

Apolítica, antipolítica, política. Los otros de la política en *La condición humana* de Hannah Arendt

Unpolitical, Antipolitical, Politics. The Other of Politics in Hannah Arendt's The Human Condition

Mariana Cané Pastorutti*

CES/EIDAES-UNSAM/CONICET
Argentina

Fecha de recepción: 28-12-2022

Fecha de aceptación: 13-03-2023

Resumen

Este artículo tiene por objeto desentrañar las características que adopta el vínculo entre la política y la antipolítica en *La condición humana* de Hannah Arendt. Por ello, se inserta en las discusiones abiertas por diversos pensadores y pensadoras en torno al carácter (tajante y categórico o con matices y vaivenes) de las distinciones conceptuales elaboradas por Arendt. Para alcanzar el objetivo definido, se indaga en el estatuto diferencial de las condiciones apolítica, antipolítica y política de las actividades humanas. Se concluye que, en el texto referido, Arendt establece entre antipolítica y política lo que Claude Lefort define como oposición tajante.

Abstract

This paper aims to unravel the characteristics the bond between politics and antipolitics assumes in Hannah Arendt's *The Human Condition*. Therefore, it gets into a series of discussions opened by various thinkers on the characteristics (sharp and categorical or with tones and fluctuations) of Arendt's conceptual distinctions. In order to reach that objective, we inquire about the differential status of the unpolitical, antipolitical and political conditions that human activities entail. We conclude that, between the antipolitical and the political conditions, in that text, Arendt sets forth what Claude Lefort describes as a sharp opposition.

Palabras clave: Apolítica; Antipolítica; Política; Hannah Arendt.

Keywords: Unpolitical; Antipolitical; Politics; Hannah Arendt.

* Doctora en Ciencias Sociales (UBA), becaria posdoctoral del CONICET/Argentina. Correo electrónico de contacto: cane.mariana@gmail.com

Lo que sucede entre dos,
entre todos los «dos» que se quiera,
como entre vida y muerte,
siempre precisa, para mantenerse,
de la intervención de algún fantasma.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*.

I. Introducción

La discusión en torno a las distinciones conceptuales elaboradas por Hannah Arendt no es novedosa. Ella misma –debatiendo con Mary McCarthy en el marco del congreso “La obra de Hannah Arendt” llevado a cabo en 1972 en Nueva York– realizó una intervención explícita sobre este punto al definir su modo de establecer distinciones como “aristotélico” (Arendt, 1995, p. 170): un “hábito” que procede –analíticamente y en primer lugar– “diciendo [que] «A y B no son lo mismo»”(1995, p. 171). Apropiándonos de ese mismo hábito, podemos diferenciar dos claves de lectura entre las investigaciones que, en alguna medida, han tematizado la cuestión. Por un lado, encontramos aquellas que subrayan el carácter taxativo de las distinciones arendtianas (entre los que se cuentan los trabajos de Claude Lefort y relecturas vernáculas como la de Matías Sirczuk); por el otro, podemos identificar las que – como las de Judith Butler, Claudia Hilb o Daniela Slipak– se abocan a rastrear las ambivalencias, los matices y los vaivenes entre los polos de ciertas distinciones particulares (como las de poder y violencia, especialmente en los últimos dos casos). Con foco en una distinción específica, en este artículo quisiera argumentar que entre los caracteres político y antipolítico¹ de las actividades humanas Arendt establece lo que Lefort define como una “oposición tajante” (Lefort, 2000, p. 142). Esta propuesta de indagación remite a una preocupación teórica más abarcativa, asociada al estatus de la antipolítica y su vínculo con la política, entendiendo a esta última –más allá de Arendt– como conjunto de discursos, prácticas, actores en los que se disputa por definir lo común de la comunidad (Cané Pastorutti, 2019). En última instancia, de lo que se trata es de contribuir a la construcción de una

¹ En el título y las palabras clave en inglés de este artículo se ha preferido el uso de “*unpolitical*”, siguiendo la segunda edición publicada por Chicago University Press (Arendt, 1998). La edición argentina de Paidós (Arendt, 2020) retoma la española de 1993 con traducción de Ramón Gil Novales. Allí, “antipolítico/a” resulta de la traducción de “*antipolitical*”. Sin embargo, “apolítico/a” remite tanto a “*unpolitical*” (en la conceptualización de las características del *homo faber* y la elaboración y el *animal laborans*) como a “*apolitical*” (respecto a la cuestión del amor). Las ediciones derivadas de la referida traducción española han sostenido el término “apolítico/a”, tanto para “*non-political*” como para “*unpolitical*” (de modo que este último término puede encontrarse traducido ya como “apolítica”, ya como “no político”).

cartografía de las teorizaciones sobre la antipolítica², en tiempos en que la crítica y la deslegitimación de la política agitan la forma de sociedad democrática tanto por izquierda como por derecha.

El norte de este trabajo es revisar el estatuto del carácter antipolítica en *La condición humana* (Arendt, 2020 [1958]) –uno de los textos más claramente orientado a establecer conceptualizaciones en la obra arendtiana–, como *lo otro* del carácter político de las actividades humanas. Esto nos enfrenta con un primer problema: a pesar de que cierta forma de la política inauténtica, burocratizada (Marchart, 2009, p. 62) ha sido uno de los motores de las reflexiones de Arendt, el carácter antipolítica de aquellas actividades no parece ser su objeto de estudio específico. Antes bien, es la declinación contemporánea de la política concomitante al auge de lo social³ el proceso que alimenta en gran medida sus preocupaciones teóricas y que la lleva a operar un doble movimiento: busca reconocer la especificidad de la política (y, de algún modo, reimprimirle cierta autonomía), al tiempo que la desenlaza de y la opone a sus otros. En su preocupación por reivindicar la política frente al avasallante auge moderno de lo social –es decir, en su afán por devolverle su especificidad–, Arendt desenlaza a la política de su otro, volviéndolo *su opuesto tajante*. Pero, ¿es necesariamente el trazado de una distinción el establecimiento de una oposición? Al mismo tiempo y aceptando que instauramos una oposición, ¿qué carácter comporta esa relación opositiva?

Este artículo se estructura del siguiente modo: primero, se repondrán algunos puntos del debate en torno al carácter de las oposiciones arendtianas; luego y dado que, como ya señalamos, la antipolítica no es el objeto de estudio específico de Arendt, la propuesta requerirá de un rodeo argumentativo. Para ello, se rastreará inicialmente la distinción entre la política y aquello que la autora caracteriza como “apolítica” para indagar, luego, en el

² Aquí es preciso realizar dos advertencias. Por un lado, y a pesar de que en las ciencias sociales hoy no se verifica la conformación de algo que podamos identificar como un campo de estudios sobre la antipolítica, una agenda de investigación en esa línea requiere el trazado de una cartografía de las definiciones asociadas a ella (¿es un concepto? ¿es un tipo de discursos políticos? ¿O es, antes bien, una lógica, una forma de deslegitimación de la política que admite múltiples modulaciones?). Por otro lado, y luego de plantar este primer mojón, es preciso indagar en el rol que juega el prefijo anti-: ¿es indistinto hablar de “antipolítica” y “anti-política” o en el guion podemos hallar una clave para dar cuenta de diferentes modos de vincularse con la política?

³ El auge de lo social es el proceso de “admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública” (Arendt, 2020, p. 56) que trae aparejado un cierto borramiento de “la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público” (2020, p. 49). En ese contexto y junto al reinado de la conducta social y el progresivo declinar de las condiciones para la acción política, “la forma más social de gobierno” (2020, p. 51) (esto es, la burocrática) se erige como un “gobierno de nadie”, más que como un no-gobierno.

estatuto de la antipolítica. Siguiendo la lectura de Claude Lefort sobre el “estilo de pensar” (Lefort, 2000, p. 143) arendtiano, se argumentará que en *La condición humana* nuestra autora establece entre política y antipolítica una “oposición tajante” (2000, p. 142). El texto concluye restableciendo los elementos centrales del análisis, con foco en los claroscuros que pueden hallarse en las distinciones arendtianas entre la política y sus otros; estos oficiarán de base para sugerir una problematización diferente del vínculo entre política y antipolítica.

Distinción, Oposición

¿Cómo releen diferentes pensadores aquel “hábito aristotélico” de Arendt que procede analíticamente estableciendo distinciones opositivas? Iniciaremos este primer apartado recogiendo dos claves de lectura que, como la de Judith Butler y la de Claude Lefort, han encontrado eco en la teoría política de nuestro país, en investigaciones como las de Claudia Hilb, Daniela Slipak y Matías Sirczuk.

En primer lugar, en sus indagaciones sobre la acción conjunta de los cuerpos en el espacio público contemporáneo, Butler revisita *La condición humana* para llamar la atención sobre el estatuto del cuerpo privado y su carácter de condición del cuerpo público. Por un lado, señala que la autora germana “(...) *distingue en términos categóricos* entre la esfera privada y la esfera pública” (Butler, 2019, p. 50)⁴; por el otro, destaca que allí radica uno de los principales nudos problemáticos que la llevarán a “recurr[ir] a ella para aclarar [su] propio punto de vista”, pero a “no compart[ir]” su opinión (2019, p. 80). Aquel nudo pone en evidencia que la distinción entre los ámbitos privado y público conduce a Arendt a recluir al cuerpo femenino –“un cuerpo que envejece, extraño, ingenuo y siempre prepolítico” (2019, p. 80)– en el primero, y a garantizar al cuerpo masculino un lugar en el segundo, en tanto espacio de “ejercicio corporal y lingüístico de los derechos” (2019, p. 80), es decir, de libertad e igualdad. Contrariamente, Butler se pregunta si aquellos (¿aquellas?) que “viven en las afueras de la esfera de aparición” no resultan ser, en efecto, los “*presupuestos*” (2019, p. 82) de esa misma esfera. Así, concluye que “el cuerpo privado es condición determinante del cuerpo público” (2019, p. 90)⁵ porque son aquellas formas de la agencia política que aparecen

⁴ Las itálicas son mías.

⁵ La propuesta analítica de Butler no sugiere, sin embargo, deshacerse sin más de sus aportes porque “pese a sus limitaciones teóricas, Hannah Arendt nos permite entender cómo las asambleas y reuniones públicas estructuran y desestructuran el espacio de aparición” (Butler, 2019, p. 54). La vía analítica que traza invita a “repensar las distinciones formuladas por Arendt” (2019, p. 54); aquí nos haremos eco de su propuesta, ya no para “mostrar

en ámbitos considerados pre o extrapolíticos las que irrumpen en la esfera de aparición, cuestionando sus límites, “alterando la distinción entre lo externo y lo interno” (2019, p. 83).

Este modo de tensionar las categóricas distinciones arendtianas o de subrayar sus posibles matices y vaivenes, adquiere en otras investigaciones un tono algo menos crítico. Por un lado, en sus indagaciones sobre la violencia, Claudia Hilb ha reparado en que el tratamiento que Arendt hace de la mortalidad, primero, y de la fraternidad, después, “establece definitivamente una *distinción tajante* entre (...) el orden de la acción libre (...) y la violencia colectiva” (Hilb, 2001, p. 34)⁶. Sin embargo, su clave de lectura también está informada por una mirada más proclive a destacar los matices que podrían habitar aquellas distinciones, lo que la conduce a explorar –frente la clásica oposición entre poder y violencia– ciertas formas de esta última como acción política. Por otro lado, Daniela Slipak ha revisitado este mismo concepto (el de violencia) para, distinguiendo entre su sentido intrínseco y su fin extrínseco, identificar una cierta forma de la violencia “como un lazo particular articulado sobre la fusión y la cercanía” (Slipak, 2019, p. 142). Este formato del lazo humano se distingue de aquel que se erige en la esfera pública y que se sostiene sobre el discurso y la palabra, pero y especialmente, gracias al establecimiento de un espacio *entre* los hombres que garantiza la igualdad y la distinción.

Llama la atención, sin embargo, que tanto Butler como Hilb y Slipak hayan debido traspasar las fronteras de *La condición humana* para alcanzar ese objetivo. Por un lado, para afirmar que es posible verificar “una cercanía sorprendente y, por qué no, irritante” (Hilb, 2001, p. 43) entre poder y violencia, Hilb recurre a *Entre pasado y futuro* (Arendt, 1996), con foco en las reflexiones expuestas por Arendt respecto a la violencia en la Resistencia francesa contra el nazismo. En su estudio sobre este caso específico la autora vislumbra “en la letra misma de los textos de Arendt” (Hilb, 2001, p. 36) los matices de aquella diferencia conceptual. De modo similar –reflexionando con Arendt, contra Arendt y más allá Arendt–, Butler señala que “por fortuna, [ella] no siempre aplica la teoría desarrollada en *La condición humana*” (Butler, 2019, p. 84). En resumen, para ambas, las oposiciones frontales (Hilb, 2001, p. 43) resultan más evidentes en los textos arendtianos “destinados a establecer

que el cuerpo o, mejor dicho, la acción conjunta de los cuerpos (...) puede representar en sí mismo los principios de la libertad y la igualdad” (2019, p. 54), sino para, con esa misma óptica, iluminar los alcances y limitaciones de la distinción entre política y antipolítica.

⁶ Las itálicas son mías.

explícitamente definiciones conceptuales” (Slipak, 2019, p. 122) y no tanto en los “orientados a comprender las revoluciones, las guerras, los totalitarismos y la nueva izquierda” (2019, p. 142), es decir, aquellos más históricamente situados.

Desde una óptica que tensiona la que hasta aquí reseñamos, Lefort ha dedicado diversos trabajos a visitar la obra arendtiana. En “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”⁷ ha buscado desentrañar su “estilo de pensar” (Lefort, 2000, p. 143)⁸, a partir de la identificación de las oposiciones centrales que dominan su armazón teórico y de las características que comportan esos vínculos opositivos. Allí, indaga en la conceptualización de lo político propuesta por la autora germano-estadounidense para concluir que en su obra es posible identificar dos “oposiciones tajantes”: una es la que se verifica “entre lo que pertenece al orden político y lo que pertenece al orden social”, y la otra, “asociada a la anterior”, es la vigente “entre la igualdad política y la desigualdad social” (2000, p. 142). Al mismo tiempo, destaca que estas no son sino dos de las diversas “oposiciones que rigen todos los análisis de Hannah Arendt” (2000, p. 139). Sin embargo, en este trabajo no recurriré a una generalización respecto a “todos los análisis” de la autora; el foco se limitará a un interrogante más acotado, es decir, a una distinción específica y a su modo formulación también en un texto puntual: ¿cuál es el vínculo entre la política y la antipolítica en su escrito *La condición humana*?

En relación a la conceptualización de la política y su vínculo con las oposiciones tajantes, Matías Sirczuk –siguiendo a Lefort– ha advertido que en Arendt “lo político surge como opuesto al ámbito de la necesidad, generando un espacio en el que los iguales pueden, a través de la palabra y la acción, aparecer en su singularidad frente a otros” (Sirczuk, 2020, p. 43). Ambos advierten que, para ella, “el modo más puro de lo político” (2020, p.43) es el de la Grecia clásica; como modelo (especialmente para las reflexiones desarrolladas en *La condición humana*), aquella hace las veces de “situación originaria” de lo político, posteriormente reactualizada en las revoluciones modernas. Lefort considera que es sobre esa base que se vuelve posible el establecimiento de una serie de “distinciones ‘arbitrarias’⁹ (...) entre libertad

⁷ “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” forma parte de una conferencia pronunciada en Rachi y posteriormente publicada, primero, en los “*Cahiers du Forum pour l’indépendance et la paix*” en marzo de 1985 y en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, más adelante. En este texto se referencia la versión en español presente en la compilación de Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (2000).

⁸ Esta operación de lectura puede hallarse también en otros trabajos suyos, como en “Tocqueville: democracia y arte de escribir” (Lefort, 2007). Retomaremos este texto más adelante para subrayar la distancia que el autor reconoce entre los “estilos de pensar” arendtiano y tocquevilliano.

⁹ Esta referencia de Sirczuk remite a Lefort (1986).

y necesidad, entre público y privado, entre lo político y lo social, entre poder y violencia, entre poder y autoridad, entre unidad y pluralidad y entre vida activa y vida contemplativa” (2020, p.43). Ahora bien, si cuestionamos el establecimiento de una distinción conceptual por “arbitraria” es porque suponemos que algunas lo son y otras no. Pero, ¿existen distinciones conceptuales que no descansen sobre cierta arbitrariedad? Si descartamos esta posibilidad, el cuestionamiento debería dirigirse ya no a la parcial arbitrariedad (que parece, en alguna medida, constitutiva de toda distinción conceptual), sino a sus efectos, tanto teóricos como prácticos: ¿qué impide o qué dificulta pensar una conceptualización planteada en tales o cuales términos? Como el propio Lefort colige de su crítica a la “arbitrariedad” de las distinciones arendtianas, el punto conflictivo es que “así, todas sus investigaciones son subordinadas a la idea clara y distinta de lo que es político y lo que no lo es” (Lefort, 1986, p. 15). En esa misma línea, en “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” cuestiona las distinciones de la autora, ya no por arbitrarias, sino por su condición de “oposiciones tajantes” (Lefort, 2000, p. 142), siendo esto lo que, desde su perspectiva, la conduce a “una alternativa radical”: “la política existe o no existe” (2000, p.143). En resumen, si dejamos de lado la cuestión de la arbitrariedad y nos enfocamos en la invectiva lefortiana frente al carácter “tajante” de las oposiciones conceptuales propuestas por Arendt, la observación previamente señalada aún puede sostenerse: su pensamiento está atravesado por una idea clara respecto a la política y a su/s otro/s. En este punto es en donde cobra relevancia la pregunta por el vínculo entre los caracteres político, apolítico y antipolítico de las actividades humanas. Dedicaremos el siguiente apartado a revisar la relación entre los dos primeros.

II. Apolítica

La distinción entre las condiciones apolítica y antipolítica de los asuntos humanos se asocia a otra, fundada en la ya conocida diferenciación entre las actividades que conforman la *vita activa*, esto es, labor, trabajo y acción. La primera está dada por el consumo de ciertos bienes necesarios para la reproducción de la vida biológica; el segundo se vincula a la elaboración de productos que garantizan la permanencia y durabilidad del mundo; la tercera supone “tomar una iniciativa, comenzar (...), poner algo en movimiento” (Arendt, 2020, p. 201), es decir, traer algo nuevo al mundo por medio del acción y el discurso. Así, mientras “la labor de nuestro cuerpo” supone el consumo de los bienes que no deja nada tras de sí, “el trabajo de nuestras manos” trae aparejado el uso de los productos y la transformación de la materia “en material

con el fin de obrar sobre ella y usar el producto acabado” (2020, p.112). Para comprender los alcances de estas dos actividades propongo desentrañar los vínculos que establece cada una de ellas con tres elementos: las cosas, el tiempo y los otros seres humanos. Estas tres asociaciones permitirán diferenciar el estatuto apolítico del antipolítico de cada actividad.

En primer lugar, ¿qué vínculo tienen la labor y el trabajo con *las cosas* que conforman el mundo? Como señalamos, la primera supone el consumo de los bienes y el segundo, la elaboración de productos (algunos de los cuales pueden, asimismo, contribuir posteriormente a facilitar las tareas de la labor). Por un lado, el proceso de incorporación (o de preparación para dicha incorporación) de bienes de consumo orientado a garantizar la reproducción de la vida de los cuerpos humanos conlleva la destrucción de esos elementos. Por el otro, “la fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación (2020, p.160)”, esto es, en el ejercicio de una cierta violencia sobre la naturaleza que, al cambiar su estado, da como resultado un producto que es final en un doble sentido: porque concluye, clausura el proceso de producción –y aquí Arendt cita a Marx: “el proceso desaparece en el producto” (2020, p.163)– y porque es el fin, el objetivo, de la producción que opera como medio. En resumen, aunque la labor y la fabricación comportan una cierta dimensión de consumo, se diferencian en que la segunda puede agotar del carácter duradero del producto, mas no implica necesariamente extinguir o destruir el producto en sí mismo. La labor consume y el trabajo produce y usa, y “la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo” (2020, p.159). Respondemos así nuestra primera pregunta: la labor humana destruye los bienes que consume, mientras que el trabajo puede destruir objetos, pero esa destrucción no es –señala Arendt– “su destino” (2020, p.158). Si el uso –especialmente el de las herramientas necesarias para la fabricación– supone algún tipo de destrucción, esta estará dada por el agotamiento de su carácter durable. El vínculo del trabajo con las cosas del mundo es doble: las fabrica y las usa para fabricar otras; el trabajo supone, por tanto, una cierta mediación de las cosas. Lejos de esta condición de mediación que suponen las cosas producidas/usadas por el trabajo, la labor tiene como destino la destrucción de los bienes y, con ello, un vínculo de no-mediación. La incorporación que implica el consumo aparece en la perspectiva arendtiana como inherentemente no mediada. Esta primera característica es crucial para definir el carácter apolítico del trabajo, y el carácter antipolítico –y no sólo apolítico– de la labor; mientras el primero supone algún tipo de mediación de las cosas

(producidas y usadas en el proceso), la segunda es, antes bien, destrucción de las cosas y, con ello, ausencia de mediación.

Veamos la segunda dimensión de análisis: *el tiempo*. De estas lógicas inherentemente destructiva de la labor y contingentemente destructiva del trabajo se deriva su vínculo con el tiempo. Siguiendo “el cíclico movimiento de la naturaleza” (2020, p.110), el laborar requiere de la repetición de ciclos de consumo de bienes para sostener la vida biológica; la biología reenvía a lo cíclico de los procesos de reproducción vitales (como la alimentación y la producción de excrecencias), así como a los de la vida y la muerte. Volveré sobre este punto más adelante, pero antes de avanzar es preciso insistir en algo: si atendemos exclusivamente a su condición biológica, en la formulación de *La condición humana* el cuerpo se sitúa en la lógica de la repetición cíclica, muy contraria a la disrupción acontecimental de la acción política; en este punto, cuerpo y política revisten –cuanto menos– una relación tensional¹⁰. Retomando nuestra argumentación, debemos señalar que, contrariamente a la labor y en concordancia con la lógica medios-fines que le es consustancial, el trabajo concluye cuando el objeto de su producción está acabado. En su íntima relación con lo mundano –esto es, con el mundo de cosas que fabrica–, al trabajo le es inherente la multiplicación que, “a diferencia de la repetición, amplía algo que ya posee una relativamente estable y permanente existencia en el mundo” (2020, p.162). La predictibilidad –la inevitable conclusión en ciertos resultados– es lo que hace del trabajo un proceso que atiende a medios y fines, en contraposición con la condición insegura e impredecible de la acción política. En términos de Arendt:

de la misma manera que, desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso de vida del hombre comprendido entre el nacimiento y la muerte parece una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro. En el lenguaje de la ciencia natural, es la «infinita improbabilidad lo que se da regularmente». (Arendt, 2020, pp.265-366)

Lo cíclico de la labor y la multiplicación y linealidad de la fabricación son formas del tiempo diferentes y opuestas al tiempo acontecimental y disruptivo de la política. La política arendtiana no es únicamente episódica y milagrosa, sino que, además, y especialmente en la

¹⁰ Sobre esta tensión, véase Linda Zerilli (1995).

modernidad, esa condición excepcional se ve reforzada por el auge de lo social que dificulta la constitución de espacios de aparición (en los que los humanos traigan algo nuevo al mundo al dar respuesta a la pregunta “¿quién eres?”) y hace aun más improbable la acción.

Esto nos conduce al tercer y último punto de nuestro recorrido dirigido a dilucidar el carácter apolítico o antipolítico de la labor y el trabajo; revisemos ahora la relación de estas actividades humanas con la condición de la pluralidad. Arendt advierte que todas ellas “están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos” (2020, p.37), y, sin embargo, esta pluralidad resulta ser una condición excluyente únicamente para la acción: la inserción en el mundo humano que suponen el discurso y la acción requiere de la presencia de otros. Aunque labor y trabajo puedan tener algún vínculo con la pluralidad humana (en tanto pueden realizarse, al menos potencialmente, con otros), no la suponen como condición sin la cual no podrían llevarse a cabo, y es allí a donde radica en parte la imposibilidad de calificarlas como “políticas”. Ninguna de las dos requiere constitutivamente de la mediación de otros seres humanos, pero mientras el trabajo “sigue en relación con el mundo tangible de cosas que produjo” (2020, p.234), la labor ni siquiera requiere de la mediación de las cosas. Esto convierte a la labor en “la más natural y menos mundana de las actividades del hombre” (2020, p.114), privada –por tanto– no solo de la presencia de otros humanos, sino también de la presencia de las cosas mismas.

La labor –cíclica, repetitiva y privada de los otros y de las cosas del mundo– carece de toda mediación; es una con el propio cuerpo del *animal laborans*. El trabajo –privado de la mirada de los otros, pero multiplicador de cosas y productor de mundo– es, en gran medida¹¹, ajeno a la pluralidad humana, mas no a la pluralidad de las cosas; el *homo faber* soporta, así, una mediación cosificada, una relación mediada con la naturaleza y el mundo, dada por la instrumentalización de los productos que él mismo fabrica. Ambas actividades carecen de esa presencia de los otros que le imprime a la acción y, por ende, a la política un carácter mediado por la mirada de los otros (y por el espacio que se verifica *entre* ellos). Pero antes de avanzar en este punto, podemos extraer una primera conclusión: tanto el *animal laborans* como el *homo faber* (y, por ende, la labor y el trabajo) son “apolíticos, estrictamente hablando” (2020, p.230). Carecen de politicidad, de pluralidad humana, de la necesaria presencia de los otros en un cierto espacio de aparición pública, no revelan a un “quién”, ni dan comienzo a nada

¹¹ Revisaremos esta afirmación en el siguiente apartado.

nuevo, y, sin embargo, entablan un vínculo diferencial en relación con la política. Como veremos en el próximo apartado, el carácter antipolítica supone una brecha insalvable entre ambas actividades.

III. Antipolítica

En el marco de sus reflexiones en torno al perdón y el amor, Arendt señala:

El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico [*apolitical*] sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas [*antipolitical*] humanas. (Arendt, 2020, p.261)

Este fragmento, aunque aparentemente alejado de la conceptualización sobre las tres formas de la *vita activa*, ilumina el corazón de nuestra indagación. Al lanzarse a delimitar los contornos conceptuales de un objeto tan elusivo a las definiciones teóricas como es el amor, Arendt traza una distancia entre apolítica y antipolítica como condiciones que pueden reconocérsele a las fuerzas o actividades humanas. ¿En dónde radica esa diferencia? Su respuesta es contundente: “El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás” (Arendt, 2020, p.261)¹². En esta particular –y, por qué no decirlo, algo polémica– forma de concebir el amor como una relación de fusión identitaria entre dos personas, Arendt vislumbra las huellas de la forma más antipolítica de lo humano. La amalgama indiferenciada que la autora asocia al amor se origina en la pasión, un afecto que iguala a las partes pero desarticula toda distinción posible; la pasión coloca a los humanos no en una contigüidad del *estar-con-otros* (como la del espacio público de igualación y distinción), sino en una identidad-una, fusionada¹³. Lo que marca a fuego el carácter antipolítica del amor es la fusión y, más concretamente, su potencialidad destructora. Aquí, como en el consumo inherente a la labor, la destrucción es lo que define el uso del prefijo anti-: el amor es del orden de la antipolítica porque “destruye el *en medio de*” que relaciona a los humanos en ese vínculo de “igualdad de desiguales que necesitan ser ‘igualados’ en ciertos aspectos y para fines específicos” (2020, p.236) que es constitutivo de la política.

¹² Itálicas en el original.

¹³ Aunque excede la circunscripción que hemos hecho al comenzar este escrito, cabe destacar que Claudia Hilb advierte que en otros textos de Arendt (*Hombres en tiempos de oscuridad* (1990) y *Sobre la revolución* (2016)) la fraternidad y la compasión revisten este mismo carácter antipolítica.

El carácter antipolítica está dado, entonces, por la fusión destructora de la identidad entre dos o más humanos: el primer caso parece ser el del amor y el de la familia¹⁴ y el segundo, el de la identidad que caracteriza a la sociabilidad de las actividades laborales que surgen del metabolismo del cuerpo (2020, p.235) y a la conducta que rige el comportamiento en la sociedad moderna basada en esa labor y el consumo asociado a ella. Mientras el primero se origina en la pasión fusionadora que Arendt le atribuye al amor, el segundo lo hace en la contigüidad uniformadora del auge de lo social:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. (Arendt, 2020, p.51)

Este auge supuso “la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública” (2020, p.56). Dicho proceso de aparición en público, ante la mirada de los otros, de las actividades relacionadas a la pura supervivencia de la especie humana ha conllevado una suerte de desplazamiento de la no-mundanía de la labor y de su consumo destructivo a la esfera pública. Es por ello que hoy, a tres siglos de comenzado este proceso de auge de lo social, “es casi inevitable que [esa] no-mundanía, de una u otra forma, comience a dominar la escena política” (2020, p.63).

Así, la “unión de muchos en uno es básicamente antipolítica [*antipolitical*]” (2020, p.236), porque produce la destrucción de las condiciones fundamentales del espacio público: la pluralidad con igualdad no identitaria y el mundo de cosas como aquello que “une y separa a los hombres al mismo tiempo” (2020, p.62). En pocas palabras, es antipolítica porque destruye las mediaciones, esto es, aquello que está *en medio de* los hombres (y entre ellos y las cosas) y que permite la distinción y la igualdad; esta destrucción se produce –desde la perspectiva de Arendt– en la invasión de la esfera privada sobre la pública que hace regir en

¹⁴ “El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia. La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que éstas eran no políticas [*non-political*] e incluso antipolíticas [*antipolitical*]” (Arendt, 2020, p.63). Al igual que para la labor, Arendt retiene la “no política” o apolítica y la antipolítica para describir las relaciones y las actividades originadas en el seno familiar.

ella la no-mundanía de la labor y destruye, de ese modo, las condiciones necesarias para la acción política. Esta intrusión de una esfera en la otra produce la emergencia de lo social, pero –al mismo tiempo– desgaja a la política y hace de ella esa “política apolítica en cuanto apolítica política” que ha advertido Marchart (2009, p. 59) siguiendo a Vollrath¹⁵. Derribadas sus condiciones de posibilidad (a raíz del avance de lo privado que impone sus lógicas de funcionamiento a lo público), esa política ya no es ella misma política, y es esta forma la que Vollrath define como “política apolítica”. Pero si podemos pensar una política apolítica (algo que denomina “política” pero que carece, en forma creciente, de lo que caracteriza a la política: pluralidad, igualdad isonómica, distinción novedosa), es difícil pensar en este esquema arendtiano una “política antipolítica”. Si la apolítica es la política no-política (o cada vez menos política), la antipolítica es su destrucción (como la del consumo y la labor, pero también como la del amor; en fin, como la de toda actividad que tienda a hacer uno de lo múltiple y diverso). La antipolítica destruye las condiciones de la política, mientras la apolítica simplemente carece de ella (pero no implica su desaparición o extinción). Así definidas conceptualmente, política y antipolítica no parecen poder convivir, en tanto la segunda tiende a destruir a la primera; conforman, entonces, una de aquellas oposiciones tajantes sobre las que nos advertía la lectura lefortiana de Arendt¹⁶.

En resumen, la actividad del trabajo no es antipolítica porque supone alguna forma de presencia de los otros y, en ese sentido, algún tipo de mediación. Lo que constituye la diferencia entre las tres actividades y sus características apolítica, antipolítica o política está dado, precisamente, por el estatuto de esa mediación, ya sea de las cosas, como de los otros humanos y la acción y el discurso que ellos originan. En última instancia, los asuntos políticos (e, incluso “todos los asuntos que se dan directamente entre hombres”) se gestan “sin la intermediaria, estabilizadora y solidificadora influencia de las cosas” (2020, p. 206), pero sí

¹⁵ Según Oliver Marchart (2009) es preciso tener en cuenta que Hannah Arendt no trazó una distinción conceptual consistente entre *la* política y *lo* político. Sin embargo, encuentra en ella a una pensadora de lo político asociativo. Siguiendo a Ernst Vollrath, advierte en sus textos una “diferencia entre la política políticamente auténtica y la política políticamente pervertida, es decir, la política apolítica en cuanto apolítica política” (Vollrath, 1997, p.48, citado en Marchart, 2009, p.59). Así, es posible rastrear la diferencia política en el pensamiento arendtiano, mas no a partir de una distinción explícita entre la política y lo político.

¹⁶ La cita con la comienza este párrafo indica: “Esta unión de muchos en uno es básicamente antipolítica [*antipolitical*], es el *extremo opuesto* de esa contigüidad que prevalece en las comunidades políticas o comerciales que, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, no está formada por una asociación (*koinónia*) entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, «y, en general entre personas que son diferentes y desiguales»” (Arendt, 2020, p. 236). Las itálicas en palabras castellanas son mías.

con la mediación de la acción y las palabras; la pluralidad humana es la condición de posibilidad de la mediación, de lo que está *entre, en medio de* los hombres y que está conformado por la acción y el discurso. De este modo, la política no es un medio para un fin ulterior (2020, p. 43), pero sí es del orden de la mediación y todo aquello que atente contra esa capacidad mediadora comporta un carácter antipolítica.

IV. Los otros de la política: ¿oposiciones tajantes? A modo de cierre.

El derrotero analítico de este trabajo nos ha conducido por una senda que atravesó diversas nociones, pero se centró en tres: la apolítica, la antipolítica y la política. Las observaciones que quisiera extraer a continuación no buscan de ningún modo clausurar la indagación, sino, antes bien, proponer interrogantes nuevos desde los cuales visitar otros marcos conceptuales.

Encontramos, en primer lugar, que “apolítica” adjetiva tanto a labor y como a trabajo, en tanto ambas actividades de la *vita activa* carecen, en diferente medida, de la presencia de los otros. La apolítica es no-política, supone ausencia de política; es una forma de la otredad respecto de la política que no supone su destrucción. Este último caso es el de la antipolítica.

La elaboración puede ser una forma no política [*unpolitical*] de la vida, pero ciertamente no es antipolítica [*antipolitical*]. Precisamente este es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo. (Arendt, 2020, pp.234-235)

La fabricación se realiza, no inherente pero sí contingentemente, con otros, de modo que supone alguna modalidad de la co-presencia; así, el trabajo no atenta contra la política sino que, como mucho, carece de ella (apolítica)¹⁷. Por el contrario, lo destructivo de la labor queda impreso en el uso del prefijo anti-¹⁸: ella no solo no requiere de otros humanos, sino

¹⁷ Aunque con un foco diferente (el del estatuto de la violencia), las investigaciones de Slipak (2019) llaman la atención sobre esto que definimos como una modalidad de la co-presencia. En este sentido, la autora rastrea una cierta forma de “lazo que no supone pluralidad, igualdad y unicidad, sino fusión –más o menos transitoria, más o menos permanente o sedimentada– del número en uno” (2019, p. 140). Slipak ubica este “lazo sin *interest*” (2019, p. 140) “en el sentido intrínseco de la violencia en tanto experiencia de los muchos” (2019, p. 140).

¹⁸ Podemos encontrar en *La condición humana* un tercer prefijo que modula a “política”, junto a los ya analizados a-política y anti-política, esto es, el de pre-política. El carácter prepolítico de, por ejemplo, la necesidad, se vincula con nuestro objeto de estudio, pero lo excede; su análisis requiere una serie de indagaciones que ameritan una investigación exhaustiva adicional porque supone la consideración de un concepto con peso propio en el andamiaje conceptual arendtiano como es el de violencia. Sin embargo, quisiera realizar una observación provisoria, específicamente vinculada al vínculo entre labor y necesidad, y a la condición prepolítica de esta última. En tanto, “característic[a] de la organización doméstica privada” (Arendt, 2020, pp.43-44), la necesidad

que, además, en su desarrollo, consume destructivamente el mundo de las cosas. La no-mundanía de la labor zanja, de este modo, su carácter antipolítica.

En resumen, el esquema conceptual que Arendt desarrolla en *La condición humana* ofrece elementos para distinguir a la política de al menos dos *otros*: por un lado, de la no-política/apolítica (en esta posición puede colocarse, por ejemplo, el trabajo) y, por el otro, y de lo antipolítica (asociada en este texto a la labor y al amor). La primera implica carencia de política y se asienta sobre una distinción que no es una oposición destructora: lo apolítico no tiene como condición a la pluralidad humana, mas supone algún grado de co-presencia con otros y una mediación cosificada (dada por el papel que juegan los instrumentos y las cosas del mundo que se ponen en juego en la fabricación). La segunda, por el contrario, no solo no requiere de la pluralidad, sino que además tiende a destruirla; el carácter antipolítica está dado aquí por la fusión identitaria que destruye el *en medio de* entre los hombres y entre los hombres y las cosas. En esa lógica destructiva se zanja el carácter tajantemente opuesto de aquella respecto de la política: ausencia de toda mediación y, con ella, de las condiciones para la igualdad isonómica y la distinción novedosa que requiere la acción política.

Los caracteres político/antipolítico de una actividad aparecen en una relación de otredad destructiva: el segundo extingue al primero. Mientras que, por su parte, la apolítica se erige como carencia de política, mas no como su opuesta destructora. Política y antipolítica emergen en *La condición humana* de Hannah Arendt como un ejemplo más de los “opuestos tajantes” que el análisis de Claude Lefort había colocado en el centro de la escena. Es en estas oposiciones tajantes, en esas distinciones categóricas que caracterizan los vínculos entre ciertos conceptos del armazón teórico de Arendt, en donde Lefort encuentra la raíz de un problema que Sirczuk advierte no sin cierta preocupación: en nuestra autora, “hay ciertas oposiciones que son válidas y que tienen la misma significación independientemente de la configuración simbólica en la que se inscriben” (Sirczuk, 2020, p. 47). Por ello, la cuestión problemática no radica tanto en el trazado de las distinciones (gesto que podría considerarse constitutivo de todo proceso de conceptualización), sino más bien en la característica que se

se asocia a la labor: el *animal laborans* consume bienes o los prepara para su incorporación porque así lo necesita para subsistir y, como señalamos, esa necesidad es ella misma también cíclica, en tanto no se agota, sino que resurge repetitivamente. Visto de este modo, la labor es prepolítica en sus causas (necesidad) y antipolítica en sus efectos (destrucción consumidora). Cabe preguntarse entonces –y esto queda pendiente para futuros trabajos– ¿qué supone el prefijo “pre-”? ¿Prelación temporal, condición lógica? ¿Qué vínculo supone cada una de estas con la política?

le imprime al vínculo entre los elementos, las lógicas, las nociones o los conceptos distinguidos, y el reconocimiento de las posibles mutaciones de este estatuto a lo largo del tiempo. Si lo que advierte Lefort es atendible, no es ya por la “arbitrariedad” de la diferenciación entre esfera pública y esfera privada, entre libertad y necesidad o, en este caso, entre política y antipolítica, sino por el carácter tajante, categórico –y, agregamos, destructivamente opositivo– que las inviste. Vale insistir sobre este punto: todas las distinciones teórico-conceptuales son en alguna medida arbitrarias o, cuanto menos, comportan algún grado de arbitrariedad. La deriva teórica de esta conclusión no puede, sin embargo, conducirnos al abandono de dichas distinciones, sino que, por el contrario, nos sugiere volver sobre ellas, para reponer sus matices a partir de una pregunta que no puede estar ausente de un pensamiento riguroso (Franzé, 2015): ¿qué impide o dificulta pensar una distinción planteada en estos términos? ¿Es posible pensar en una forma de la oposición no tajante, no destructiva? La pregunta de investigación que aquí intenté abordar se origina en otra de más largo aliento y que busca tensionar esa forma opositiva y tajante de concebir la distinción política-antipolítica: ¿cómo reflexionar sobre la politicidad de los discursos políticos que articulan elementos antipolítica?

En este punto quisiera ensayar, muy embrionariamente, una clave de lectura que permita problematizar este modo de abordar el vínculo entre política y antipolítica, reponiendo un contraste entre los estilos de pensar (Lefort, 2000, p. 143) que Lefort identifica en Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville. En el estudio de su escritura y de su pensamiento, Lefort describe al pensador del siglo XIX como “un maestro en el arte del contraste” (Lefort, 2007, p. 142), productor de oposiciones, distinciones y disociaciones entre figuras como las libertad e igualdad, modernidad y antiguo régimen o democracia y aristocracia. Sin embargo, a diferencia del estilo de Arendt, encuentra en el de Tocqueville un modo de pensamiento que “traza de manera firme una línea” entre los conceptos, pero con un notorio “sentido de la ambigüedad y de la complicación” (2007, p. 142). Ese estilo de pensar implica “descifrar [un] hecho singular y extraer de él una verdad que hace fallar la lógica de su argumento” (2007, p. 142). Las reflexiones de Tocqueville, advierte Lefort, avanzan estableciendo distinciones que pueden ser, incluso, oposiciones, pero buscando, a partir de una cierta noción o hecho singular, “imagina(r) lo que es o puede ser su contrapartida, e incluso lo que podría ser la

contrapartida de esa contrapartida” (2007, p. 161)¹⁹. Este “estilo de pensar” –que Lefort parece apropiarse al reflexionar sobre, por caso, el vínculo entre democracia y totalitarismo– tensiona toda forma de establecimiento de oposiciones tajantes; volviendo a nuestro objeto de estudio, en esta clave de lectura, podríamos sostener una oposición entre política y antipolítica e, incluso, reconocer la capacidad destructiva de la segunda sobre la primera, pero implicaría que nos preguntemos por la contrapartida de ese proceso: ¿es esa una simple destrucción o habita allí alguna forma de refuerzo de la política a partir de procesos de deslegitimación y de rearticulación de nuevas formas de legitimidad? Aunque los concibamos como mera crítica o como deslegitimación de la política, los elementos antipolítica atraviesan los discursos (de los) políticos en la contemporaneidad. Reconocer esta contrapartida no supondría, sin embargo, un gesto celebratorio de sus efectos, sino la advertencia de una cierta capacidad productiva de los discursos antipolítica y su relación co-constitutiva con la política, al menos en la configuración simbólica contemporánea.

Desde esta óptica, la antipolítica ya no sería, necesariamente y para todo tiempo y lugar, una lógica “tajantemente opuesta” a la política. Se torna preciso revisitar esa distinción en el marco de cada configuración simbólica para dar cuenta de los puntos en los que entran en tensión pero a la vez conviven, cuando no se retroalimentan. Como advierten Butler, Hilb y Slipak, cuando Arendt echa a rodar sus conceptos al analizar fenómenos históricamente situados (especialmente en la modernidad) los matices cobran protagonismo. Si en *La condición humana* afirmaba que “las paradojas siempre indican perplejidad, nada solventan y de ahí que no sean convincentes” (Arendt, 2020, p. 249) –reconociendo, de algún modo, la centralidad que ocupan las oposiciones tajantes en su andamiaje teórico–, en sus otros análisis parece tomar distancia de sus propias afirmaciones.

El derrotero de esta propuesta se revela ahora más despejado: invitar a desarmar las oposiciones tajantes que pueden obturar nuestra capacidad de advertir relaciones más complejas, de asedio, entre los conceptos, para provocar claves de lectura atentas a los modos de convivencia y de tensión de unos con (y en) otros, esto es, a las modulaciones de unos por otros. Al fin de cuentas, el desconcierto que conlleva la perplejidad puede ser terreno fértil

¹⁹ Respecto al análisis tocquevilliano de las asociaciones civiles y políticas, Lefort señala: “muestran muy bien cómo después de dar la impresión de que *distinguía de manera tajante* entre lo social y lo político, Tocqueville sabe restablecer su estrecha vinculación” (Lefort, 2007b, p. 158). Las itálicas son mías.

para nuevos interrogantes y una invitación a habitar la paradoja, más que a intentar deshacerse –probablemente, de forma infructuosa– de ella.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. ([1968] 1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. (1995). Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En Birulés, Fina (Trad.), *Hannah Arendt. De la historia a la acción* (pp.139-170). Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. ([1954] 1996). *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah. ([1958] 1998). *The human condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, Hannah. ([1963] 2016). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah. ([1958] 2020). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. ([2015] 2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Cané Pastorutti, Mariana. (2019). Todos los tiempos, el tiempo. Reflexiones sobre lo político y el tiempo. *Pensamiento al margen*, (10), 149-171. <https://pensamientoalmargen.com/wp-content/uploads/2019/05/n%C2%BA10-9-Todos-los-tiempos-el-tiempo.pdf>
- Franzé, Javier. (2015). La primacía de lo político: Crítica de la hegemonía como administración. En Wences, Isabel (Ed.), *Tomando en serio la teoría política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo* (pp.141-172). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Hilb, Claudia (2001). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, 16(47), 11-44. <http://www.sociologiamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/443/419>
- Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. París: Éditions du Seuil.
- Lefort, Claude (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En Birulés, Fina (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp.131-144). Barcelona: Gedisa.
- Lefort, Claude (2007). Tocqueville: Democracia y arte de escribir. En *El arte de escribir y lo político* (pp.139-183). Barcelona: Herder.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Sirczuk, Matías (2020). Apuntes para una lectura de La condición humana. *Foro interno. Anuario de Teoría Política*, (20), 41-50. <https://dx.doi.org/10.5209/foin.71842>
- Slipak, Daniela (2019). Instrumento y lazo. Sobre la violencia en Hannah Arendt. *Anacronismo e irrupción*, 9(17), 119-142. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/4518/4104>
- Zerilli, Linda (1995). The arendtian body. En Honig, Bonnie (Ed.), *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (pp.167-193). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.