

# MÁS ALLÁ DE LO SOCIAL: UNA LECTURA DE HANNAH ARENDT A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE

Juan Carlos García Lozano\*

## Resumen

*Para Hannah Arendt lo social está inscrito en la emergencia moderna de las necesidades biológicas. En la perspectiva histórica de la autora alemana, lo social, que estaba ligado a las necesidades básicas del hogar —por tanto no tenía relación con la polis y sus tributos: la acción y la palabra—, en el mundo moderno altera la razón de ser de lo político. Ahora el Estado requiere administrar las necesidades sociales vía economía política. Lo que antes era privado en el mundo griego y romano aparece en la modernidad como el sustento del mundo público. Así, el llamado espacio de la libertad da paso al estado de la administración. Y con ello la violencia se hace una recurrente práctica del gobierno político, en virtud de que el Estado deber ser soberano y gobernar los conflictos de la sociedad. Sin embargo, Arendt no advierte que en lo social encontramos la esencia de la vida colectiva que se potencia con lo común; porque sin éste último no hay un orden democrático más allá de los espacios de la administración. Al tiempo, lo que ella no reconoce es que la vida social también es activa. Cuando ella cobra relevancia e invade los poderes constituidos de los órdenes burocráticos está llamada a crear mundos más sociales qua democráticos.*

**Palabras clave:** lo social, necesidades, política, libertad, sociedad de masas, administración.

## Abstract

*For Hannah Arendt "the social" forms part of the modern emergence of the biological necessities. From the historical perspective of the German author "the social" was closely linked to the basic necessities of home and did therefore not have any relationship with "la polis" and its tributes: action and word – the modern world change the raison of being of the political. Today the state requires to administer the social needs through economic politics. What used to be private in the Greek and Roman world seems to have become in modernity the substance of the public era. Thus, the so called space of liberty gives way to the administrative state. And with this violence becomes a common practice of political government as the state must be the sovereign and solve conflicts of society. However,*

\* Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana.

*Arendt does not warn that in the social we find the essence of collective life that potentializes with "the common", as without the latter there is no democratic order at the other side of administration. When she asks for relevance and invades the powers constituted by bureaucratic orders she is calling to create more social and therefore democratic worlds.*

**Key words:** *the social, needs, politics, freedom, society of masses, management.*

## INTRODUCCIÓN

Con el objeto de dar a entender lo que es lo social Hannah Arendt aborda la cuestión por la vida común y, en ese sentido, por la política. Si la política es pluralidad lo común hace parte del presupuesto más político de la sociedad. Sin embargo, Arendt objeta que una cosa fue el mundo griego y latino y otra el mundo moderno. En el primero no había emergencia de lo social, esto es, de la sociedad; en la modernidad lo que tenemos es una *sociedad de masas* que tiene en la población productora de necesidades la esencia de una vida contemplativa. Sobre el particular ella anota que en la Edad Moderna el trastocamiento de la *vita activa* en *vita contemplativa* se da justamente porque lo social se masifica gracias al capitalismo y con ella sobrevienen las necesidades biológicas del orden colectivo. Luego ha perdido razón de ser la palabra, la acción y el pensamiento como conectores de la *vita activa*. El presente —sostiene Arendt— es una *vita contemplativa* alienante: porque el hombre niega lo común en aras de la individualidad. Vale decir, la sociedad capitalista se vuelve *ingobernable* al perder la política su sentido de comunión entre los hombres.

“Está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada”<sup>1</sup>.

Este ensayo tiene nombre de mujer: Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975). Esta filósofa, que jamás adoptó una posición política definida en términos modernos, liberales, conservadores o marxistas, tiene, sin embargo, una ascendencia notable en el mundo de la política —un mundo de hombres—; su influencia en el pensamiento del siglo XX obedece a su indiscutido aristotelismo que le lleva a

---

1 Arendt, Hannah, Labor, trabajo, acción. Una conferencia, en: *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 89-90.

alejarse de posturas doctrinarias fácilmente identificables<sup>2</sup>. Y también le lleva a brillar con luz propia en un ambiente intelectual dominado por hombres filósofos.

Cuando decimos “indiscutido aristotelismo” hacemos alusión al espíritu de la filósofa por el discurso y la acción humana, igualmente al interés por la verdad y la libertad perdidas en la Edad Moderna. Pese a ser experta en teología<sup>3</sup>—o justamente por ello— su obra se enmarca en la filosofía política: porque parte de los conceptos para entender la realidad presente. Aunque los conceptos estén cargados de identidad cristiana, su teología es el *método* para llegar a la comprensión del *hacer* humano en tanto relación colectiva.

Lo social es importante para Arendt ya que aborda por medio de tal teoría la *complejidad* de la sociedad moderna cuando en ella han madurado procesos de *alienación* que hacen perder el sentido, no sólo de la política como de la propia vida. Sobre dicha rica, prolífica y singular obra versará este ensayo que rastrea lo social en el universo plural de la política.

## LA POLÍTICA: PLURALIDAD, DIVERSIDAD Y PARTICIPACIÓN

“La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de la diferencia”<sup>4</sup>.

Como *filósofa de la política* Arendt, luego de tres décadas de desaparición, está más vigente que antes. Y es así, puesto que ella formuló las preguntas claves de la modernidad que quedaron pendientes: ¿qué es la verdad?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es la autoridad?, ¿qué es la política?<sup>5</sup>.

---

2 Al respecto ha dicho: “jamás he creído en el liberalismo (...). Nunca fui socialista, ni tampoco comunista, pero provengo de un contexto socialista. Mis padres fueron socialistas, pero yo nunca lo fui; nunca quise nada de este estilo (...) nunca fui liberal”. *Arendt sobre Arendt*. Un debate sobre su pensamiento, en: *De la Historia a la Acción*, op. cit., pág. 167.

3 Su tesis doctoral lleva por título *El concepto de amor en San Agustín*.

4 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 45.

5 Para un acercamiento a tales inquietudes consultar: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996; y *¿Qué es la política?*, op. cit.

En la libertad moderna, citamos a Arendt, “lo que está en juego es la pérdida de búsqueda de sentido y la necesidad de comprensión”<sup>6</sup>. De ahí la relevancia de estudiar la política en una sociedad de libres productores. Justamente porque estos “libres” se asocian, llegando desde la “pluralidad” a crear órdenes colectivos, órdenes históricos. Por lo cual la política no parte del *zoon politikon* aristotélico: “el hombre es a-político. La política nace en el *entre-los-hombres*, por tanto, completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación”<sup>7</sup>.

La política es una relación entre hombres libres. Es algo mejor, una *preocupación*<sup>8</sup>, porque si “el sentido de la política es la libertad”<sup>9</sup>, la preocupación por la libertad es una preocupación política. Esta es la diferencia con la antigüedad griega o latina. Para ellos libertad y política eran “idénticas”; hoy en la contemporaneidad “han debido separarse por completo”<sup>10</sup>. A raíz de esta preocupación política por la libertad H. Arendt consagró uno de sus mejores libros, *Orígenes del totalitarismo* “para mostrar cómo lo político amenaza la libertad”. Es decir, mostrar cómo la violencia “comienza allí donde acaba el discurso”<sup>11</sup>. Las armas y la lucha no pueden pertenecer al mundo de lo político, son medios *antipolíticos*. Una de las fortalezas del totalitarismo es que se basa en el “sentido común”<sup>12</sup>.

Sobre la política versará su texto *La condición humana* que a continuación estudiaremos en sus puntos básicos.

## LA CONDICIÓN HUMANA: DE LA VITA ACTIVA A LA VITA CONTEMPLATIVA

“Se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo; y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elaboradas y significativas por cuya causa merecería ganarse esa libertad. Dentro de esta

6 *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 39.

7 *¿Qué es la política?, op. cit.*, pág. 46.

8 Es decir, “el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre”, en: *Ibíd.*, pág. 57.

9 *Ibíd.*, págs. 61-62.

10 *Ibíd.*, pág. 62.

11 *De la historia a la acción, op. cit.*, pág. 30.

12 *Ibíd.*, págs. 31 y ss.

sociedad, que es igualitaria porque ésa es la manera de hacer que los hombres vivan juntos, no quedan clases”<sup>13</sup>.

Pensar lo que *hacemos* es el tema de preocupación filosófica para Arendt. Es decir, la acción en cuanto relación política está en el centro de su atención. *La condición humana* tiene ese fin. Su interés se centra en la creciente “alienación” del mundo humano que tiene por objeto rehacer la historia de la política en una “nueva y aún desconocida edad”<sup>14</sup>. La exploración del universo, el avance espacial y el hombre por fuera de la tierra trae consecuencias para el futuro de la humanidad: la ciencia y la tecnología *deshumanizan*. ¿Qué ha pasado políticamente? Ha pasado un cambio fundamental: “el discurso ha perdido su poder”, y al perderlo se trastoca el sentido de lo político, porque el discurso hace al hombre un *ser político*<sup>15</sup>: una pluralidad de hombres *entre* hombres<sup>16</sup>.

La “liberación del trabajo” (la “automación”) convierte al hombre en un ser con *inciertas necesidades*, amén de inseguridades para con su propia supervivencia. ¿Cómo se ganará la vida fuera del trabajo social? Se vaciarán las fábricas y se liberará a la humanidad de “su más antigua y natural carga”: el trabajo y la servidumbre de la necesidad<sup>17</sup>. O sea, la sociedad del trabajo cuando se modifica cambia el sentido de lo político. Lo político entrará en una *crisis de comunicación* por la pérdida del poder discursivo, la *intersubjetividad*. Sobre el particular sólo quedan “preocupaciones y perplejidades”. Esta es la “doble huída”: “de la tierra al universo y del mundo al yo”<sup>18</sup>. “Nos enfrentamos —sentencia Arendt— con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor”<sup>19</sup>.

Es la pérdida de la *vita activa* a la *vita contemplativa*. Empero, Arendt es optimista: “Tal vez haya verdades más allá del discurso”<sup>20</sup>.

---

13 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, págs. 15-16.

14 *Ibíd.*, pág. 17.

15 *Ibíd.*, págs. 14-15.

16 Usamos el calificativo genérico “hombres” para referirnos tanto a hombres como a mujeres.

17 *La condición humana, op. cit.*, pág. 15.

18 *Ibíd.* pág. 17.

19 *Ibíd.*, pág. 16.

20 *Ibíd.*, pág. 15.

## LABOR, TRABAJO, ACCIÓN

### *Vita activa, inmortalidad y bios politikos*

“La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto final hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad”<sup>21</sup>.

Siguiendo a John Locke, H. Arendt diferencia labor y trabajo. Labor es el “proceso biológico del cuerpo humano”; trabajo es el mundo “no natural” de cosas creadas por las manos del hombre. La acción es un elemento de la cuestión política para Arendt. Ésta última se da *entre* los hombres y en la *pluralidad* de los mismos. Es decir, *toda* acción entre los hombres es política. Sociedad llamamos a tal organización humana. Labor, trabajo y acción forman de esta manera la *vita activa* de la condición humana.

La acción tiene que ver con el *bios politikos*, expresión aristotélica y que en San Agustín quiere decir *vita negotiosa o actuosa*: “vida dedicada a los asuntos público-políticos”<sup>22</sup>. Un modo de vida política. Sin embargo, el *bios politikos* denotaba el “reino de los asuntos humanos” con énfasis en la *praxis*. En dicha definición no estaban, como ya en el medioevo, la labor y el trabajo, como una auténtica y autónoma forma de vida humana. Empero, labor y trabajo no eran libres e independientes en tanto hacían parte de las necesidades y exigencias humanas<sup>23</sup>. Con el capitalismo la tríada labor, trabajo y acción se trastocan, veremos porqué. Con respecto a la historia política la *polis* en el mundo antiguo, como forma política de vida común, era libremente elegida no era una forma de acción “necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden”<sup>24</sup>.

Al decaer la *polis*, la *vita activa* perdió su significado político con “las cosas de este mundo”. Sobrevino la *vita contemplativa*, el *bios teóricos* apareció así como el único modo de vida “verdaderamente libre”<sup>25</sup>. La acción y el discurso se disuelven en la *administración* de las cosas.

---

21 *Ibid.*, pág. 21.

22 *Ibid.*, pág. 25.

23 *Ibid.*, pág. 27.

24 *Ibidem*.

25 *Ibid.*, pág. 28.

Sólo hasta la Edad Moderna la expresión *vita activa* pierde su connotación negativa de *in-quietud*. Es el cristianismo quien da sanción a la *vita activa* a una posición secundaria realzando al tiempo la *vita contemplativa* a primera instancia<sup>26</sup>. La contemplación llegó a convertirse en una facultad fundamentalmente distinta del pensamiento y del razonamiento. Con todo la contemplación ha borrado las “distinciones” y “articulaciones” dentro de la *vita activa*<sup>27</sup>. Hoy vivimos, dice Arendt, la *vita contemplativa*, una vida alienante y alienada.

Los dos modos de vida, activa y contemplativa, son preocupaciones distintas desde que existen *hombres de pensamiento* y *hombres de acción*. Esto es, desde los griegos y su compromiso con la inmortalidad: los cuerpos políticos debían ser inmortales<sup>28</sup>. Caso distinto pasa con el pensamiento medieval: la muerte separa la *vita activa* de la *vita contemplativa*<sup>29</sup>. Políticamente un hecho, la caída del imperio romano, demostró realmente que toda obra “salida de las manos mortales puede ser inmortal”. Otro hecho rebela la contemplación: la expansión del evangelio cristiano ascendió a religión oficial de occidente. De esta manera la inmortalidad dejó de ser la prédica humana y la *vita activa* y el *bios politikos* pasaron a ser “asistentes” de la *vita contemplativa*. Entonces, la inmortalidad no fue entendida como *vita activa*.

### **Esfera pública: ¿animal social o político?**

“Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas, para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar”<sup>30</sup>.

La acción es lo más humano del hombre político. Y ello se debe a la pluralidad, al estar *entre* los hombres. Por tal relación es que se ha traducido de mala manera el *zoon politikon* de Aristóteles por *animal socialis* de Séneca, y por el más moderno de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*. En efecto, dicho cambio trastocó la tradición griega sobre política: el hombre es un ser político<sup>31</sup>. Lo *social*, como expresión política, no existía en Grecia.

---

26 *Ibíd.*, pág. 30.

27 *Ibíd.*, pág. 31.

28 *Ibíd.*, págs. 32 y sigs.

29 *Ibíd.*, pág. 36.

30 *Ibíd.*, págs. 44-45.

31 *Ibíd.*, pág. 40.

La palabra *social* es de origen romano. En Grecia estaba la palabra *koinonía* (comunidad) y no *societas*. La *societas* es romana y hacía alusión a la “alianza ante el pueblo”. Con posterioridad se olvidará ese *societas* por el *societas generis humani* (sociedad del género humano). En Grecia lo que conocemos como “social” era más bien una limitación impuesta por las “necesidades de la vida biológica”<sup>32</sup>. No era, pues, un condicionante político, sino privado.

Observémoslo más detenidamente. En Grecia antigua existía oposición entre la *organización política* como tal y la *asociación natural* del hogar (*oikia*) y la familia. El *bios politikos* era separado de la vida privada hogareña y en particular de su economía doméstica; la que hacía referencia al *dominus* del *pater familias*<sup>33</sup>. Lo público está en la *polis* y lo privado está en el hogar. Éste fue cubierto con la propiedad, “lo que es suyo (*idion*)” y aquél señalaba lo que era “comunal (*koinon*)”<sup>34</sup>. Dos actividades *qua* facultades de la vida pública se consideran aptas para el *bios politikos* aristotélico: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)<sup>35</sup>. Con ello se pone de manifiesto que no había lugar para la vida privada en la vida política.

Con la acción y el discurso (*logos*) queda marginada en la Grecia antigua la violencia, entendiendo por *logos* también *acción*: sin palabras no hay acción. La violencia desnuda era tenida por prepolítica; no podía haber lugar en la *ágora*. Luego con posterioridad, acción y discurso se separaron cada vez más hasta independizarse del todo. A propósito Aristóteles no veía al hombre *animal rationale*. H. Arendt postula que Aristóteles veía al hombre como *animal político* (no como animal social). La más elevada “aptitud humana” no era el *logos* como discurso o la razón, sino el *nous*, la capacidad de contemplación: su contenido “no puede traducirse en discurso”<sup>36</sup>. Lo público, como conclusión inicial, consistía en tratar asuntos políticos hablados entre los hombres en y desde la *polis*.

### *Polis*, vida pública y gobierno de la familia

“El concepto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos “sociedad”, y su forma política de organización

32 *Ibid.*, pág. 41.

33 *Ibidem*.

34 *Ibid.*, págs. 41-42.

35 *Ibid.*, pág. 42.

36 *Ibid.*, pág. 45.

se califica con el nombre de “nación”. Por lo tanto, nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión “economía política” habría sido una contradicción en los términos: cualquier cosa que fuese “económica”, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política y se trataba por definición de un asunto familiar”<sup>37</sup>.

Si mantenemos la separación entre la vida privada y la pública, a la primera correspondiéndole la familia y a la segunda lo político (la *polis*) también decimos que la separación es griega y que justamente la “esfera social”, que no significa de suyo que es pública ni privada, es un hecho de la Edad Moderna y de la forma política de la nación Estado<sup>38</sup>. Las actividades relacionadas con respecto al mundo común, y las que tienen que ver con la conservación de la vida humana (biológicas) quedan cubiertas con la llamada “administración doméstica gigantesca” (la nación Estado). Este es el tiempo histórico ya no de la ciencia política, sino de la “economía nacional” o “economía social”<sup>39</sup>. En ese universo de sentido la *complejidad de lo social* trastocó de mala manera lo político, y con ello el reino económico, no sólo el reproductivo. Con esta realidad indiscutible el individuo sobrevino productor libremente asociado a un mercado común. En palabras de Marx: el hombre se vio forzado a ganarse la vida vendiendo su fuerza de trabajo. Tal irrupción tiene que ver con la emergencia del capitalismo. Políticamente es el nacimiento del *gobierno de la economía política*. Mejor aún: es la cuestión de la *gobernanza*.

Este gobierno de las necesidades humanas, de la esfera social, es cuando menos el gobierno del Estado y por ese mismo camino de cómo defender la propiedad privada, definiendo un modo particular de reproducir la vida social. De la sociedad al Estado encontramos la “nación” como la suma de todas las familias y aparejado a ello sus necesidades. Antiguamente lo económico no pertenecía a la política, era un “asunto familiar”. Lo público se desarrolló a expensas de la esfera privada y familiar: por supuesto, se era desigual en la familia y no en la *polis*. Es más: es gracias a la desigualdad de la vida privada que se erige la vida pública. En consecuencia, la propiedad se localizaba en la vida privada, pero era otro tipo de propiedad: porque “sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo”<sup>40</sup>.

---

37 *Ibíd.*, págs. 47-48.

38 *Ibíd.*, pág. 46.

39 *Ibíd.*, pág. 47. Es decir, la ciencia del Estado se vuelve *administración*. Lo veremos más adelante.

40 *Ibíd.*, pág. 48.

Lo que congregaba a los hombres en la esfera doméstica en efecto eran sus propias “necesidades” y “exigencias” materialmente biológicas. La vida los unía puesto que se necesitaba la compañía de los demás. La modernidad dio un nuevo rumbo a este paradigma: ahora lo público gobernará la necesidad, esto es, gobernará el propio cuerpo, en una palabra, la vida. Lo gobernará porque *somos muchos*.

Y es que la *necesidad* ha redefinido al ámbito familiar; ella ha regido todas las actividades salidas del seno familiar hasta llegar a la nación Estado. La diada griega (público y privado) interactuaban juntas al tiempo: era condición la vida pública el dominio de las “necesidades vitales” en la familia, sin ella no había libertad en el escenario común. Es de resaltar que la política no era un medio, era un *fin* en sí mismo. Ahora bien, la libertad de los individuos es lo que justificaba la limitación de la autoridad política y libertad existe con arreglo a la vida común no en la privacidad. “La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno”<sup>41</sup>. Sólo en la esfera política se podía ser libre. Empero, lo característico de Grecia es que la *necesidad* es un “fenómeno prepolítico” y de uso exclusivo de la vida privada, doméstica. Única y exclusivamente en la familia se justifica la violencia y la fuerza porque de esta manera se domina la necesidad. En suma, el *bios* gobernado es el gobierno de las necesidades familiares. Por eso H. Arendt va a decir que la nación Estado es una *gran familia*.

Respecto a lo anterior podemos anotar que la necesidad *escapa* necesariamente a los sujetos, porque los constituye como seres vivientes. De modo que se justifica ejercer la violencia sobre ellos. Es lo que hace el Estado con la institución del gobierno de las necesidades. Entonces, el gobierno moderno viene a ser un reino prepolítico —si lo comparamos con la *koinonía* griega— al fundamentarse en la esfera privada. Este en a todas luces un ámbito de desigualdad contrario a la *polis*. “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado”<sup>42</sup>. Fácilmente el cabeza de familia, el *pater*, se pasaba de la vida familiar a la vida política, del seno de la desigualdad al de la libertad. Lo que quiere decir que la mayoría de la población de la *polis* era de hecho extremadamente desigual. La legitimación de la esclavitud venía a confirmar dicha apreciación.

---

41 *Ibid.*, pág. 50.

42 *Ibid.*, pág. 51.

## Lo social: las necesidades y la *sociedad de masas*

“Cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de construir la esfera pública”<sup>43</sup>.

En la modernidad lo social y lo político no conservan, ni de lejos, las diferencias del mundo griego. Ahora la política es una *función* de la sociedad jerarquizada que relega la acción, el discurso y el pensamiento a un renglón subalterno. Si la constitución de la *polis* se basaba en la desigualdad de los individuos, la constitución de los modernos se soporta en que para ser ciudadano ya no se requiere ser libre: porque el hombre moderno está amenazado por una permanente *administración de la violencia*, lo que en Grecia o Roma no ocurría. El sentido de la política no es el mismo. Por lo que ya señalábamos: sin la *administración* de las necesidades vía economía política no hay gobierno del Estado<sup>44</sup>. Es decir, el gobierno tiene bajo su radio de acción la administración familiar. Al unísono lo social y lo político conviven en la complementariedad, aunque prima lo social (por las “necesidades”). Ya no hay separación del individuo y del ciudadano en vista de que perdimos la comunidad (*koinonía*) por la sociedad (*societas*). Antes se gobernaba el interés público, ahora se gobierna el interés privado.

Tal comunión entre los intereses materiales y espirituales se llevó a cabo en la Edad Moderna con la aparición en escena del *individualismo* y la razón instrumental del bien común. Lo privado como *entorno* de lo social conlleva en ese orden de ideas un desmoronamiento de la virtud y del bien común; ruptura que se da a raíz de la constitución del hombre como ser de necesidades e intereses materiales. Un ser familiar y político al tiempo. O sea, un ser social.

Al gobernar el proceso biológico vital de las “necesidades de la pura vida” el hombre en la concepción de Aristóteles era libre del trabajo y de la labor<sup>45</sup>; del trabajo de las manos y la labor de los cuerpos. El *bios* moderno viene a cumplir otra función si se quiere sistémica. Y es por la necesidad que la política llega a constituirse como “profesión”; con el asedio de la modernidad social la política se vuelve profesión. Y más

43 *Ibíd.*, pág. 65.

44 H. Arendt tiene la opinión de que “cuanto más se burocratiza la vida pública, tanto mayor será el atractivo de la violencia”. La violencia sencillamente es la forma en la que se administra la sociedad de masas, afectando con ello la vida política de la república: el gobierno se ha transformado en “administración” o, mejor aún, las repúblicas en “burocracias”. Véase, *Sobre la violencia*, Joaquín Mortíz, México, 1970, págs. 72-73.

45 *La condición humana, op. cit.*, pág. 57.

con la “sociedad de trabajadores” que producen y consumen *cosas*. Para Arendt *la necesidad no puede ser un móvil político*<sup>46</sup>. Porque la necesidad lo que hace al responder a la *cuestión social* es marginar la construcción de un orden político en pos de la libertad; la libertad no se puede sacrificar con “la pasión por la contemplación”<sup>47</sup>.

Esta irrupción de la moderna sociedad es toda una revolución: “no sólo (se) borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado para la vida del individuo y del ciudadano”<sup>48</sup>.

En la antigüedad griega la vida privada era tenida en baja consideración porque lo que daba virtud al hombre era la esfera pública: lo común era la libertad. El cambio está en que *lo social* no existía en Grecia o Roma. Existía *lo privado*. Pero un privado no moderno: en la contemporaneidad una cosa es la vida social y muy otra la vida íntima<sup>49</sup>. Lo político será con los siglos el gobierno de las familias en sus espacios sociales. Es el papel que cumple la familia como “unidad familiar”. La burocracia encaja en este punto justamente como “la más social forma de gobierno de la nación Estado, vale decir un gobierno de nadie”<sup>50</sup>. Un gobierno tiránico.

H. Arendt suma a lo anterior el hecho de que la sociedad moderna excluye lo social, en últimas la pluralidad. En cambio con lo que se conoce como “sociedad” lo que se observa es un aconductamiento o normalización de los individuos. Podemos decir que la sociedad coacciona a sus miembros para que actúen. En ese escenario crece lo social, los muchos, hasta constituirse en una “sociedad de masas”; el

46 Pese a que Arendt no comulga con la necesidad en el escenario político advierte que lo social (reino de las necesidades) irrumpe en la modernidad por medio de las revoluciones, en particular la americana de 1776 y la francesa de 1789. Sólo que *lo social* en el caso de Revolución Francesa está ligado a la violencia de la “necesidad” y del “deseo”. “Nadie — afirma — puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempeñado en todas las revoluciones”. Véase: Arendt Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 22 y sigs.

47 En *Sobre la revolución* Arendt sostiene que la revolución social degenera en “terror”. Se apoya para ello en la Revolución Francesa para sostener que los gobernantes no pueden ser afectados por el padecimiento de la multitud, “pobre y laboriosa”. Empero, lo que la filósofa quiere decir es que la revolución pese a ser la mayor “acción” de los hombres, también llega a ser prepolítica: Júpiter se puede tragar a sus propios hijos.

48 *La condición humana*, op. cit., pág. 59.

49 *Ibíd.*, pág. 59.

50 *Ibíd.*, pág. 62.

control y el disciplinamiento se hace pleno. El totalitarismo es la vertiente más conspicua<sup>51</sup>.

No obstante, la sociedad postula una igualdad absoluta al conquistar la esfera pública por medio de la nación Estado. Igualdad distinta a la de la antigüedad, porque hay un hecho protuberante que lo confirma: “la conducta ha remplazado a la acción como la principal forma de relación humana”<sup>52</sup>. Antes en Grecia o Roma la acción de los hombres revelaba lo que eran en la vida pública, por eso se reconocían entre iguales. En el mundo moderno no hay tal. A lo que llegamos es al “conformismo”: “los hombres se comportan y no actúan”<sup>53</sup>. Y al comportarse los hombres y mujeres son fácil objeto de administración por medio de la ciencia económica y su técnica, la estadística. El hecho de ser seres sociales convalida el carácter científico de esta ciencia al incrementar la validez y la disminución del error. La *sociedad de masas* se sale de los parámetros del perfecto gobierno político. Por eso la polis como comunidad minúscula en población existió afianzada en el discurso y la acción: con la “sociedad de masas” los individuos tienen una tendencia hacia el “despotismo”<sup>54</sup>.

Las ciencias sociales como “ciencias del comportamiento” también contribuyen a la alienación del hombre igual a como la emergencia de lo social en la “sociedad de masas” hizo posible el gobierno de la economía política. Con lo cual creció la esfera pública hasta devorar lo político, lo privado y la intimidad<sup>55</sup>. Este “proceso de la vida” es lo que ha salido a flote en la sociedad contemporánea. Es en esa sociedad de masas donde encontramos el mayor peligro: la humanidad puede ser

---

51 “Los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. El término de masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, o bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y difícilmente acuden a votar”. Arendt Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994, Cap. X, pág. 392.

52 *La condición humana*, op. cit., p. 63.

53 *Ibidem*.

54 Es lo que H. Arendt va a desarrollar en *Los orígenes del totalitarismo* cuando advierte que “el populacho” y “las masas”, “atomizadas” e “individualizadas”, son los caldos de cultivo de los regímenes totalitarios.

55 *La condición humana*, op. cit., pág. 68.

llevada a la “extinción” (la época es de Guerra Fría). No importa que sea una sociedad de trabajadores y empleados. Tiene que ver con el “proceso de vida” necesario para un gobierno de los hombres y mujeres. Es la propia vida la que está en escena pública<sup>56</sup>.

La emancipación del trabajo actuó como potencia revolucionaria al interior de la esfera pública. H. Arendt es del mismo parecer que K. Marx: el trabajo ha modificado el mundo material y espiritual del hombre. Al ser liberada la división social del trabajo el proceso circular y repetitivo se dejó atrás logrando la sociedad niveles de desarrollo sin precedentes. Lo anterior ha ido aparejado con el crecimiento de la esfera social absorbiendo lo privado, lo íntimo y lo político<sup>57</sup>.

### **Lo común, la inmortalidad; lo privado, la propiedad**

“Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad”<sup>58</sup>.

Lo público, lo que podemos ver y oír es el espacio de lo común. Es aquello que en la Edad Moderna entra en declive, en “decadencia”, tanto más cuanto que el ámbito del sujeto privado llegó a ser el espacio más desarrollado del mundo humano. Lo particular no tiene cabida en la escena pública, sólo lo colectivo. Por ejemplo, el amor es un sentimiento privado que no puede alterar la textura de la política<sup>59</sup>.

Lo común tiene que ver con lo real y lo real es el mundo y las cosas contenidas en él. Las cosas son los objetos fabricados por las manos del hombre. Dicha esfera común tiene la particularidad de ser objetiva, en tanto que escapa a los procesos biológicos. Por eso la sociedad de masas ya no puede unir a los hombres<sup>60</sup>. Éstos, al dejar de ser “mundanos” se vuelven seres alienados tanto cuanto pierden lo común (*koinon*), la

---

56 Sobre cómo influye en la escena política “el proceso vital que anima nuestros cuerpos” consultar *Sobre la revolución*, *op. cit.*, págs. 63-64. Obsérvese en tal apreciación teórica que *la cuestión social* está definida desde la “explotación” (Marx). Valga resaltar un hecho notable: la mayor acción humana es la revolución. Pero ésta puede ser política o social. Puede ser políticamente instituidora de una forma de gobierno o puede ser socialmente revolucionaria alterando la textura de la sociedad. H. Arendt opta por la primera, la revolución política.

57 *La condición humana*, *op. cit.*, pág. 70.

58 *Ibid.*, pág. 81.

59 *Ibid.*, pág. 76.

60 *Ibid.*, pág. 77.

acción y la palabra. El mundo para que permanezca en el tiempo debe ser público.

El mundo común con la “sociedad de masas” está acosado por la “destrucción” de la pluralidad humana en un ambiente cargado de “conformismo”<sup>61</sup>. Esta sociedad de masas (o “histeria colectiva”, según Arendt) es una suerte de “familia” levantada en la privacidad: hoy los hombres han dejado de ver y oír a los demás. Estamos ante el fin del mundo: una sociedad de hombres conformistas<sup>62</sup>.

La propiedad tiene una directa relación con la vida privada. No es por eso una vida común. Su espacio y tiempo le permite una vida por entero fuera de los demás: no ser visto ni oído. Las “masas” actuales, al estar fundadas en la “alienación” no tienen ninguna relación con la realidad. Aunque no natural, este vínculo es de por sí antihumano.

“La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar”<sup>63</sup>.

El cristianismo tiene mucho que ver con la vida privada al dar una prelación especial al hogar frente a una vida política: primero el hombre y no el ciudadano. K. Marx, en ese sentido, tiene paradójicamente una semejanza con el cristianismo. Él también predijo el “marchitamiento” de la esfera pública con lo cual se daría vida al hombre social y no al ciudadano político. Si en Marx tenemos una crítica al gobierno de los ciudadanos éste se resolvió precisamente cuando lo público devino en “organización doméstica”, para pasar luego a la “restringida” e “impersonal” esfera de la administración, propia de la sociedad masificada del siglo XX<sup>64</sup>.

En consecuencia, al ir desapareciendo la esfera pública emergen *los muchos explotados* que integran lo social, la vida privada pierde sentido; el cambio se acompaña de una amenaza de liquidación de la esfera privada. Porque hay una correspondencia entre la esfera pública y la

---

61 Ibid., pág. 83.

62 Ibid., págs. 83-84.

63 Ibid., pág. 85.

64 Ibid., págs. 86-87.

esfera privada en la antigüedad que el individualismo moderno hace conflictiva, en tanto el gobierno de los hombres es cada vez más el gobierno de las cosas, de las propiedades. Esto es, de hombres productivos.

El conflicto está en que la propiedad privada en la Edad Moderna se relaciona con la riqueza y la pobreza, lo que no pasaba antes<sup>65</sup>. Sin embargo, en el mundo antiguo, griego y romano, para ser ciudadano de la *polis* se requería la propiedad del hogar; la vida privada era el espacio de las desigualdades. En cambio, en la modernidad la riqueza está asociada a la propiedad privada, distinción que no cabía en los antiguos. Se desprende de lo dicho que, junto con la desigualdad material, cuando hay *cuestión social* hay revolución con violencia<sup>66</sup>. H. Arendt olvida que la formación social es distinta con el capitalismo comparada con el desarrollo productivo griego o romano hace más de dos mil años; olvida así la violencia del orden capitalista. En la concepción de Marx es el cambio en las fuerzas productivas que crean riqueza y pobreza al tiempo que las relaciones sociales de existencia son gobernadas a través de la economía política burguesa.

Empero, sobre el comienzo de la Edad Moderna H. Arendt anota, sin citar a Marx, que “comenzó con la expropiación de los pobres”, correspondiendo luego a “emancipar” a las clases sin propiedad. En esencia, los trabajadores asalariados. Por tal hecho la propiedad vino a convertirse en piedra del escándalo y objeto de disputa por parte de los hombres libres. Podemos decir que el hombre llegó a ser él mismo objeto de propiedad. Por lo cual la propiedad privada se *desacralizó* con respecto a otras civilizaciones antiguas. Y es a partir de tal desequilibrio social, que en la escena se manifestó la contraposición entre riqueza y pobreza; entre los pocos y los muchos necesitados. Políticamente quiere decir que el gobierno político conlleva el acrecentamiento de los mismos gobernantes frente a las “masas” gobernadas.

La verdad fue que las “cosas” del hogar que conformaban la propiedad privada pasaron a ser disputadas por medio del trabajo

---

65 *La pobreza qua explotación del hombre por el hombre es la condición social más significativa de la época capitalista. Es revolucionaria porque está ligada a la necesidad del “proceso vital”, vale decir, de la libertad. Y es conservadora en virtud de su cercanísima relación con la violencia. Luego es antipolítica, según Arendt. Por ejemplo, cuando la Revolución Francesa (1789) había abierto “el reino político a los pobres, este reino se había convertido en social”. Sólo que la Revolución Francesa fue consumida por la violencia y el padecimiento de “la multitud de los pobres”. Véase: *Sobre la revolución, op. cit.*, págs. 91 y ss.*

66 Es la conclusión más valiosa que presenta Arendt en *Sobre la revolución*.

asalariado, algo novedoso que no se practicaba antes. Es por esto que Marx pudo decir que el hombre se definía en términos de “mercancía”. En consecuencia, la relación del *gobierno político* en el capitalismo pasó a ser el gobierno de la economía política, cuya finalidad fue extraer la energía creadora del mundo material, la *plusvalía*. Vale decir, en el mundo moderno la propiedad del hogar se consigue con el esfuerzo del trabajo asalariado; es decir, se es ciudadano de la comunidad política en tanto la reproducción material de la vida se gane con el trabajo pagado. El trabajo mercantilizado viene a ser hoy la relación más íntima que se tiene con lo público. Ya no es la propiedad del hogar presupuesto de la vida política como en Grecia o Roma. Lo que quiere decir que lo “oculto” (la esfera pública del hogar) se consigue modernamente cuando lo social (la “necesidad” biológica de los cuerpos) *invade* los espacios exclusivos que separaban lo público y lo privado.

El gobierno con el transcurrir de los siglos se hace cada vez más público en tanto que es de “masas”. Pero como dirá H. Arendt, lo público como lugar de encuentro de la libertad se trastoca ya que lo social (que es ingobernable) marchita la acción y la palabra de la esfera política. Bajo el supuesto de tal argumentación se convalida que el Estado sobrevenga también en marchitamiento, con lo que el gobierno ahora pasa a ser simple “administración”. El cambio está en que la esfera pública ya no es el espacio de *lo común* y la esfera privada deja de ser el lugar por excelencia del “proceso biológico”<sup>67</sup>. Las fronteras entre una y otra desaparecen. En suma, lo que hay es un cambio de paradigma: la vida política moderna se inmiscuye en el “proceso biológico” de los individuos libres. Este es un proceso biopolítico, aunque tal palabra no esté explícita en la obra de H. Arendt.

Este orden político al complejizarse es desbordado por el discurrir de las “masas” y su individualización contemplativa<sup>68</sup>. De tal modo el gobierno al llegar a ser simple “administración” de las necesidades colectivas pasa a tener una técnica en el *biopoder*. Antiguamente, por ejemplo, ser ciudadano democrático implicaba el no trabajar (para eso estaban los esclavos); en la contemporaneidad el trabajo es un derecho del ciudadano necesario para vivir no política sino biológicamente.

Si la riqueza no se “acumulaba” en el mundo antiguo se debió a que no existía plusvalía (no podía haber). Otro cambio sustantivo fue el de

---

67 *La condición humana, op. cit.*, pág. 91.

68 “La vulnerabilidad es el mal de la enormidad”. *Sobre la violencia, op. cit.*, pág. 75.

la *profesionalización* de la política que no existía en el imaginario griego. El sentido político correspondía a que el ciudadano debía tener en la propiedad del hogar lo que le permitiera saciar sus necesidades vitales, no esperar a que la política le resolviera sus problemas diarios<sup>69</sup>. Las “necesidades de la vida” estaban suplidas desde el mismo hogar; la vida pública no podía tener competencia para tal fin. Incluso, el ser libre en la *polis* se manifestaba siendo propietario de esclavos<sup>70</sup>. Un absurdo en nuestro tiempo. Luego la vida de la polis no era un *trabajo*. Sencillamente, los hombres políticos (no las mujeres o los extranjeros) no eran *siervos de las necesidades*. Repetimos que es con el capitalismo el que convierte a los hombres y mujeres en seres objeto de necesidades materiales, espirituales y biológicas.

H. Arendt siguiendo el discurrir de J. Proudhon, llega a afirmar que *la propiedad es un robo* en los orígenes del capitalismo, no antes, no después. Un robo que surge del rompimiento de la propiedad privada como objeto sagrado. Más que necesario es romper el sentido de lo privado para vertebrar una “producción social”; producción soportada sobre la acumulación de riqueza. En una palabra lo que ocurre es violencia. Lo cual revela el grado en que lo privado, con el tiempo, ha invadido el mundo común, revolucionando el espíritu de la producción hasta convertir a los privados mayoritariamente en clases trabajadoras. Con Arendt decimos que lo privado “no hace más que obstaculizar el desarrollo de la *productividad* social”<sup>71</sup>. Necesario es que lo social abarque y dé nuevo sentido a las esferas política y privada.

### La sociedad moderna, una sociedad de privados

“La sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza”<sup>72</sup>.

Históricamente la Edad Moderna vivió la “transformación del interés privado en interés público”: la producción es pública y la acumulación privada (Marx). Cuando la propiedad maduró hasta erigirse en capital, el mundo “se acercó” a aquello “comúnmente compartido”: una *sociedad de privados*. “Sólo era común el gobierno

69 *La condición humana, op. cit.*, pág. 92.

70 *Ibid.*, pág. 92-93.

71 *Ibid.*, pág. 95.

72 *Ibid.*, pág. 96.

nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza”<sup>73</sup>.

Este gobierno de los privados hace suya la divisa de que *lo único común son los intereses comunes* (la acumulación de riqueza). Lo que revela hasta dónde ha desaparecido la “contradicción” entre lo público y lo privado con el capitalismo. Vale decir, la esfera de lo social abarcó en tal sentido al mundo público y al mundo privado<sup>74</sup>. O sea, lo público ha devenido interés privado y lo privado ha pasado a ser “el único interés común que queda”. La no diferenciación entre propiedad y riqueza ha sido significativa. Tenemos ahora un valor social cuya medida se da en términos de dinero y que Marx científicamente hizo público con la teoría del valor trabajo: la propiedad era “la propia persona”, con la fuerza de su cuerpo<sup>75</sup>.

Lo que no dice Arendt es que el hombre cobra vida como mercancía intercambiable por un precio monetario. Lo importante de la sociedad moderna es su apego a la acumulación de riqueza en detrimento del espacio común. Sólo que la *omnipotencia* de la riqueza es también la masificación de la pobreza. Con ello la sociedad de los privados se ha vuelto últimamente “ingobernable”. Ingobernable porque la propiedad privada no acepta el gobierno sino el libre juego de la producción social. Así se ha dado punto final a la acción, al discurso y a lo común. Ya no hay un lugar “mundano” y “tangible” que sea el reino de la política<sup>76</sup>.

Con todo valga citar a J. Locke: sin propiedad “lo común no sirve”. En efecto, la población cubierta bajo el manto de las “masas” se hace ingobernable<sup>77</sup>. Al no contar con propiedad esas masas (más allá de su cuerpo) lo común deja de tener vida propia. La sociedad de los privados no es la respuesta puesto que cuando existen “necesidades” corporales no hay libertad alguna. Si con los siglos el hombre ha cobrado cada vez más un deseo de permanecer oculto en el hogar significa sencillamente que lo común deja de tener relevancia: la humanidad ha retrocedido del *nosotros* griego al *yo* moderno. Este

---

73 Ibid., pág. 97.

74 Ibidem.

75 Ibid., pág. 98.

76 Ibid., pág. 99.

77 “A mayor población mayor administración”. *Sobre la violencia*, op. cit., pág. 75.

problema de subjetividad no permite la libertad. “Sólo la Época Moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto la rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto bajo las condiciones de la intimidad”<sup>78</sup>. Es cierto, el cuerpo humano siempre ha requerido ocultarse “en privado” y no hacer visible “la necesidad del proceso de la vida”. Salvo que la modernidad liberó nuevos sujetos sociales como los trabajadores y las mujeres. Dicha revolución histórica “ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse”<sup>79</sup>. Con las “necesidades” en la actualidad habla el cuerpo.

## CONCLUSIÓN: DE LA VITA CONTEMPLATIVA A LA DEMOCRACIA SOCIAL

Para terminar, Hannah Arendt no está de acuerdo, en modo alguno, con el afianzamiento de la *vita contemplativa*, aquella que surge cuando la acción y la palabra han perdido sentido en el mundo común. Y sólo hay *vita contemplativa* en la sociedad de masas, mejor aún, en la sociedad de los privados. Si decae el espíritu por la política se desmorona el ámbito político de la *vita activa*. Es decir, la subsunción de las esferas pública y privada por parte de lo social ha dado pie para una nueva forma de gobierno, la *administración*. Dicho gobierno recurre cada vez más a la violencia como “instrumento” en virtud de que la acción, vista como autonomía, ha resultado ser una contemplación, una mera conducta medible estadísticamente. Valga decir, la administración lo que hace es disciplinar las *necesidades de los cuerpos* que escapan a las técnicas gubernamentales propias de una sociedad individualizante y atomizada. Escapan gracias a que la sociedad moderna privilegia la acumulación de la propiedad privada (y con ello la masificación de la pobreza) en detrimento de la separación objetiva entre la vida pública y la vida privada y con ello del bien común. Es decir, en detrimento de la comunidad política de la *vita activa*: a menor acción mayor violencia.

A la sociedad por venir le espera (Arendt no lo dice) una *reapropiación* de lo social. Porque lo social va más allá de los límites instituidos por la *administración*. Lo social no sólo es un mundo conservador (por las necesidades), es también un lugar para la constitución revolucionaria de *lo común* por fuera de lo que históricamente se ha conocido: *las necesidades escapan a la administración*. Al influir sobre lo político y lo económico lo social puede recrear nuevas formas de *gobierno*

78 *La condición humana*, op. cit., pág. 101.

79 *Ibid.*, pág. 102.

*autoinstituyente* (plurales) que se salgan de los parámetros de la sociedad extremadamente individualista y asfixiante como lo es la sociedad capitalista. Lo que narra Arendt es el paso de las *comunidades políticas* a las *sociedades capitalistas*; de la *koinonía* a la *societas*. Lo que puede llegar es el tránsito de las sociedades capitalistas a las *sociedades sociales* como ascenso de la propia *bios* en la esfera común, sólo si la acción acompaña a la verdad.

Tal gobierno exclusivamente es uno: la constitución de la *democracia social*.

## BIBLIOGRAFÍA

- HANNAH, ARENDT. (1998). *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 89-90.
- HANNAH, ARENDT. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- HANNAH, ARENDT. (1997). *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 45.
- HANNAH, ARENDT. (1974). *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona.
- HANNAH, ARENDT. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.
- HANNAH, ARENDT. (1988). *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- HANNAH, ARENDT. (1970). *Sobre la violencia*, editorial Joaquín Mortíz, México.