

Igualdad y diferencia en la teoría de la acción de H. Arendt

Noelia Bueno Gómez*

RESUMEN

Planteo la tensión presente en la teoría de la acción de Hannah Arendt entre igualdad y distinción, proponiendo que tiene su origen en el intento de conciliar los principios que Montesquieu atribuyó a dos formas de gobierno: honor (monarquía) e igualdad o virtud (república). Explico la importancia de que esta tensión no sea resuelta en pro de uno de los dos polos, a riesgo de caer en un elitismo por el lado del honor o un igualitarismo por el lado de la igualdad. A continuación, replanteo brevemente este mismo problema en los términos de A. Heller y F. Fehér para concluir con las líneas generales de acuerdo y desacuerdo entre ellos y Arendt.

Palabras clave: acción, Hannah Arendt, igualitarismo, elitismo.

ABSTRACT

I am raising the tension between equality and distinction in the Hannah Arendt's theory of action, suggesting that it originates in the attempt to reconcile the two principles that Montesquieu connected with two forms of government: honor (Monarchy) and equality or virtue (Republic). It is important that this tension is not resolved in favor of one of the two poles, at the risk of falling into elitism (if honour prevails) or egalitarianism (if equality prevails). Then, I am briefly rethinking the problem in terms of A. Heller and F. Fehér to conclude with the general lines of agreement and disagreement between them and Arendt.

Key words: action, Hannah Arendt, egalitarianism, elitism.

Una de las tensiones nucleares de la teoría de la acción de Hannah Arendt es la presente entre los polos igualdad / distinción. La acción, tal y como la entendió la autora, es extremadamente personal, hasta el punto de que permite revelar a la vez que realizar el quién de cada individuo, su ser más propio y distinto de los demás¹. Esta idea de acción retoma, en su extremo, el modelo griego que ella misma califica de “agónico” de búsqueda de la

*Beca FPU concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2008-06054/FISO. Universidad de Oviedo, Departamento de Filosofía. C/ Teniente Alfonso Martínez s/n, 33011 OVIEDO. UO158765@uniovi.es

¹ En la teoría de Arendt se puede distinguir entre la acción, el discurso y la acción colectiva. El concepto de acción es acotado por ella en *The Human Condition* y otras obras de esta época como puesta en marcha o comienzo de algo intangible, realizada de modo espontáneo por un hombre en un espacio público (conformado por sus pares) al que aparece, que va revelando su propio sentido en su acontecer y que va dando cuenta de la identidad de la persona que la inició. No es violenta, es irreversible e impredecible y no se mide, porque se trata de algo extraordinario, único y revelador de la unicidad de la persona, por los criterios éticos habituales, sino por su propia grandeza. La acción es y debe ser recordada mediante el relato y la narración para dar lugar, unida a otros relatos de otras acciones y acontecimientos, a la historia. En Hannah Arendt la acción es la forma más alta de la libertad y el sentido de la política. Ahora bien, los ejemplos de acción que estudia en *On Revolution* (1963), y en *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* (1958), la revolución americana y la revolución húngara donde surgió el sistema de consejos respectivamente, no se corresponden con este concepto de acción personal que es el que estudio aquí, sino más bien con el de acción colectiva. Por otro lado, el discurso está, en Arendt, muy vinculado a la acción pero sin confundirse con ella. Véanse, por el orden citado, en castellano: H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993; *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, 1967; “Reflexiones sobre la revolución húngara”, *Debats*, nº 60, 1997, pp. 118-140. Cito siempre que es posible por el original, indicando la referencia a pie de página y la edición correspondiente en castellano.

excelencia y distinción máximas. La acción es la forma que los hombres poseen de introducir novedades en el mundo, novedades derivadas del hecho de que ellos mismos son nuevos, únicos. Ahora bien, la otra cara de la pluralidad, siempre siguiendo esta teoría, es la igualdad. Si no hay espectadores-actores que, en paridad, contribuyan a generar las cualidades propias de lo que aparece (el brillo y el resplandor) y a fraguar la red de acciones humanas, no es posible que lo nuevo pueda ser introducido por un hombre. Simplemente no puede aparecer aquello que no posee unos ojos ante los que aparecer ni un espacio en el que hacerlo. Los espectadores actores son los ojos y sus acciones conforman la red o espacio para nuevas acciones.

La tensión está servida: ¿cómo conciliar la idea de que la acción sólo puede ocurrir entre iguales con la idea de que sólo pueden realizarla seres distintos porque consiste precisamente en una agudización de las diferencias? Explicaré primero qué entiende Arendt por diferencia y qué tipos de igualdad distingue.

Por un lado, mantiene que existe un tipo de distinción propia solamente del ser humano, la *uniqueness*, diferente de la *alteritas* (propia de todo lo que es) y de la *distinctness* (propia de todo lo vivo)². El carácter único de las personas estaría detrás de su afán por mostrar, en las acciones, su ser más propio e irrepetible³.

Por otro lado, Arendt distingue la igualdad propia del nivel “animal” de los hombres (el puramente natural) de la paridad o igualdad política. Al primer tipo la denomina “sameness” (identificación, igualación) y la relaciona con la experiencia somática de laborar juntos⁴. Directamente considera esta igualdad propia de la esfera de la labor, desterrándola del espacio político, pues la define como una igualdad que impide la distinción, la revelación de la unicidad de los individuos. Para ella, el *animal laborans* es incapaz de distinguirse de sus semejantes (lo que le caracteriza es el ocuparse en la satisfacción de las necesidades más básicas y vitales, aquellas que todos y cada uno de los hombres comparten y que los convierten en seres iguales por pertenecer a una misma especie).

La igualdad de la esfera pública, piensa, es una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos, pero que viene puesta desde fuera y no procede del mero estar vivos⁵. Es decir, la igualdad requerida por la acción, aquella que Arendt incluye en el concepto de pluralidad, viene puesta artificialmente, no se basa en una idea del ser humano como especie según la cual todos los hombres son iguales por el mero hecho biológico de nacer con características humanas. La igualdad “animal” no es compatible con la diferencia, mientras que la igualdad precisa para la acción no sólo es compatible con la diferencia sino, más aún, con la diferenciación extrema.

Para Arendt, en nuestra época predomina un cierto tipo de igualdad conectado con el ascenso de la esfera social (que ella separa tajantemente de la esfera puramente política). Según ella, la distinción y la diferencia se han ubicado hoy en día en el ámbito privado, y la igualdad, basada en el conformismo, reinaría en el espacio público. Pero la paridad no puede darse en privado, en un espacio ajeno a la luz pública y donde ni los hombres ni las acciones pueden aparecer. El tipo de igualdad que predominaría hoy en día en la esfera pública (para ella social, y no política) estaría más próxima a la “sameness” que a la igualdad precisa para la acción. La igualdad que Arendt reivindica para un espacio público en el que sea posible la

² H. Arendt: *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, p. 276. Véase la edición española en la nota 1.

³ Esta clasificación posee, por supuesto, un significado relativo al ser del hombre en la teoría de Arendt. Es un ejemplo más de su idea de que el hombre constituye una realidad especial como perteneciente a lo vivo y después una realidad especial incluso dentro de lo que está vivo. No puedo desarrollar aquí este tema.

⁴ La labor se distingue, en la teoría de Arendt, del trabajo y de la acción. Labor serían todas aquellas actividades encaminadas a satisfacer las necesidades básicas, físicas, de la vida. Trabajo sería la fabricación de objetos de uso. La distinción está en *The Human Condition*.

⁵ *Ibíd.*, p. 212.

acción es más bien una paridad de base, como punto de partida para la distinción, y no una igualación como punto de llegada u objetivo: “Pertenecer a los pocos iguales (*homoi oi*) significa que se les ha permitido vivir entre sus pares (*pares*); pero el espacio público mismo, la *polis*, estaba impregnada de un intenso espíritu agonal donde todo el mundo tenía que distinguirse constantemente de todos los otros, demostrar a través de hechos únicos o logros que él era el mejor de todos (*aíen aristeuein*)”⁶.

Al margen del interés que posee esta conexión entre lo excelente, lo mejor, lo nuevo y el ser más propio de cada uno, la primera igualdad de base requerida para que sea posible la excelencia es por supuesto una igualdad relativa al cubrimiento de las necesidades básicas para la supervivencia. Ésta no equivale a la igualación o “sameness” anterior. Sí que equivale, sin embargo, a unas condiciones básicas en que las necesidades para la supervivencia están cubiertas sin que su satisfacción ocupe todo el tiempo y esfuerzos de los individuos. La segunda igualdad requerida para la posibilidad de la excelencia (o una segunda característica de esta igualdad) es que para poder sobresalir debe de haber un patrón de medida sobre el que sobresalir.

Ahora bien, existe el peligro de que se conforme una aristocracia o elite de aquellos que sobresalen o han sobresalido. Por supuesto, su ser distintos es un mérito propio. Son distintos entre sí, pero el problema no radica ahí sino en que también son distintos de aquellos que no han actuado, porque el que todos tengan la posibilidad de actuar no implica que vayan a hacerlo. Y esa distinción podría dar lugar a una meritocracia o aristocracia del hacer (activa) si conlleva un plus de poder o dominio sobre los que no actúan.

A mi modo de ver, esta tensión entre la igualdad y la distinción tiene su origen, en la teoría de Arendt, en el intento de conciliar dos de los principios de acción que Montesquieu asignó a dos formas distintas de gobierno, la monarquía y la república, y que son, respectivamente, el honor y la virtud. Arendt menciona estos principios en diversos lugares de su obra, pero hace un análisis más profundo de ellos en “Montesquieu’s Revisión of the Tradition”⁷.

Montesquieu considera que el principio de cada una de las tres formas de gobierno que él distingue (republicanismo, monarquía y tiranía) es aquello que rige las actuaciones en cada una⁸. Cuando se trata de un estado popular (republicano), el principio de acción que predomina es la virtud. Montesquieu justifica la necesidad de la virtud para que funcione un gobierno popular (y no tanto uno monárquico) porque en el primer caso el legislador está también sometido a las leyes. Es decir, no hay una autoridad superior a la de las propias leyes que fuerce su cumplimiento y por lo tanto es preciso una virtud en los ciudadanos que lo asegure. El gobierno aristocrático no requiere de manera tan fundamental la virtud, según Montesquieu: los aristócratas reprimen al pueblo, son una autoridad superior a la de las leyes. La forma en que este cuerpo aristocrático puede contenerse a sí mismo sí sería la virtud. Si los aristócratas, debido a esta virtud, llegasen a identificarse con su pueblo, el gobierno aristocrático desembocaría en una república. El Gobierno monárquico se rige, en lugar de por la virtud, por el honor, que “puede inspirar las acciones más bellas”⁹. El Gobierno

⁶ *Ibíd.*, 41. Es preciso tener en cuenta que cuando Arendt explica el modelo político de la *polis* griega no está adoptándolo inmediatamente como su modelo político preferido. Más adelante menciono cómo ella misma se dio cuenta de que ese espíritu agonal pudo haber terminado con la *polis*.

⁷ H. Arendt: *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005. Hay traducción: *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008. Alude a ellos también en “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, en: *Essays in Understanding, 1930-1954*, p. 329. En castellano: *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.

⁸ “La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento”. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Altaya, 1996, p. 27. En la versión original: *De l’esprit des lois*, en *Ouvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 27.

⁹ *Op. Cit.*

monárquico supone, según Montesquieu, preeminencias, rangos y nobleza de origen. Como el honor exige preferencias y distinciones casa bien con este tipo de Gobierno, según el filósofo francés. El honor no podría regir en una forma de Gobierno basada en la igualdad (pues presupone la diferencia), ni en una igualdad como la del Gobierno popular ni en una igualdad de esclavos como en el caso de la tiranía, que según Montesquieu se rige por el temor.

La virtud, el principio de acción que predomina en la república, tiene ya en Montesquieu un sentido político y no moral. Con esto quiere decir que “se dirige al bien general”, aunque también “me refiero [...] a la virtud política, que es la virtud moral en cuanto que se encamina al bien general; un poco a las virtudes morales particulares y nada en absoluto a la virtud que se relaciona con las verdades reveladas”¹⁰. Esta virtud, como Arendt rescata para su interpretación de Montesquieu, “es una cosa simple: es el amor a la república, y añade, “el amor a la República en la democracia es amor a la democracia, y éste es amor a la igualdad”¹¹. La virtud, nace así del amor a la igualdad. El honor predomina en la monarquía subrayando las diferencias entre la clase monárquica y el pueblo. ¿Es ésta la diferencia que Arendt quiere subrayar al rescatar el principio del honor? En un primer momento, parece que al combinarlo con la idea de la igualdad, se refiere a una reivindicación de la distinción de cada uno (a la pluralidad, en definitiva), es decir, a que una igualdad como igualación no anula las diferencias entre los hombres en las cuales se enraízan las acciones distintas y únicas.

Aunque esta combinación de igualdad y distinción podría caer también en un cierto elitismo, Arendt no deja de precaverse contra las masas indiferenciadas de individuos incapaces de acción, y por eso dice que: “Es la ventaja específica de los gobiernos monárquicos el que los individuos nunca están confrontados con una masas indistinta e indiferenciable de “todos los otros”, contra la cual un individuo no puede evocar nada más que la desesperada minoría del uno”¹².

Este párrafo recoge la imagen del individuo minoritario que, en su afirmación de su particular diferencia, se ve amenazado por la masa indistinguible de “todos los otros”. El problema es que en los gobiernos monárquicos sí hay una masa de individuos indistinta, precisamente la de aquellos a quienes no se reconoce la posibilidad de mostrar su particular diferencia (porque no son reconocidos como iguales). Defender las bondades de la pluralidad frente a la masa no constituye un elitismo. Sin embargo, aún cuando, en una combinación de monarquía y república, todos tuviesen la posibilidad de actuar, habría muchos que no actuarían y perderían su igualdad con quienes sí actúan y su distinción al no actuar. ¿Acabaría esto suponiendo una pérdida de derechos o de representatividad política? ¿La teoría de la acción de Hannah Arendt conduce a un elitismo político?

Arendt considera que los referentes para la acción son principios como los que Montesquieu relacionó con los distintos tipos de gobierno. La acción consistiría en la realización original de esos principios y adquiriría su sentido en ella misma. En este marco de referencia, Arendt trata de proponer una alternativa al estudio tradicional de la política que la entiende *a priori* bajo la estructura entre gobernantes y gobernados. Si el espacio de libertad y paridad ha sido abierto (como en el caso de los consejos¹³ o de la *polis*) entonces ahí han sido

¹⁰ Op. Cit., p. 30 de la edición española y 538 de la original francesa.

¹¹ Op. Cit., p. 41 de la edición española y 544 de la original francesa.

¹² H. Arendt: *The Promise of Politics*, p. 67. Véase en nota 7 la referencia completa. La traducción es mía.

¹³ El sistema de consejos es el tipo de organización política reivindicado por Arendt. Habría aparecido en contadas ocasiones en la historia. Estudia especialmente el sistema surgido en la revolución húngara (1958). Los consejos nacen y se organizan espontáneamente entre los ciudadanos, responden al deseo de estos de determinar el curso político de su país, de ser algo más que parte de un electorado manipulado. Su funcionamiento se basa en el debate público, la formación de opiniones racionales y la elección de representantes con el único criterio de ser considerados por sus iguales dignos de confianza. Estos representantes pasarían a formar parte de un consejo de consejos. Con esta estructura podría conformarse, según Arendt, un nuevo concepto de Estado donde el poder

puestas las garantías básicas para que pueda diferenciarse algún individuo mediante la acción. La cuestión es qué ocurriría si un pequeño grupo de pares que han actuado, perdiendo así su igualdad con el resto, se sintiera legitimado, en virtud del carácter extraordinario de sus hechos, para dominar al resto.

Incluso en el caso del sistema político de consejos, donde la participación política es posible gracias a una acción orientada por la búsqueda de la libertad, parece que el plano de igualdad queda mermado cuando se eligen representantes que forman parte de un consejo organizado en un plano de autoridad superior. El problema no es la representatividad ni el hecho de que haya consejos territorialmente más amplios formados por representantes. El problema es que si esos consejos de representantes tienen más poder decisorio que los consejos-base en los que podrían intervenir todos los ciudadanos, entonces ha quedado formulada otra vez la distinción entre gobernantes y gobernados. En otro plano, en tanto que no todos los ciudadanos de un país se convertirían en miembros de los consejos (Arendt afirma que muchos no lo desearían así), esos ciudadanos se convertirían en gobernados. Pueden haberlo elegido así, lo cual no les resta el estatus de gobernados aunque en principio no merma su libertad (que han elegido no ejercer). Ahora bien ¿y si no lo han elegido sino que por no tener sus necesidades básicas cubiertas, es decir, por faltarles la primera igualdad de base y estar igualados solamente en sus carencias, no pueden dedicarse a la política? Esta pregunta entra de lleno en la polémica distinción de la autora entre la esfera social-económica y la esfera política¹⁴.

En *On Revolution*, Arendt mantiene que el fracaso de la revolución francesa se debió a que su lucha fue cayendo bajo los ideales de los pobres, diferentes de los principios que habrían inspirado la fundación de la libertad en el caso de la revolución americana. Es decir, que la lucha por la liberación y contra las injusticias sociales, la búsqueda de esa igualdad primera (referida a la satisfacción de las necesidades básicas) sin la cual ninguna acción es posible, fue la que interfirió en el éxito de la revolución francesa. ¿Cómo hacer coherente esta idea con la de que la paridad es previa a la toda acción y libertad política? ¿Por qué Arendt consideró que la lucha por la liberación impedía la constitución de un cuerpo político si esta liberación sigue siendo el primer requisito para cualquier otra forma de libertad? ¿Acaso porque pensó que la formación de una elite preservadora de la libertad política era inevitable?

Arendt señala que la libertad sólo ha existido limitada espacialmente, y que la igualdad necesaria para que pueda revelarse la distinción de cada individuo único sólo ha sido posible dentro de unos límites físicos en los que se ha conformado una elite. El hecho de que unos pocos hayan determinado los designios de muchos o hayan ejercido una dominación aparece como resultado de la amarga necesidad de proteger la esfera de la libertad. La autora no está dispuesta a rebajar las altas pretensiones de su sentido de la política, la libertad y la acción a cambio de favorecer una incorporación masiva de los ciudadanos a la política. Cuando se refiere a la inevitable conformación de una elite política, tanto en "Thoughts on Politics and

se constituiría horizontal y no verticalmente. Los consejos no se basarían en ideologías o en teorías de gobierno y las personas se elegirían en la base, según criterios de confianza. Este sistema pretende ser "la única alternativa democrática al sistema de partidos" ("Reflexiones sobre la Revolución Húngara", p. 131).

¹⁴ En la literatura especializada se encuentran muchas críticas a esta distinción de Arendt. Un ejemplo es la de J. Habermas: "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", en: A. Allen (ed.), *International Library of Essays in the History of Social and Political Thought*, Hampshire, Ashgate, 2008. Acerca de la relación entre la distinción de Arendt entre lo social y lo político por un lado y su intento de conciliar la igualdad y la diferencia primando la segunda aún a costa de caer en un elitismo, véase especialmente J. Bohman: "The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock", en la obra citada en esta misma nota.

Revolution: A Commentary” como en *On Revolution*, mantiene que la participación ciudadana en política tendrá una frecuencia acaso parecida a las acciones en la historia¹⁵.

En el marco del sistema político deliberativo que propone, Arendt acepta abiertamente la conformación de una elite “desde abajo”, de individuos que primero se han elegido a sí mismos como participantes en la vida política y, segundo, han sido elegidos en virtud de la confianza o amistad que sus compañeros depositaron en ellos por ser considerados los mejores. Tendríamos así una elite dentro de la otra propiciada por, primero, ciertas cualidades que le permiten a uno vencer el miedo a aparecer ante otros, a mostrarse, y segundo, ciertas capacidades específicas para defender los puntos de vista de la comunidad y ganarse el apoyo de los pares.

En el marco de las acciones (en un sentido más personal, como he explicado al principio, y también más general, no sólo político), la búsqueda de la excelencia podría desembocar en la elite de quienes luchan por superarse o en la elite de quienes han logrado revelarse como individuos extraordinarios que han llevado a cabo acciones inolvidables. Lo segundo es más difícil, puesto que el sentido de una acción no acabaría de revelarse completamente en vida del actor, si bien esto no es obstáculo para que se creen modelos de acción tras su desaparición. Respecto a lo primero, Arendt lamenta que no exista una aristocracia de naturaleza espiritual o política (*sic*) en la actual sociedad de laborantes desde la que pudiera empezar una restauración de las capacidades del hombre¹⁶. Es decir, los actores como personas extraordinarias podrían erigirse en modelos de acción. Con esto, la autora está tomando partido claramente por los iniciadores de acciones, de manera que hay una implicación moral asumida implícitamente: los actores y las acciones, a pesar de sus peligros e inseguridades, deben ser preservadas las unas e imitados los otros.

Ahora bien, estos individuos-actores habrán dejado de ser iguales a sus pares al afianzar tanto su distinción y ni siquiera podrán compararse con otros actores. Por eso, como la misma Arendt señaló, el espíritu agonal de la *polis* terminó con ella¹⁷. El afán extremado de distinción puede terminar con los vínculos precisos para que una comunidad de pares pueda existir. Arendt se refirió a tales vínculos como lazos de confianza cuando explicó el funcionamiento de los consejos. En otros lugares los caracterizó como vínculos de amistad¹⁸.

¹⁵ “En cualquier caso, cada residente de un país necesita ser un miembro de tales consejos. Ni todo el mundo quiere ni tiene que implicarse en los asuntos públicos. De esta manera, es posible un proceso auto-selectivo que dibujaría una auténtica elite política en un país. Quienquiera que no esté interesado en los asuntos públicos simplemente tendrá que estar satisfecho con que se decida sin él. Pero a cada persona se le debe dar la oportunidad”. En *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p 233. La traducción es mía pero hay edición española: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.

¹⁶ “Within this society, which is egalitarian because this is labor’s way of making men live together, there is no class left, no aristocracy of either a political or spiritual nature from which a restoration of the other capacities of man could start anew” “Dentro de esta sociedad, que es igualitaria porque ése es el modo de la labor de hacer a los hombres vivir juntos, no queda ninguna clase, ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual desde la cual pudiera comenzar de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre” *The Human Condition*, p. 5. La traducción es mía; reproduzco el original porque la traducción española comete errores en este párrafo y en los precedentes, donde traduce el término “labor” del original por el término “trabajo”, lo cual puede haber confundido y confundir a los lectores españoles. Por los ejemplos que da después, queda claro que se refiere a una restauración de la capacidad de actuar, no de la capacidad de trabajar.

¹⁷ La vida de la *polis*, piensa Arendt, consistía en una lucha de todos contra todos, de una búsqueda de demostrarse como el mejor de todos. Éste es el espíritu agonal. Este espíritu habría llevado a las ciudades-estado griegas a la ruina porque hizo imposibles las alianzas y envenenó la vida de las ciudades con envidia y odio. “Sócrates”, en *The Promise of Politics*, p. 16 (referencia en nota 7). Este artículo es una versión de “Philosophy and Politics”, *Social Research*, vol. 57, nºI, Spring, 1990.

¹⁸ La *iasthenai* (Aristóteles), igualación de los diferentes necesaria para la comunidad, puede darse en la amistad. Arendt piensa que la amistad permite ver el mundo desde el punto de vista de los ojos del otro. Y ésta, dice, es la clase de “visión política por excelencia”. No se trata de ver las opiniones de otros, sino la manera en que se les abre el mundo. De aquí surge un mundo común construido. *Ibíd.*, 17. También en *Diario filosófico 1950-1973*,

“Agon” significa lucha¹⁹; cuando la acción es asociada a la búsqueda de la excelencia, ocurre que implica una lucha con uno mismo por la superación personal y el intento de afincarse más en la realidad tratando de, al actuar, ir revelando para ver generarse a ese ser más propio y único de cada persona. Pero también implica una lucha con los demás que, cuando es llevada a su extremo, conlleva una ruptura de los vínculos. El individuo corre el riesgo de pensar que puede solo, que no necesita a los otros.

La manera que Arendt tiene de limitar los extremos del carácter agonal de la acción es haciendo un especial hincapié en la importancia que los otros tienen para que pueda haber acción. Sin ellos no habría aparición posible ni espacio-entre-los-hombres en el que pudiesen ocurrir las acciones. Aún así, no basta con afirmar la necesidad de la presencia de los otros. La competitividad extrema puede romper el equilibrio que posibilita cualquier empresa común.

Cuando la tensión entre la igualdad y la diferencia es llevada a su extremo por cualquiera de las dos vías, es decir, cuando la igualdad es máxima o bien cuando la diferenciación es máxima hasta el punto de que se rompen los vínculos establecidos y requeridos para que exista un espacio-entre-iguales, entonces el equilibrio se rompe y las acciones son imposibles. En cualquiera de los dos casos desaparece la pluralidad, bien reducida a igualación o bien reducida a un individualismo extremo que ya no es que sea inconmensurable, sino que ni siquiera es reconocido por otros porque se han destruido las condiciones básicas para ese reconocimiento. Si la tensión entre igualdad y distinción se resuelve, entonces se destruye el equilibrio. Solamente en el equilibrio de la conciliación entre el honor y la virtud, entre lo distinto y lo igual, es posible la pluralidad. Si el espacio de la pluralidad se reduce porque se conforma una elite de actores o participantes en política, aunque sean auto-elegidos, la acción o la participación perderán necesariamente la riqueza que un espacio-entre-los-hombres más amplio proporcionaría. A medida que tal espacio se amplíase, se vería enriquecido por un mayor número de personas diferentes, cada una con algo especial y distinto que mostrar; quizás cada una de ellas capaz de acción y, más probablemente, capaz de palabra.

Ferenc Fehér estudia desde su propio punto de vista, en su volumen conjunto con Ágnes Heller *Políticas de la postmodernidad*²⁰, el planteamiento de Arendt en este tema concreto. Así, entiende la tensión entre igualdad y diferencia como una tensión entre la democracia (donde prima la igualdad) y la república (donde prima la diferencia). La regla del consenso, la regla de la mayoría, la voluntad homogénea, la soberanía del pueblo y el monopolio de violencia del Estado propias de la democracia estarían en la base de la desconfianza de Arendt hacia ella. De un modo u otro, lo que estas características de la democracia ponen en peligro es la pluralidad o la libertad (en el sentido de Arendt, como acción, no como liberación) por las que la autora se inclina decididamente. Fehér aborda críticamente la separación entre sociedad y política que hace Arendt y su concepto de libertad tajantemente distinguido por ella de la liberación basada en la igualdad.

Heller y Fehér proponen su versión de este problema en un lugar diferente, interpretando que el péndulo de la modernidad oscila precisamente entre dos grupos de actitudes diferentes: “por un lado, la competitividad, la insatisfacción, el impulso por la perfección, el elitismo, la ambición y el individualismo; y por otro, la solidaridad, el impulso por la “igualdad” y un espíritu “mayoritario” y comunitario”. Consideran al liberalismo y ciertos conservadurismos afines al primer grupo, mientras “el socialismo, al igual que los movimientos democráticos en

Barcelona, Herder, 2006, p. 20, se puede ver una anotación sobre esto: “para la acción se necesitan amigos, no se puede actuar en solitario (aunque sí se podría producir algo en solitario)”.

¹⁹ H. Arendt: “Willing”, en *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 82. En castellano: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

²⁰ “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”, en: A. Heller y F. Fehér: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989, pp. 265-283.

América, tiene una afinidad con el segundo grupo²¹. Y llegan a la conclusión de que la estabilidad de la sociedad moderna se debe a un equilibrio entre el capitalismo y el socialismo. Los principios “a cada cual según su excelencia” (heredado de la modernidad) y “a cada cual según sus necesidades” (yuxtapuesto al primero por el socialismo) serían los dos extremos de la oscilación pendular, y ninguno de ellos podría ser exclusivo. Fehér y Heller atribuyen a los movimientos socialistas (al menos en Europa) el empuje del péndulo “hacia una dirección más igualitaria, de mayor bienestar social, más redistributiva; sin ellos no hubiera podido lograrse ningún equilibrio²². Los autores son muy conscientes de la importancia que la liberación tiene para la libertad y, sin renunciar a la pluralidad, ponen un especial énfasis en la igualdad y la justicia precisas para que las acciones (políticas o de otro tipo) no sean prerrogativa de unos pocos miembros de una elite de hombres satisfechos y privilegiados.

En resumen, Arendt intenta una conciliación entre honor y virtud haciendo hincapié en la expresión de la unicidad de las personas. Fehér y Heller, sin embargo, reivindican el papel del socialismo en la institucionalización de las normas que han permitido unos mínimos de igualdad en Europa. Asimismo, intentan la conciliación, el equilibrio. Arendt más individualista acaso, Heller y Fehér concediendo más peso a la comunidad, abogan todos ellos por un pluralismo y por la riqueza de la diversidad. La corrección que cabría hacer a la teoría de Arendt sería una defensa de la pluralidad de los muchos, mejor sin duda que una pluralidad de los pocos. Sin embargo, quizás la exageración que ella hace no sea excesiva, si se la ve como una reacción al primado totalitario de la igualación masiva de las personas que reslizaron el nazismo y el stalinismo.

²¹ A. Heller y F. Fehér: *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1994, p. 117.

²² *Ibíd.*, 119.