

# PLURALIDAD Y ESPACIO PUBLICO

¿EN EL PERU? <sup>1</sup>

Pepi Patrón Costa

Primero que nada quiero agradecer a los organizadores de este evento el haber tenido la gentileza de incluirme entre sus invitados. Espero estar a la altura de las circunstancias.

El tema general propuesto para estas reuniones “Filosofía y Realidad Nacional”, plantea, como ya ustedes podrán imaginar, todo un problema en sí mismo. El y de este título podría perfectamente merecer una ponencia completa y no deja de ser un recurso típicamente filosófico el proponer largas disquisiciones sobre los términos en cuestión y sobre el tipo de conexión lógica que entre ellos se establece. El y al que nos enfrentamos ahora plantea sin duda una relación entre ambas instancias, relación que es ya antiguo objeto de acuerdos y desacuerdos, de debates y discrepancias entre aquellos que se dedican a la filosofía en este país al que por ahora llamamos realidad nacional. No voy a enumerar aquí las múltiples posiciones divergentes existentes en nuestro medio; creo que mi colega Miguel Giusti lo ha hecho con mucha claridad en su discutida ponencia en el Congreso Nacional de Filosofía en Trujillo en 1988. Simplemente menciono algunas de las posturas específicas presentes en este debate y de las que me permito discrepar (como espero poder demostrar a lo largo de esta exposición). El abanico es grande: desde hablar de una filosofía latinoamericana, incorporando “de facto” la realidad en tanto adjetivo calificativo (cuando creo que con mucho entusiasmo se puede hablar de filosofía *en América Latina*) hasta postular una filosofía de la liberación (al modo de la Teología de la Liberación por aquí surgida); desde proponer una ampliación del universo de los hechos que desde América Latina pueda poner en cuestión la universalidad de los conceptos filosóficos occidentales, hasta exigirle a la filosofía la tarea de pensar y elevar a concepto las condiciones concretas de existencia del hombre en el Perú.

Creo, sin embargo, que en todos estos casos se prescinde o se corre el riesgo de prescindir de modo importante de la especificidad de la filosofía: ella *es* teoría, se desenvuelve en el plano de la teoría y trabaja a partir de conceptos, muchos de los cuales ya no se definen por su dependencia respecto de tal o cual realidad concreta, sino que forman parte de esta tradición que *es* la filosofía. Conceptos que en su riqueza y potencial crítico, y en el caso específico de la filosofía política, pueden contribuir a mostrar la complejidad de esto que llamamos realidad nacional que, aunque todos sabemos miserable, deteriorada y hasta artificial en sus mecanismos formales de funcionamiento institucional, nos sigue resultando en muchos casos incomprensible y, lo que es peor, inmanejable, es decir, ingobernable.

Tuvimos en febrero del año pasado la experiencia de un Coloquio organizado por el Bartolomé de las Casas sobre el problema de la Modernidad en América Latina y los Andes, cuyos participantes eran en su mayoría científicos sociales, y dicha experiencia nos mostró, a mi juicio, la importancia que pueden adquirir los conceptos de la filosofía en el debate en y con las ciencias sociales y ello sin hacer de la “realidad nacional” el problema de la filosofía y sin tratar de convertir a ésta última en una ciencia social o en una ciencia empírica cuya tarea sea analizar dicha realidad.

Creo, como lo enseñó Hegel, que la filosofía siempre llega *post-festum*, que lee una época ya constituida y que su tarea no consiste en hacer predicciones y profecías o proponer alternativas globales, aunque la realidad sin duda las requiera. El diagnóstico de la sociedad peruana tampoco es un problema filosófico. Por ello es que en lo que sigue me propongo desplegar algunos conceptos fundamentales desarrollados por una de las figuras más sugerentes de la filosofía política contemporánea, me refiero a H. Arendt, y tratar de averiguar si tales conceptos, con lo que comportan de crítica de la sociedad moderna, nos pueden arrojar alguna luz sobre esta complicadísima realidad que solemos llamar la nación peruana.

A propósito de la crisis ideológica, teórica e institucional del marxismo, que fue durante largos años el discurso casi exclusivo de los científicos sociales, escuché decir a uno de nuestros más reputados sociólogos “se nos acabó el rollo” para estudiar y proponer alternati-

vas a los problemas del Perú. Problemas como la informalidad, la violencia terrorista, el narcotráfico y la corrupción, difícilmente se dejan asir en la terminología marxista tradicional. De allí que el aporte conceptual de la filosofía política pueda resultar hoy día particularmente relevante y hasta urgente, no ciertamente para proponer una red conceptual alternativa, sino para entablar un diálogo fructífero y someter a discusión los conceptos ya existentes (a veces monopólicos).

Por estas largas razones, el título que he dado a estas reflexiones contiene una interrogación y, por qué no decirlo, algo de provocación. ¿Existen realmente en el Perú la pluralidad y el espacio público que, como veremos, son las condiciones mismas de la existencia de la instancia política? La respuesta a tal interrogación resulta en una primera instancia evidente y obvia: pluralidad sí; efectivamente somos una buena cantidad de peruanos y espacio público, cómo no, si ahí están el Parlamento, la opinión pública que se mide en las encuestas y que la prensa dice representar.... Ahora bien, la tarea de la filosofía es, entre otras, ir más allá de lo obvio y evidente, y ya con Sócrates la relación de la filosofía con la realidad es conflictiva, la filosofía política nace en realidad del enfrentamiento del filósofo con la *polis* por lo cual la propia noción de filosofía política indica la presencia de tensión y conflicto. Y creo que ya es hora de zambullirnos (conceptualmente) en la oscura caverna de los asuntos humanos, sin pretender por supuesto (de más está decirlo) la luminosidad de la verdad que, contemplada por el filósofo desde fuera de la caverna, lo autoriza y lo convierte en el único apto para gobernar.

Tratando de pensar en su especificidad la instancia política, que entenderemos a partir de las nociones que anunciamos en el título, permítaseme retomar algunas distinciones conceptuales propuestas por Arendt, en ese su notable esfuerzo por dejarse *asombrar* por la acción política humana.

“Con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano”<sup>2</sup>, dice Arendt. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, como ya lo indicó Aristóteles. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar incluso lo que es infinitamente improbable, y ello *con* y *entre* los hombres. Lo inesperado

rado alude ciertamente a la capacidad creativa que la acción humana puede poner de manifiesto.

Pues bien, en la medida en que la filosofía política ha pensado la acción humana en términos de *el* hombre, de *la* naturaleza humana, y no de *los* hombres que viven juntos, interactúan y se hablan, ella ha dejado de lado la condición básica a partir de la cual se puede pensar específicamente la acción política, a saber, la condición humana de la *pluralidad*. Así como a la necesidad humana de mantenerse en vida le corresponde la *labor*, y a la condición de la *mundanidad* le corresponde el *trabajo*, la pluralidad humana es la condición fundamental que nos permite hablar de acción política.<sup>3</sup>

Así, distinguimos conceptualmente, tres actividades humanas - labor, trabajo y acción- que corresponden a tres condiciones básicas de la vida de los hombres: la vida misma, la mundanidad y la pluralidad. Estas actividades son a su vez dadas en ámbitos distintos y que es necesario diferenciar: lo privado, lo social y lo público, es decir lo político; sin que se trate aquí de una correspondencia tres a tres. Volveremos sobre ello.

Por *labor* se entiende la actividad humana que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia están ligados a las necesidades satisfechas por los productos de la labor en el proceso de la vida. La labor (pensemos en el trabajo sobre la tierra) produce todo aquello que mantiene en vida al organismo humano y que permite la subsistencia de la especie. El hombre en esta dimensión de la actividad es llamado el *animal laborans*, y sus resultados son los bienes de consumo que el hombre cíclica y circularmente incorpora y anula<sup>4</sup>. Así, Marx, por ejemplo, se refiere al trabajo (labor en el sentido que venimos de mencionar) como el metabolismo del hombre con la naturaleza. El trabajo, dice Marx, es vida que crea vida.

Sin estar necesariamente de acuerdo con Arendt en que la concepción del trabajo en Marx se limite a esta primera noción que venimos de presentar, a diferencia de la labor, el *trabajo* (*work*), es la actividad que corresponde a lo no natural, a lo no biológico de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie. El trabajo crea, fabrica, produce un “artificial” mundo

de cosas, producto del hombre y claramente diferenciado del entorno natural. Este mundo fabricado por el hombre sobrevive y permanece más allá de la vida individual. El hombre en esta dimensión de la *vita activa* es el *homo faber* que fabrica objetos de uso.

Claramente discernible conceptualmente de los dos anteriores, la *acción* (*action*) aparece, por su parte, como la única actividad humana que se da entre los hombres sin el intermediario de cosas o naturaleza, tratándose ciertamente de una distinción analítica y no a nivel fáctico, aunque podemos imaginar, en última instancia, a un hombre “laborando” o “produciendo” solo. La pluralidad es la condición básica de la acción, puesto que todos somos lo mismo, es decir humanos, pero de manera tal que somos todos diferentes. Cito: “Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”<sup>5</sup>.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntima y directamente vinculadas con la condición más general de la existencia humana: nacer y morir, natalidad y mortalidad. La labor asegura la supervivencia individual y la de la especie; su fin es la vida misma. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, en la medida en que ella se compromete a establecer, preservar y/o transformar los cuerpos políticos, crea la condición para la historia. Es la acción así entendida la que mantiene la más estrecha relación con la natalidad, en tanto es la capacidad de empezar algo nuevo, de comenzar (como el recién nacido) es decir, de actuar. Se trata de lo que está dicho, según Arendt, tanto en el *archein* como en el *prattein* griegos: ambos significan actuar: el primero como comenzar guiar e incluso gobernar, el segundo como realizar, arribar <sup>6</sup>.

La acción, en este sentido, depende por entero de la constante presencia de los demás. La acción presupone e instaura un mundo común, de intereses comunes y un espacio público de aparición y de discurso. La pluralidad humana supone (y se realiza en) el lenguaje, pues sólo la

acción revela al animal político y hablante (en la vieja definición aristotélica) que es el hombre.

Creo que la pluralidad comprendida de esta manera es algo de lo que resulta muy difícil hablar en nuestra realidad y ello en su doble dinámica: la de ser iguales y ser diferentes. Igualdad en el sentido que hace posible entenderse y planear y prever el futuro, significa un mínimo de consenso previo, de consenso racional a partir del cual se puede discrepar y proponer alternativas diferentes. Si ni siquiera hay una previsión mínima para los que vendrán en el futuro en lo que al agua potable se refiere...! Cuánto no hemos escuchado, desde casi todas las posiciones políticas existentes, la exigencia -que ya suena a urgencia- de una concertación nacional, de un proyecto nacional en el cual todos nos reconozcamos por igual. Y ciertamente, esa igualdad básica (más allá de las buenas intenciones retóricas de la Constitución), ese mínimo común no existe, porque somos diferentes; pero sabemos todos que la pluralidad en tanto diferencia nunca ha sido auténticamente vivida en el Perú, a todo lo largo de su historia. Diferencia que ha devenido dominación, racismo desde la llegada de los españoles hasta nuestros días; que nunca ha sido reconocida realmente como diferencia racial, cultural y hasta de idioma, sino como superioridad de una sobre la otra. Nuestra democracia se asienta así en una igualdad artificial, que no reconoce auténticamente la pluralidad, propugnando discrepancias que no se remiten a discrepancias históricas mucho más profundas, y que se limitan a ser las diferencias entre programas políticos o de intensidad del “shock” económico.

Correlativo a este concepto de pluralidad postulamos el concepto de espacio público que pasamos a desarrollar, para lo cual nos resulta imprescindible precisar la noción de lo social, importantísimo en un país donde se ha comenzado a hablar de la “emergencia de los nuevos actores sociales” (pensando en informales o en las mujeres con sus clubes de madre y su vaso de leche) sin que hasta ahora se vea la aparición de actores políticos que conviertan estos problemas sociales planteados por estos “nuevos actores” en problemas comunes, de interés común, vale decir públicos. Quienes vieron en Fujimori el representante político de tales nuevos sectores sociales, parece que andan por ahí muy decepcionados.

Sobre la base de la distinción griega entre el *oikos* y la *polis*, entre el hogar o la administración de la economía doméstica y el Estado, o entre lo privado y lo público, podemos introducir un tercer concepto que se impone (y que no tiene, por cierto, un correlato en lengua griega) con una cada vez más creciente importancia desde los tiempos modernos: nos referimos a la noción de “lo *social*”. Lo privado es del ámbito de la necesidad, donde se resuelven y satisfacen las necesidades de la vida, es lo doméstico. Lo público se reclama del ámbito de la libertad, de los intereses comunes, de la acción y del discurso. La emergencia de lo social significa la emergencia de la administración del hogar, de la satisfacción de necesidades vitales, a la esfera de lo público. Por ello, Arendt califica la “sociedad” como esta instancia “curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público”<sup>7</sup>. Ella constituye la organización pública del propio proceso de la vida. En ella se establecen vínculos de mutua dependencia en beneficio de la vida, del sobrevivir. Hechos tan aparentemente simples y necesarios, tan “peruanos” además, como que un vaso de leche (necesidad vital que debería poder resolverse en el ámbito estrictamente privado) se convierta en un problema social de primera importancia y pase a ser un problema de programa político, me parecen indicar que la urgencia de los problemas sociales hace del espacio público una realidad inoperante y casi ficticia, excesivamente ajena<sup>8</sup>.

Es decisivo que la sociedad excluya la posibilidad de la acción en la particular manera en que ésta es aquí concebida. La sociedad espera de cada uno de sus miembros -desde la particularidad de su sexo, clase o profesión- una cierta clase de conducta. Esta, la conducta, reemplaza a la acción.<sup>9</sup>

La sociedad tiende a “normalizar” a sus miembros, a “excluir el logro sobresaliente o la acción espontánea”; socialmente, los hombres se comportan, “no actúan respecto de los demás”. Es interesante subrayar la radical diferencia que existe entre lo social así entendido y el espacio público, la *polis*, que constituía precisamente el ámbito donde podía manifestarse la individualidad, la creatividad, el lugar de la diferencia a través de la acción y el discurso. En el Perú, si toda iniciativa, dedicada a la supervivencia, surge de las necesidades sociales, ¿cuál es el triste papel que queda reservado a la esfera política? ¿Es que ella existe? ¿Y cómo existe? Este triunfo de la sociedad, que se radicaliza desde los tiempos modernos, puede explicar la postura de un

Adam Smith que llega a postular la idea de una famosa “mano invisible que fomenta un fin que no formaba parte de la intención de nadie” o del propio Marx, que desde fundamentos distintos, afirma el comunismo como una sociedad sin Estado (¿sin instancia política?) “que se encargará de autorregular la producción general”. La política se diluye así en función de la sociedad. En el código liberal esto es muy claro: el Estado tiene como papel el garantizar la seguridad de la sociedad de propietarios. El debe darme las garantías suficientes para poder vivir en paz y para el ejercicio de una libertad que se ubica fuera del ámbito de lo político. La virtud de la esfera política no reside en la libertad política que estaría en medida de posibilitar, sino en el grado de seguridad que puede ofrecer a los miembros de la sociedad. La libertad como libertad política se transforma en una liberación *de la política*: se trata de libertad económica, libertad de creencias y de opinión, mas no libertad de actuar políticamente.<sup>10</sup>

No creo, como piensan algunos comentaristas, que describir de este modo la instancia de lo social sea una manera de pretender desconocer la realidad de la historia en nombre de una romántica vuelta a lo griego, a la “polis griega”, puesto que es evidente que vivimos en sociedades masivas. Es claro que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor es la posibilidad de lo social de constituir e incluso de “invadir” el espacio público entendido como político. Me parece evidente que, históricamente, diferentes problemas surgidos de la esfera de lo social pueden convertirse en cuestiones de interés común, público y que reclamen acciones comunes y consenso racional. Creo que también es evidente que, en sociedades como las contemporáneas, el Estado no puede estar ausente en la administración de los problemas sociales o exonerado de intervenir en los procesos económicos, como lo afirma Habermas en su crítica de Arendt; sin embargo, si la instancia política es únicamente administradora de la sociedad y, lo que es más grave; lo único que hace lo hace mal (el manejo político de la epidemia del cólera ha sido no solo folklórico sino más que lamentable), hay algo en la dinámica de lo social a lo político que no funciona.

La instancia y la acción políticas, pensadas en su particularidad en relación con lo social y lo privado, y a través de características muy especiales como su fragilidad, su irreversibilidad o su imprevisibilidad, plantean una radical peculiaridad: la acción política, a diferencia de la labor con la naturaleza o del mundo de obras creado



por el trabajo humano, es coextensiva con la idea del nuevo comienzo o de lo radicalmente nuevo, que todavía aquí seguimos esperando.

La acción política no puede ser pensada más en términos de “productividad”, de racionalidad de medios a fines, al modo en que la mesa es el producto acabado de la actividad del carpintero o el *Leviatan* artefacto creado por el hombre. A partir de su sentido originario -de la *polis* griega- la razón de ser de la política sería la de fundar, establecer y mantener en existencia un espacio público, que parece haberse perdido en nuestra sociedad, donde es entendido al servicio de la sociedad, algo así como una gran economía doméstica, un administrador público de los problemas privados y sociales.

El ámbito de lo político sería así el espacio en el que la libertad se hace una realidad mundana (y no sólo un problema de la voluntad subjetiva), libertad “tangibles en palabras que pueden ser escuchadas, en hechos que pueden ser vistos y en eventos sobre los cuales podemos hablar y que podemos recordar”<sup>11</sup>, que implican un mundo común e intereses comunes, que van más allá de lo estrictamente particular y privado. La acción política permite la revelación de un quién (o quiénes) que hablan, interactúan y conviven en intereses comunes. Lo paradójico de la acción política así entendida es que sus “resultados” son mucho más frágiles que los productos del trabajo o de la labor: la acción común sólo existe en tanto los actores actúan.

Actuar es al mismo tiempo ser agente y padecer, en la medida, justamente, en que están implicados otros hombres. La acción política puede, así, ser ilimitada en sus consecuencias, más allá de las leyes o normas que pretenden limitar o delimitar sus efectos (por ejemplo, el caso de gobiernos totalitarios que han gozado de un consenso o a los que se ha llegado por su intermedio, tanto como algunos de los exabruptos de nuestros presidentes). La excelencia -*areté* para los griegos, *virtus* para los latinos- sólo tiene lugar en la esfera pública. La acción requiere de los otros, de la comunidad: se trata de hombres que actúan juntos en vistas a un interés común.

Lo “público”, tratando de precisar más este concepto en su diferencia con lo privado y lo social, nos remite a dos fenómenos estrechamente relacionados. En primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo; publicidad en este sentido.

Aquello que aparece, aquello que ven y oyen otros al igual que nosotros, “constituye la realidad”. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”<sup>12</sup>, afirma H. Arendt. Ello permite que la realidad sea efectivamente una realidad común. Y tengo serias dudas sobre si tal realidad común existe en nuestro país. En segundo lugar, público significa “este propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”<sup>13</sup>. Este mundo común (podríamos preguntarnos si el mundo común que instaura la Constitución -el Estado peruano, la nación peruana- lo es efectivamente) está ciertamente relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre (el *homo faber*), así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo también hecho por el hombre. Vivir juntos significa, entonces, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, así como la mesa está en medio, entre los que juegan. “El mundo como todo aquello que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo; en tanto espacio público nos agrupa y nos separa”<sup>14</sup>.

De esta manera, lo público, en tanto espacio de aparición y mundo en común, es correlativo con esta pluralidad que somos y que nos permite interactuar, disculir y actuar en vistas a intereses y fines comunes. Es ello lo que nos permite ser una comunidad. Comunidad que, me parece por todo lo dicho, los peruanos no somos. La pluralidad humana en tanto condición básica de la acción (no del comportamiento) necesita de un espacio donde aparecer y donde los otros aparezcan, en aquello que tenemos de común y en aquello que tenemos de diferente. Por ello es que ambos conceptos remitían en el caso del Perú a un signo de interrogación.

La realidad de la esfera pública reside en (y está garantizada por) la simultánea presencia de múltiples y diferentes perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común. No significa esto afirmar que el mundo sea diferente para cada uno según su perspectiva individual; de ser éste el caso, dejaría de ser mundo común en el cual y del cual podemos hablar. Ser vistos y ser oídos deriva su sentido del hecho que todos ven y oyen lo mismo, pero desde una posición diferente. El mundo común sería algo así como la suma (total) de aspectos que se presentan a una multitud de espectadores. “Sólo donde las cosas

pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”<sup>15</sup>.

Ahora bien, pese a la fragilidad que, como hemos tratado de indicar, reviste tanto la existencia de la pluralidad cuanto del espacio público en una realidad como la nuestra, no es, por cierto, la única alternativa el plantear la destrucción de estas precarias, formales y hasta algo artificiales condiciones de nuestra vida. Y en esto consiste el programa específico de organizaciones de corte totalitario, como Sendero Luminoso o, parece cada vez más, el MRTA.

Destruir el espacio público de aparición de la diversidad y de la pluralidad que somos, supone e implica la destrucción del mundo común, precedida por lo general por la destrucción de los muchos y diversos aspectos en los que éste se presenta a la pluralidad humana. “El fin del mundo común llega cuando se ve bajo un sólo aspecto y cuando se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”<sup>16</sup>. Allí donde se pierde el mundo común, el espacio público, por muy precarios que sean, desaparece la pluralidad humana. Y creo que bajo los preceptos de organizaciones como Sendero todo ello desaparecería. Desaparece el espacio público como condición y fin de la acción y del discurso, de la revelación de un agente en la palabra y en el actuar. Desaparece la esfera de interés común que es el ámbito propio de la política. Desaparece la libertad (si no que le pregunten a los secuestrados del MRTA). Cuando ello sucede, las personas se comportan como si fuesen miembros de una familia en el sentido de una unidad orgánica, donde cada uno multiplica y prolonga -sin diferir- la perspectiva del otro. A quien difiere se le mata. Se perdería totalmente la pluralidad, en el sentido de otras voces u otras maneras de ver lo mismo (por muy frágil que sea eso “mismo”).

Tengo la clara impresión que ese es el mundo que nos ofrece Sendero: la pérdida de esa realidad común, de esa pluralidad que descansa en la presencia de otros y de ese mundo que no es real sino en la medida en que lo compartimos y podemos actuar en él en tanto iguales. Nuestra realidad nacional es ciertamente precaria como realidad y como nación; como pluralidad y como mundo común. Pero de allí a proponer-

## PLURALIDAD Y ESPACIO PUBLICO

se organizar la sociedad en función de la ficción del telos de la revolución y el comunismo, tal y como ellos lo entienden, asignándose el papel de dios en lo que a la vida de los demás se refiere, creo que hay un abismo. La estructura en forma de cebolla que caracteriza a la jerarquía de estas organizaciones de corte totalitario, permite una inmunidad contra la realidad que ni deseamos ni admitimos. Tengo la impresión, sin querer terminar esta exposición con un toque dramático, que ya es hora de que todos contribuyamos a impedirlo, tratando de evitar, cada quien desde su ámbito propio (y yo he tratado de hacerlo desde el mío) que esta realidad se deteriore aún más. □

### Notas

1. A Ana María López, cerrando un viejo círculo.
2. Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Seix Barral, Barcelona 1974, p. 235. Seguimos de cerca el desarrollo del Capítulo V de este texto.
3. Retomamos aquí, y en lo que sigue, algunos pasajes de nuestro artículo "Racionalidad y acción política" en: Racionalidad, UNMSM, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Juan Camacho editor, Lima 1988, pp. 121-133.
4. Cf. la conferencia de H. Arendt: "Labor, work, action", inédita en español, publicada por primera vez en: Etudes Phénoménologiques, No. 2, Editions OUSIA, Bruxelles 1985, pp 3-26
5. Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 233-234.
6. Ibid., p. 235; cf. también en "Tradition and the modern age" en: *Between Past and Future*, Penguin Books, New York 1971, pp. 17-19.
7. Cf. *La Condición humana*, op. cit., pp. 58-73.
8. Cf. nuestro artículo "Acción política y 'banalidad del mal' en el pensamiento de H. Arendt" en: Areté, Volumen Extraordinario, 1990, Actas del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía, pp. 249-268.
9. Arendt, Hannah, *ibid.*, pp. 62-63.
10. Cf. "What is freedom?" en *Between Past and Future*, op.cit., pp. 147-157.
11. *Ibid.*, p. 155.
12. Arendt, Hannah, *La Condición humana*, op.cit., p. 74.
13. *Ibid.*, pp. 76-77.
14. *Ibid.* p. 77.
15. *Ibid.*, p. 83.
16. *Ibid.*, p. 84.