

Universidad Torcuato Di Tella
Departamento de Ciencia Política y Gobierno

Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno
Tesis de graduación

**Sobre dos concepciones de la política:
Hannah Arendt frente a Jeremy Bentham**

Por: Juan Pablo Scarfi

Director: Darío Roldán

Junio 2003

Agradecimientos:

Quiero agradecerle a Natalio R. Botana, por haberme ayudado en el Seminario de Tesis a dar una dirección interesante y sólida a mi proyecto de investigación inicial. A mi Director de Tesis, Darío Roldán por los comentarios, las sugerencias, el material bibliográfico que me prestó, y las conversaciones que mantuvimos durante el curso de mi investigación. A Klaus Gallo por la orientación bibliográfica que me supo dar sobre el pensamiento de Bentham, por las conversaciones que mantuvimos sobre el tema y el importante material bibliográfico que me facilitó. A Claudia Hilb, quien me orientó en mi investigación sobre el pensamiento de Arendt, me prestó material bibliográfico de mucha utilidad y me hizo sugerencias importantes para el desarrollo posterior de mi investigación. A Philip Kitzberger por los comentarios, las sugerencias que me hizo, y las conversaciones que mantuvimos sobre mi proyecto de tesis.

*“Para que hubiera un inicio fue creado el hombre,
antes del cual nadie existía”*

San Agustín

“In my beginning is my end”

T. S. Eliot

Índice

Introducción. pag. 4

Capítulo I: BENTHAM. pag. 7

Capítulo II: ARENDT. pag. 24

*Capítulo III: LA CONDICIÓN HUMANA FRENTE A LA NATURALEZA
HUMANA: ARENDT Y BENTHAM. pag. 43*

Conclusiones. pag. 60

Referencias bibliográficas. pag. 63

Introducción

Una gran tradición que nace con Aristóteles pensó al hombre como un “animal político”, prestando así una especial atención a la relación entre lo político y lo humano, entre política y antropología. Esta relación fue pensada de diversos modos como conflictiva, tensa, amistosa, armónica, etc. Lo sugestivo que surge de los distintos modos en que fue pensada es el lugar que se le ha otorgado a la política en el seno de la vida humana.

Sin embargo, pocos aportes teóricos tuvieron como propósito central pensar, sistematizar y, mediante distintos postulados, encauzar esta relación. Los aportes de Jeremy Bentham, conocido filósofo moral, jurista y pensador político inglés de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y de Hannah Arendt, pensadora y teórica política contemporánea de origen alemán, fueron en este sentido excepcionales. Aunque bajo perspectivas bien distintas y muy separadas en el tiempo, ambos procuraron edificar la base de su teoría sobre una explicación y un esbozo original en torno de esta relación. La relación entre lo humano y lo político articuló los fundamentos centrales de ambas teorías¹. Para entender la política debían indagarse la naturaleza humana y la condición humanas. El propósito de este trabajo es advertir sobre la importancia y las implicancias que tiene pensar esta relación entre lo humano y la política, a partir de un análisis comparativo del pensamiento político de Bentham y de Arendt. Sin duda, ambos pensaron esta relación de modos no sólo muy diferentes, sino ante todo antagónicos.

Bentham concibió a la política y a la legislación como actividades instrumentales al hombre. La naturaleza humana, como él llamó a todo lo que se refería a las características y a la conducta del hombre, estaba gobernada por los sentimientos individuales de placer y dolor. En otras palabras, el individuo perseguía naturalmente su propio interés y placer. Como para Bentham el interés particular de cada individuo armonizaba con el interés de la sociedad en su conjunto, cuando un individuo perseguía su propio interés y placer estaba contribuyendo al interés general y a la mayor felicidad del mayor número de personas. Él asumió que el valor de la política y la legislación eran instrumentales, es decir, debían estar

¹ Sin duda tanto Bentham como Arendt reflexionaron sobre otras cuestiones muy diversas y que escaparon a

al servicio de la naturaleza humana. Debían garantizar la felicidad de los hombres, produciendo las consecuencias que cada uno de ellos, dada su naturaleza, deseaba para su vida: la satisfacción de sus placeres, sus intereses, y su felicidad. Por lo tanto, las leyes y las medidas del gobierno debían estar al servicio de la mayor felicidad del mayor número de personas.

Hannah Arendt, en cambio, consideró a la actividad política como parte integrante de lo humano. Ella criticó el concepto de naturaleza humana y prefirió, en cambio, utilizar el de “condición humana”², para referirse a las actividades humanas que condicionaban a los hombres. Según ella, para la naturaleza humana no había respuestas “tanto en el sentido psicológico individual como en el sentido filosófico general”³. Arendt concibió entonces a la condición humana como una entidad plural compuesta por tres actividades humanas: la labor, el trabajo y la acción. En la última de estas tres actividades la condición política y la condición humana de los hombres se unían. Al actuar los hombres se ligaban con el hecho humano de la natalidad y tenían así la facultad de comenzar algo nuevo en el mundo, y podían también realizarse en una esfera política en la que aparecían ante los demás públicamente, manifestando la pluralidad y la libertad políticas. La política era, para Arendt, una actividad que estaba emparentada con lo humano.

En el capítulo I, presentaremos un análisis del pensamiento de Bentham, centrado en la relación que él mismo establece entre la naturaleza humana y la política. En el primer apartado de este capítulo destacaremos el método benthamiano de pensar la política y la legislación. En el segundo apartado explicaremos la concepción benthamiana de la naturaleza humana y su relación con la política. En el tercer apartado, finalmente, analizaremos las implicancias que tiene su concepción de la naturaleza humana en relación con la política, para pensar y estimar otros valores políticos como la libertad, las promesas y la seguridad. En el capítulo II, realizaremos un análisis del pensamiento de Arendt, prestando una especial atención al modo en que concibe la condición humana en relación con la actividad política. En el primer apartado de este capítulo, daremos cuenta del método que utiliza ella para pensar y entender la política. En el segundo apartado, analizaremos la

² El concepto coincide con el título de una de sus obras más famosas, *The Human Condition*, en la cual Arendt realiza un estudio fenomenológico en torno de la relación entre la condición humana, las actividades humanas que la integran, y la política en la cultura occidental. Véase Arendt (1989), *The Human Condition*. En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviación *THC*.

³ Arendt (1989), *THC*, pag. 10.

concepción que tiene de la condición humana ante todo en su relación con la política, pero también en el análisis que Arendt hace de la experiencia histórica de los hombres. En el tercer apartado, explicaremos las implicancias que tiene la concepción arendtiana de la acción en relación con otros valores políticos como la libertad y las promesas. En el capítulo III, realizaremos una comparación entre los modos distintos en que Bentham y Arendt piensan la relación entre lo humano y la política. Siguiendo el esquema analítico de los capítulos anteriores, en un primer apartado, analizaremos comparativamente los distintos métodos epistemológicos que utilizan ambos para entender la actividad política. En el segundo apartado, esbozaremos una comparación entre las distintas concepciones que ambos postulan respecto de la relación entre lo humano y la política, prestando atención a la lectura que hace Arendt del pensamiento de Bentham. En el tercer apartado, finalmente, abordaremos comparativamente las implicancias que tienen sus distintos modos de pensar la política en relación con lo humano, para destacar así el lugar que tienen para ambos otros valores políticos como la libertad, la seguridad, y las promesas. En las conclusiones finales, recapitularemos los planteos centrales que fueron surgiendo a lo largo del trabajo.

Capítulo I:

BENTHAM

1) La mayor felicidad del mayor número como medida de lo correcto y de lo incorrecto

El utilitarismo ha tenido, como teoría moral y política, diversas variantes en el pensamiento social y político⁴. Según Carlos Nino el pensamiento utilitarista tiene una sola característica común en sus diversas variantes y manifestaciones, es consecuencialista. Es decir, las acciones humanas no se valoran moralmente en sí mismas sino por las consecuencias buenas o malas que producen. La maldad o bondad de las consecuencias de los actos está determinada por la capacidad que tienen de materializar ciertos estados de cosas, como el bienestar, la felicidad, el placer, etc. Las acciones son valoradas instrumentalmente, es decir, como medios para realizar cierto estado de cosas⁵. El utilitarismo de Jeremy Bentham es considerado no en vano como la versión clásica y canónica del pensamiento utilitarista. Esta consideración no es infundada: Bentham fue el primero en utilizar la palabra “*utilitario*” (utilitarian) en el idioma inglés⁶ y el primer pensador moderno que dedicó sus trabajos al desarrollo y la sistematización aplicada del pensamiento utilitarista. Pero fue el primero también en proponerse aplicar el principio de utilidad a los terrenos de la moral y del gobierno. En suma, aunque no fue quien invocó por primera vez la idea de utilidad asociada a la idea del bien⁷, fue sin duda él quien erigió esta idea en calidad de principio: su principio de utilidad adoptó en gran medida el carácter de estándar moral para evaluar las acciones humanas.

⁴ Véase Carlos Nino (2001), pag. 709-713 o bien del mismo autor véase Nino (2000), pags. 395-400. Este autor realiza una clasificación de las distintas versiones del utilitarismo a partir de criterios conceptuales (utilitarismo positivo y utilitarismo negativo, utilitarismo de reglas y utilitarismo de actos, utilitarismo clásico y utilitarismo del promedio). Véase asimismo la clasificación más de tipo histórico (utilitarismo en Bentham, utilitarismo en John Stuart Mill, utilitarismo de Moore y los contemporáneos) realizada por Franco Polato (1986), pag. 1656-1661. Es claro que las dos interpretaciones dan por supuesto la existencia de distintas versiones del utilitarismo.

⁵ Véase Nino (2000), pag. 391-392.

⁶ La palabra *utilitario* (utilitarian) “... fue utilizada por primera vez en inglés por Jeremy Bentham: para expresar un énfasis, en 1781, y para nombrar con mayúscula a los ‘fieles de una nueva religión’ (1802)”. Véase Williams (2000), pag. 321.

⁷ Esta idea está ya presente en Epicuro (341-270 a. c.) como lo muestra Polato (1986), pag. 1655.

El principio de utilidad es el postulado benthamniano que más discusiones ha despertado en el debate sobre su pensamiento. En la clásica interpretación del filósofo del derecho H. L. A. Hart, uno de los más conocidos editores de su obra, el principio de utilidad es entendido a partir de la definición que Bentham ofrece del mismo en sus dos más conocidos trabajos, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*⁸ y *A Fragment on Government*⁹. Hart sostiene que el principio de utilidad es, según Bentham, el último y único “estándar crítico” (critical standard) y objetivo para evaluar la conducta individual así como la conducta de la comunidad en su conjunto¹⁰. Dicho “estándar crítico” sirve para juzgar los méritos de los actos, las leyes y las instituciones. Hart se apoya en la definición que Bentham ofrece del mismo en dos pasajes. El principio de utilidad es “aquel principio que aprueba o desaprueba cada acción cualquiera sea, conforme a la tendencia que parece tener a aumentar o disminuir la felicidad del bando cuyo interés está en cuestión”¹¹. Asimismo dicho principio es “el estándar de lo correcto (right) y de lo incorrecto (wrong) en el campo de la moral en general así como del Gobierno en particular”¹². Según Hart, la ventaja que encuentra Bentham en este principio es que funciona como estándar externo a las simpatías o antipatías circunstanciales de los individuos para evaluar las acciones humanas, para discernir entre lo correcto y lo incorrecto. Y como es externo y permite distinguir las acciones correctas de las incorrectas, no está destinado a guiar la conducta individual sino a una crítica evaluación de la misma. Se determinan con él los caminos de acción que se les demanda a los individuos y los casos en que las sanciones morales deben aplicarse para estos objetivos¹³.

Esta interpretación del principio de utilidad como “estándar crítico” y objetivo para evaluar las acciones humanas fue reformulada y criticada por Rosen¹⁴. Este autor le otorga otro enfoque al principio de utilidad más articulado al pensamiento de Bentham en su conjunto y, por lo tanto, no se apoya solamente en sus dos textos clásicos. Según él, el pensamiento de Bentham presenta importantes confluencias con el de David Hume. Es en

⁸ Bentham (1996), *IPML*. Nos referiremos de ahora en más a esta obra bajo la abreviación de *IPML*.

⁹ Bentham (1988), *Fragment*. Nos referiremos de ahora en más a esta obra bajo la abreviación *Fragment*.

¹⁰ Hart (1996), pag. lxxxvi.

¹¹ Bentham (1996), *IPML*, pag. 12, citado en Hart (1996), pag. lxxxvi.

¹² Bentham (1988), *Fragment*, pag. 116 (Del prefacio a la segunda edición escrito en 1822). Citado en Hart (1996), pag. lxxxvi.

¹³ Hart (1996), pag. xciii.

¹⁴ Rosen (1996), pags. li-lxiv.

la noción de “interés” (individual y social) esbozada por Hume y retomada por Bentham, y en la teoría benthamniana de la naturaleza y la motivación humanas que Rosen encuentra el núcleo central que sustenta y funda su principio de utilidad. En el próximo apartado daremos cuenta y retomaremos este enfoque para explicar cómo se articula el principio de utilidad con la visión benthamniana de la naturaleza humana.

Hart considera al principio de utilidad benthamniano como un principio de carácter normativo, sustentado en la idea de que toda acción debe ser juzgada como buena o mala, correcta o incorrecta, según la medida en que tiende a promover la felicidad de la comunidad. Pero este postulado normativo estuvo complementado también por un postulado de carácter descriptivo, según el cual, los individuos persiguen su propio interés, es decir, su propio placer, felicidad o bienestar¹⁵. Por lo tanto, si cada uno persigue su interés personal y contribuye a la vez a garantizar la felicidad del mayor número de personas, entonces es posible alcanzar la maximización de la felicidad y el bienestar comunitario. Esta es la consecuencia suprema a la que deben aspirar las acciones humanas. Toda acción humana es correcta y buena instrumentalmente, es decir, si alcanza el objetivo primordial al que debe aspirar, la felicidad del mayor número de personas.

Una crítica muy común que se le hizo a Bentham es que existe incompatibilidad entre su postulado descriptivo y su postulado normativo, es decir, su principio de utilidad. Si el hombre está motivado naturalmente a satisfacer su propia felicidad, cómo puede entonces actuar éticamente para lograr la mayor felicidad de los miembros de la comunidad. Bentham ofrece la siguiente respuesta al respecto. En primer lugar, la felicidad individual es parte integrante de la felicidad de la comunidad; esta última es el resultado del agregado de la felicidad de cada individuo que forma parte de la comunidad en su conjunto. Asimismo, cada individuo es el mejor juez sobre lo que concierne a su propia felicidad. En suma, el postulado descriptivo de Bentham no está en conflicto sino que acuerda con su postulado normativo, el principio de utilidad, o como lo comenzó a llamar luego el principio de la mayor felicidad del mayor número¹⁶. Una creencia común de su época, característica de pensadores como Adam Smith, era que las preferencias individuales de

¹⁵ Las interpretaciones de Gallo y Dinwiddy coinciden en este aspecto. Véase Gallo (2001), pag. 48 y Dinwiddy (1989), pag. 21.

¹⁶ Véase en este sentido Dinwiddy (1989), pag. 30.

cada individuo armonizaban con las preferencias sociales de la comunidad en su conjunto, creencia por cierto de la que él no estaba exento¹⁷.

Bentham sintetizó su postulado normativo o “axioma fundamental” como él lo llamó, en su primer escrito del siguiente modo: “la felicidad del mayor número es la medida de lo correcto (right) y de lo incorrecto (wrong)”¹⁸. Este pasaje es muy sugestivo sobre el modo que asume el utilitarismo benthamiano, y la palabra “medida” es en este sentido clave. Bentham tuvo una preocupación central por la medición de los placeres y los dolores. Los fines que debe perseguir el legislador, la figura simbólica que él postula como artífice del gobierno y la legislación, son, en primer lugar, la consecución de los placeres de los individuos y la anulación de sus dolores, mediante las recompensas y los castigos. En segundo lugar, el legislador debe ser también capaz de interpretar el valor de un dolor o de un placer en sí mismo para poder medirlo en el presente y en el futuro. En el exhaustivo tratamiento que hizo de los placeres y los dolores en *IPML*, Bentham esbozó una forma cuantitativa de medirlos. El legislador debe tener en cuenta, su intensidad, su duración, su certidumbre y su proximidad, para medirlos¹⁹. La magnitud de un placer debe medirse multiplicando su intensidad por su duración representadas por números enteros, y este resultado debe multiplicarse a su vez por el valor de su certidumbre y proximidad, esto es, por la probabilidad de que el placer esperado ocurra, probabilidad que no está representada por un número entero y oscila entre 0 y 1. Los valores de la intensidad y la duración se utilizan ante todo para medir un placer disfrutado en el *presente*, mientras que la proximidad y la certidumbre se utilizan para medir la probabilidad de experimentar un placer *futuro*.

Alrededor de 1778, Bentham encontró en el dinero un denominador eficiente y objetivo para *medir* el valor del placer y del dolor. “El dinero -afirmó Bentham- es el instrumento para medir la cantidad de placer o dolor. Aquellos que no estén satisfechos con la exactitud de este instrumento deben descubrir otro que sea más exacto, o decirle adiós a

¹⁷ Sobre la influencia de este tipo de ideas de la época, en particular sobre la influencia de las de Adam Smith, en Bentham, véase el clásico trabajo de Halévy (1928), pag. 88-120. Asimismo véase Lyons (1973), capítulo 4: “The convergence of interest” (pags. 50-81), quien sostiene que la ética privada y la ética comunitaria de Bentham convergen pues los “intereses de un ‘hombre privado’ convergen, al menos en el largo plazo, con los intereses de la comunidad” (pag. 54).

¹⁸ Bentham (1988), *Fragment*, pag. 3.

¹⁹ Bentham (1996), *IPML*, pag. 38.

la Política y a la Moral”²⁰. Pero la característica del dinero que más le fascina a Bentham es la posibilidad que ofrece de prever instrumentalmente el futuro. El dinero es un instrumento objetivo de intercambio social que permite disponer de una previsibilidad cuantificada respecto de los proyectos futuros que se pretenden llevar a cabo, y que “reduce el futuro a seguridad cuantificada”²¹. “Lo que ha sido observado -dice Bentham- respecto a la manera en que el valor de un placer es afectado por las circunstancias de proximidad e incertidumbre, está lejos de ser materia de mera especulación. Está ejemplificado y verificado por la experiencia de todos los días. El valor de una suma de dinero es afectada exactamente de esta manera: y ¿de qué otro modo una suma de dinero puede ser valorada sino como un fondo de placeres o lo que viene a ser lo mismo de formas de evitar dolores?”²². El instrumento que permite, según Bentham, medir la proximidad y la certidumbre de los placeres, esto es, los placeres futuros, es por lo tanto el dinero. Precisamente por ser un instrumento perfecto para medir los placeres y los dolores, utiliza una terminología monetaria y propia de la vida de las transacciones económicas para referirse a ellos. “El *placer* que resulta de algún acto para el agente puede llamarse *beneficio de ese acto*. El *dolor* que resulta de él, la *pérdida de ese acto*”²³.

Fuente objetiva de beneficios y de pérdidas, el dinero es sin duda un denominador común anclado en la experiencia humana que tiene el encanto de ofrecerse como medida cuantificada del tiempo futuro. En este sentido, es un símbolo de intercambio humano que está emparentado con la seguridad, la cual como veremos, es para Bentham “la fuente primera de la utilidad”²⁴. La seguridad, como el dinero, permite que los individuos tengan previsibilidad y expectativas certeras respecto del futuro, y que puedan realizar planes de vida más allá del presente.

²⁰ Parekh (ed.) (1973), pag. 123.

²¹ Dotti (1993), pag. 35.

²² Parekh (ed.) (1973), pag. 126. Véase en este sentido afirmaciones semejantes en Bentham (1983), *Deontology*, pag. 242. Aquí compara los placeres impuros con pérdidas en una cuenta de dinero y los dolores impuros con ganancias en una cuenta de dinero.

²³ Parekh (ed.) (1973), pag. 123.

²⁴ Kelly (1990), pags. 73-74.

II) Naturaleza humana: el placer y el dolor, el interés, y la motivación

Cualquiera podría legítimamente preguntarse por qué Bentham estaba tan preocupado por medir los placeres y los dolores. El primer párrafo de su obra *IPML* ofrece una respuesta bastante sugestiva al respecto. “La naturaleza ha puesto al hombre -afirma Bentham- bajo el gobierno de dos maestros soberanos, el *placer* y el *dolor*. Son ellos solos los que señalan qué debemos hacer, así como también determinan lo que haremos. Por un lado, el estándar de lo correcto y lo incorrecto, por otro lado la cadena de causas y efectos, están ligadas a su trono. Ellos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: todo esfuerzo que podamos hacer por escapar de nuestra sujeción, no servirá sino para demostrarla y confirmarla. Con palabras un hombre puede pretender abjurar de su imperio: pero en realidad se mantendrá sujeto a él todo el tiempo. El *principio de utilidad* reconoce esta sujeción, y la asume para la fundación de este sistema, cuyo objetivo es construir la fábrica de la felicidad con las manos de la razón y de la ley”²⁵. El fundamento último que Bentham establece para la legislación no son los individuos y sus intereses, sino los placeres y dolores que los gobiernan. El hecho de que ellos gobiernen a las personas es un dato básico de la naturaleza humana. Los individuos deben reconocerlos primero, y sobre la base de los mismos es que pueden darle forma y color a sus propios intereses.

Ante todo, su teoría sobre la naturaleza humana y el interés es el fundamento central sobre el que se articula su principio de utilidad. Veamos entonces de qué se trata la primera. Los antecedentes de la concepción benthamniana de la naturaleza humana se encuentran sin duda en el pensamiento de David Hume. Según Albert Hirschman, el filósofo David Hume fue uno de los representantes de una nueva tendencia que comenzó a pensar las pasiones humanas de un modo distinto y sin precedentes, y, en particular, fue él quien comenzó a hablar de “afección interesada” (*interested affection*) para referirse al concepto de interés²⁶. Este último concepto comenzó a ser visto por pensadores como él como domador de las pasiones malignas y por lo tanto los intereses fueron así opuestos a las pasiones. Cuando los hombres se guiaban por sus intereses obtenían “efectos favorables” y cuando se dejaban

²⁵ Bentham (1996), *IPML*, pag. 11.

²⁶ Hirschman (1981), pag. 37.

guiar por sus pasiones prevalecía, en cambio, una “situación desastrosa”²⁷. A su vez esta corriente de ideas, en la que Hume ocupaba un lugar prominente, comenzó a realizar un estudio de los intereses como uno de los ingredientes centrales de la naturaleza humana. En sus estudios sobre esta última, Hume y otros intentaron entender y tomar al hombre tal como es. En otras palabras, la naturaleza humana era vista como dada y prefijada por ciertos atributos. Todas estas características estuvieron muy presentes en Bentham, un claro heredero de esta tradición.

En el tratamiento que hace Bentham de las motivaciones es muy clara la influencia del pensamiento de Hume. “Los dolores y los placeres -escribe Bentham- pueden ser denominados por una palabra genérica, percepciones interesadas (interesting perceptions)”²⁸. Se refiere a los dolores y los placeres utilizando un término muy similar al de “afecciones interesadas”, término que, como dijimos antes, usaba Hume para referirse a los intereses. En su obra *A Table of Springs of Actions*, Bentham indaga sobre el origen y el móvil de las acciones humanas. En esta indagación desarrolla un esquema que ilustra su concepción de la acción y la naturaleza humanas. Los dolores y los placeres dan origen a las motivaciones, y ellas a su vez siempre son acompañadas por un interés correspondiente, el cual da origen, por último, a las acciones humanas voluntarias²⁹. Toda “motivación” de la acción humana -dice Bentham- está acompañada por “su interés correspondiente”, que puede ser real o imaginario³⁰. Ninguna acción voluntaria del hombre escapa a la influencia del interés. Bentham considera a las “percepciones interesadas”, es decir, a los sentimientos de placer y dolor como las motivaciones de la acción humana, lo que equivale a afirmar que la causa eficiente de la misma es el interés de las personas³¹. Tal como sostiene Kelly, esta idea está sin duda inspirada en David Hume, quien sostuvo que la fuente última de la acción no es la razón, ni el entendimiento. Para él, y para la tradición de los empiristas británicos que lo siguieron, en la cual Bentham está incluido, no había explicación racional

²⁷ Hirschman (1981), pag. 32.

²⁸ Véase Bentham (1996), *IPML*, pag. 42. Véase asimismo Kelly (1990), pag. 19.

²⁹ Bentham, “A Table of Springs of Actions” en Bentham (1983), *Deontology*, pags. 98-100.

³⁰ Bentham, “A Table of Springs of Actions” en Bentham (1983), *Deontology*, pags. 99-100.

³¹ Véase en este sentido Bentham (1996), *IPML*, pag. 100, donde Bentham afirma que “una motivación no es nada más que placer y dolor operando de cierta manera”. Véase asimismo la interpretación de Kelly (1990), pags. 19-20, sobre el rol del interés en la teoría benthamniana de la acción humana.

de la acción, pues la razón se ocupaba de hechos y números³². Por lo tanto, lo que un individuo desea en forma consciente debe ser entendido como su interés.

El interés que nace de los sentimientos de placer y dolor sustenta la concepción benthamniana de la naturaleza humana. La interpretación de Rosen coincide con la interpretación de Kelly en reconocer la influencia de Hume en la concepción que adopta Bentham de la naturaleza humana; para ambos ella no está gobernada por la razón, sino por “afecciones interesadas” y por “percepciones interesadas”, en suma, por el interés³³. Para Rosen, la concepción benthamniana de la motivación está inspirada en la preocupación ya presente en David Hume por mostrar cómo el interés público gobierna los asuntos humanos³⁴. Cabe señalar que existe un debate sobre si Bentham era un egoísta psicológico o simplemente un hedonista psicológico. Según Kelly, la interpretación tradicional sobre su pensamiento ha confundido ambos términos como equivalentes³⁵. Este autor sostiene que puede detectarse en Bentham un hedonismo psicológico, aunque no el egoísmo psicológico que es postulado por la interpretación tradicional. Sin embargo, Kelly reconoce que Bentham afirmó como juicio empírico que la mayoría de la gente está impulsada a actuar por motivaciones que conciernen a la propia persona (self-regarding motives), y que argumentó, como Hume, que en política “todo hombre debe ser considerado un *pícaro* (*knave*), no teniendo otra finalidad en sus acciones que su interés privado”³⁶.

Los postulados de Bentham sobre la naturaleza humana son de orden sin duda empírico. “La inalterable constitución de la naturaleza humana”³⁷, como la llama él mismo, está gobernada por el placer y el dolor, que pueden catalogarse bajo el nombre de “percepciones interesadas”. Del dolor y del placer “operando de cierta forma” entonces nacen el interés individual y la motivación. La fuente de la acción humana son los intereses privados de los individuos. A estos postulados empíricos se le suma otro que ya habíamos destacado antes, según el cual “toda persona es, no sólo la más apropiada para juzgar, sino la única apropiada para juzgar sobre lo que se refiere a su propio placer”³⁸. En otros

³² Véase Kelly (1990), pags. 19-20.

³³ Véase Kelly (1990), pags. 14-38 y Rosen (1996), pags. lix-lx.

³⁴ Rosen (1996), pag. lx.

³⁵ Véase Kelly (1990), pag. 15. Véase asimismo la interpretación tradicional de Halévy (1928), pag. 466.

³⁶ David Hume “Of the Independence of Parliament”, en *Essays, Moral, political and Literary*, T. H. Green and T. H. Grose (editors), 2 vols., Oxford, 1963, pag. 42. Citado en Kelly (1990), pags. 29-30.

³⁷ Bentham (1983), *Deontology*, pag. 190.

³⁸ Bentham (1983), *Deontology*, pag. 150.

términos, cada individuo es el mejor juez sobre lo que concierne a su propio bienestar, felicidad o placer. El individuo está gobernado por sus propios placeres y dolores, y no está sujeto a la voluntad de otro en la determinación de sus intereses y deseos. La naturaleza humana viene dada, es fija e inalterable. Para Bentham, la política y la legislación deben estar al servicio de la misma, y adecuarse a los datos básicos que la explican. La política debe estar diseñada de modo que pueda operar sobre una arquitectura humana inalterable.

Aunque es claro que Bentham siguió a Hume en su concepción de la naturaleza humana como dada e inalterable, y en el importante énfasis puesto en la noción de interés para explicar la acción y la naturaleza humanas, no queda tan claro a primera vista que se haya inscripto en la característica que signa, según Hirschman, a esta tradición, que es la oposición de los intereses frente a las pasiones, siendo los primeros generadores de acciones favorables y las últimas de acciones catastróficas. Sin embargo, cabe indagar qué lugar tienen las pasiones en la vida política, para Bentham. En primer lugar, él se preocupó por lograr neutralidad y precisión en el uso del lenguaje, y criticó así la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre por ser un documento cargado de "pasiones egoístas"³⁹. Cuando el lenguaje es empleado para excitar las pasiones uno debe siempre estar precavido, pues la pasión es, según Bentham, la "eterna enemiga" de la razón y el juicio⁴⁰. Asimismo, desconfió de la retórica como modo de comunicación por considerarlo un "arte de mal direccionamiento del juicio que excita y enciende las pasiones"⁴¹. Las pasiones son vistas por él como cegadoras de la razón y el juicio, y por lo tanto como conducentes a acciones equivocadas y desastrosas. Aunque los intereses no son opuestos a las pasiones como en la tradición de pensamiento representada por Hume, la forma en que ambos son entendidos sigue vigente en Bentham. Los intereses son generadores de acciones buenas y favorables, mientras que las pasiones conducen a los hombres a actuar en forma equivocada, errónea y en ocasiones catastrófica.

Como decíamos, la importancia de los postulados empíricos en Bentham no debe ser desdeñada. Aunque muchos estudiosos del utilitarismo benthamniano niegan la influencia del empirismo de Hume⁴², su deuda con el pensamiento moral y político del

³⁹ Bentham, "A Critical Examination of the Declaration of Rights" en Parekh (ed.) (1973), pag. 260.

⁴⁰ Bowring (ed.) (1995), vol. viii, pag. 301. También citado en Dinwiddy (1989), pag. 40.

⁴¹ Bowring (ed.) (1995), vol. x, pag. 510. También citado en Dinwiddy (1989), pag. 40.

⁴² Autores como Sidgwick, Hart y Harrison no reconocen sino unos pocos componentes del pensamiento de Hume en Bentham. Véase en este sentido Rosen (1996), pags. lii-liv.

filósofo escocés es, según las más recientes interpretaciones de Rosen y Kelly, muy notoria. El principio de utilidad se sustenta en la concepción benthamniana de la naturaleza humana. Bentham retoma la idea humeniana de que está en el interés público la preocupación por la utilidad. Por lo tanto, su principio de utilidad, como la idea de utilidad en Hume, tiene un fundamento netamente empírico. Como dijimos, la interpretación que hace Hart del principio de utilidad como estándar crítico y objetivo para evaluar las acciones humanas es criticada por Rosen. El principio de utilidad tiene, en cambio, para este autor un fundamento netamente empírico⁴³, y se articula con la concepción benthamniana de la naturaleza humana. El énfasis que pone Bentham en la importancia de los intereses individuales en la naturaleza y la acción humanas, se apoya en la idea de Hume, según la cual para determinar el interés público deben entenderse los intereses individuales y cómo ellos se conjugan entre sí armoniosamente para promover el interés público. El interés público es, según Bentham, producto del agregado de los intereses individuales y para conocerlos hay que consultar, como dijimos, los placeres y dolores individuales. No obstante, pese a la enorme influencia que tuvo el pensamiento de Hume sobre la concepción benthamniana de la naturaleza humana y sobre su principio de utilidad, Bentham llevó su principio de utilidad a un grado de sistematización y rigor sin precedentes, y pretendió erigirlo en calidad de teorema. Su modo de pensar la idea de utilidad y el grado de sistematización que presenta su teoría, no pueden encontrarse de ninguna manera en los trabajos de Hume.

III) La seguridad como valor político frente a la libertad y las promesas

Una característica de la obra de Bentham que ha sido muy discutida es su rechazo del concepto de libertad. Él entiende dicho concepto dentro del espectro de las pasiones, las cuales llevan a su entender a acciones equivocadas o catastróficas. Para él se trata en efecto de un concepto emotivo y pasional. En uno de sus primeros manuscritos, la comparó con el acto de tomar coñac (brandy) y escribió: “los dos nublan el entendimiento y encienden las

⁴³ Rosen (1996), pags. liv-lix.

pasiones”⁴⁴. Como señala Rosen, Bentham consideró que existían dos modos incompatibles de entender la libertad. Uno de ellos la definía como hacer lo que a uno le place, y tenía un sentido positivo de la libertad que era, para él, anárquico y pasional, en tanto se oponía a la ley y la coerción. El otro sentido más negativo de la libertad se refería a ella como una creación nacida del gobierno y la ley, es decir, la libertad civil o política. Existía para Bentham una gran diferencia entre estas dos ideas de libertad⁴⁵. Retomando el tratamiento de Montesquieu, quien entendía la libertad política desde la perspectiva individual y para quien la misma consistía en la seguridad del individuo, Bentham entendió la libertad política como equivalente de la seguridad individual⁴⁶, pues “es la presencia o ausencia de seguridad lo que determina cuando la libertad es disfrutada”⁴⁷. Aquello que le da consistencia a la seguridad son las leyes positivas y el gobierno; para él, sin ley no puede haber seguridad.

En rigor, Bentham prefirió utilizar el término seguridad para referirse a la libertad política, enfatizando así la distinción con el otro sentido pasional, emotivo y anárquico de libertad. Cabe indagar, por lo tanto, de qué modo entendía la seguridad en relación con su principio de la mayor felicidad del mayor número. ¿Cómo podían los individuos maximizar su felicidad? ¿Cómo podía cada uno de ellos asegurarse la realización de sus propios intereses dentro de la vida social? ¿Cómo podían realizarse esas consecuencias deseables por las que el utilitarismo benthamniano abogaba? Para lograr la felicidad de los individuos era necesario que su respectiva seguridad estuviera garantizada. La función de la seguridad era claramente instrumental. La fuente primera de la utilidad era, para él, la seguridad, pues era una condición necesaria para la continuidad personal y para la formación de los intereses; debía existir seguridad para que cada individuo pudiera realizar sus propios intereses y para que todos pudieran alcanzar su felicidad⁴⁸. La seguridad era un instrumento, “un medio para la finalidad de la felicidad y una condición necesaria para maximizarla”⁴⁹. La maximización de la felicidad requiere de la seguridad en la medida en que ella permite que los individuos formen sus planes y proyectos sin la interferencia

⁴⁴ Bentham MSS, University College London, c, 170, citado en Dinwiddy (1989), pag. 76.

⁴⁵ Rosen (1996), pag. xxxv.

⁴⁶ Véase Rosen (1992), pags. 100-102.

⁴⁷ Farrell (1983), pag. 153.

⁴⁸ Véase Kelly (1990), pags. 73-74.

indebida de otros. Cuando se maximiza la seguridad de todas las personas, todos son libres de buscar o perseguir su propia felicidad y de alcanzar así la mayor felicidad del mayor número de personas⁵⁰.

La felicidad se compone, para él, de cuatro objetos subordinados: la subsistencia, la abundancia, la igualdad y la seguridad⁵¹, pero sólo “la seguridad vuelve su ojo exclusivamente al futuro” dice Bentham⁵². Como no tienen capacidad de proyección hacia el futuro, los otros objetos de la felicidad cumplen un rol secundario respecto de la seguridad. Bentham distingue entre las “utilidades originales y naturales” y las “utilidades de expectativa”. Las primeras son fuentes de placer o dolor independientes de los intereses, deseos y creencias de los individuos y no dependen de la provisión de seguridad o de condiciones de interacción social. Las segundas, en cambio, son función de un sistema de reglas autorizado, esto es, estas utilidades derivadas de la expectativa sólo pueden ser disfrutadas gracias a las instituciones de la ley y la moralidad que conforman las condiciones de la interacción social⁵³. La seguridad permite la realización de las “utilidades de expectativa” por parte de los individuos y les permite a ellos tener capacidad de previsión. Este tipo de utilidades son privativas de los seres humanos, en tanto los animales no pueden experimentarlas, así como tampoco pueden experimentar la desilusión que puede surgir cuando estas expectativas se ven frustradas⁵⁴. La ley, las normas y las convenciones, que le dan un marco de seguridad a la acción humana aseguran y le dan consistencia a las esperanzas y a los placeres de anticipación que son propios de los hombres, son también esenciales para la realización de planes de conducta o actividades de previsión del futuro⁵⁵.

Como evocamos antes, la concepción benthamniana del interés está inspirada en el pensamiento de Hume. Pero también el interés que funda todo gobierno es para Hume y Bentham similar: la ley y el gobierno son necesarios porque eliminan las contingencias y lo inesperado en la vida social. Con él los individuos pueden prever sus acciones, deseos y proyectos futuros. El valor del gobierno, de la política y de las leyes es instrumental en

⁴⁹ Rosen (1996), pag xxxvi.

⁵⁰ Véase en este sentido Rosen (1992), pag. 101.

⁵¹ Véase Bowring (ed.) (1995), vol. i, pag. 302. Citado también en Kelly (1990), pag. 73.

⁵² Bentham MSS, University College London, lxi, 47, citado en Kelly (1990), pag. 77.

⁵³ Sobre esta distinción véase Kelly (1990), pags. 78-79.

⁵⁴ Véase la distinción que hace Bentham entre los hombres y los brutos, limitándose estos últimos al tiempo presente en sus disfrutes y sufrimientos. Véase Bowring (ed.) (1995), vol. i, pag. 308. Citado también en Kelly (1990), pag. 87-88. Citado también en Rosen (1996), pag. xxxvi.

estas visiones: sirven todos para la consecución de los proyectos e intereses individuales. Ellos garantizan un marco de seguridad necesario para realizar los intereses individuales y la felicidad general. Hume encontró este valor instrumental y útil en el gobierno y lo expresó escribiendo: “Yo busco, por lo tanto, algún tipo de interés inmediatamente conectado con el gobierno, y que pueda ser, en principio, el motivo original de su constitución, y la fuente de nuestra obediencia a él. Este interés, yo encuentro que consiste en la seguridad y la protección de las que disfrutamos en una sociedad política, y que nunca logramos cuando somos perfectamente libres e independientes”⁵⁶. Para Bentham, el gobierno y la ley debían también garantizar la seguridad del individuo, que era la condición necesaria para que pueda realizar sus intereses y deseos, y maximizar su felicidad.

Se ha dicho no en vano que Bentham fue un precursor del positivismo jurídico, instalando en el pensamiento político, social y jurídico, la idea de que no pueden existir derechos naturales; todo derecho nace de la ley y tiene un origen *positivo*. Él toma distancia y es muy crítico de la tradición iusnaturalista. Dicha tradición, que en la modernidad nace con Thomas Hobbes, comparte, según Norberto Bobbio, dos postulados comunes: en primer lugar, que “además del derecho positivo existe, el derecho natural”, y en segundo lugar, que “el derecho natural es superior al derecho positivo”⁵⁷. En sus *Anarchical Fallacies*, Bentham criticó severamente el Documento de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre, declaración en la que se aclamaban los “derechos naturales” siguiendo la tradición iusnaturalista. Estas críticas benthamianas se sustentan, según la interpretación de Hart, en dos argumentos. En primer lugar, Bentham consideró una importante confusión conceptual la consideración de que los hombres poseen derechos que no son la creación de la ley positiva y que además pueden ser usados críticamente y en oposición a ella. En segundo lugar, hablar de derechos naturales constituye una falacia política, “una fuente de corrupción del argumento y el pensamiento políticos”, especialmente cuando está encarnada en documentos políticos como en este caso o cuando la misma se traduce en leyes fundamentales que intentan circunscribir la acción de las legislaturas y el gobierno⁵⁸. “Los derechos -afirma Bentham- son frutos de la ley y de la ley

⁵⁵ Véase Bowring (ed.) (1995), vol. viii, pag. 597. Véase también Dinwiddy (1989), pag. 97.

⁵⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), 2nd edition, rev. P.H. Nidditch, Oxford, 1978, III. 2.ix., pag. 550-551, citado en Kelly (1990), pag. 80.

⁵⁷ Bobbio (1991), pag. 157.

⁵⁸ Hart (1982), pag. 80.

solamente; no hay derechos sin ley -no hay derechos contrarios a la ley- no hay derechos anteriores a la ley”⁵⁹, pues “derecho y derecho legal son la misma cosa”⁶⁰.

En rigor, Bentham da una explicación positivista de los derechos y las obligaciones⁶¹. Los derechos son creados por las obligaciones, es decir, se sustentan y se derivan del poder y la obediencia política. Sin ley y gobierno, entonces, no puede haber derecho así como tampoco seguridad. La libertad política es entendida por él como seguridad, pues sin gobierno la libertad “colapsa en un término puramente descriptivo que se refiere a la ausencia de coacción”⁶². Bentham realiza una defensa y una justificación utilitaria⁶³ y positiva de la libertad. La libertad sirve y es útil: es un buen instrumento para la realización de la felicidad de los individuos y de sus intereses pero ella sólo puede ser garantizada por la ley y el gobierno. La libertad no tiene valor en sí misma. Según el carácter consecuencialista que es propio del utilitarismo en general, y del utilitarismo benthamiano en particular, el valor de la libertad es tan instrumental como el valor del gobierno y la ley. Ambos son útiles e instrumentales para la realización de una naturaleza humana inalterable, en la que los individuos persiguen sus intereses individuales y su bienestar fomentando y realizando, cada uno de ellos, la felicidad general. La libertad política, la seguridad como la llama Bentham, en tanto instrumento que sirve a la realización de ciertos propósitos que son propios de la naturaleza humana, funciona como una suerte de servicio que el gobierno y las leyes le proveen a los individuos.

Otro valor muy caro a la vida política es la promesa. Ya Thomas Hobbes se refirió en el *Leviathan* al valor de las promesas como aquella forma de contrato que establece un compromiso expreso respecto del futuro⁶⁴. Lo que se pone en juego con la promesa es el tiempo futuro. Ella se funda en un acuerdo expreso y subjetivo, producto de la palabra de los individuos, que toma la forma de un compromiso ético sustentado en la confianza. Su mantenimiento depende de la responsabilidad subjetiva de los individuos respecto de lo que prometieron. Frente a la imprevisibilidad del tiempo futuro, las promesas crean un marco de *responsabilidad* entre los individuos, un compromiso ético frente al futuro. Las

⁵⁹ Bowring (ed.) (1995), vol. iii, pag. 221. Citado en Hart (1982), pag. 82.

⁶⁰ Bentham, *Economic Writings*, i, pag. 334. Citado en Hart (1982), pag. 82.

⁶¹ Véase Parekh (1973), “Introduction”, pag. 25.

⁶² Kelly (1990), pags. 100-101.

⁶³ La idea de que Bentham esboza una justificación utilitaria de la libertad es planteada por Kelly (1990), pag. 94.

promesas por un lado, y la seguridad y el dinero por otro, implican dos formas distintas de relacionarse con el tiempo futuro. Las promesas en este sentido se oponen a la lógica *instrumental* propia de la seguridad y el dinero. La excesiva necesidad de mantener la seguridad y la gran confianza en la certidumbre objetiva del dinero, conllevan una profunda desconfianza de la capacidad del hombre de enfrentar la incertidumbre del futuro mediante su propia responsabilidad humana y ética. Se asume que los hombres no pueden disponer por sí mismos del tiempo futuro, necesitan instrumentos eficientes para ello. Se trata, en efecto, de dos instrumentos exteriores que hacen de la incertidumbre del futuro una realidad previsible, cuantificada y segura, y que nos eximen de la necesidad de crear un compromiso humano y ético. Esta lógica instrumental se sustenta en la idea de que nadie debe comprometerse con nadie, si ese compromiso o esa promesa no proporciona seguridad o utilidad futura, de modo que instala la desconfianza como mecanismo de relación humana con el tiempo futuro.

En el primer capítulo de su primera obra publicada, *A Fragment on Government*, Bentham sostiene que el valor de las promesas en la vida política debe ser entendido a partir del principio de utilidad⁶⁵. Si las promesas sirven a la mayor felicidad del mayor número de personas, ellas deben mantenerse vigentes, de lo contrario no habría razones para mantener, ni cumplir promesas en la vida política. La justificación de la obediencia al gobierno y las leyes no se sustenta en las promesas de obediencia de los súbditos al soberano y de fidelidad del soberano a sus súbditos sino en la naturaleza humana, es decir, en la pretensión y deseo de los individuos de realizar sus intereses. “[Los sujetos] *deben obedecer en la medida en que la probabilidad de daño por obediencia sea menor a la probabilidad de daño por resistencia*: en una palabra, tomando a todo el cuerpo [político] junto, es su *deber* obedecer, sólo en la medida en que es de su *interés*, y no más”⁶⁶.

Se pregunta Bentham por qué debemos mantener la obediencia sobre la base de promesas si las mismas no nos proporcionan utilidad o seguridad. La promesa no puede tener valor intrínseco y por ello necesita estar al servicio de la finalidad de todo gobierno que es la mayor felicidad del mayor número de personas. Él ofrece un ejemplo al respecto:

⁶⁴ Véase Hobbes (1985), pag. 193.

⁶⁵ Véase Bentham (1988), *Fragment*, pags. 56-59. Véase asimismo el planteo de Harrison (1988), pag. xvi, en la introducción a esta misma obra. Este autor reconoce la justificación netamente utilitaria que hace Bentham allí del valor político de las promesas.

⁶⁶ Bentham (1988), *Fragment*, pag. 56. El uso de bastardillas pertenece al texto original.

“El Rey, *cincuenta años atrás*, le prometió a mi *Bisabuelo* gobernarlo en conformidad con la Ley: mi Bisabuelo, *cincuenta años atrás*, le prometió al Rey obedecerlo en conformidad con la Ley. El Rey, *justo ahora*, le prometió a mi *vecino* gobernarlo en conformidad con la Ley: mi vecino, *justo ahora*, le prometió al Rey obedecerlo en conformidad con la Ley. ¿Qué son estas promesas, todas o cada una de ellas para mí? Para responder esta pregunta - dice Bentham-, algún otro principio es claro que debe ser consultado, frente al de la *intrínseca* obligación de las promesas sobre quienes las hacen. Ese otro principio que sigue presentándose de nuevo ante nosotros, ¿qué otro puede ser sino el *principio* de UTILIDAD? El principio que nos suple con esa *razón* que no depende de ninguna razón superior, pero que es en sí mismo la sola y en todo la suficiente razón para todo aspecto de la práctica cualquiera sea”⁶⁷. Las promesas deben estar al servicio del principio de utilidad, de lo contrario son meros compromisos ficticios que no tienen razón para mantenerse. Las promesas tampoco tienen un valor en sí mismas; si ellas no hacen referencia al principio de utilidad y no operan en función de él, es decir, si no garantizan cierto marco de seguridad, pierden todo significado y vigor. Su valor como el de la libertad política es de orden instrumental y utilitario. Si las promesas deben proporcionar utilidad para ser mantenidas, ya no se trata de una valoración de la responsabilidad humana y ética que ellas implican, sino de la seguridad o la utilidad de las mismas.

La felicidad tiene prioridad sobre la libertad y sobre las promesas en el pensamiento de Bentham. El utilitarismo benthamniano se distingue por su teoría monista del valor. No se trata de una versión del utilitarismo con una teoría pluralista del valor, en la que distintos valores políticos pueden tener una importancia y protagonismo similar. Tampoco, en este caso, ellos son juzgados por sus cualidades intrínsecas ya que deben estar al servicio de la producción de la felicidad. En Bentham, el principio de la mayor felicidad del mayor número es el valor último para juzgar las acciones humanas, y cualquier otro valor político debe ser juzgado en última instancia a partir de él. Las justificaciones y las defensas de los valores de la libertad, de la seguridad, de la ley y el gobierno, y de la promesa son utilitarias: es preciso que ellos sirvan para producir la mayor felicidad del mayor número de personas. Deben permitir que cada individuo pueda realizar sus intereses y que de esta manera pueda realizarse el interés público, que nace del agregado de los intereses

⁶⁷ Bentham (1988), *Fragment*, pags. 58-59. El uso de bastardillas y mayúsculas pertenece al texto original.

individuales. En la medida en que no logren estar al servicio del principio de utilidad, estos valores políticos deben ser desechados. Pero como la seguridad está siempre al servicio de la felicidad es un valor político muy estimado por Bentham. Frente a los valores de la libertad y las promesas, él defiende así el valor de la seguridad como la “fuente primera de la utilidad”, como un medio que permite para alcanzar y maximizar la felicidad.⁶⁸

⁶⁸ Kelly (1990), pag. 74.

Capítulo II:

ARENDT

I) Una fenomenología comprensiva de la política

La obra de Hannah Arendt resulta singular en la historia del pensamiento político y escapa a las clasificaciones convencionales. Esta singularidad tiene que ver con que el análisis que realiza de la política es de tipo fenomenológico⁶⁹. Aunque el método fenomenológico puede registrarse comúnmente en el seno de la filosofía, es extraño al pensamiento específicamente político del siglo XX. Arendt escapa a estos presupuestos. Su análisis fenomenológico de la experiencia política consiste ante todo en una interrogación en torno del sentido y el significado de la experiencia política. Ella intenta pensar y comprender lo político con el objeto de realizar una valoración de aquello que la experiencia política puede aportarle a los hombres. La valoración de dicha experiencia es el modo arendtiano de comprender y pensar la política: la misma sólo puede ser comprendida en su carácter fenoménico, en su modo de aparecer.

La reflexión política nace en Arendt de una actitud epistemológica pluralista y abierta al pensamiento y a la comprensión de los acontecimientos “radicales”, “imprevisibles” e “incalculables”⁷⁰ que irrumpen en el mundo. Como sostiene Lefort, es posible encontrar “en su obra una tensión constante entre su deseo de elaborar una teoría y su voluntad de estar disponible ante el acontecimiento”⁷¹. En este sentido, su actitud analítica no se apoya, como en Bentham, en la búsqueda de la verdad, ni en la aplicabilidad de ciertos principios objetivos o universales para la vida política. Asimismo el pluralismo epistemológico de Arendt va aparejado de una teoría también pluralista del valor, es decir, de un pluralismo valorativo. Lo que la actividad política le aporta a los hombres debe ser

⁶⁹ Esta característica es remarcada por varios estudiosos del pensamiento político de Arendt. Véase Enegrén (1984), pags. 33-94, Opstaele (2000), pag. 25 y Parekh (1986), pag. 19.

⁷⁰ Amiel (2000), pag. 15. La hipótesis de interpretación de la obra de Arendt propuesto por Amiel plantea que ella se aleja de la filosofía política y renuncia a su tradición, para adentrarse en un análisis de la política desde la óptica de la teoría política, la cual a diferencia de la primera, está abierta a la “exterioridad radical, a lo imprevisible, a lo incalculable” que es propio de los acontecimientos que irrumpen en la vida de los hombres.

⁷¹ Lefort (1986), pag. 67.

aprendido en su singularidad, impidiendo que un valor determinado sea la medida y el denominador común de todos los valores restantes. En un artículo titulado “Comprensión y política”⁷², Arendt se interroga sobre cómo comprender y pensar lo inesperado, aquello que escapa a nuestras categorías morales y a nuestro sentido común. El acontecimiento es la matriz de la experiencia humana a partir de la cual la política puede ser pensada y entendida como una actividad de los hombres en el espacio del mundo. Los acontecimientos humanos, dentro de los cuales los de carácter político tienen un lugar prominente para nuestro análisis, son inesperados y merecen ser comprendidos tal como aparecen, en su singularidad y originalidad, pero sin perder de vista el sentido común que les puso un nombre cuando aparecían⁷³.

El acontecimiento que marcó la vida y el pensamiento de Arendt fue el totalitarismo nazi en Alemania. Su primera obra de importancia referida a la política, titulada *Los orígenes del totalitarismo*, estuvo orientada a investigar, analizar y comprender el fenómeno del totalitarismo en sus diversas manifestaciones. La necesidad de investigar cómo un fenómeno así pudo surgir en nuestra cultura, llevó a que Arendt se preocupe por la *comprensión* de los fenómenos políticos en su singularidad y su alteridad. La preocupación arendtiana por la comprensión ha sido destacada por varios autores como Amiel, Dotti, Hilb, Lefort y Vollrath. Estos autores coinciden en que su modo de pensar lo político se funda en la actitud de la comprensión⁷⁴. Los crímenes y desastres cometidos por el totalitarismo no pueden ser explicados en términos causales pues “no hay causa justificable para ellos”⁷⁵. Arendt opone la comprensión al análisis basado en la causalidad: “el acontecimiento -afirma ella- ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él”⁷⁶. El pasado debe ser investigado entonces a partir de la comprensión, no de la causalidad, ya que determinados acontecimientos como la Primera Guerra Mundial, según ella, trascienden las categorías de causa y efecto⁷⁷. La actividad comprensiva es esencialmente

⁷² Incluido en Arendt (1995), *DHAA*, pags. 29-46. Incluido también en Hilb (ed.) (1994), pags. 31-52.

⁷³ Arendt advierte sobre la importancia del lenguaje popular y el sentido común que nombran al acontecimiento como antecedentes indispensables y puntos de partida para la comprensión del mismo. Véase Arendt, “Comprensión y política” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 34.

⁷⁴ Amiel (2000), pag. 86, Dotti (1993), pag. 35, Hilb (1994), pags. 5-6, Lefort (1986), pag. 66, y Vollrath (1977), pag. 173.

⁷⁵ Vollrath (1977), pag. 172.

⁷⁶ Arendt, “Comprensión y política” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 41.

⁷⁷ Arendt, “Comprensión y política” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 41.

pluralista, pues reconoce la singularidad de todo acontecimiento que tenga lugar en el mundo y, a partir de la singularidad misma del acontecer, analiza la historia.

La comprensión es una actividad humana que se funda en el “amor mundi”, esto es, en el amor al mundo, en la necesidad humana de reconciliarse con un mundo hostil y con una realidad temporal en los cuales un acontecimiento como el totalitarismo fue -y puede aún ser- posible⁷⁸. “La comprensión no tiene fin -escribe Arendt- y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”⁷⁹. Comprender es aceptar y reconciliarse con lo terrible y trágico que puede deparar la existencia en este mundo⁸⁰. La comprensión les permite a los hombres asimilar y poder amar al mundo tal como es y aparece ante ellos, con sus terribles contingencias.

La política está encuadrada dentro de la actividad humana de la acción que, según ella, no tiene fines ni propósitos de ningún tipo, y se corresponde con la condición de la pluralidad humana. Pero la política también se conecta estrechamente, por un lado, con la condición humana de la natalidad, es decir, con la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo y, por otro lado, con la libertad, esto es, con la “capacidad para trascender lo dado y para empezar algo nuevo”⁸¹. La comprensión se conjuga con la acción, pues además de ser una forma de pensar y entender la política, y los acontecimientos políticos y humanos, es una virtud propia de la actividad política. “Si la esencia de toda acción -afirma Arendt-, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras,

⁷⁸ Véase Hilb (1994), pag. 5 y Lefort (1986), pag. 66.

⁷⁹ Arendt, “Comprensión y política” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 30.

⁸⁰ Véase en este sentido Arendt (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, pag. 10, donde ella se refiere a la comprensión como la “capacidad de soportar la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros”. Véase asimismo la lectura de Canovan (2000), pags. 183 y 188-9. Según esta autora, el pesimismo de Arendt consiste en la aceptación de lo terrible, contingente y trágico que caracteriza a la actividad política. El carácter trágico del pensamiento de Arendt es destacado también por Ricoeur (2000), pag. 6.

⁸¹ Parekh (1986), pag. 22. Véase asimismo Cruz (1992), pag. viii

por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe”⁸². Si la acción se corresponde con la condición humana de la pluralidad y es la actividad que la hace posible, la comprensión es también una actividad humana que permite que la pluralidad, como condición de la vida política, pueda ser efectiva en la medida que la asimila y la acepta. Arendt recupera las ideas de acción y de comprensión de la vida política propia de la *polis* griega. “Los griegos -afirma ella- aprendieron a *comprender*, no a entenderse entre sí como personas, sino a ver al mundo compartido desde la perspectiva de los demás, a ver lo mismo en sus muy diferentes y a menudo opuestos aspectos”⁸³

Asimismo, Arendt se ocupa de afirmar que ni la acción ni la comprensión tienen finalidad, es decir, no tienen un valor instrumental, ni son valorados por los resultados que producen. Ninguna de las dos actividades tiene finalidades definidas: se trata en ambos casos de la relación de los hombres con el mundo, un mundo en el que la política es una parte integrante y central de la condición humana. Para que la política tenga lugar en la vida de los hombres es necesario que la acción, que es condición de la misma, sea aceptada por ellos en su aparición y su acontecer por medio de una actividad comprensiva. Comprensión y política se conjugan. Si la acción es condición de la vida política, entonces la comprensión de esa acción es ante todo una virtud política, pues implica la asimilación y la aceptación de la misma en su acontecer. Comprender en el orden de la actividad política significa aceptar los diferentes puntos de vista y opiniones que se manifiestan y aparecen en la vida pública, y esta actitud humana no puede sino contribuir a dignificar a la política como actividad. Como lo esclarece Dotti, se trata para Arendt en efecto de una actitud esencialmente política. “La comprensión arendtiana -afirma Dotti- supone, entonces, lo que ella llama ‘la gramática de la acción libre’, es decir, la participación colectiva y el intercambio de opiniones acerca del bien común como condición para que el espacio público sea el lugar de la libertad”⁸⁴. Para que la acción y la libertad, que como veremos según Arendt se conjugan, puedan realizarse en la vida pública es necesario que los

⁸² Arendt, “Comprensión y política” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 44. Citado también en Vollrath (1977), pag. 173.

⁸³ Arendt (1993), “The Concept of History”, en Arendt, *Between Past and Future*, pag. 51. En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviación *BPF*. Citado también en Biskowski (1995), pag. 154.

⁸⁴ Dotti (1993), pag. 35.

hombres que en ella se ven implicados, la acepten, la permitan y la incentiven mediante una actitud pluralista y abierta de comprensión.

En un escrito de 1950, luego publicado póstumamente, Arendt definió de un modo genérico de qué se trata la política, qué es la política⁸⁵. La política se basa “en el hecho de la pluralidad de los hombres”, trata del “estar juntos” entre hombres diversos y nace así en el “*Entre-los-hombres*”, por lo tanto completamente *fuera del hombre*, se refiere a la libertad de los hombres en un “territorio delimitado”, y organiza a hombres “diversos” sobre la base de una “igualdad *relativa*”⁸⁶. Esta relación entre lo político y lo humano no asume que la esencia o la naturaleza de los hombres es política sino que la política existe en un espacio de aparición, es decir, un “territorio delimitado” donde hombres diversos intentan revelar y hacer aparecer sus identidades en el escenario público. La política está y aparece cuando las identidades de los hombres se manifiestan en la vida pública, y sólo existe en su aparecer en el mundo, pues si no hay espacio físico en el que pueda aparecer, deja de existir. Forma parte -y es para Arendt la parte central- de la condición humana, la cual se diferencia de la naturaleza humana, en tanto supone que los hombres son seres condicionados, y necesitan de un espacio público delimitado para manifestar sus identidades en actos y palabras.

II) Condición humana: labor, trabajo y acción

En su conocida obra *The Human Condition*⁸⁷, Arendt se ocupa de analizar lo que denomina la condición humana, esencialmente a partir de las diferentes actividades que forman parte de la misma en su “vita activa”. Antes de detenernos en las actividades que la caracterizan, es preciso aclarar en qué se funda este concepto arendtiano de condición humana. Arendt lo diferencia del más conocido y arraigado concepto de naturaleza humana, muy utilizado para referirse al hombre en sentido genérico. Para ella suponer que el hombre tiene una esencia o una naturaleza que lo caracteriza significa negar la pluralidad y la

⁸⁵ Incluido en Arendt (1997), *¿Qué es la política?* pags. 45-47. En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviación *QEP*.

⁸⁶ Arendt (1997), *QEP*, pags. 45-47.

⁸⁷ Arendt (1989), *THC*.

diversidad que es propia de los hombres. En otras palabras, implica negar el hecho de que “cada hombre es único”⁸⁸, pues cada nacimiento inaugura una nueva singularidad sin precedentes en el mundo. Pero esta suposición también reduce la diferencia entre el hombre y la naturaleza a una cuestión de grados de complejidad y desconoce que el primero tiene una identidad cualitativamente distinta que la segunda. En tanto humano y dotado de espíritu, el hombre tiene capacidad de ser libre y de auto-trascender, por lo tanto carece de naturaleza⁸⁹.

El concepto de condición humana intenta explicar las condiciones de la existencia humana, condiciones que “nunca pueden explicar lo que somos, o responder a la pregunta de quiénes somos por la simple razón de que nunca nos condicionan absolutamente”⁹⁰. La condición humana se compone para Arendt de tres actividades fundamentales que condicionan, en cambio, *relativamente* a los hombres: la labor, el trabajo y la acción. Parekh esclarece la distinción arendtiana de las tres actividades, explicando la relación de las mismas con la naturaleza. La labor se distingue como una actividad en la que “el hombre está perdido en la naturaleza y no se distingue del animal”. El trabajo, en cambio, se caracteriza por el hecho de que “el hombre manda y gobierna sobre la naturaleza y crea un mundo característicamente humano”. Por último, la acción es una actividad en la que “el hombre trasciende la naturaleza enteramente” y “actúa como un ser libre y trascendente”⁹¹. Esta tríada de actividades, que es el eje conceptual sobre el que construye su obra *The Human Condition*, es la clave del análisis fenomenológico que hace Arendt de la experiencia política.

La distinción entre labor y trabajo resulta en principio extraña y poco habitual. No obstante, porque es consciente de dicha extrañeza, Arendt se preocupa por traslucirla. La distinción se apoya en un “comentario bastante despreocupado” de John Locke, “quien habla de ‘la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos’”⁹². La labor está signada por la necesidad natural e inmediata de subsistir y por ello es una actividad que

⁸⁸ Arendt (1989), *THC*, pag. 178.

⁸⁹ Véase Parekh (1986), pags. 22-23.

⁹⁰ Arendt (1989), *THC*, pag. 11.

⁹¹ Parekh (1986), pag. 23.

⁹² Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 93. Véase asimismo Arendt (1989), *THC*, pag. 80.

considera el valor de la vida como “el más elevado de todos los bienes”⁹³, en tanto surge de la necesidad de preservarla y reproducirla. Encarnada en la figura del *animal laborans*, como la vida misma de los hombres y de los animales entendida en un sentido biológico, la labor “es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo”⁹⁴. El *animal laborans* produce los bienes de consumo necesarios para que su familia y él mismo puedan sobrevivir y reproducirse, y por ende produce y reproduce la vida misma: en efecto, la labor y el consumo forman parte del mismo proceso. Para comer se debe laborar y para laborar se debe comer. En cambio, el trabajo, que consiste en la fabricación de objetos por obra de las manos del hombre, se caracteriza por una separación entre el proceso de fabricación del objeto y el uso del mismo⁹⁵. “Tener un comienzo definido y un fin determinado predecible es la característica de la fabricación”⁹⁶. Si la labor está determinada por la sujeción del hombre a sus necesidades vitales, es decir, por la *necesidad*, el trabajo, cuya encarnación humana es el *homo faber*, está determinado por las categorías de fines y medios, esto es, por la *instrumentalidad*. El *homo faber* es un fabricante de útiles e instrumentos⁹⁷.

Con el trabajo, el *homo faber* se despegaba de la naturaleza y fabrica artificios humanos, que adquieren la entidad de objetos que permanecen en el mundo y lo habitan, como las obras de arte o los edificios. El hombre es amo de la naturaleza y no está sujeto a ella, en tanto la pone al servicio de la creación de objetos y artificios humanos, pero también “es dueño de sí mismo y de sus actos”⁹⁸ porque es libre de producir y de destruir lo que fabrica. El trabajo pone al hombre en relación no con la naturaleza sino con el mundo, con un mundo poblado de objetos fabricados por él mismo. Las categorías de medio y fin, características del trabajo, organizan la fabricación de los objetos, pues el producto final organiza el proceso de trabajo. Los objetos que son producto del trabajo son juzgados en términos de utilidad. Según Arendt, la filosofía del *homo faber* y del trabajo es claramente el utilitarismo, una filosofía que juzga a las personas o a los objetos por las consecuencias y el estado de cosas que generan, por su valor instrumental. “La perplejidad del utilitarismo -afirma Arendt- que constituye, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio

⁹³ Arendt (1989), *THC*, pag. 208.

⁹⁴ Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 93.

⁹⁵ Véase Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 98.

⁹⁶ Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 98.

⁹⁷ Véase Arendt (1989), *THC*, pag. 144.

que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma”⁹⁹. El *homo faber* es por lo tanto “instrumentalista” o “utilitarista”¹⁰⁰.

Como señalamos antes, la acción es la única de las tres actividades humanas emparentada con la política: en efecto, es la actividad política por excelencia. El carácter político de la condición humana Arendt lo encuentra en la acción tal como se manifestaba en la vida política de la *polis* griega. La acción que se expresa en actos y en palabras, a diferencia del trabajo, es una actividad esencialmente no utilitaria¹⁰¹ porque, como dijimos, está emparentada con la comprensión por el hecho de que ambas no tienen fin, es decir, escapan a las categorías de medios y fines¹⁰². Los hombres se expresan en el espacio del mundo con actos y palabras que no tienen ninguna finalidad instrumental, y se distinguen por su voluntad de aparición. Ambos “agotan su pleno significado en la actuación”¹⁰³ y, por lo tanto, el sentido específico de cada acto no reside ni en los resultados ni en las motivaciones, sólo en la acción misma; palabras y actos no necesitan de una finalidad para ser realizados, sólo necesitan disponer de un espacio de aparición. Este espacio del que necesita la acción para manifestarse es entendido por Arendt en su sentido griego, como un espacio que no tiene determinación exterior y donde el ser y el aparecer coinciden; según la fórmula griega, “a donde quiera que ustedes vayan, formarán una *polis*”¹⁰⁴

Las acciones tienen por objeto entonces, no la preservación de la vida como la labor, tampoco la fabricación de objetos útiles que pueblen el mundo como el trabajo, sino al mundo mismo¹⁰⁵. Se trata del amor y el cuidado del mundo, pero ese cuidado resulta imposible sin una actitud de *responsabilidad* por parte de los hombres respecto del futuro. Dicha responsabilidad nace del amor al mundo, de la preocupación humana por el espacio físico en el que vivimos¹⁰⁶, e implica un compromiso humano y político respecto del futuro. Como veremos en el próximo apartado, el valor de la responsabilidad es central en el análisis que hace Arendt de la acción, en particular en su análisis de la imposibilidad de

⁹⁸ Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 99. Véase asimismo Arendt (1989), *THC*, pag. 144.

⁹⁹ Arendt, “Labor, Trabajo, Acción. Una conferencia” en Arendt (1995), *DHAA*, pag. 101.

¹⁰⁰ Amiel (2000), pag. 66.

¹⁰¹ Véase Fuss (1979), pag. 159.

¹⁰² Véase Biskowski (1995), pag. 152.

¹⁰³ Arendt (1989), *THC*, pag. 206.

¹⁰⁴ Enegrén (1984), pag. 48.

¹⁰⁵ Biskowski (1995), pag. 154.

¹⁰⁶ Sobre el valor de la responsabilidad en el pensamiento de Arendt, véase Cruz (1995), pags. 20-27.

predecir las acciones humanas, y del valor de las promesas para paliar al menos un poco dicha imposibilidad.

La única de las tres actividades humanas que requiere de la presencia de otros hombres es la acción. En absoluta soledad, el hombre puede tranquilamente *laborar* para producir bienes de consumo que le permitan asegurarse el mantenimiento de su propia vida, así como también puede *trabajar* para la fabricación de objetos tangibles que puedan poblar el mundo. Sólo cuando el hombre *actúa* necesita de la presencia de otros hombres para que su actuación pueda ser vista y aparezca efectivamente en el mundo. Sin la presencia de ellos se pierde el espacio de aparición necesario para que la acción exista y aparezca.

Por otra parte, las actividades de la labor y el trabajo se diferencian de la acción por el hecho de que las primeras son actividades productivas que no se refieren al “quién”, es decir, a la identidad de las personas sino al “qué” de las personas, a sus características¹⁰⁷. La labor y el trabajo intentan preservar la vida por un lado, y los objetos fabricados en tanto cosas, es decir, realidades objetivas por otro. La acción se diferencia así de la idea de conducta, según la cual existe una esencia o naturaleza humana a partir de la que se pueden prever determinadas pautas y características genéricas del hombre. Si el análisis de la conducta se refiere a “qué” es el hombre en sentido genérico, la condición para que exista la acción es que la identidad y por lo tanto la opinión de cada hombre pueda expresarse y manifestarse en la vida pública. La acción implica la actuación de una pluralidad de “quiénes” que revelan su propia identidad ante los demás, y es la palabra antes que la *praxis*, lo que le permite al individuo revelar su unicidad¹⁰⁸. Como señalamos antes, la comprensión y la acción, entendidas a partir de la experiencia política de la *polis* griega, suponen la existencia de una *pluralidad* de hombres distintos con diferentes opiniones que conforman el espacio público. Pero la pluralidad que permite que cada individuo pueda manifestar su singularidad requiere de una *igualdad* en la participación en el poder. Igualdad y pluralidad entonces se complementan¹⁰⁹.

Pero uno de los rasgos más sugestivos del análisis que hace Arendt del significado de la acción en la vida política griega es la recuperación del sentido etimológico de la

¹⁰⁷ Véase Arendt (1989), *THC*, pag. 179. Esta distinción ha sido destacada también por dos autores que se ocupan del pensamiento de Arendt. Véase Kristeva (2000), pags. 191-192, y Fuss (1979), pags. 160-162.

¹⁰⁸ Véase Enegrén (1984), pag. 57.

¹⁰⁹ Véase Enegrén (1984), pag. 46.

palabra. Actuar en el sentido griego de *archein* significaba tomar una iniciativa, comenzar, conducir y gobernar. Pero también significaba poner algo nuevo en movimiento según la acepción latina de *agere*¹¹⁰. En la *polis* griega el sentido de la palabra acción integraba la idea de actuación con las ideas de comienzo, es decir, de natalidad, de conducción y de gobierno, términos que en la modernidad, según Arendt, se escindieron de la idea de acción. Pero en la *polis* griega la acción y la libertad estaban unidas y por lo tanto ambas tienen, según ella, el mismo sentido¹¹¹, esto es, trascender lo dado y empezar algo nuevo, introducir lo impredecible en el mundo.

Entre todos los atributos que posee la acción, el que en mayor medida la distingue de las otras dos actividades humanas, es su relación estrecha con el hecho humano de la *natalidad*. El nacimiento, que es uno de los actos más humanos que un hombre puede realizar, está entonces profundamente ligado con la actividad política de la acción. “Con cada nacimiento -afirma Arendt- algo singularmente nuevo entra en el mundo”¹¹². De modo que la acción tiene la facultad de unir vigorosamente la condición humana de los hombres con su condición política. La acción es una restitución permanente del propio nacimiento del hombre en la medida en que introduce algo nuevo e impredecible en el mundo. Actuar y nacer se unen en la actividad de la acción, lo que equivale a decir que la acción *une* la condición humana y la condición política de los hombres. Actuar es una actividad tan humana como política. Retomando una afirmación de San Agustín citada en muchos de sus textos, Arendt resume la relación entre la acción y el nacimiento de este modo: “Con la creación del hombre, el principio de comienzo entró en el propio mundo, que, sin duda, es otra forma de decir que el principio de libertad fue creado al crearse el hombre, pero no antes”¹¹³. Como señalamos, la libertad y la acción tienen, según ella, el mismo sentido. Con el nacimiento del hombre surgió la actividad humana y política de la acción. Como sostiene Claude Lefort, la estrecha relación que establece Arendt entre la acción y la natalidad, se sustenta en la idea de que actuar es *comenzar* algo nuevo. “...La idea de comienzo se apoya

¹¹⁰ Véase Arendt (1989), *THC*, pag. 177 y Portinaro (1994), pag. 206.

¹¹¹ Véase Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 153. Véase asimismo Enegrén (1984), pag. 50.

¹¹² Arendt (1989), *THC*, pag. 178.

¹¹³ Arendt (1989), *THC*, pag. 177.

-afirma Lefort- sobre la de nacimiento, sobre el hecho de que cada hombre es un recién venido al mundo, que está llamado a descubrirlo”¹¹⁴.

Como “con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano”¹¹⁵, en un espacio de aparición donde uno se hace ver y es visto por los demás, y la acción no está motivada ni encuentra su sentido en la producción de resultados determinados, existe lo que Arendt llama “la fragilidad de los asuntos humanos”¹¹⁶. Esta fragilidad nace del hecho de que la acción es *irreversible* e *impredecible*. Irreversible porque si los resultados no son controlables, los actos humanos son contingentes. Impredecible porque es imposible predecir los actos del agente y una vez que su acción se despliega, el acto ya deja de pertenecerle, es colectivo y pertenece al mundo. Esta irreversibilidad y esta imposibilidad de predecir no pueden erradicarse, aunque pueden ser, según Arendt, paliadas. Por ello considera que la prudencia, es decir, la capacidad de mantenerse dentro de los límites, es una de las virtudes políticas por excelencia¹¹⁷.

Si la acción es la actividad política por excelencia, la labor y el trabajo son actividades no políticas. La labor es la única de las tres actividades que es antipolítica en tanto “el hombre no está junto con el mundo, ni con otra gente, sino solo con su cuerpo, enfrentando la necesidad desnuda de mantenerse vivo”¹¹⁸. La actividad del trabajo, en cambio, “para la cual el aislamiento es un prerequisite necesario, aunque puede no ser capaz de establecer una esfera pública autónoma en la cual los hombres *qua* hombres puedan aparecer, sigue estando conectada con este espacio de apariciones en muchos sentidos; por lo menos, se mantiene en relación con el mundo tangible de las cosas que produce”¹¹⁹. Por lo tanto, el trabajo puede ser una forma de vida no política, según Arendt, pero no es una actividad antipolítica¹²⁰. La actividad verdaderamente política es la acción en su aparecer en el espacio, e implica la inserción de los hombres en el mundo humano y la revelación por medio de la palabra de sus propias identidades a los ojos de los demás. La política es el “ser y aparecer” de los hombres por medio de la acción y la libertad, pues el

¹¹⁴ Lefort (1998), pag. 9.

¹¹⁵ Arendt (1989), *THC*, pag. 176.

¹¹⁶ Arendt (1989), *THC*, pag. 188.

¹¹⁷ Véase Arendt (1989), *THC*, pag. 191.

¹¹⁸ Arendt (1989), *THC*, pag. 212. Citado también en Portinaro (1994), pag. 199.

¹¹⁹ Arendt (1989), *THC*, pag. 212.

¹²⁰ Arendt (1989), *THC*, pag. 212.

sentido, “la *raison d’être* [la razón de ser] de la política es -según Arendt- la libertad y su campo de experiencia es la acción”¹²¹.

Arendt sostiene que la modernidad ha llevado a la alienación del mundo, es decir, a la profunda separación de los hombres respecto del espacio público y mundano. A partir de Platón, y en especial a partir de la modernidad, el actuar fue sustituido por el hacer y se intentaron eliminar los riesgos a los que esta actividad humana daba lugar como la irreversibilidad y la imposibilidad de predecir. De modo que la acción comenzó a ser interpretada en términos de hacer y fabricar y esta sustitución llevó a que la política sea pensada en términos instrumentales, con las categorías de medios y fines, tal como se piensa la actividad del trabajo. Arendt se refiere a esta sustitución como a una “degradación de la política en un medio para otra cosa”¹²². El mundo se vuelve instrumental y todo es reducido a las categorías de fines y medios; triunfa así el *homo faber* sobre la acción política entendida en el sentido propio de la *polis* griega¹²³. Para Arendt, el pensador político que marca en mayor medida el triunfo del *homo faber* sobre la acción y “la perplejidad de que el racionalismo moderno es irreal y el realismo moderno irracional”¹²⁴ es Thomas Hobbes, quien opuso tajantemente la razón a las pasiones. Luego versiones del pensamiento utilitarista, según Arendt anteriores a Bentham, llevaron a su plenitud y a un lugar universalmente aceptado la vieja convicción del *homo faber* de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, abriendo “las puertas a la explicación de la motivación humana y la conducta”¹²⁵.

Sin embargo, es el pensamiento de Jeremy Bentham el que marca, según Arendt, la derrota del *homo faber* y prefigura la posterior victoria de la labor sobre las otras dos actividades que componen la condición humana. “Nada quizá indique más claramente el fundamental fracaso del *homo faber* en auto-afirmarse -escribe Arendt- como la rapidez con la que el principio de utilidad, la verdadera quintaesencia de su punto de vista sobre el mundo, desapareció y fue reemplazado por el de ‘la mayor felicidad del mayor

¹²¹ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 146. Véase también Arendt (1995), *QEP*, págs. 61-62.

¹²² Arendt, (1989), *THC*, pag. 230.

¹²³ Véase Arendt (1989), *THC*, pag. 301.

¹²⁴ Arendt (1989), *THC*, pag. 300. Citado también en Portinaro (1994), pag. 197.

¹²⁵ Arendt (1989), *THC*, pag. 306.

número”¹²⁶. Como ya evocamos en el capítulo anterior, en cierto momento dado de su evolución intelectual, aproximadamente a principios de los años 20 del siglo XIX, Bentham decidió reemplazar su principio de utilidad por lo que él llamó, “el principio de la mayor felicidad del mayor número” y es a partir de este cambio que Arendt explica la derrota del *homo faber* y el triunfo del *animal laborans*. La “felicidad” es una entidad perceptiva de sensaciones internas y pierde por lo tanto todo contacto con los objetos mundanos y con el mundo mismo, y está emparentada con la actividad de la labor, es decir, con la única actividad humana que no establece ningún contacto entre los hombres y el mundo. Si el trabajo implica la fabricación de objetos tangibles que pueblan el mundo y son por ello un puente entre los hombres y el mundo, la labor es una actividad que está marcada por una absoluta alienación de los hombres respecto del mundo. En esta instancia la alienación del mundo a la que se refiere Arendt llega a su punto extremo: la victoria del *animal laborans*, el triunfo de la mentalidad laboral que está gobernada por la necesidad de preservar la vida como el máspreciado de todos los bienes.

La unidad armónica y primigenia que la acción forjaba entre los hombres y el mundo, característica de la vida política propia de la *polis* griega, se quiebra según el análisis fenomenológico de Arendt. Esta quiebre encuentra su desenlace en la victoria de la única actividad humana que es esencialmente antipolítica: la labor. Portinaro, un estudioso italiano del pensamiento de Arendt, se refiere a este desenlace como a un fin de la política, es decir, a una pérdida del verdadero sentido de la política. “La historia de la alienación humana en el mundo moderno -afirma Portinaro- delineada en el último capítulo de *La Condición Humana* [The Human Condition] parece así arribar a una situación en la cual todo espacio para la política resulta disgregado”¹²⁷. La alienación de los hombres respecto del mundo no le ofrece a la política ningún horizonte. Las actividades de la acción y el trabajo han perdido su sentido y su protagonismo en el mundo. Pero lo más grave es que la actividad política por excelencia, la acción, ha perdido todo sentido político. El triunfo de la labor ha terminado de desplazar definitivamente a la acción de la vida de los hombres. El pesimismo trágico con el que Arendt cierra su obra *The Human Condition* incita a pensar que esa unidad primigenia que se ha quebrado no puede recuperarse y que, quizás, ello sea irreversible.

¹²⁶ Arendt (1989), *THC*, pags. 307-308.

III) La libertad y la promesa como valores políticos

Para entender el valor que tiene para Arendt la libertad es preciso antes explicar la forma en que entiende la actividad de la acción. Hasta ahora nos hemos referido al modo en que entiende la acción para introducirnos con más claridad en la concepción arendtiana del valor de la libertad. La libertad y la acción están, según ella, emparentadas. “Los hombres -afirma- son libres en la medida en que actúan”¹²⁸. La libertad y la acción comparten esencialmente el atributo de comenzar algo nuevo. “Porque él *es* un comienzo, el hombre puede comenzar; ser humano y ser libre es una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de comenzar: la libertad”¹²⁹. Pero lo más sugestivo de la defensa que hace Arendt del valor de la libertad es su idea de que la libertad no puede concebirse independientemente de la política. Si la acción -actividad política por excelencia- y la libertad están emparentadas, resulta razonable que la libertad sólo encuentre su sentido en la política. “La acción y la política -afirma Arendt-, entre todas las capacidades y potencialidades de la vida humana, son las únicas cosas que no podríamos concebir sin al menos asumir que existe la libertad”¹³⁰.

Como ocurre con la acción, la libertad es entendida a partir de la experiencia política de la *polis* griega. En el seno de la *polis*, la libertad era -y no podía sino ser- entendida, en un sentido netamente político. Nunca como en esta experiencia política y en la de la antigüedad romana, los hombres “pensaron -según Arendt- a la actividad política como algo tan elevado, ni le confirieron tanta dignidad a su esfera”¹³¹. La política era una actividad digna y elevada ante todo porque ofrecía un espacio físico para la libertad y la acción humanas. Ya el hecho mismo de vivir en la *polis* implicaba asignarle un espacio físico de apariencia a la libertad de los hombres. “La polis Griega en otro tiempo era precisamente esa ‘forma de gobierno’ que le otorgaba a los hombres un espacio de apariencias en el que podían actuar, con una especie de teatro en el que la libertad podía

¹²⁷ Portinaro (1994), pag. 198.

¹²⁸ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 153.

¹²⁹ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 167.

¹³⁰ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 146.

¹³¹ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 154.

aparecer”¹³². La libertad se asociaba allí a la virtud del coraje para la acción y a la capacidad de producir milagros. Arendt plantea que en la modernidad se produce una separación entre la libertad y la política, es decir, la libertad comenzó a ser entendida en forma independiente de la política y por lo tanto de la acción.

Uno de los procesos característicos de la modernidad que marcó una separación profunda entre la libertad y la política fue el hecho de que en el ámbito de la filosofía la libertad fue asociada, a partir de cierto momento, a la libre voluntad. La libertad dejó de consistir en la virtud del coraje para actuar que prevalecía en la *polis* y comenzó a ser experimentada no en el actuar y en el estar entre los hombres, sino en la voluntad y en la comunicación con uno mismo; se asoció así a la idea de libre voluntad¹³³. Luego esta misma idea derivó en la de voluntad de poder. Jean-Jacques Rousseau, según Arendt el representante más consistente de la teoría de la soberanía, concibió al poder político a través de la imagen de la voluntad de poder individual. Fue con Rousseau que la libertad se comenzó a identificar con el concepto de soberanía. “Políticamente -afirma Arendt-, esta identificación de la libertad con la soberanía es tal vez la más pernicioso y peligrosa consecuencia de la filosófica ecuación de la libertad y la libre voluntad”¹³⁴. Cuando el hombre desea ser soberano debe someterse a la opresión de la voluntad, ya sea de su propia voluntad a la cual el individuo mismo se fuerza o a la voluntad general de un grupo organizado¹³⁵. “Si el hombre desea ser libre -arguye Arendt-, es precisamente a la soberanía a lo que debe renunciar”¹³⁶.

Pero fue ante todo la preocupación moderna por la seguridad la que terminó de separar definitivamente a la libertad del ámbito de la política. Según Arendt, a partir del pensamiento político de Hobbes, la libertad política comenzó a ser entendida paradójicamente como una libertad potencial respecto del ámbito de la política. La libertad fue interpretada entonces como seguridad y protección individual o de todo el cuerpo social. El propósito central de todo gobierno debía ser la seguridad y esa seguridad permitiría y haría posible la existencia de la libertad. Entendida en este sentido, la libertad encierra actividades que se realizan fuera de la esfera política; en otras palabras, se refiere a

¹³² Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 154.

¹³³ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 163.

¹³⁴ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 164.

¹³⁵ Véase Fuss (1979), pag. 164.

¹³⁶ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 165.

actividades privadas individuales, actividades sociales pero no políticas. “La seguridad se mantuvo como el criterio decisivo”, un criterio que “permite el desarrollo, sin disturbios, del proceso de la vida de la sociedad en su conjunto”¹³⁷. La introducción de este criterio en la vida política ha perjudicado profundamente, según Arendt, el desarrollo de la libertad política de los hombres. “Toda la era moderna -afirma- ha separado la libertad de la política”¹³⁸. Portinaro afirma en este sentido que Arendt opta por la libertad de los antiguos contra la libertad de los modernos¹³⁹. La de los modernos está asociada en primer lugar a la soberanía, que es la negación de la pluralidad que implica el actuar en la vida pública. Para actuar, para ser libres, los hombres deben respetar, aceptar, asimilar y comprender la pluralidad que implica el despliegue de la acción en la escena pública. Pero la libertad de los modernos también está asociada a la seguridad, esto es, a la preservación y la reproducción de la vida individual o social. Los hombres necesitan ser protegidos para poder ejercer su propia libertad, lo cual es para Arendt una contradicción, pues para ser libres deben tener capacidad de actuar e introducir algo nuevo en el mundo. Cuanto más protegidos estén, más difícil se hace que puedan actuar. En la experiencia política de la *polis* griega, en cambio, la libertad era la razón de ser de la política; la libertad y la política confluían en un mismo lugar ya que la *polis* ofrecía un espacio de apariencias donde la acción y la libertad podían aparecer.

Por otra parte, las promesas, como la libertad y la acción, tienen, según Arendt, un valor central en la vida política. Como señalamos antes, existe una fragilidad inherente a los asuntos humanos que nace de la irreversibilidad y de la imposibilidad de predecir las acciones humanas. Arendt dice que el remedio contra estas dos características que signan a la acción, surge de las propias potencialidades de la acción misma. El remedio para la irreversibilidad de las acciones se encuentra en la facultad de perdonar, mientras que el remedio contra la imposibilidad de predecir está, según ella, en la facultad de hacer y mantener las promesas. Como la acción, las facultades de perdonar, y de hacer y mantener promesas dependen de la pluralidad y de la presencia de otros, pues nadie puede

¹³⁷ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 150.

¹³⁸ Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 150.

¹³⁹ Portinaro (1994), pag. 195.

perdonarse, ni prometerse algo así mismo. En la soledad estas facultades pierden todo significado¹⁴⁰.

Respecto de las promesas, que es el valor político al que nos referiremos con atención en este apartado, Arendt afirma que la gran variedad de teorías del contrato que fueron surgiendo desde la época de los romanos da pruebas de que la facultad de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos¹⁴¹. Lo que distingue a la facultad de prometer es la *responsabilidad ética* del hombre frente a los demás o frente a quien le hace la promesa, y frente al tiempo futuro. Quienes se hacen y mantienen una promesa disponen, según Arendt, del futuro como si fuera el presente. Pero no lo someten a una previsibilidad absoluta, sino a la responsabilidad subjetiva del compromiso y la palabra. Esto significa que la certeza que instituyen respecto del tiempo futuro está lejos de ser absoluta. “El momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de certidumbre en un océano de incertidumbre, esto es, cuando esta facultad es mal usada para cubrir todo el territorio del futuro y proyectar una senda segura en todas las direcciones, pierden -afirma Arendt- su poder de ligazón y toda la empresa resulta contraproducente”¹⁴². Debe evitarse que las promesas se transformen en previsibilidad y certidumbre absolutas sobre el tiempo futuro, porque la seguridad que se instala induce a que ellas pierdan su valor intrínseco como formas de compromiso ético, como producto de la tranquilidad y la autosuficiencia que genera el mantenimiento de una seguridad y una previsibilidad absolutas. Cuanto más seguridad y previsibilidad tiene el tiempo futuro, menos valor humano y político se le otorga a las promesas, y al compromiso y la responsabilidad que ellas implican. Las promesas, en tanto compromisos subjetivos entre los hombres, no le dan, ni pueden darle, previsibilidad absoluta al tiempo futuro, sino que instalan islas de certidumbre en un océano humano de incertidumbre.

Como la libertad, las promesas se oponen al valor de la seguridad como forma de proteger y garantizar la “libertad” de los hombres y de disponer del tiempo futuro. Como señalamos antes, Arendt entiende la libertad en el sentido político propio de la *polis* griega, y critica el criterio moderno de la seguridad, que ha separado a la libertad de la política. Este criterio de la seguridad es esencialmente exterior a los individuos, y es considerado

¹⁴⁰ Arendt (1989), *THC*, pags. 236-237.

¹⁴¹ Arendt (1989), *THC*, pag. 244.

¹⁴² Arendt (1989), *THC*, pag. 244.

como uno de los propósitos centrales que debe perseguir un gobierno. Permite que los hombres tengan “libertad” de desarrollar sus propios proyectos, deseos e intereses individuales, con la previsibilidad y la protección que les garantiza el gobierno o la disposición de cierta cantidad de dinero. La seguridad y las promesas implican dos modos distintos y antagónicos de disponer del tiempo futuro. La seguridad es un criterio instrumental que permite que la sociedad en su conjunto, pero más particularmente cada uno de los individuos que la compone pueda desarrollar su propia vida y sus proyectos futuros con tranquilidad. Al ser un criterio exterior a los individuos, la seguridad no inaugura compromisos éticos entre ellos; incentiva más bien la autosuficiencia y el egoísmo. La seguridad y el dinero ofrecen una previsibilidad del futuro más cuantificada y medible que las promesas: las garantías del gobierno, o cierta cantidad de dinero disponible, le permiten al individuo anticipar con certeza y previsibilidad sus proyectos y expectativas hacia el futuro. Las promesas, en cambio, como dice Arendt, son pequeñas islas de certidumbre en un espacio incierto y frágil como lo es el de los asuntos humanos.

Como están emparentadas con la acción y la libertad, las promesas deben dejar lugar para que la libertad y la acción puedan emerger en el mundo, es decir, no deben atar a los hombres hacia un futuro previsible y seguro. El carácter impredecible que es propio de la acción humana debe mantenerse. Se trata también de mantener la pluralidad y la libertad humanas, tal como se daban en la vida política de la *polis*. La promesa implica privilegiar la confianza en otro u otros individuos¹⁴³. Esta confianza y el compromiso que se genera al prometer fundan una responsabilidad entre los hombres. La relación de los hombres con el futuro no es de previsibilidad, como ocurre con la seguridad, sino de responsabilidad. Es necesario que los hombres prometan para que puedan entablar una relación de responsabilidad con el tiempo futuro. El acto de prometer está enmarcado en el espacio de aparición que es propio de las acciones y de la libertad. La promesa inaugura una responsabilidad ética no sólo con el tiempo futuro sino con los hombres o el hombre a quien se le promete; es un acción que forma parte del escenario público de la *polis*.

Si la seguridad y el dinero instalan una relación *instrumental* con el futuro gobernada por la previsibilidad, la capacidad de realización de los intereses y los proyectos individuales de cada persona, y la autosuficiencia respecto de los demás, las promesas

ponen a los hombres frente al futuro en una relación de *responsabilidad* que se traduce en un compromiso ético frente a otros hombres a quienes se les promete, y frente al mundo en el que se inscriben todas las acciones humanas. Prometer implica la misma relación de amor al mundo que se manifiesta en la comprensión: instala una responsabilidad y un compromiso éticos con el devenir del mundo mismo.

La libertad y las promesas forman parte del escenario plural que Arendt vislumbra como característico de la *polis* griega. En los asuntos humanos no prima el valor de la acción sobre los demás valores, sino que dicha actividad al ser por definición plural se complementa y enriquece de otros valores políticos y humanos como la libertad, las promesas, el perdón, la comprensión, la prudencia. La concepción arendtiana de la acción es profundamente pluralista.

¹⁴³ Sobre el valor de la promesa en el pensamiento de Arendt véase Dotti (1993), pag. 35 y Kristeva (2000), pags. 246-255.

Capítulo III:
LA CONDICION HUMANA FRENTE A LA NATURALEZA HUMANA:
ARENDT Y BENTHAM

1) De la medición a la comprensión de la política

El pensamiento de Jeremy Bentham y el de Hannah Arendt representan claramente dos modos muy diferentes de pensar la política. En primer lugar, ambos vivieron bajo circunstancias históricas diferentes. Los separa un tramo muy amplio en el tiempo: se trata de casi un siglo. Bentham muere en 1832 y Arendt nace en 1906. A ambos les tocó vivir en tiempos marcados por acontecimientos históricos de gran envergadura y por transformaciones muy profundas. A Bentham en Gran Bretaña las repercusiones de la revolución francesa y una etapa de gran desarrollo científico e industrial. A Arendt, por su parte, el ascenso de Hitler al poder en Alemania, y el desarrollo de regímenes totalitarios como el soviético y el alemán. Estas alusiones a las circunstancias históricas en que ambos vivieron, aunque parezcan a primera vista anecdóticas, no resultan de ningún modo superfluas para nuestro análisis, pues ambos fueron pensadores políticos muy preocupados y enmarcados en las circunstancias históricas y políticas en que vivieron.

Bentham siguió con detenimiento los avatares de la revolución francesa, a la que apoyó en un principio. Sin embargo, muy rápidamente comenzó a criticar los desenlaces que tuvo, a partir del Documento de la Declaración de los Derechos del Hombre, documento que, como evocamos en el primer capítulo, criticó severamente. Bentham forma parte de una época de grandes cambios y reformas políticas, y él mismo representó una corriente reformista y radical en el ámbito de la política y la legislación. Hart sostiene que el “reformismo crítico y racionalista” de Bentham estuvo inspirado tanto en su odio a la anarquía y a la revolución, como en su odio a los apologistas del orden establecido¹⁴⁴. Lo que resulta también de interés para nuestro argumento, es que Bentham vivió en una época en la que el desarrollo industrial y científico de Gran Bretaña era importante. Las ciencias naturales comenzaban a aplicar criterios científicos más sistemáticos y exactos para el estudio de la naturaleza. Bentham, quien estaba preocupado más bien por cuestiones

¹⁴⁴ Hart (1982), pag. 7.

políticas y jurídicas, intentó trasladar ciertos criterios científicos que eran muy comunes en las ciencias de la naturaleza al ámbito de la política y la legislación. Los axiomas que se utilizaban en estas ciencias debían al ámbito político y jurídico. Él abogó así porque la política y la actividad legislativa estuvieran dotadas de más precisión, exactitud y rigor científicos. En Bentham la racionalidad y el rigor científicos se combinaron con el reformismo político y legislativo. Esta combinación dio forma a un pensamiento político utilitarista preocupado por instaurar en el ámbito de la legislación y la política un fundamento racional y reformista, dotado de un rigor y un método científicos sin precedentes.

Arendt como judía se tuvo que exiliar en 1933 de la Alemania nazi. Esta experiencia de confrontación personal con el totalitarismo, la llevó a dedicar gran parte de su vida y de su energía intelectual al estudio de este fenómeno político tanto en su versión alemana del nazismo como en su versión rusa del stalinismo. Su pensamiento político estuvo marcado por el retrato que ella misma hizo del totalitarismo en su primera obra dedicada a cuestiones estrictamente políticas, titulada *Los orígenes del totalitarismo*. Ella inicia entonces su reflexión política, y su importante carrera como pensadora política, con un análisis exhaustivo acerca del totalitarismo. Según su propia caracterización, el Estado totalitario se ocupa de fabricar una sociedad de masas unida y uniforme, en la que la historia es vista como un proceso gobernado por causas y efectos, y todo se explica por causalidad. Este modo de interpretar la historia impide que los hombres puedan comprender los acontecimientos que les toca vivir en su singularidad, y los exime de las responsabilidades que tienen respecto de sus acciones futuras¹⁴⁵. Contra las imágenes de la unidad, de la uniformidad, y de la sociedad de masas en la que los individuos pierden su singularidad, características del totalitarismo, Arendt construye su concepción del sentido de la política inspirándose en la actividad pluralista de la acción tal como se daba en la *polis* griega¹⁴⁶. La acción es una actividad por definición plural, en la que cada individuo hace aparecer en actos y palabras su propia singularidad. Es la actividad que ofrece un espacio de aparición a la pluralidad humana; cada individuo es libre de mostrar su singularidad ante los otros, cosa que resulta imposible en el régimen totalitario donde impera la unidad y la uniformidad sociales. A partir de su análisis del régimen totalitario,

¹⁴⁵ Véase Arendt, “Comprensión y política”, en Arendt (1995), *DHAA*, pags. 41-42 y Lefort (1998), pag. 9.

pero a contrapelo del mismo, Arendt construyó un pensamiento político muy preocupado por forjar una relación sólida entre las facultades propiamente humanas y la actividad política.

Pero estas circunstancias históricamente distintas que les tocó vivir a Bentham y Arendt también influyeron decisivamente en la actitud epistemológica que adoptaron para entender y explicar lo político. Bentham, influido por el desarrollo científico de su época y urgido por un reformismo racionalista y científico, enfatizó la importancia de la *medición* de los placeres y los dolores de los hombres como el mecanismo que debe utilizar el legislador para evaluar las leyes y las medidas de gobierno. La política necesita de un denominador común, de un “axioma fundamental” para ser medida y evaluada en su acontecer. El axioma es bastante sencillo: “la felicidad del mayor número es la medida de lo correcto y de lo incorrecto”¹⁴⁷. La virtud del mismo reside en que somete a todas las acciones humanas, a las leyes y a las medidas de gobierno a un análisis instrumental sobre las consecuencias que tienen las mismas para la felicidad de los hombres. La realidad política debe ser analizada así por medio de un principio axiomático que explica y mide las consecuencias de la conducta humana. Aquellos valores que puedan aparecer en la vida política de los hombres, y que escapen a dicho principio, deben ponerse a su servicio o desecharse si no son funcionales al mismo. Esta es la característica que hace del principio de utilidad un “axioma fundamental” como lo llama Bentham: un principio unívoco a partir del cual todos los otros valores políticos deben ser medidos.

Arendt, en cambio, muy afectada y sorprendida por un acontecimiento tan singular y terrible como el totalitarismo, intenta encontrar una forma de reconciliarse con una realidad difícil de entender y de asimilar. La crisis de valores que generó el totalitarismo pone en cuestión la validez de nuestras viejas categorías para entender el mundo. Acontecimientos políticos como éste tan singulares y horrorosos marcan la importancia que tiene la *comprensión* para analizar la experiencia política de los hombres. Se trata, según Arendt, de una actitud humana de reconciliación con el mundo, de aceptación y asimilación de la experiencia en su singularidad y en su carácter imprevisible. La mayor virtud de la comprensión es que es una actitud pluralista y abierta a la singularidad del acontecer histórico, pues no pretende someter la experiencia humana a axiomas o a leyes de

¹⁴⁶ Véase Enegrén (1984), pag. 46 y Lefort (1986), pag. 71.

causalidad que la expliquen. Arendt se propone así construir una fenomenología comprensiva de la experiencia política, explorando las distintas actividades humanas, y realizando una valoración de las mismas en el contexto de la experiencia histórica.

En rigor, la medición y la comprensión son dos actitudes epistemológicas para el análisis teórico de la política muy contrapuestas. La medición de la experiencia política por medio de un axioma, tal como la plantea Bentham, impide percibir la singularidad del acontecer, ya que los hechos deben ser sometidos a un postulado que mide las consecuencias de los mismos. Una ley es justa en la medida en que produce la mayor felicidad de la comunidad en que ella se promulga. Si simplemente medimos la calidad que tiene una medida de gobierno para la felicidad de la comunidad perdemos de vista cuestiones importantes, como por ejemplo si las circunstancias son adecuadas para su promulgación o si tiene un impacto desigual en la sociedad. Si esa ley intenta ser comprendida, es decir, si se intenta asimilar no sólo la repercusión que ella puede tener sobre la felicidad de la comunidad, sino también otros aspectos como el carácter problemático y controvertido que puede tener para el desarrollo de la libertad futura de los hombres o para el desarrollo institucional de la comunidad, la experiencia política puede ser analizada desde una pluralidad de perspectivas que amplían la mirada y enriquecen el análisis. La aplicación de un axioma a la experiencia política impide comprender más allá de los postulados del axioma, haciéndonos perder de vista otros aspectos que merecen ser analizados. La comprensión implica la aceptación de la singularidad del acontecer político, y la adaptación del análisis a la pluralidad de problemas y enfoques que dicha singularidad puede suscitar potencialmente. Esta, como la acción, no tiene fin y por ello ambas actividades presuponen, según Arendt, la existencia de la pluralidad humana; aceptan y asimilan esa pluralidad como parte del mundo mismo.

Como supo percibir agudamente Arendt, la política es una de las actividades humanas que más requiere de la facultad de la comprensión, porque al referirse a la naturaleza pública de los hombres necesita de miradas amplias, abiertas, capaces de contemplar la pluralidad de circunstancias y factores que son propios de lo público. Pero, asimismo, si la actividad política misma requiere de una perspectiva comprensiva, también la teoría política, tal como la entiende Arendt, debe saber entender la actividad humana

¹⁴⁷ Bentham (1988), *Fragment*, pag. 3.

sobre la que teoriza comprensivamente, con una perspectiva abierta a las singularidades y pluralidades que nacen de la experiencia política misma. Para formular postulados normativos y teóricos sobre la política es preciso ampliar la mirada hacia la pluralidad, la contingencia, y la singularidad que nacen del propio espacio público. En otras palabras, como sugiere Arendt, es preciso comprenderla en su acontecer, en su forma de aparecer en el mundo. Teorizar sobre la actividad política con axiomas o postulados de tipo consecuencialistas, como el principio de la mayor felicidad que formula Bentham, impide asimilarla comprensivamente. Esta actitud epistemológica de medición sólo permite sujetar la experiencia política a las consecuencias que tiene sobre la felicidad de los hombres o bien verificar en qué medida la propia experiencia se adecua a las exigencias normativas del axioma.

La medición y la comprensión son dos formas de analizar la política que también se paran de modo diferente respecto del futuro. El método de la medición benthamniana establece, como se señaló en el primer capítulo, un instrumento específico para medir los placeres y los dolores de los individuos: el dinero. Este instrumento, según Bentham, es especialmente útil para medir la proximidad y la certidumbre de los placeres, es decir, los placeres futuros. Permite contar con una previsibilidad respecto del tiempo futuro, y dicha previsibilidad puede ser medida en forma cuantificada. Cuanto más dinero se tiene, más previsibilidad es posible tener respecto de los placeres futuros. El método de la medición piensa el tiempo futuro instrumentalmente por medio del dinero, y somete la incertidumbre futura a un cálculo de previsibilidad. La medición se funda en una necesidad de controlar el futuro, de hacerlo más previsible, seguro y controlable, y permite así realizar predicciones del futuro en el propio presente.

La comprensión arendtiana, en cambio, se predispone de un modo diferente ante el futuro. Este último es por definición imprevisible para el método comprensivo y fenomenológico. La comprensión está abierta a asimilarlo a partir de las singularidades y contingencias que inaugura, y por ello está lejos de la pretensión benthamniana de someterlo a un cálculo de previsibilidad. Asimismo, este método también es reactivo a todo intento instrumental de controlar el futuro desde el tiempo presente. En Bentham, el instrumento para medir el futuro es el dinero, un objeto de intercambio social claramente exterior al hombre que permite prever el futuro desde el presente. Según el método

arendtiano, el futuro merece ser comprendido, en cambio, en su forma de aparecer, pues resulta ante todo imposible e inconcebible prever su desarrollo desde el propio presente. Este método debe asimilar, aceptar y comprender la experiencia política de los hombres en su forma inmediata de irrumpir en el tiempo presente; se trata de apariciones imprevisibles que merecen ser observadas y pensadas desde el presente. Lo imprevisto no puede ser comprendido sino atendiendo exclusivamente a su irrupción inmediata e inesperada. Al no tener una finalidad definida, el método comprensivo está abierto a lo inesperado, y a entender todo en su singularidad y en su inmediatez. Arendt renuncia con este método al control y a la seguridad respecto del futuro. Esta renuncia se explica además por su desconfianza respecto de las formas de control y previsión científicas de la conducta humana que postulan comportamientos tipológicos y estandarizados del hombre.

II) De lo humano a la política

Bentham y Arendt postularon una relación sólida entre lo humano y la política. Para ambos, si se pretendía entender y explicar fenómenos políticos era imprescindible referirse al componente humano que participaba y recreaba el ámbito de la experiencia política. Aunque compartieron ambos una interrogación sobre cómo la actividad política se fundamentaba y fundaba en el componente humano, encontraron modos muy distintos y antagónicos de pensar esta relación. Para Bentham la pregunta por el sentido de la política derivaba en la pregunta por la naturaleza humana. Los hombres tenían ciertos parámetros estandarizados de conducta que escapaban a la singularidad de cada hombre. Esas formas de conducta que compartían y tenían en común hacían posible hablar del hombre en sentido genérico, utilizando el concepto de naturaleza humana. Esta última, como Bentham nunca se cansó de repetir, estaba gobernada por los placeres y los dolores de los individuos. Estos placeres se traducían en intereses y motivaciones. El concepto de naturaleza humana era fijo e inalterable: hacía abstracción de las singularidades específicas de cada individuo, y, como señalamos, se refería a las características comunes al hombre en sentido genérico.

Arendt estaba convencida de que establecer ciertos parámetros de conducta comunes al hombre era una aberración metodológica. Hablar del hombre o de la naturaleza

humana como una entidad fija, gobernada por ciertos comportamientos estandarizados, era inconcebible. Ella siempre se refirió *a los hombres* como a una entidad plural y heterogénea, en lugar de *al hombre* en general, entendido a partir de ciertos parámetros de conducta fijos. La experiencia del totalitarismo, caracterizada por la unidad, la uniformidad, y una sociedad de masas en la que los individuos pierden sus singularidades, era el motivo de la desconfianza que le provocaba cualquier explicación sobre el hombre que negara la pluralidad humana en detrimento de la unidad y la uniformidad. Para ella era imposible hablar de una naturaleza humana fija y uniforme porque implicaba reducir la actividad y la acción de los hombres a comportamientos previsibles. La acción era una actividad imprevisible, y por lo tanto hablar de acciones humanas previsibles que pudieran explicarse por la constitución inalterable de la naturaleza humana era una negación de la pluralidad humana. En lugar del concepto benthamniano de naturaleza humana, Arendt prefirió utilizar el concepto de condición humana que comprendía, como evocamos en el capítulo II, tres actividades que condicionaban a los hombres: la labor, el trabajo y la acción.

Los conceptos de condición y naturaleza humanas a partir de los cuales ambos autores entienden la actividad política no son simplemente modos de entender al hombre sino formas de explicar y entender de qué modo lo humano se relaciona con la experiencia política. En rigor, son estos dos conceptos los que dan fundamento a las visiones que Arendt y Bentham tienen de la política. El concepto arendtiano de condición humana no asume que los hombres están *gobernados* por tres actividades sino *condicionados* por ellas. Esta distinción no es menor. Precisamente en una de estas tres actividades, la acción, los hombres pueden introducir algo nuevo en el mundo y ejercer su propia libertad política. La acción es, como evocamos antes, una actividad esencialmente pluralista. Los condicionamientos de la existencia humana no dejan así de ofrecer un espacio de pluralidad para que los hombres puedan ejercer su libertad política en la actividad de la acción. El concepto de condición humana es pluralista ya que da cuenta y admite tres actividades humanas diferentes, y una de ellas, la acción, ofrece en su propio despliegue un espacio de aparición para la pluralidad y la libertad humanas. El concepto de naturaleza humana benthamniano es por su parte inflexible, pues no deja espacio para que los hombres puedan manifestar la pluralidad y la diversidad que los distingue, aquello que escapa a lo que puedan tener en común.

Las implicancias políticas de estos dos conceptos diferentes sobre lo humano son significativas. La naturaleza humana está gobernada, como señalamos, por los intereses, placeres y motivaciones del hombre. En otras palabras, cada individuo persigue su propio placer, su interés y su felicidad. El interés de la comunidad armoniza, según Bentham, con el interés particular de cada individuo. Al perseguir su propio placer, cada individuo contribuye a la felicidad del mayor número de personas. La política y la legislación deben ponerse entonces al servicio de lo que él entiende por naturaleza humana. La felicidad del mayor número es la finalidad a la que aspira cada individuo y la sociedad en su conjunto. En otras palabras, el axioma fundamental de la mayor felicidad, también denominado principio de utilidad, está construido, como evocamos en el primer capítulo, sobre la base del concepto benthamniano de naturaleza humana. En Bentham la política tiene un valor instrumental y utilitario: debe ponerse al servicio y ser funcional a la producción de ciertos resultados, consecuencias y estados de cosas deseables para el hombre.

Como señalamos antes, el concepto arendtiano de condición humana se refiere a tres actividades humanas que condicionan a los hombres. Dos de ellas, la labor y el trabajo son actividades que pertenecen a la esfera socioeconómica, mientras que la otra actividad, la acción, forma parte de la esfera estrictamente política¹⁴⁸. Esta última es además la única actividad que reúne la condición humana con la condición política de los hombres. Actuar es una actividad ligada especialmente al hecho humano de la natalidad y, en este sentido, significa comenzar algo nuevo. No obstante, es una actividad pública que supone la existencia de una pluralidad de personas, es decir, para actuar los hombres necesitan de un espacio público de aparición y visibilidad como la *polis*. Pero ellos pueden ser libres en la medida en que aparecen y actúan ante los demás, esto es, sólo en la esfera de lo político. Por lo tanto, la actividad de la acción reúne la facultad humana de la natalidad y la capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo con los atributos políticos de la libertad y la pluralidad. Para Arendt la política es una actividad profundamente emparentada con lo humano, pues el rasgo más distintivo de la acción es que está ligada con la natalidad. En este sentido, la política es pensada como una actividad opuesta a la lógica utilitaria e instrumental, ya que la acción no se orienta hacia ninguna finalidad específica, ni está al

¹⁴⁸ Véase al respecto Vollrath (1994), pag. 158.

servicio de la producción de un determinado estado de cosas. Se trata de una actividad que, como la comprensión, no tiene fin, y que por lo tanto agota su significado en la actuación.

Para Arendt en la modernidad los hombres se han alienado del mundo, y la acción ha sido relegada en primera instancia por la actividad del trabajo, y finalmente por la actividad de la labor. Dos actividades no políticas fueron sustituyendo y desplazando paulatinamente a la única actividad estrictamente política de los hombres: la acción. En el contexto de este proceso, Arendt ubica a Bentham en un lugar muy peculiar: con el principio benthamniano de la mayor felicidad del mayor número se desplaza el protagonismo y la victoria del trabajo y el *homo faber* sobre la actividad de la acción, y se produce la victoria definitiva de la labor y el *animal laborans*.

Según nuestro propio análisis de su pensamiento político, Bentham construye una visión instrumental y utilitaria de la política, que es profundamente representativa del *homo faber* y de la actividad del trabajo. Para Arendt, en cambio, el principio benthamniano de la mayor felicidad, representa la victoria de una actividad humana cuya necesidad está guiada por la reproducción de la vida. La idea de felicidad, elevada ahora en carácter de principio rector de la actividad humana, inaugura así una preocupación por factores directamente ligados con la reproducción de la vida propia de la actividad de la labor como el placer y el dolor. Aquí queriendo recuperar con fidelidad la caracterización arendtiana de las tres actividades que conforman la condición humana, nuestra interpretación se distancia de la lectura que hace ella misma del pensamiento político benthamniano. La política es entendida por Bentham tal como Arendt piensa la actividad del trabajo propia del *homo faber*. En las primeras páginas de su obra *IPML*, Bentham se refiere, como lo remarcamos antes, a “la fundación de este [esto es, su propio] sistema, cuyo objetivo es construir la fábrica de la felicidad con las manos de la razón y de la ley”¹⁴⁹. Él habla sin duda de la legislación que pretende instaurar como una actividad que, como el trabajo propio del *homo faber*, se ocupa de la fabricación de objetos. En este caso en particular se ocupa del objeto de la felicidad. La legislación es concebida, por lo tanto, como una actividad de fabricación, pues necesita de las “manos de la razón y de la ley”. Como señalamos en el segundo capítulo, Arendt entendió al trabajo como una actividad regida por las categorías de medios y fines y destinada a la fabricación de objetos que pueblan el mundo. Esta lógica del trabajo

¹⁴⁹ Bentham (1996), *IPML*, pag. 11.

era, según ella, profundamente utilitaria e instrumental. Bentham concibe a la política y la legislación bajo estos presupuestos. Ambos son medios para la producción de un fin determinado: la felicidad del hombre. Puestas al servicio del principio de la mayor felicidad del mayor número, la legislación y la política deben fundar, según él, una fábrica de felicidad para el hombre.

Lo que está implícito en la lectura que hace Arendt del pensamiento de Bentham es que la felicidad no es un objeto que pueda poblar el mundo como una obra de arte o cualquier objeto que pueda ser fabricado por medio del trabajo. En este sentido, ella asocia la felicidad a los mecanismos de preservación y reproducción de la vida que son propios de la actividad de la labor y el *animal laborans*. Es, en efecto, innegable que la felicidad no puede ser un objeto material que pueda poblar el mundo. Sin embargo, la producción de la felicidad por medio de la legislación y el gobierno no deja de tener la lógica instrumental y utilitaria que es propia del *homo faber*.

Hay una segunda cuestión importante referida a la caracterización que hace Arendt de las actividades del hombre en relación con su propia lectura del pensamiento de Bentham. Si bien Arendt no piensa al trabajo como una actividad antipolítica, sí la piensa como una actividad no política. Si la labor es antipolítica, el trabajo tiene cierto sentido mundano del que carece la labor, pues se funda en la fabricación de objetos materiales que pueblan el mundo. La labor, en cambio, es una actividad completamente aislada del mundo que sólo sirve a la reproducción de la vida y al consumo inmediato. Arendt sostiene en las últimas páginas de su obra *The Human Condition* que la filosofía política moderna, a partir de Hobbes, comienza a pensar lo político desde la lógica del *homo faber* y el trabajo¹⁵⁰, es decir, desde una perspectiva no política. Siguiendo el análisis y la caracterización arendtianas, Bentham sería un claro representante de esta lógica no política de pensar la política propia del *homo faber*.

En rigor, la acción es una actividad no menos humana que política, según Arendt. Esta característica puede explicarse a partir de sus propios atributos. En primer lugar, aquello que más distingue a esta actividad es, como dijimos, el hecho humano de la natalidad. Actuar es restituir el propio nacimiento en el espacio del mundo, pues implica, como el acto de nacer, introducir y comenzar algo nuevo. En segundo lugar, la actividad de

¹⁵⁰ Véase Arendt (1989), *THC*, pags. 299-300.

la acción, como la comprensión arendtiana, presupone la pluralidad humana. Arendt considera que en la actividad política es necesario reconocer la pluralidad y singularidad humanas que en ella se ven implicadas. En tercer lugar, la acción es una actividad pluralista que permite que los individuos puedan revelar ante los demás su identidad, es decir, su singularidad como seres humanos. Si el concepto benthamniano de naturaleza humana, ofrecía una respuesta a la pregunta sobre las características de la conducta del hombre, esto es, sobre qué lo gobierna o *qué* lo hace actuar, la noción arendtiana de acción, integrada en su amplio concepto de condición humana, presupone un espacio público en el que los hombres pueden hacer aparecer ante los demás sus identidades singulares, revelando *quiénes* son, no *qué* son, ni *qué* gobierna su conducta. En cuarto lugar, para mostrar sus identidades ante los demás en la acción, los hombres se sirven de la palabra, forma de comunicación esencialmente humana. Para hacerse ver en el espacio público de aparición de la *polis*, utilizan la facultad del lenguaje y la comunicación mutua. En quinto lugar, como la acción es irreversible e impredecible, la actitud humana de la prudencia es considerada como una de las virtudes políticas que permite paliar estas dos características de la acción. Al ser prudentes, los hombres ayudan a que las acciones no deriven en acontecimientos perjudiciales o injustos. En sexto lugar, como veremos en el próximo apartado, Arendt encuentra en el perdón y la promesa dos actitudes humanas que surgen de las potencialidades de la acción misma y que permiten paliar la irreversibilidad y la imposibilidad de predecir que caracterizan a la acción. Esto es, actitudes esencialmente humanas como la promesa y el perdón entre dos personas o más forman parte de la visión arendtiana de la acción. Se trata entonces de virtudes y atributos humanos que se manifiestan en la experiencia política misma: en efecto, la actividad política de la acción está profundamente impregnada de rasgos humanos.

En suma, como señalamos antes, Arendt construye una forma de entender la política esencialmente comprensiva, que intenta explicarla a partir de su forma de acontecer y aparecer en el mundo. En otras palabras, es la experiencia política misma la que le da forma a la concepción arendtiana de la acción. Su interpretación sobre esta actividad trasluce una preocupación muy aguda en torno del elemento humano que está presente en la política. Toda reflexión teórica sobre la política, sugiere ella, debe estar fundada en una comprensión de la pluralidad y las singularidades de lo humano. Esta forma arendtiana de

reflexión teórica permite que la teoría política puede fundirse al menos un poco con la propia experiencia política misma. La actividad política de la acción y la actitud teórica de la comprensión no eran después de todo, para Arendt, dos formas muy distintas de relacionarse con el mundo: ambas carecían de finalidades definidas y se abrían a la pluralidad.

III) La libertad, la seguridad y la promesa como valores políticos

Como intentamos mostrar en los dos capítulos anteriores, Bentham y Arendt adoptaron dos teorías diferentes del valor en el ámbito de la política. En Bentham, prevalece una teoría monista del valor, es decir, un monismo metodológico. El principio de la mayor felicidad del mayor número es el “axioma fundamental” que se utiliza como instrumento y denominador común para medir todo valor político. Cualquier valor político alternativo a este axioma debe o bien ponerse al servicio del mismo o bien desecharse. En Arendt, en cambio, es posible encontrar una teoría pluralista del valor, esto es, un pluralismo metodológico. Diferentes valores políticos forman parte de la concepción arendtiana de la política. La experiencia y la actividad política se caracterizan por la pluralidad que es propia de lo humano. No existe ningún valor político que funcione como denominador común de todos los demás valores. La actividad política de la acción es plural e imprevisible, por lo tanto diferentes valores pueden manifestarse en el espacio público de aparición en el que la acción misma tiene lugar.

Otro aspecto que se desprende de los dos capítulos anteriores es que la libertad fue pensada y entendida por Bentham y Arendt de modos muy distintos, y profundamente antagónicos. Para Bentham la libertad era un término pasional y emotivo. Él mismo decidió reemplazarlo por el de seguridad. Éste era, en cambio, un concepto mucho menos propenso a la confusión, pues encontraba su fundamento en la ley y el gobierno. Respecto a su funcionalidad para la vida política, uno de los rasgos que más le atraían de la seguridad era que se trataba de “la fuente primera de la utilidad”¹⁵¹. En este sentido, estaba ligada a la protección y era un instrumento para que los individuos en general pudieran realizar sus

¹⁵¹ Véase Kelly (1990), pags. 73-74.

propios intereses sin la interferencia indebida de otros. La seguridad, pensada a la manera de Bentham, era un medio para que los hombres pudieran realizar su felicidad, es decir, debía estar al servicio del axioma fundamental de la mayor felicidad del mayor número. En rigor, el gobierno era ante todo un servidor y un garante de la seguridad individual y comunitaria.

Arendt, sin referirse específicamente a Bentham, criticó severamente la importancia que se le otorgó a la seguridad a partir de la modernidad. Este valor político se entendió como protección del individuo e independencia del individuo respecto del ámbito de la política. El énfasis moderno en la seguridad instaló la idea de que el individuo es más libre en la medida en que tiene más capacidad para realizar sus intereses y preferencias individuales sin la interferencia del gobierno ni de otros individuos. La función del gobierno es, en este sentido, garantizar la seguridad y la protección del individuo. Para Arendt, como señalamos en el capítulo II, la reivindicación moderna de la seguridad en detrimento del valor político de la libertad trajo como consecuencia una profunda separación de la libertad del ámbito de la política. Si la libertad depende de una seguridad que garantiza la “libre” realización por parte de los individuos de sus propios deseos e intereses, entonces no es entendida como un valor político.

A partir de esta crítica del concepto moderno de seguridad, Arendt esboza una clara defensa del valor esencialmente político de la libertad. Ella afirma en numerosas oportunidades que la razón de ser de la política es la libertad¹⁵². Asimismo, entiende la libertad, tal como la acción, a partir de la vida política de la *polis* griega. En este viejo espacio político, la libertad y la política estaban unidas. Los hombres eran libres en la medida en que actuaban y tenían un espacio físico de apariencias, como la *polis*, en el que podían hacerlo. Esta unión que prevalecía entre la libertad y la política le otorgaba a esta última una dignidad y un valor elevados. Era la práctica humana que permitía que los hombres revelaran su identidad ante los demás y se realizaran mediante la acción.

Para Arendt la libertad es esencial a la vida política de los hombres como condición para que la pluralidad humana tenga un escenario de aparición y manifestación. Ella se complementa y se retroalimenta con la pluralidad: es necesario que los hombres sean libres para que exista la pluralidad, pero también es necesario que exista pluralidad humana para

que los hombres puedan actuar en la vida política con libertad. Por otra parte, tampoco la libertad está al servicio de la acción. Los hombres son libres en la medida en que actúan y a su vez pueden actuar en la medida en que tienen la libertad suficiente para hacerlo. En los regímenes totalitarios, que Arendt analiza detalladamente, los hombres no actuaban en forma autónoma y singular porque no disponían de la libertad necesaria para hacerlo. La libertad no está al servicio de algún principio o “axioma fundamental”, como ocurría con el valor de la seguridad en Bentham. Para Arendt se trata, en efecto, de un valor político esencialmente plural que por lo tanto no debe ponerse al servicio de ningún otro principio.

La relación que los hombres deben mantener con el tiempo futuro es para Bentham y Arendt diferente. Los valores políticos que ambos consideran como adecuados para estos fines son bastante distintos. Según Bentham, el valor apropiado es la seguridad, pues además de ser un instrumento funcional para la realización y la maximización de la felicidad, permite a los individuos prever sus acciones y proyectos futuros. Como evocamos en el capítulo I, la seguridad crea las condiciones para que puedan realizar lo que él llama sus “utilidades de expectativa”. Estas utilidades consisten en la capacidad de previsión en el presente de las posibilidades de realizar ciertos intereses, deseos o proyectos en un tiempo futuro. Para Bentham el gobierno y las leyes positivas que lo sustentan ofrecen a los individuos la seguridad necesaria para que puedan realizar planes de conducta futuros con previsibilidad.

Arendt, en cambio, piensa que el valor político adecuado para que los hombres puedan relacionarse con el tiempo futuro es la promesa. Este valor político permite paliar pero no revertir el carácter impredecible que tiene la acción humana. Como remarcamos antes, prometer es un modo de disponer del futuro que se sustenta en la responsabilidad ética frente al hombre o frente a los hombres a los que se les promete y frente al tiempo futuro, sustentada en la palabra. Aquello que puede paliar el carácter impredecible de la acción humana es el compromiso y responsabilidad de los hombres frente al futuro. La promesa instala entonces una relación entre los hombres y el futuro marcada por la responsabilidad: la idea de que lo prometido debe cumplirse nos compromete con el curso futuro que puedan tener los acontecimientos. La responsabilidad humana frente al mundo es lo que vienen a fundar las promesas.

¹⁵² Véase Arendt, “What Is Freedom?” en Arendt (1993), *BPF*, pag. 146 y 151, y Arendt (1997), *QEP*, pag.

Bentham, por su parte, al referirse al valor político de las promesas sostuvo en su obra *A Fragment on Government*, como señalamos en el capítulo I, que no hay ninguna razón para mantener promesas en la vida política si las mismas no proporcionan utilidad¹⁵³. Como a veces pueden no ser instrumentales a la felicidad, el placer y la utilidad de los hombres no son un valor político a ser estimado por él. En cambio, la seguridad que era para él la fuente primera de la utilidad¹⁵⁴, merecía ser valorada.

La seguridad y las promesas tienen fundamentos diferentes. La seguridad es una forma de disponer del tiempo futuro completamente exterior a los individuos. Son las leyes y el gobierno los que garantizan la seguridad que les permite a los individuos realizar planes de conducta futuros. La relación que los hombres adoptan con el futuro está mediada por el gobierno. La seguridad no funda así compromisos éticos entre los hombres como las promesas, sino que incentiva la autosuficiencia y el egoísmo. El gobierno garantiza, en suma, que cada individuo tenga autónomamente capacidad de prever sus proyectos personales en el futuro. Muy contrariamente, las promesas se fundan en la palabra y el compromiso humanos. Como sucede en la actividad de la acción, son los propios hombres los que prometen y disponen del futuro. No necesitan de un intermediario exterior a ellos, como el gobierno, que les garantice la validez de las promesas. Si la seguridad es garantizada y se sostiene por medio de una entidad exterior a los hombres, las promesas nacen y son sostenidas por los hombres mismos. Se trata de compromisos éticos que ellos mismos establecen.

Por otra parte, la promesa y la seguridad se fundamentan en dos formas distintas de relacionarse con el futuro. En primer lugar, en la valoración de la seguridad, que como el dinero permite prever el futuro, prevalece una desconfianza respecto de la capacidad propiamente humana de disponer del tiempo futuro. La lógica instrumental con que Bentham pensaba la política reaparece aquí. Es necesario que exista el gobierno y las leyes para que los individuos puedan fundar una relación sólida con el futuro. Como señalamos antes, si las promesas no eran instrumentales al principio de utilidad debían desecharse, según Bentham. Por otra parte, como nadie puede asegurar que los hombres cumplan con sus propias promesas, la seguridad que garantiza el gobierno debe primar sobre cualquier

79.

¹⁵³ Véase Bentham (1988), pags. 57-59.

¹⁵⁴ Kelly (1990), pags. 73-74.

promesa. La seguridad viene a fundar una relación instrumental entre los individuos y el tiempo futuro. Al ser el garante de la seguridad, el gobierno funciona así como un instrumento que permite disponer del tiempo futuro. En las promesas se privilegia, en cambio, la confianza mutua de los hombres. La valoración arendtiana de las promesas implica un claro reconocimiento de la capacidad que tienen los hombres por sí solos de disponer del tiempo futuro en el presente. Quienes se hacen y mantienen una promesa, según Arendt, disponen del futuro como si fuera el presente. Las promesas se fundan así en la responsabilidad ética de los hombres con el tiempo futuro.

Existe un segundo aspecto que distingue a las promesas de la seguridad en sus modos de disponer del futuro. La seguridad, como el dinero, se caracteriza por montar una relación con el futuro fundada en criterios como la previsibilidad racional y el cálculo de probabilidades. Lo que les garantiza la seguridad o la disposición de cierta cantidad de dinero a los individuos es la capacidad de prever y programar con estimación su conducta futura. El dinero, como señalamos, es para Bentham un instrumento que les permite a los individuos medir sus placeres futuros. La seguridad se hace así presente en el dinero que tenemos o en la certeza de que el gobierno prevaleciente se mantendrá por un tiempo determinado en el poder. Cuanto más seguridad se les garantiza a los hombres, más previsibilidad pueden ellos tener del futuro; defender la seguridad implica estimar como valiosa la capacidad de previsión absoluta del devenir. Las promesas están lejos de garantizar una previsibilidad absoluta del futuro. Las mismas instalan, según Arendt, islas de certidumbre dentro de un océano humano de incertidumbre. Si la seguridad aspira a instituir la certeza respecto del futuro, las promesas se fundan en la idea de que éste es incierto. Cuanto más certero y previsible es el devenir menos sentido tiene prometer, porque la seguridad y la tranquilidad que se instituyen hacen que las promesas pierdan valor intrínseco. No es necesario instaurar la responsabilidad ética con el tiempo futuro si la previsibilidad y la seguridad son absolutas. Arendt creía que los asuntos humanos estaban gobernados por la fragilidad y que las acciones de los hombres eran irreversibles e impredecibles. Precisamente esta incapacidad humana de prever el futuro es lo que le da sentido a las promesas. Ellas son una parte integrante de la acción humana. Para que haya libertad y acción, para que los hombres puedan introducir algo nuevo en el mundo, es necesario que se mantenga el carácter impredecible que es, según Arendt, propio de la

acción. Como formas de paliar, pero nunca de erradicar el carácter impredecible que es característico de la acción, las promesas fundan una relación de responsabilidad ética entre los hombres mismos, y también entre ellos y el tiempo futuro.

Bentham postula, como ya señalamos, una teoría monista del valor en el ámbito de la política. Su monismo valorativo se sustenta en la idea de que sólo los valores políticos que están siempre al servicio del principio de utilidad deben ser defendidos. Entre los valores políticos de la libertad, las promesas y la seguridad, él sólo estima que el último de ellos merece ser defendido. La seguridad, al ser la fuente primera de la utilidad, es el único valor que se pone siempre al servicio del principio de utilidad benthamiano. De este modo, descarta el valor de la libertad porque además de no ser funcional a la utilidad, es una idea anárquica que incentiva las pasiones emotivas e irracionales. Las pasiones en el ámbito de la política llevan a resultados desastrosos y ennegrecen al hombre. Asimismo, las promesas, como la libertad, muchas veces no son instrumentales ni están al servicio del principio de utilidad, y por lo tanto no merecen ser estimadas. Todos los valores políticos deben ser instrumentales al axioma fundamental de la felicidad o la utilidad de los hombres y no pueden ser estimados sino como instrumentos al servicio de este axioma. Arendt, por su parte, mantiene una teoría pluralista del valor. No existe ningún valor que funcione como denominador común a partir del cual todos los demás valores políticos deban ser medidos. La experiencia totalitaria, caracterizada por la unidad y la uniformidad políticas, la llevó a apreciar el valor político y humano de la pluralidad. Tanto la libertad como las promesas están emparentadas con la actividad humana de la acción. La acción es por definición plural, y por lo tanto admite que otros valores políticos puedan aparecer en el espacio público de aparición que es propio de la *polis*. Como evocamos en el capítulo II, la libertad se complementa con ella, pues, según Arendt, los hombres son libres en la medida en que actúan. Las promesas también forman parte de la acción, y permiten paliar el carácter impredecible que ella tiene. En la concepción arendtiana de la acción varios valores y virtudes políticas se integran: la comprensión, la libertad, la prudencia, el perdón, las promesas. Ninguno de estos valores se pone al servicio de la misma sino que se complementan y se retroalimentan con ella. Al ser una actividad esencialmente plural, la acción guarda una relación pluralista con ellos.

Conclusiones

En este trabajo intentamos advertir sobre la importancia y las implicancias que tiene preguntarse y pensar acerca de la relación entre lo humano y la política a partir de una comparación entre el pensamiento político de Jeremy Bentham y el de Hannah Arendt. En este sentido, mostramos las diferentes respuestas que ambos ofrecen respecto de un mismo problema.

En primer lugar, vimos cómo Bentham y Arendt parten de dos actitudes epistemológicas diferentes para pensar esta relación. Bentham se sustentó en la medición de la experiencia política a partir de su axioma fundamental, conocido como el principio de la mayor felicidad del mayor número. Su método se orientaba a someter la experiencia política, las leyes y las medidas de gobierno a la medición axiomática y a la previsibilidad respecto del futuro. Ya se anticipa en este método una concepción sobre la relación entre lo humano y la política que se sustenta en axiomas fijos e inalterables para medir la vida política. Arendt, en cambio, utilizó un método fenomenológico y comprensivo para entender la experiencia política. La comprensión arendtiana se sustentaba en la aceptación y la asimilación de esta última, no a partir de axiomas o postulados generales, sino en su singularidad, su inmediatez y su contingencia. El método comprensivo está abierto a la singularidad y al carácter imprevisible de la experiencia política misma. El pluralismo y la apertura, propios de la comprensión, ya prefiguran una concepción que entiende la relación entre lo humano y la política en sentido plural y a partir de las singularidades de la actividad humana misma.

En segundo lugar, analizamos los conceptos diferentes y también antagónicos que utilizan Bentham y Arendt para referirse a lo humano. Bentham utilizó el concepto de naturaleza humana para referirse en sentido general a los comportamientos y conductas estandarizadas que son comunes al hombre. Cada individuo perseguía naturalmente su propio placer e interés. El hombre contaba con una naturaleza humana fija e inalterable que gobernaba su conducta. Arendt, por su parte, se sirvió del concepto de condición humana para referirse a tres actividades que no gobernaban sino que condicionaban a los hombres: la labor, el trabajo y la acción. La última de ellas era una actividad en la que cada hombre

hacía aparecer su singularidad y su identidad ante los demás. En la acción no se manifestaba lo común al hombre ni su naturaleza, sino la pluralidad humana.

En tercer lugar, destacamos las implicancias que tuvieron los conceptos de naturaleza y condición humanas para pensar la relación entre lo humano y la política. En Bentham, el concepto de naturaleza humana derivaba en una concepción utilitaria e instrumental de la política. Como dada la naturaleza humana, cada individuo perseguía su propio placer e interés, la finalidad del gobierno debía ser ponerse al servicio de dicha naturaleza. El principio de la mayor felicidad se sustentó en la concepción benthamniana de la naturaleza humana. Según dicho principio o “axioma fundamental” la felicidad del mayor número de personas era la medida de lo correcto y de lo incorrecto. La finalidad de todo gobierno debía ser ponerse al servicio del axioma. Entonces, la política y la legislación debían estar al servicio de la producción de la felicidad del mayor número. Para Arendt la política no tenía un sentido o una finalidad utilitaria ni instrumental. Su concepto de condición humana desembocaba en una concepción que asumía que la política estaba emparentada con lo humano. En este concepto se integraba la actividad de la acción, en la que confluían y se fundían la condición política y la condición humana de los hombres. Al actuar, los hombres, por un lado, restituían el hecho humano de la natalidad y desarrollaban su facultad de comenzar algo nuevo en el mundo, y, por otro, realizaban su libertad política en un espacio de aparición mediante actos y palabras, y permitían que la pluralidad se manifestara públicamente en la esfera política.

En cuarto lugar, explicamos las implicancias que tuvieron los distintos modos en que ambos pensaron la relación entre lo humano y la política. Al entender de formas diferentes esta relación valoraron de forma distinta la libertad, las promesas y la seguridad. Bentham postuló una concepción instrumental de la política que se fundamentó en una teoría monista del valor. En otras palabras, cualquier valor político alternativo al principio de la mayor felicidad del mayor número o bien debía ponerse al servicio y ser instrumental a dicho principio, o bien desecharse. Él descartó y criticó el valor de la libertad por tener un carácter pasional y emotivo. Respecto a las promesas, ellas no tenían ningún valor intrínseco y no había razones para defenderlas, si las mismas no estaban al servicio del principio de felicidad. Sólo la seguridad, por ser la fuente primera de la utilidad, era siempre instrumental al principio de felicidad, y por ello mismo merecía ser valorada. La

seguridad también permitía, según Bentham, que los individuos tuvieran previsibilidad del tiempo futuro en el presente. En Arendt prevalecía, en cambio, una concepción pluralista del valor. Es decir, distintos valores políticos confluían y se complementaban con la actividad de la acción: la libertad, la pluralidad, la prudencia, el perdón, las promesas. Esta actividad era así por definición pluralista. La libertad era un valor político que elevaba la dignidad de la actividad política y se complementaba con la acción: ser libre significaba actuar. La libertad tenía un sentido esencialmente político, tal como sucedía en la *polis* griega, donde la razón de ser de la política era la libertad. Según ella, el énfasis moderno en el valor de la seguridad separó a partir de la propia modernidad el valor de la libertad de la política. Por otra parte, las promesas eran un valor político que se complementaba con la acción y que merecía ser estimado. Para Arendt los hombres podían disponer del tiempo futuro en el presente, no por medio de la seguridad como en Bentham, sino por medio de la facultad humana de prometer.

En rigor, la importancia que tiene el modo en que se concibe la relación entre lo humano y la política no es de ningún modo menor. La relación instrumental que postula Bentham entre la naturaleza humana y la política se sustenta en una actitud epistemológica que prioriza la medición axiomática de la experiencia política, y deriva en una concepción monista del valor. La relación de correspondencia y confluencia que plantea Arendt entre la condición humana y la condición política de los hombres en la actividad de la acción se fundamenta en una actitud epistemológica que enfatiza el valor de la comprensión y la pluralidad, y por otra parte deriva en una concepción pluralista del valor. El modo en que se concibe esta relación condiciona entonces el método y la forma con que se analiza la experiencia política, y tiene también implicancias sobre el modo en que pueden pensarse, por una parte, distintos valores políticos como la libertad, la seguridad y las promesas y, por otra parte, la relación que establecen los hombres con el tiempo futuro.

Referencias bibliográficas

1) Diccionarios y enciclopedias:

- Canovan, Margaret (1998) [1987], “Arendt”, en Miller, David, Coleman, Janet, Connolly, William y Ryan, Alan (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishers, pags. 19-21.
- Cheresky, Isidoro (2001), “Arendt”, en Di Tella, Torcuato S.(director), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Emecé, Nueva edición ampliada, pags. 31-33.
- Gallo, Klaus (2001), “Bentham”, en Di Tella, Torcuato S.(director), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Emecé, Nueva edición ampliada, pags. 46-49.
- Nino, Carlos (2001), “Utilitarismo”, en Di Tella, Torcuato S.(director), *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Emecé, Nueva edición ampliada, pags. 709-714.
- Polato, Franco (1986), “Utilitarismo”, en Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (directores), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, pags. 1654-1661.
- Rosen, Fred (1998) [1987], “Bentham”, en Miller, David, Coleman, Janet, Connolly, William y Ryan, Alan (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishers, pags. 37-40.
- Williams, Raymond (2000), *Palabras clave*, Buenos Aires, Nueva Visión.

2) Fuentes:

a) Bentham:

- Bowring, John (ed.) (1995) [1843], *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vols., Bristol, Thoemmes Press.
- Parekh, Bhikhu (ed.) (1973), *Bentham' s Political Thought*, (Introduction by Bhikhu Parekh), London, Croom Helm.
- Bentham, Jeremy (1983), *Deontology together with A Table of Springs of Actions and The Article on Utilitarianism*, (The Collected Works of Jeremy Bentham), Amnon Goldworth (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy (1988) [1776], *A Fragment on Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy (1996) [1789], *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (The Collected Works of Jeremy Bentham), Oxford, Oxford University Press.

b) Arendt:

- Arendt, Hannah (1998) [1951], *Los orígenes del totalitarismo* (Traducción de Guillermo Solana), Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (1989) [1958], *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
- Arendt, Hannah (1993) [1961], *Between Past and Future*, New York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1995), *De la historia a la acción* (Traducción de Fina Birulés), Barcelona, Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (1997) [1993], *¿Qué es la política?* (Traducción de Rosa Sala Carbó), Barcelona, Editorial Paidós.

3) Artículos:

- Berlin, Isaiah (1969), “Two Concepts of Liberty”, en Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, pags. 118-172.
- Biskowski, Lawrence J. (1995) [1993], “Fundamentos Prácticos del Juicio Político: Arendt acerca de la Acción y el Mundo”, en *Agora: Cuaderno de Estudios Políticos*, número 3, Buenos Aires, pags. 141-164.
- Canovan, Margaret (1999), “Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil”, en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 53, Número 208, 2/1999: Hannah Arendt, Bruselas, pags. 173-189.
- Cruz, Manuel (1993), “Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo”, en Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona, Editorial Paidós, pags. i-xii.
- Cruz, Manuel (1995), “Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad”, en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Editorial Paidós, Introducción, pags. 9-27.
- Dinwiddy, John (1992), “Bentham and the Early Nineteenth Century”, en *Radicalism and Reform in Britain 1780-1850*, London, Hambledon and London Ltd., pags. 291-313.
- Dotti, Jorge (1993), “Arendt y la revolución”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, número 45, pags. 33-36.
- Dubiel, Helmut (1995), “Hannah Arendt and the Theory of Democracy: A Critical Reconstruction”, en Kielmansegg, Peter Graf; Mewes, Horst; Glaser-Schmidt, Elisabeth (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, New York, German Historical Institute and Cambridge University Press, pags. 11-28.

- Elster, Jon (1989) [1986], "The market and the forum: three varieties of political theory" en Elster, Jon y Hylland, Aanund (eds.) *Foundations of social choice theory*, Cambridge University Press and Universitetsforlaget, pags.103-132.
- Fuss, Peter (1979), "Hannah Arendt's conception of Political Community", en Hill, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, New York, St. Martin's Press, pags. 157-176.
- Habermas, Jürgen (1984) "Hannah Arendt", en Habermas, Jürgen, *Perfiles Filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pags. 200-222.
- Harrison, Ross (1988), "Introduction", en Bentham (1988), Jeremy, *A Fragment on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, pags. vi-xxiii.
- Hart, H. L. A. (1996) [1982], "Bentham's Principle of Utility and Theory of Penal Law", en Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (The Collected Works of Jeremy Bentham), Oxford, Oxford University Press, pags. lxxix-cxii.
- Hilb, Claudia (1994), "Prólogo", en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pags. 5-29.
- Hilb, Claudia (2000), "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", en *POSTdata*, número 6, Buenos Aires, pags. 75-105.
- Kielmansegg, Peter Graf (1995), "Introduction", en Kielmansegg, Peter Graf; Mewes, Horst; Glaser-Schmidt, Elisabeth (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, New York, German Historical Institute and Cambridge University Press, pags. 1-8.
- Lefort, Claude (1986), "Hannah Arendt et la question du politique", en Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, pags. 64-78.
- Lefort, Claude (1998), "El imaginario de la crisis", en *Punto de Vista*, número 61, Buenos Aires, pags. 8-17.
- Opstaele, Dag Javier (2000), "The power of the tradition", en *Hannah Arendt Newsletter*, Número 3, Hannover, pags. 24-31.
- Parekh, Bhikhu (1973), "Introduction", en Parekh, Bhikhu (ed.), Bhikhu, *Bentham's Political Thought*, London, Croom Helm, pags. 13-44.
- Parekh, Bhikhu (1986), "Hannah Arendt", en Parekh, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, pags. 15-37.
- Parekh, Bhikhu (1996), "Algunas Reflexiones sobre la Filosofía Política Occidental Contemporánea", en *Agora: Cuaderno de Estudios Políticos*, número 4, Buenos Aires, pags. 7-25.

- Portinaro, Pier Paolo (1994), "La política como comienzo y el fin de la política", en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pags. 181-208.
- Ricoeur, Paul (2000), "From Philosophy to Politics", en *Hannah Arendt Newsletter*, Número 3, Hannover, pags. 5-7.
- Rosen, Fred (1992), "Libertad Constitucional y Democracia Representativa", en *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Volumen I, Número 2, S. I. E. U., Madrid, Junio 1992, pags. 93-109.
- Rosen, Fred (1996), "Introduction", en Bentham (1996), Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (The Collected Works of Jeremy Bentham), Oxford, Oxford University Press, pags. xxxi-lxix.
- Tassin, Etienne (2000), "Aperçu des publications récentes sur Hannah Arendt en langue française", en *Hannah Arendt Newsletter*, Número 3, Hannover, pags. 48-51.
- Villa, Diana R. (1999), "Introduction", en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 53, Número 208, 2/1999: Hannah Arendt, Bruselas, pags. 127-132.
- Vollrath, Ernst (1977), "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", en *Social Research*, Vol. 44/Número 1, New York, pags. 160-182.
- Vollrath, Ernst (1994), "Actuar y Juzgar: Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política", en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pags. 147-179.
- Vollrath, Ernst (1995), "Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States-and Looks Back to Germany", en Kielmansegg, Peter Graf; Mewes, Horst; Glaser-Schmidt, Elisabeth (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, New York, German Historical Institute and Cambridge University Press, pags. 45-58.
- Warnock, Mary (1962), "Introduction", en Mill, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, New York, World Publishing, pags. 7-31.
- Wolin, Sheldon S. (1977), "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", en *Social Research*, Vol. 44/Número 1, New York, pags. 91-105.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1979), "From the Pariah's point of view: Reflections on Hannah Arendt's life and work", en Hill, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, New York, St. Martin's Press, pags. 3-26.

4) Libros:

- Amiel, Anne (2000) [1996], *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bobbio, Norberto (1991), *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Debate.
- Dinwiddy, John (1989), *Bentham*, Oxford, Oxford University Press.
- Enegrén, André, (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Farrell, Martín Diego (1983), *Utilitarismo, ética y política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Halévy, Elie (1928), *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, Faber and Faber.
- Harrison, Ross (1983), *Bentham*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham*, Oxford, Oxford University Press.
- Hilb, Claudia (comp.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Hill, Melvyn A. (ed.) (1979), *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, New York, St. Martin's Press.
- Hirschman, Albert O. (1981) [1977], *The Passions and the Interests*, New Jersey, Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas (1985) [1651], *Leviathan*, London, Penguin Books.
- Kateb, George (1983), *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, New York, Rowman & Allanheld Publishers.
- Kelly, Paul Joseph (1990), *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Kielmansegg, Peter Graf; Mewes, Horst; Glaser-Schmidt, Elisabeth (eds.) (1995), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II*, New York, German Historical Institute and Cambridge University Press.
- Kristeva, Julia (2000), *El genio femenino: I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Lyons, David (1973), *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1962) [1838], *Bentham*, en Mill, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, New York, World Publishing, pags. 78-125.
- Nino, Carlos (2000), *Introducción al Análisis del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Astrea.
- Plamenatz, John (1949), *The English Utilitarians*, Oxford, Basil Blackwell.
- Plamenatz, John (1992), *Man and Society*, Vol. II: From Montesquieu to the Early Socialists, New York, Longman, A New Edition Revised by M. E. Plamenatz and Robert Wokler.

-Stephen, Leslie (1950) [1900], *The English Utilitarians*, London, The London School of Economics and Political Science, Vol. I: Jeremy Bentham.