

De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt

On Parks, Squares and Oases: an Exploration of the Political Spaces in Hannah Arendt

Edgar Straehle
Universitat de Barcelona, España

RESUMEN En este trabajo se explora la comprensión del espacio político en Hannah Arendt. Primero, se estudiará la estrecha relación entre espacio y poder, tomando como ejemplo la apropiación del People's Park por los estudiantes de Berkeley mencionado en *Sobre la Violencia*. Acto seguido, se da cuenta de cómo y por qué la reacción de las autoridades se centra en la recuperación y desalojo del parque ocupado, en tanto que espacio de poder, y se intenta reducir a la impotencia a los estudiantes que protestaban. En la tercera parte del texto se conecta lo anterior con lo que esta autora entiende por "desierto" y "oasis" y se explica cómo el mundo se encuentra amenazado por un proceso de desertización que extingue lo político. Finalmente, se explica que los espacios, para ser políticos, dependen de su carácter relacional y que por eso no pueden ser identificados con un solo tipo de espacio determinado.

PALABRAS CLAVE Hannah Arendt; Espacio; Poder; Violencia; Ágora.

ABSTRACT *In this paper, I will explore the interpretation of space in Hannah Arendt's thinking. For this purpose, I will examine the narrow relationship between space and power and I will take as an example the occupation and appropriation of People's Park in Berkeley, which Arendt mentioned in On Violence. Afterwards, I will analyse how the reaction of the authorities focused their efforts on the recuperation of the occupied park, which turned into a space of power, and how they tried to reduce the protesters to impotence. In the third section, I will develop what Arendt understands by "desert" and "oasis" and I will explain why, according to this thinker, she considered that our world was threatened by a process of desertification that suppress the political. Finally, I will show that political spaces depend on*

their relational dimension and cannot be merely identified with only one kind of spaces.

KEYWORDS *Hannah Arendt; Space; Power; Violence; Agora.*

RECIBIDO RECEIVED 15-11-2016

APROBADO APPROVED 28-03-2017

PUBLICADO PUBLISHED 30-06-2017

~

22

~

NOTA DEL AUTOR

Edgar Straehle, Universitat de Barcelona (ADHUC), España.

El autor agradece por sus observaciones y recomendaciones a Fina Birulés.

El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2014 SGR44).

Correo electrónico: edgarstraehle@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5200-9371>

Precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto somos aún humanos y estamos aún intactos; el peligro consiste en que nos convirtamos en verdaderos habitantes del desierto y nos sintamos cómodos en él. (Arendt, 2006b, p. 100)

En el año 1968, Arendt comentó que esta fecha se podía convertir en un punto de referencia política como la que 1848 había supuesto para las generaciones anteriores, ante todo debido a los ejemplos brindados que en el futuro serían recuperados con el propósito de aprender a comprender lo que es la política (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 715-716). Como se sabe, ella no ocultó sus simpatías hacia esos recordados movimientos estudiantiles que, en virtud del carácter, la creatividad y la resonancia de sus acciones, sorprendieron y pusieron en vilo a la sociedad del momento. Se refirió a estos acontecimientos de manera positiva y apuntó que sus participantes se caracterizaban "por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios" (Arendt, 2005b, p. 26-27). Por ello, consideró el estallido de estas insurrecciones como una de las mejores encarnaciones contemporáneas de la desobediencia civil y como una muestra actualizada de la olvidada *felicidad pública* (*public happiness*) que tiempo atrás había constituido uno de los pilares y rasgos distintivos de la Revolución Americana. En opinión de Arendt, no se trata de una cuestión en modo alguno menor, pues "cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la 'felicidad' completa" (Arendt, 1998, p. 154).¹ Lógicamente, esta felicidad pública se asocia de manera estrecha con el uso político del espacio.

Ciertamente, Arendt no escribió mucho acerca de la dimensión espacial de los movimientos estudiantiles, los cuales sobresalieron por

¹ Sin embargo, no hay que olvidar los paralelos que tienen estos acontecimientos con la Revolución Húngara de 1956, la cual también estuvo ampliamente protagonizada e impulsada por los estudiantes. Es una lástima que el escrito *Reflexiones sobre la revolución húngara* de Arendt no haya centrado una atención específica al aspecto espacial de los acontecimientos. Para una buena aproximación a los hechos de la Revolución Húngara, no exenta de paralelismos con la interpretación de la autora alemana, véase la obra 1956, *Budapest. L'insurrection* de François Fejtő (2006).

la puesta en práctica de una democracia participativa y por el empleo de estrategias de visibilización así como por la ocupación política, desafiante y generalmente no violenta de lugares simbólicos. Sin embargo, deslizó algunas reflexiones que pueden ser provechosas para profundizar en esta cuestión. Una de las observaciones más relevantes de Arendt se encuentra en una nota al pie de *Sobre la violencia*, obra que fue escrita al calor de estos acontecimientos. En esta nota indica que el citado apetito por la acción de los estudiantes se constataba de una manera especial en la puesta en marcha de cierta clase de iniciativas (*enterprises*) que en apariencia son pequeñas y relativamente inocuas (*harmless*). Entre este tipo de acciones hace referencia a dos: en primer lugar, que los estudiantes supieron alzarse con éxito contra las autoridades del campus a la hora de denunciar que estas estaban pagando un salario por debajo del mínimo legal a los empleados de edificios suyos como el de la cafetería; a continuación, el punto que más nos interesa, especifica que dentro de este tipo de acciones también se debería incluir la resolución que tomaron los estudiantes de Berkeley de ocupar un solar, perteneciente a la universidad y entonces en desuso, con el objeto de convertirlo en lo que en lo sucesivo sería bautizado como el *People's Park*, nombre con el que este sitio ha pasado a la historia y a formar parte del elenco de parques (como el Zuccotti de Nueva York y el Gezi de Estambul) que son conocidos por el uso político que se hizo de ellos. Sin entrar en más detalles, Arendt agrega que esta fue la clase de iniciativa que suscitó la peor reacción por parte de las autoridades. Más adelante profundizaremos en los diferentes aspectos, matices y valoraciones que adoptó esta controvertida reacción.

La misma Arendt fue consciente de que su afirmación podía no ser compartida por un buen número de personas y que una iniciativa como la toma de un parque podía no recibir el rótulo de acción política. Por lo menos, no si se la compara con la magnitud o la resonancia de otro tipo de sucesos en apariencia más políticos e importantes. Sin duda, lo que acaeció fue un acto considerablemente menos vistoso, espectacular o por supuesto violento que los que comúnmente se asocian a revueltas, insurrecciones o revoluciones. A fin de cuentas, el hecho mencionado no consistió más que en la pacífica ocupación y apropiación de un espacio vacío que, además, no había sido aprovechado hasta ese

momento por la misma universidad. El objetivo de esta acción no era más que acondicionar y adaptar un lugar a los requerimientos y deseos de los estudiantes; esto es, en contraste con los espacios sujetos a control que se hallaban dentro del área del campus, de lo que se trataba era de convertirlo en un sitio verdaderamente público y abierto a todo el mundo, en eso que habían bautizado pomposamente con el nombre de un *parque del pueblo*. El propósito explícito, llevado a cabo pese a la negativa de la universidad, no era otro que el de habilitar un espacio donde reunirse, organizarse y tomar la palabra en plena libertad.

En consonancia con la decisión tomada, el veinte de abril de 1969 los estudiantes iniciaron las acciones de acondicionamiento y transformación del solar en un parque público gracias a la colaboración de un millar de personas en unos trabajos que se prolongaron hasta mediados de mayo. Arendt destacó la importancia de este tipo de iniciativas y manifestó que “parece que precisamente tales acciones ‘no políticas’ son las que unifican el cuerpo estudiantil detrás de una vanguardia radical” (2005b, p. 27). Es decir, la consecuencia que se derivaba de la apropiación del parque fue conseguir dotar de un elemento cohesivo a las protestas. Arendt conecta esta cuestión con el hecho no casual de que en este contexto se lograra la mayor cantidad de votos en la historia de las votaciones de los estudiantes, cuando el 85% de casi 15.000 de ellos se pronunciaron a favor del empleo compartido de los solares. Más allá de sus diferentes opiniones u objetivos políticos, lo que unificaba a los diferentes estudiantes era el deseo de disponer de un espacio que fuera propio y estuviera libre de las intromisiones de las autoridades universitarias.

Lo que aconteció en esos días fue la conversión de un espacio olvidado y desaprovechado en uno relacional y, en definitiva, político. Lo en apariencia no político consistía no solo en uno de los actos políticos por excelencia, sino también en uno que fuera eminentemente *politizador*. Más que una acción, que según Arendt es política en la medida en que es plural y se emprende en concierto con otros semejantes, la ocupación del parque resultaba temible para las autoridades porque permitía la aparición de un espacio común e intermedio que se situaba como el venero de futuras acciones e, incluso, como la salvaguarda de la pluralidad de la movilización

estudiantil. Gracias al People's Park, agrega, se conseguía reunir a un número mucho mayor de personas y proporcionar al movimiento una pluralidad mayor, a causa de la cual este no quedaba restringido a los grupos radicales (y posiblemente violentos).²

El espacio político aparece caracterizado en Arendt como un espacio intermedio o *entre* que a la vez que une a sus integrantes también los separa. Ambos elementos, sendos verbos, son clave para comprender esta cuestión: la distinción de los seres humanos, en tanto que se diferencia de la *alteritas* (el tipo de diferencia ontológica e inevitable que por ejemplo hace que las cosas sean distintas), tan solo existe en la medida en que es capaz de entrar en relación con los otros o los productos de estos otros, en la medida que no se queda encerrada dentro de sí. Ahora bien, esa distinción no sería posible sin el concurso de ningún elemento de igualación y estaría entonces condenada a permanecer como *alteritas*, al clausurar toda comunicación o contacto entre sus integrantes. Por ello, distinción e igualdad no solamente no se contraponen, sino que deben ir siempre cogidas de la mano. Gracias a que la distinción no es pura, radical e inevitable separación o unión, gracias a que por eso mismo la comunicación o la acción son posibles, se puede fraguar y constituir un mundo común. La diferencia, pues, es lo que se muestra en el espacio de aparición que es el mundo y no lo que es propiamente en sí, en una presunta interioridad o en tanto que sustancia. El punto fundamental reside en que un espacio es propiamente político en la medida en que tiene la capacidad de acoger lo diferente y, como había escrito en *¿Qué es la política?*, en que "solo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y solo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie" (Arendt, 1997, p. 118).

Desde la óptica del pensamiento de Arendt, es fácil entender esta apropiación del parque por los estudiantes como una acción política en un sentido pleno y asimismo como un acto de poder. Es preciso tener

² Hay que pensar que, como señaló Arendt en *Desobediencia civil*, la principal amenaza que se cernía sobre el movimiento estudiantil "no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación" (Arendt, 1998, p. 76).

en cuenta que en su opinión el poder no debe ser entendido como una forma de imposición o dominación, ni mucho menos como un acto de fuerza, coerción, coacción o violencia. Por el contrario, el poder no se queda dentro de uno mismo; se desenvuelve en concierto con los otros, brota y se expresa en el espacio intermedio y se levanta sobre la inevitable pluralidad de sus participantes (Arendt, 2005b, p. 60).³ Desde esta perspectiva, el poder, lejos de ser visto como una forma de sometimiento o dominación, pasa a ser entendido en conexión con la cooperación, la mutualidad, la reciprocidad o el acuerdo (Arendt, 2004, p. 250). Por lo mismo, el poder no debe ser caracterizado como una cosa o sustancia, como algo que pueda estar en las manos de un solo individuo o ser poseído, sino como una matriz de relaciones trenzadas y puestas en práctica (*performed*) entre una multiplicidad de actores. Y más que como un *power over* debe ser entendido como un *power to*.

En efecto, el espacio propio del poder es lo que Arendt denomina el entre (*Zwischenraum* en alemán o *in-between* en inglés). El poder tan solo puede darse entre (*zwischen*) los humanos y no en (*in*) o sobre (*an*) sobre ellos (Arendt, 2006a, p. 176).⁴ El poder genera un espacio de interacción e interlocución que es lo que en rigor constituye el espacio propio de la libertad y la política. Estas tres palabras —espacio, poder y libertad— se relacionan, entrelazan e interpenetran en el pensamiento de Arendt. Para ella, como escribe *¿Qué es la política?*, “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 1997, p. 79). Al respecto, añade que se produce poder siempre que los humanos emprenden algo en común (*zusammen unternehmen*), digamos que el poder es el fenómeno original de la pluralidad (Arendt, 1997, p. 153-154), mientras que en *Sobre la revolución* añade que “el poder solo aparece allí y donde los humanos se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen” (Arendt, 2004, p. 239).

³ En este contexto se puede recordar que Arendt comentó a los estudiantes que “la acción no es lo mismo que la lectura de un libro; esto último lo puede hacer uno solo, pero cuando se actúa, se actúa con otros, y eso significa que uno deja de lado todo teorizar y mantiene sus ojos abiertos” (Young-Bruehl, 1993, p. 540).

⁴ En el mismo sentido, habría que decir que “la acción y el discurso se dan entre los seres humanos” y no “en los seres humanos” (Arendt, 1993, p. 206).

Hay que tener en cuenta que Arendt remarca que “poder” en alemán (*Macht*) no procede del verbo “hacer” (*machen*) sino de *mögen* y que entronca con el adjetivo *möglich*, que en castellano significa “posible”. Respecto al griego, lo asocia al término *dynamis*. El poder consiste en una potencialidad o virtualidad que se actualiza cada vez que una multiplicidad de personas actúa en concierto y, en modo alguno, debe ser descrita como un tipo de actividad que tenga algún tipo de correspondencia con las que operan según el esquema del trabajo o de la fabricación. En la interpretación arendtiana, el poder no debe ser entendido desde una lógica instrumental sino que se define por su carácter irreductiblemente espontáneo y plural. Eso explica que en numerosas ocasiones prefiera emplear verbos como “brotar” (*entspringen*) o “generar” (*entstehen*). El poder es descrito entonces como una actividad pura (*reine Aktivität*) que no es reificable o alienable, que es intrínsecamente inapropiable, puesto que se escapa y se desvanece tan pronto como se lo pretende trasladar del *entre* a un sujeto determinado (Arendt, 2006a, p. 154 y p. 263). Toda toma o apropiación de poder conduce *ipso facto* a la disolución de este. El poder, por eso, no es almacenable o intercambiable. Tan solo existe y pervive en tanto que los que se habían reunido no se hayan separado o dispersado. El poder implica por definición la presencia de los otros y evidencia así la insuficiencia e impotencia de la individualidad, la indigencia (*Bedürftigkeit*) de esta. El gesto arendtiano, en suma, debe ser comprendido como un alejamiento del poder respecto a la violencia y, a la vez, como una apuesta por la desindividualización o desobjetivización del poder. Tan solo en tanto que el poder no esté en manos de un individuo y sea pluralizado, en tanto que se manifieste en la emergencia de un espacio intermedio y compartido, se puede hablar en propiedad de poder.

La violencia frente al poder y el espacio intermedio

El People’s Park no es banal. Ojalá se pudiera decir lo mismo de quienes construyen y vigilan las vallas que nos rodean. (Wolin y Schaar, 1969)

A nivel analítico, violencia y poder aparecen como fenómenos absolutamente contrapuestos según Arendt. Donde crece la primera,

aclara, desaparece el segundo. Por ello, en una anotación de tono típicamente suyo, apunta que lo contrario de la violencia no es la no-violencia, la cual no se encierra más que en una descripción negativa, sino el poder, una realidad que es de tinte positivo (Arendt, 2006a, p. 671). A su juicio, mientras que la extrema forma de violencia se expresa en la oposición de uno contra todos, la extrema forma de poder es la de todos contra uno (Arendt, 2005b, p. 57).⁵ En verdad, la violencia no solo se caracteriza por agredir o asesinar al contrincante o enemigo, también menoscaba el poder porque conduce a la supresión del *entre* en el que se manifiesta. De ahí que la violencia, además de ser extrapolítica y carecer de logos, de ser muda, pueda ser catalogada de antipolítica.

Esto fue lo que justamente sucedió en el parque el día 15 de mayo de 1969, poco después de haber concluido las obras de transformación, y es a lo que Arendt se refería al hacer alusión a la *peor reacción* (*worst reaction*) por parte de las autoridades. La pensadora no ofrece más detalles de este asunto. En la nota comentada de *Sobre la violencia* se limita a remitir al lector al "excelente informe" que Sheldon S. Wolin y John H. Schaar (1969) habían realizado acerca de lo que se llamó la Batalla del People's Park, que en buena medida vamos a seguir en las próximas líneas.

El 15 de mayo de 1969, Ronald Reagan, quien en aquellas fechas era el gobernador de California, tomó la resolución de mandar las fuerzas de seguridad para expulsar y desalojar a los estudiantes del solar, sin tener en cuenta que el rector de la Universidad de Berkeley, Roger Heyns, había prometido que no se emprendería acción alguna sin previo aviso. Horas más tarde, se reunieron unos tres mil estudiantes que, después de intentar recuperar sin éxito el control del People's

⁵ Que la violencia sea de por sí antipolítica, no implica que Arendt se posicione en contra de todas sus manifestaciones o que esta autora deba ser retratada como una ardiente defensora de la no violencia, como a veces se ha tendido a hacer. En *Sobre la violencia* escribió: "en la vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento [...]. El *quid* está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia—actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias— es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia [...]. Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos a favor de la justicia, se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o 'simplemente' emocionales" (Arendt, 2005b, p. 86).

Park, se vieron envueltos en fuertes enfrentamientos con la policía que se saldaron con la muerte a tiros del estudiante James Rector así como más de un centenar de heridos. Al día siguiente, el gobernador Reagan ordenó que se enviara un contingente compuesto por más de dos mil agentes de la Guardia Nacional a la zona de conflicto y, pese a la oposición manifestada por el ayuntamiento de Berkeley, declaró el estado de emergencia e impuso el toque de queda. Acto seguido, se dio la orden de disolver cualquier reunión de personas en el espacio público. Uno de los puntos más polémicos fue el hecho de que agentes equipados con porras y máscaras protectoras, y apoyados desde el aire por un helicóptero, arrojaran de manera indiscriminada sobre la población gases que habían sido prohibidos por la convención de Ginebra y que habían sido previamente empleados en la guerra de Vietnam, al mismo tiempo que se impedía a los manifestantes que pudieran escapar de la zona gaseada (Arendt, 2005b, p. 74). Como reacción ante semejantes excesos policiales, al cabo de unos días se convocó una manifestación que congregó a más de 30.000 personas, aunque con el transcurso del tiempo se consiguió que la intensidad de la situación fuera amainando. Pese a que las protestas pasaron a ser conocidas a nivel nacional, la universidad tomó la resolución de rodear y vallar el terreno con telas metálicas con el fin de que el solar no volviera a ser ocupado en el futuro. De este modo, el parque dejó de cumplir su función política y, debido al cariz que había adquirido la situación, los estudiantes se quedaron finalmente sin el espacio político por el que habían luchado.

Es digno de resaltar que la acción policial más relevante de esos días no fuera dirigida a disolver una manifestación o contener la comisión de unos actos violentos, sino a "liberar" un espacio antes olvidado y poco tenido en cuenta. Para ello, los agentes decidieron actuar sin la aprobación de las autoridades universitarias a las que pertenecía el solar en cuestión, las cuales no dudaron en tachar el acto de irresponsable. El mismo gobernador Reagan criticó en público la tibieza del rectorado, el cual se había inclinado por adoptar una posición más dialogante y negociadora que justo antes del desalojo había sido aceptada por los portavoces de los ocupantes. Al parecer, se había escogido la vía del diálogo y no la de la confrontación. Frente a ello, Reagan optó por una postura más dura y contundente, que no

reconocía a los ocupantes ilegales como interlocutores políticos válidos y donde la única solución posible debía pasar por el recurso a la fuerza. El objetivo de la agresión policial no era otro que sustraer al movimiento estudiantil de su espacio político, de su *entre*, y, por tanto, despolitizarlo en un sentido arendtiano; es decir, hacer que ese espacio intermedio perdiera su carácter de *inter* y dejara de estar ocupado, transitado y aprovechado por los estudiantes. De algún modo, la policía comprendió que la lucha no debía ir prioritariamente dirigida contra los individuos del movimiento sino contra aquel espacio que los unía y les otorgaba un auténtico poder. Quizá comprendieron que el parque era el resorte que tenía la capacidad de poner en relación a unos individuos que, aislados, estaban condenados a la impotencia y que, reunidos en un espacio que hiciera de *entre*, podían convertirse en un temible poder político. Para aniquilar este poder, por eso, había que actuar sobre el espacio intermedio, este espacio de libertad y politización, en el que germinaba y se expresaba.⁶ Por decirlo en otras palabras, el lugar del conflicto se sitúa entonces en el espacio de poder solamente por el hecho de haber conseguido convertirse en un espacio de poder, sin que sea demasiado relevante qué tipo de sitio físico sea en concreto.

Arendt especifica que la violencia procede de la falta de poder o de la impotencia. Lo que en este punto se puede agregar es que también tiene la capacidad de destruir el poder de los otros. Si la función del espacio político consistía en dotarse de unos resortes y de una capacidad con la que el movimiento podía ir más allá de lo proclamado y protagonizado por la vanguardia radical, su eliminación es lo que suele conducir al predominio de esta y a la consiguiente pérdida de su pluralidad. Estas agresiones abrigan la pretensión de

⁶ No debe sorprender que, casi medio siglo más tarde, David Graeber apuntara algo semejante respecto a las medidas tomadas por las autoridades municipales de Nueva York frente al movimiento *Occupy Wall Street*: "Las autoridades de la ciudad habían decidido que ya no íbamos a disponer nunca más de otro Zuccotti. Cada vez que encontrábamos un sitio donde instalarnos legalmente, se limitaban a cambiar las leyes y nos echaban. Cuando intentamos establecernos en Union Square, las autoridades de la ciudad cambiaron la normativa sobre parques. Cuando un grupo de ocupantes comenzó a dormir en la acera de Wall Street —acogiéndose a una sentencia judicial que afirmaba explícitamente que los ciudadanos tienen derecho a dormir en las calles de Nueva York como forma de protesta política—, el Ayuntamiento declaró esa parte del bajo Manhattan 'zona de seguridad especial' donde la ley no tenía aplicación" (2014, p. 7).

destruir el poder de los que protestan y de este modo alimentan el desencadenamiento de una espiral de violencia que, simultáneamente, conduce tanto al desprestigio como a la ulterior derrota de estos. Lo que en tales casos persigue la acción policial es emplazar a los manifestantes en su mismo terreno, el de la violencia, desactivar su componente auténticamente subversivo y poderoso y reducirlos así a la misma situación de impotencia que les caracteriza. Al enfrentarse a los estudiantes con material bélico, las fuerzas del orden trataron implícitamente a los estudiantes como enemigos con los que no cabe acuerdo o negociación posible y contra los cuales únicamente cabe apelar al lenguaje de la violencia. Una vez situados en el mismo campo, la victoria para las tropas del gobierno resulta mucho más sencilla y se encuentra expuesta a menos riesgos, al poder ser presentada como una necesidad y una urgencia ante la opinión pública.⁷ En dicha tesitura, la violencia policial ya puede ser defendida sin grandes dificultades como un hecho justificable: ante el desorden y la ulterior violencia de los manifestantes, las agresiones policiales se pueden percibir como de una gravedad mucho menor, obviando que en numerosos casos habían sido la espoleta que había desencadenado el desbarajuste general.

En efecto, fue algo así lo que ocurrió. El mismo Reagan reconoció que en el fragor de la situación se pudieron haber cometido algunos errores tácticos, pero, a modo de excusa, también insistió en que “una vez que los perros de la guerra (*dogs of war*) se encuentran desatados, uno debe esperar que vayan a pasar cosas” (Wolin y Schaar, 1969). Al mismo tiempo, las fuerzas de seguridad justificaron el empleo de gases por el hecho de que las tropas se hallaban bajo amenaza (*threatened*) y porque las personas contra quienes se enfrentaban eran anarquistas y terroristas.⁸ Por lo menos en parte, la estrategia funcionó a nivel

⁷ Al respecto apunta Arendt que “los estudiantes y los otros manifestantes son fáciles objetivos para una policía que casi ha perdido la costumbre de capturar a un delincuente” (2005b, p. 134).

⁸ Años más tarde, el mismo Ronald Reagan dedicará unas cuantas líneas de su autobiografía a los disturbios de Berkeley, donde explicará su postura y dará cuenta de la peligrosidad de los estudiantes. Después de hacer referencia a la incautación de numerosas armas de fuego y cócteles Molotov por parte de las fuerzas de seguridad, agrega: “En esas manifestaciones, indudablemente había estudiantes bien intencionados que creían obrar bien. Tenían el derecho de expresar sus quejas. Como norteamericanos, la Constitución les garantizaba el derecho a la libre expresión. Pero no había nada noble en aquellos que tras el anonimato

mediático y, pese a que los movimientos estudiantiles hablaron de una victoria moral, la popularidad de Reagan no se vio disminuida (Gitlin, 1993, p. 344), quien unos años más tarde preparó su despegue para la carrera presidencial.

Esta clase de excesos policiales fueron tenidos en consideración por Arendt y mencionados en *Sobre la violencia*, donde la autora había comentado que “en América, el movimiento estudiantil resultó seriamente radicalizado allí donde la policía y la brutalidad de la policía intervinieron en manifestaciones esencialmente no violentas” (Arendt, 2005b, p. 30). Dentro de este tipo de actos no violentos, Arendt se refería a la ocupación de los edificios de la administración o a las sentadas; es decir, acciones cuyo propósito consiste en apropiarse (ahora no importa si de una manera provisional o no) de un espacio determinado. Dicha reacción por parte de las autoridades la escandalizó sobremanera, pues de este modo se trataba a los estudiantes como si fueran unos criminales (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 711-712; Arendt, 2006a, pp. 690-692). Por eso, en una reunión de profesores de la New School, Arendt intervino airadamente, criticó la propuesta de llamar a la policía para expulsar a los estudiantes que se manifestaban y recordó a los asistentes que esas personas que protestaban no eran criminales, sino sus hijos (King, 2015, p. 277).

Para Arendt, hay que tener en cuenta que, con la salvedad de movimientos como los influidos por el Black Power, la violencia no se encontraba en el centro de las luchas estudiantiles. Se trata de una cuestión que ella resalta y aprueba, como se percibe en los comentarios que hizo en el conocido debate que en diciembre de 1967 congregó a Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien y Robert Lowell en el Theatre for Ideas de Nueva York. En una de sus intervenciones hizo referencia al enorme poder (no suficientemente explorado en su opinión) que atesoraba la no violencia (Arendt, 1967, fo. 014379), algo que ya había anticipado en *La condición humana*.⁹ Además, abundando en un punto ya

de una muchedumbre hacían daño a otras personas, quemaban, destruían y actuaban como milicianos nazis (*storm troopers*) por las calles de Berkeley y de otras ciudades universitarias” (Reagan, 1991, p. 184).

9 “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 1993, p. 223).

señalado, mencionó que la violencia también provocaba el alejamiento de otros integrantes en la misma causa. La violencia no solamente ocasiona la destrucción del poder (y la pluralidad) de los contrincantes, también lo disuelve entre los propios partidarios. El empleo de la violencia propicia una radicalización excesiva del conflicto que acaba por distanciar y expulsar a los que no son extremistas. El peligro de la violencia, pues, reside en que elimina los puntos intermedios sobre los que se asienta la pluralidad del poder y los cuales permiten la eclosión de un espacio político.

Debido a las razones mencionadas, no debe extrañar que la violencia haya sido uno de los medios preferidos para (paradójicamente) desautorizar a los movimientos de oposición y que lo haya logrado gracias a la capacidad que, con no poca frecuencia, ha tenido de redirigir hacia ese campo unas protestas que en principio eran pacíficas. En la actualidad, por eso, proliferan las imágenes de violencia, sea material o dirigida contra personas, a la hora de informar acerca de aquellos movimientos molestos que se han caracterizado por su abierta repulsa hacia ella. El objetivo ha sido el de desprestigiarlos y disgregarlos, alejando de este modo a unos participantes de otros e intentándolos devolver a un inocuo e impotente aislamiento.

Del desierto y los oasis

Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes. (Arendt, 2006a, p. 508)

Recurriendo a otro de los términos espaciales de la autora, se puede aseverar que uno de las consecuencias del empleo de la violencia consiste en la conversión del espacio en un desierto, en una tierra yerma y baldía que de este modo queda desprovista de su potencial político. Esta metáfora del desierto, que según comenta Arendt sería de procedencia nietzscheana, es empleada en diversas ocasiones a lo largo de su obra. La primera mención se encuentra en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*, en un pasaje que anticipa futuras preocupaciones de la autora.

Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el

hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Solo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto “para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel”: en él no viven en casas sino en tiendas. ¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa solo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman al mundo, para con lo que el mundo puede darles. (Arendt, 2001a, p. 37).

Más adelante, encontramos esta metáfora del desierto en muchos otros textos, como por ejemplo *Ideología y terror*. Uno de los aspectos centrales, retomado luego en el breve escrito titulado *Del desierto y los oasis*, reside en la identificación que en estos escritos se desliza entre *tiranía* y *desierto*. A grandes rasgos, Arendt apunta que la tiranía consiste en aquel tipo de régimen que, sostenido sobre el temor, conduce al vaciamiento del espacio público y hace de este un desierto de ilegalidad. La tiranía se opone a la dimensión relacional de los seres humanos y, por eso, intenta confiscar todo lugar que se pueda convertir en político. Uno de los pasajes donde mejor se percibe la relación conflictiva entre tiranía y espacio es el siguiente:

La antigüedad conocía muy bien tipos de comunidades humanas en las que ni el ciudadano de la *polis* ni la *res publica* como tales establecían y determinaban el contenido de la esfera pública, y en las que la vida pública del hombre corriente estaba restringida a “trabajar para el pueblo” en general, es decir, a ser un *démiourgos*, un trabajador para el pueblo a diferencia de un *oiketés*, laborante familiar y, por lo tanto, esclavo. El rasgo característico de estas comunidades no políticas era que su plaza pública, el *ágora*, no era un lugar de reunión de los ciudadanos, sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían —y cambiaban sus productos—. Más aún, la ambición siempre frustrada de todos los tiranos griegos consistía en desalentar la preocupación por los asuntos públicos, el tiempo que pasaban los ciudadanos en

improductivo *agoreuein* y *politeuesthai*, y transformar el *ágora* en un conjunto de tiendas semejantes a los bazares del despotismo oriental. (Arendt, 1993, p. 178).

Lo que se desprende de este pasaje es que los espacios son unos terrenos que se encuentran en una pugna constante. Ellos son apropiables y resignificables en una dirección que sea politizadora, pero también en otra que puede serlo en un sentido contrario. Por ello, no se puede hablar propiamente de espacios que de manera esencial sean políticos. El significado de todo espacio depende del uso que se hace de él y este puede ser desplazado tanto hacia un lado cuanto hacia el otro. No es necesario recordar que una de las principales inquietudes expresadas por Arendt en *La condición humana* tiene que ver con la invasión peligrosamente totalizante de lo social sobre el espacio público y cómo eso ha coadyuvado en el contemporáneo eclipse de lo político. En este sentido, el gobierno tiránico, consciente del peligro inherente a los espacios, procura evitar su utilización política y se esfuerza por convertirlos en lugares yermos e infecundos, aunque de todos modos es incapaz de extinguir una potencialidad política que al fin y al cabo es inerradicable. Por ello, Arendt especifica que un régimen como el totalitario se caracteriza por atreverse a ir más allá de la tiranía y de este proceso de desertización.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio. (Arendt, 1994, pp. 565-566).

Se podría decir que el totalitarismo se da perfecta cuenta de la insuprimible potencialidad política del espacio y que, frente a la tiranía, no se conforma con un objetivo como el de vaciarlo o despoblarlo. El

problema que detecta en la existencia del espacio no se sitúa tanto en su contenido cuanto en esa potencialidad mencionada. Por eso, se obsesiona con liquidar cualquier posibilidad de su constitución y no únicamente atenta contra “la libertad en cualquier sentido específico”, sino que centra su mirada en “la misma fuente de la libertad” (Arendt, 1994, p. 566). Eso explica que el terror, en Arendt, consista no solo en una suerte de intensificación del miedo o del temor, sino que se manifiesta como una realidad cualitativamente distinta que, lejos de conformarse con anular el movimiento de los otros, lo que prefiere es movilizarlos de manera permanente con el objeto de impedir que se puedan reunir en un espacio concreto; con el fin de aislarlos completamente y postrarlos en la más absoluta impotencia. Más que con el desierto, el totalitarismo debe ser identificado con las tempestades de arena que lo sacuden y lo atraviesan, las cuales impiden incluso que los habitantes del desierto puedan divisar los pequeños oasis que podemos encontrar dentro de él. A este respecto añade Arendt: “si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado” (1994, p. 579). La clave del totalitarismo reside en que su desierto se funda en una persistente e irrefrenable puesta en movimiento donde lo único que es permanente es el cambio, donde la antaño estable realidad pasa a caracterizarse por una irrefrenable e imprevisible volatilidad, lo que nos hace perder las amarras que nos conectan con el mundo y con nuestros semejantes.¹⁰

Ahora bien, asimismo es preciso tener en cuenta que el desierto no hace únicamente referencia al espacio físico y exterior. Según Arendt, el totalitarismo alimenta lo que podríamos denominar el desierto de nuestra “interioridad” y nos abisma en nuestra soledad (*loneliness*) y aislamiento (*isolation*). Mientras que la soledad hace referencia a la situación de no estar acompañado por los demás, donde uno es abandonado (*deserted* es la palabra que emplea en inglés)

¹⁰ De todos modos, no se debe olvidar que el régimen nazi procedió a la construcción de los conocidos campos de concentración, los cuales aparecen como laboratorios de la dominación total sobre los individuos así como supresores de cualquier potencial político o del mínimo resquicio de espontaneidad de los internados. En cierto modo, el *Lager* es la más radical contrafigura del espacio intermedio arendtiano.

de uno mismo, el aislado es quien puede hallarse rodeado o al lado de otras personas y de todos modos sigue preso en este estado de abandono respecto a sí mismo. Para Arendt, por eso, el aislamiento puede ser sucintamente definido como “ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común” (1994, p. 575).

Una de las cuestiones más importantes reside en que este fenómeno no es en realidad un rasgo exclusivo del totalitarismo. Como aclara al final de *Los orígenes del totalitarismo*, “las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena” (Arendt, 1994, p. 579). En efecto, las páginas siguientes que Arendt dedica al aislamiento parecen asimismo pensadas en conexión con la sociedad contemporánea y en ellas explicita que la experiencia del aislamiento se puede dar en un mundo que se encuentra dominado por el imperio de la *labor*, donde lo único que le queda a los seres humanos es el pertinaz esfuerzo por mantenerse vivos y donde se quiebra la relación con el mundo. En este contexto escribe a su vez que “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado (*deserted*) también por el mundo” (Arendt, 1994, p. 575).

Tal y como desarrolla en el escrito *Del desierto y los oasis*, uno de los problemas de nuestra coyuntura presente yace en el desmedido crecimiento y propagación del desierto que conduce al progresivo declive de todo *entre humano*.¹¹ Nuestra condición contemporánea, asegura, se caracteriza por el auge de la experiencia de la *Worldlessness* o *Weltlosigkeit*, la pérdida del mundo o el extrañamiento de las personas hacia este, por la que sus integrantes se separan los unos de los otros y se encierran en la atomización, la cual ha pasado a ser una de las marcas de contraste de nuestra época. Arendt contempla este proceso de pérdida o de ausencia de mundo como un drama histórico y político, un drama que sitúa en sus reflexiones sobre la figura del dramaturgo Gotthold Ephraim Lessing como una de las preocupaciones más graves y acuciantes del presente y un problema que ella asocia explícitamente

¹¹ Por su parte, en el *Diario filosófico* escribe que el desierto no dominado es un horror más grande que el dominado (Arendt, 2006b, p. 53).

a un concepto como el de *barbarie* (Arendt, 2001b, p. 23). Por esta pérdida de mundo todos nos convertimos en extranjeros en nuestro entorno, en personas que desconocen a sus vecinos y paisanos y que son incapaces de formar un espacio auténticamente común y plural. Por así decirlo, la *barbarie* de nuestros tiempos no tiene tanto que ver con quienes hablan una lengua distinta e ignoran la nuestra sino que se hace mucho más cercana, al afectar a quienes pese a su posible proximidad no son capaces de tejer un mundo en común. Lo que se logra de este modo es dar lugar a un mundo que en realidad se caracteriza por ser inhumano (Tassin, 2003). Por añadidura, a nivel político eso ha conducido a una comprensión de la libertad como privada que ha perdido sus componentes espacial y público.¹² Se trata de una inquietud que atraviesa el conjunto de la biografía de la pensadora judía. Y es que el proyecto político arendtiano, si es que realmente podemos encontrar uno en el conjunto de su obra, podría resumirse, tal como Linda Zerilli (2008) lo ha expuesto de manera brillante, en lo que sería la incentivación de las prácticas de construcción de mundo.¹³

Frente a esta tendencia que conduce al extrañamiento con el mundo, Arendt imagina los oasis como la metáfora que corresponde a los espacios heterotópicos o alternativos. Estos oasis no designan un tipo de espacio en concreto y hacen alusión a ese tipo de espacios con los que soportar y hacer frente a la desertización del mundo. Arendt señala que estos oasis, lejos de ser espacios de descanso, sosiego o relajación, son “las fuentes dispensadoras de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él” (2006b, p. 101). Por lo mismo, podríamos decir que estos oasis son asimismo las fuentes de poder y de la política que, en determinados casos, pueden coadyuvar en la erupción o la emergencia de la acción. Eso explica que Arendt considere que uno de los mayores peligros sea el de caer en la tentación del escapismo y entender estos oasis no como espacios políticos sino como lugares de huida o evasión, pues lo que se hace entonces es

12 “La libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno, y de gobierno y mal necesario” (Arendt, 2004, p. 183).

13 Para un análisis de la relación entre el pensamiento de Arendt y Zerilli desde la perspectiva del espacio, véase Straehle (2014).

transportar la arena del desierto a los oasis y neutralizar el componente político que los define. Para Arendt, un oasis, en tanto que tal, no puede ser nunca una vía de escape de la realidad.

A la luz de lo anterior se puede considerar la toma y apropiación política del parque como la constitución de un oasis en medio del desierto (o también una isla en medio del mar) en el que se ha alojado la sociedad contemporánea. Lo que el ejemplo del People's Park debe hacernos pensar es que no solamente aparece como un espacio político sino como el espacio político por antonomasia. El espacio político por excelencia no es el que tiene lugar en el desenvolvimiento o despliegue de la acción, sino cualquiera en donde esta se fragua. Es en estos espacios donde se puede organizar y constituir un movimiento político que pretenda ir más allá de la lógica de la violencia, de la dominación y de la guerra. Sin este *entre*, se podrá derribar al gobierno, pero no generar o fundar un nuevo poder, se podrá llevar a cabo un proceso de liberación, pero no instaurar una nueva libertad.¹⁴

Las contingencias históricas de los espacios políticos

Como es sabido, cuando se habla del espacio en Arendt se tiende a pensar en el ágora o la plaza del mercado de la antigua Grecia (véase por ejemplo Villa, 1995, p. 33). Al fin y al cabo, esta pensadora comentó en cierta ocasión que este lugar estaba en "la cercanía más inmediata" o que era "el centro de la vida política" (Arendt, 2006a, p. 370). Se trata de un punto que, desde otro ángulo, también ha sido explorado por historiadores del mundo griego como Jean-Pierre Vernant, Marcel Détienne o Nicole Loraux. De manera análoga a Arendt, el ágora es

¹⁴ Por eso, Arendt trazó la distinción entre las revueltas y las revoluciones. Solamente estas han demostrado la capacidad de generar una *constitutio libertatis*, mientras que las primeras se quedan prisioneras en el momento negativo. En este sentido, es preciso señalar que, pese a sus mencionadas simpatías, de todos modos, Arendt fue reacia a emplear el término "revolución" a la hora de referirse a las movilizaciones estudiantiles. Quizá el hecho de que no logran generar un espacio de poder verdadero, consolidado y ampliamente compartido hizo que en su opinión no constituyeran más que una suerte de revuelta contemporánea. Para Arendt, "ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución" (2004, p. 45).

entendida por ellos como el espacio central de la polis y destacan que fue conocida en aquel entonces como la *hestía koiné* (literalmente “el hogar de la comunidad”). Lo importante es que se trataba de un espacio donde el poder se situaba en *to méson* (en el centro) y que no era apropiable por ninguno de los ciudadanos. Por ello mismo, la palabra que salía de este centro no se identificaba con la de ninguna persona en concreto sino con la que circulaba en los no controlables debates, discusiones y deliberaciones sostenidos por los múltiples participantes (Vernant, 1992, p. 60; Détienné, 1983, pp. 87-108; Loraux, 2008, p. 96). En palabras de Vernant, “el centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad” (2001, p. 222). En términos arendtianos, se diría que se trata de un espacio que no es de dominación y que se encuentra desprovisto de *arkhé*.

Sin embargo, convendría no identificar de manera acrítica el espacio político arendtiano con el del ágora y no caer en lecturas que sobredimensionan el componente “helenofílico” o “grecomaniaco” de su pensamiento, como las que con razón ha denunciado Jacques Taminiaux (2001). Este tipo de interpretaciones conllevan el peligro de achacar una postura nostálgica a Arendt que en modo alguno se corresponde con la realidad y que, a fin de cuentas, contradice su concepción de la política. Ciertamente, se puede argüir que la antigua Atenas brinda el mejor ejemplo histórico del funcionamiento de la acción y del uso político que sus ciudadanos hicieron del espacio público, aunque hay que tener en cuenta que Arendt acude a los episodios del pasado con el fin de revelar aspectos y cuestiones que han podido quedar eclipsados o invisibilizados en nuestro presente. Del mismo modo que visita la antigua Roma para comprender la autoridad o se acerca a la fundación de Estados Unidos para explorar el concepto de revolución, Arendt piensa la acción desde la antigua Grecia porque atiende a los contextos originales de aparición de las categorías que se propone examinar. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en su opinión, “lo que llamamos político surge con la polis” (Arendt, 2006a, p. 368).

Ahora bien, Arendt no comete el error ingenuo de querer repetir o restaurar modelos pretéritos como el ateniense. Primero, porque fue consciente de los numerosos problemas que se pueden observar en la democracia ática, entre los cuales podemos señalar la carencia de

elementos de contrapeso de la acción (como el perdón o la promesa, pero también la autoridad), lo que la condena con facilidad a caer en la *hybris*. Segundo, porque Arendt no creyó que sirviera de nada apelar a soluciones antiguas para resolver los problemas del presente, ignorando de este modo los cuantiosos problemas derivados del enorme cambio de contexto espaciotemporal.¹⁵ Más importante, porque abogar por una postura semejante supondría rechazar la primacía que otorga a la praxis sobre la teoría así como no reconocer el componente desbordante, imprevisible y rupturista que define a la acción; esto es, bajo este tipo de comprensiones se yugula su carácter natalicio y acontecimental. En el caso de que se quisiera identificar acriticamente el espacio político por excelencia con el ágora ateniense, se correría el riesgo de permitir que el pasado dominase sobre el futuro y de denegar a este último la categoría de tiempo histórico auténtico. El ágora suministra la imagen de un tipo de espacio político del pasado que puede servirnos como fuente de inspiración, pero que no debe determinar cómo debemos pensarlo en el presente. Huelga recordar, que además se trataba de un espacio no del todo público y poco inclusivo, puesto que vetaba y no reconocía como seres propiamente políticos a personas como las mujeres y los esclavos.

En rigor, en el pensamiento de Arendt no se puede encontrar un *topos* privilegiado de la política. Lo que se percibe en sus escritos es más bien el intento de no corporeizar o identificar el espacio con un único lugar en concreto. En caso contrario, su posicionamiento supondría la negación de la potencialidad política que corresponde a los otros espacios. Quizá por eso, en el conocido artículo titulado *Oases in the Desert*, Jeffrey Isaac (1994) haya preferido centrarse en un espacio de libertad que localiza en la república de los consejos pero que, en concordancia con lo expresado por Arendt, no sitúa en ningún

¹⁵ Para esta cuestión, son válidas las palabras que emplea en *Entre pasado y futuro* a la hora de sondear una cuestión distinta como es la de confrontarse con la crisis de la educación: "la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún lo estuviésemos y como si solo de manera accidental, por decirlo así, nos hubiéramos apartado del recto camino, pero con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se produjo una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más" (Arendt, 1996, p. 206).

espacio en particular.¹⁶ Como cuando esta autora hace referencia a la polis griega, es preciso recordar que el poder no está necesariamente encerrado en un espacio físico en concreto, como pudiera ser un parlamento o cualquier dependencia gubernamental, sino que puede germinar en cualquier espacio resultante de la acción en concierto de una pluralidad de actores. Tanto el People's Park como el ágora ateniense no son más que ejemplos singulares de cómo los parques y las plazas pueden convertirse en espacios políticos, lógicamente cada uno a su manera y con sus propias particularidades. Según Arendt, la acción no solo se encuentra íntimamente relacionada con el espacio público que es común a todos nosotros, sino que es "la única actividad que lo constituye" (Arendt, 1993, p. 221). Acto seguido agrega que

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. "A cualquier parte que vayas, serás una *polis*": estas famosas palabras no solo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. (Arendt, 1993, p. 221).¹⁷

16 Por su parte, en sus *Reflexiones sobre la revolución húngara* apunta Arendt cómo los consejos no se asocian únicamente con un espacio en concreto. "Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron —la idea es tentadora— en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política" (Arendt, 2007, p. 103). Por cierto, se puede hacer notar que, en consonancia con la acción policial emprendida en California contra el People's Park, Arendt también pone de relieve que el aplastamiento de la Revolución Húngara se dirigió primero contra los consejos y sus integrantes; es decir, apuntó contra los espacios de poder.

17 Por su parte, en el texto *Cultura y política* dice que esas famosas palabras implicaban "que la

En un pasaje fundamental de *¿Qué es la política?* Arendt comenta que el ser humano es apolítico y que la política no nace dentro de él sino *entre* los otros seres humanos (1997, p. 46). El espacio político no *es*, no se circunscribe a un lugar específico, sino que se *produce* o *constituye* desde la acción concertada por un conjunto de actores. Es la existencia de este espacio lo que hace que los seres humanos puedan ser considerados como seres políticos. El espacio no es una realidad sustancial, autosubsistente, autónoma o independiente. Como la acción, es relacional, se compone, se alimenta y se renueva gracias a las relaciones que se trenzan en su seno. Es un *entre* que se conserva en la medida en que es *entre*: un espacio que debido a su pluralidad y su espontaneidad no se corresponde a ningún patrón externo ni puede ser fabricado artificialmente por ningún individuo, ni tan siquiera por un ser como Dios (Arendt, 2006a, p. 265). Por eso, este espacio debe ser aprehendido antes bien como una red de relaciones tejidas y retejidas por sus participantes. Asimismo, como un espacio que compartimos y del que nadie es o puede ser amo o propietario. De allí su precariedad y su necesaria carencia o ausencia de fundamento. El espacio político lo es en la medida en que es inapropiable, en que no pertenece ni puede pertenecer a ninguna persona individual en concreto. El espacio político deviene tal en tanto que resultado de un cúmulo de acciones, discursos y actividades determinadas de los seres humanos, en plural.¹⁸ Hay que puntualizar que en Arendt, si se puede hablar de común, no se trata nunca de un común compartido o dado de antemano.

propia organización de la *polis* tenía tal independencia de la singular fisonomía que se había alcanzado en casa (patria), que podía ser dejada atrás de forma sumaria e intercambiarse, siempre y cuando las relaciones menos tangibles que tienen lugar a través de las acciones y las palabras humanas permaneciesen intactas” (Arendt, 2014, p. 50).

18 Sin embargo, de ello no se debe deducir que cualquier espacio pueda ser convertido en político. Entre otras cosas, porque, en un pasaje sumamente controvertido, Arendt no considera que toda comunidad pueda ser considerada política según la acepción que ella hace de la palabra. En el capítulo de *¿Qué es la libertad?* de *Entre pasado y futuro* escribe: “Es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política —por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar—, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad” (Arendt, 1996, p. 160). Para un planteamiento alternativo de la cuestión, véanse David Graeber (2008) y James C. Scott (2003). Como ha explorado este último, hay que tener en cuenta también que existe un espacio del discurso oculto, poco estudiado hasta el momento, que no puede ser público y que de todos modos no deja de ser enteramente político.

En suma, para Arendt hay una interdependencia entre el espacio y la política. Un espacio, en la medida en que es *entre*, es político y la política, para serlo, debe manifestarse en el espacio. Por su parte, los regímenes intrínsecamente antipolíticos —básicamente la tiranía o el totalitarismo— son los mismos que han intentado erradicar la potencialidad política inherente al espacio. Sin embargo, como demuestra el ejemplo del People's Park, no se puede afirmar que, por lo que respecta a su composición física, haya un espacio paradigmático de la política ni tampoco un lugar por excelencia del conflicto, con menor razón todavía en unos tiempos como los actuales.¹⁹ En realidad, la imprevisibilidad y la espontaneidad características de la acción también se deben pensar como la capacidad que se atesora de poder imaginar y adaptar los diversos espacios físicos en políticos, incluyendo aquellos que de entrada no habían sido ideados o diseñado como tales. En este punto es donde se percibe la importancia de un gesto de ocupación y apropiación colectiva por el que, de manera provisional, se puede resignificar un espacio para que sirva a los propios intereses. Como se ha visto, se trata de un aspecto que también se encuentra presente en el caso del People's Park y que ha sido igualmente comprendido por las numerosas movilizaciones ciudadanas de los últimos lustros (véase por ejemplo Harvey [2013]). De este modo, lo que nos brinda la historia pasada es un recorrido por las variadas y diferentes espacialidades políticas y, por decirlo en pocas palabras, el espacio propiamente político será aquel en el que la libertad, la acción y el poder puedan emerger de forma conjunta. En la medida en que estas categorías se definen por su dimensión relacional, el espacio no podrá estar nunca atado a un lugar físico determinado. De allí que los parques y las plazas, y no solamente el People's Park de Berkeley o el ágora ateniense, puedan comparecer como espacios políticos paradigmáticos.

~~~~~  
45  
~~~~~

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (12-15-1967). *Legitimacy of violence* [Legitimidad de la violencia]. [Remarks, Theatre for Ideas, New York N.Y. - -

¹⁹ Según Carlo Galli (2002, p. 23), se ha asistido a una revolución del espacio por la que progresivamente ha pasado a ser desacralizado y descalificado, por lo menos hasta cierto punto.

-1967]. Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Recuperado de <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mharendt.05.051820>

- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro* (A. Poljak, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Carbó, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Taurus-Santillana.
- 46
Arendt, H. (2001a). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid, MD: Encuentro.
- Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad* (C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (F. Birulés y C. Corral, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro y G. Larrañaga, Trans.). Madrid, MD: Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). *Sobre la violencia* (G. Solana Alonso, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, H. (2006a). *Diario filosófico: 1950-1973* (R. Gabás, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Arendt, H. (2006b). Del desierto y los oasis (A. Serrano de Haro, Trad.). *Revista de Occidente*, (305), 99-102.

- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la revolución húngara* (M. López y A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid, MD: Encuentro.
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura* (E. Rubio, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Briefwechsel: 1926-1969* [Correspondencia: 1926-1969]. Munich, Alemania: Piper.
- Birulés, F. (2015). *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento* (F. González, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* [Hannah Arendt: una reinterpretación de su pensamiento]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>
- Collin, F. (1999). *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt* [El hombre se ha vuelto superfluo]. París, Francia: Odile Jacob.
- Détienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Fejtő, F. (2006). *1956, Budapest, l'insurrection: la première révolution anti-totalitaire* [1956. La insurrección: la primera revolución antitotalitaria]. París, Francia: Complexe.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política* (I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Galli, C. (2002). *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global: léxico de política* (J. Tula, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gitlin, T. (1993). *The Sixties: years of hope, days of rage* [Los sesenta: años de esperanza, días de rabia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Bantam Books.
- Graeber, D. (2008). Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios. En B. Roca (Coord.), *Anarquismo y antropología: relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario* (pp. 69-103). Madrid, MD: La Malatesta.

- Graeber, D. (2014). *Somos el 99%: una historia, una crisis, un movimiento* (E. Santaella, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (J. Madariaga, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Isaac, J. (1994). Oases in the Desert: Hannah Arendt on democratic Politics [Oasis en el desierto: Hannah Arendt sobre la política democrática]. *The american political science review*, 88(1), 156-168. <https://doi.org/10.2307/2944888>.
- King, R. H. (2015). *Arendt and America* [Arendt y América]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226311524.001.0001>.
- Lorau, N. (2008). *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas* (S. Vassallo, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Miller, J. (1987). *Democracy is in the streets: from Port Huron to the siege of Chicago* [La democracia está en las calles: de Port Huron al asedio de Chicago]. Nueva York, Estados Unidos de América: Simon & Schuster.
- Portinaro, P. P. (1981). Hannah Arendt e l'utopia della polis [Hannah Arendt y la utopía de la polis]. *Comunità*, 35(183), 26-55.
- Reagan, R. (1991). *Una vida americana* (M. T. Montaner Soro, Trad.). Barcelona, CT: Plaza & Janés.
- Scott, J.C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia* (J. Aguilar Mora, Trad.). México DF, México: Era.
- Straehle, E. (2014). Entre Arendt y Zerilli: algunas observaciones sobre el concepto de *entre*. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, (63), 65-80. <https://doi.org/10.6018/daimon/199731>
- Taminiaux, J. (2001). ¿"Performatividad" y "grecomanía"? En VV.AA. *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 71-84). Madrid, MD: Sequitur.
- Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* [Un mundo común. Por una cosmopolítica de los conflictos]. París, Francia: Seuil.
- Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (M. Ayerra, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.

- Vernant, J.P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.
- Villa, D. (1995). *Arendt and Heidegger. The fate of the political* [Arendt y Heidegger. El destino de lo político]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9781400821846>
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1967). Berkeley and the university revolution [Berkeley y la revolución universitaria]. *The New York Review of Books*, 8(2), 18-24.
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1969). Berkeley: The battle of people's park [Berkeley. La batalla del parque del pueblo]. *The New York Review of Books*, 12(12), 24-31.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt: una biografía* (M. Lloris Valdés, Trad.). Valencia, VC: Alfons el Magnànim-IVEI.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad* (T. Arijón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.