

Universidad Autónoma de Madrid
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencia Política y
Relaciones Internacionales

El republicanismo cívico de Hannah Arendt: La relevancia
de su pensamiento para las democracias contemporáneas

Tesis doctoral presentada por

Jessica Baños Poo

Director: Ángel Rivero Rodríguez

2008

A mis padres y
a todos aquellos que han luchado
por la libertad, la igualdad de derechos
y la democracia

Seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo
Hannah Arendt

Índice

Agradecimientos.....	11
Introducción.....	13
Capítulo 1: Las formas de vida de la modernidad y la importancia del pensamiento de Hannah Arendt.....	25
1.1 Cultura política, individualismo y los problemas de las democracias en las sociedades de capitalismo avanzado y globalizado.....	25
1.2 Pertinencia de la teoría sociológica de la modernidad y el individualismo social en Hannah Arendt.....	28
1.3 La irrupción de lo social en la vida pública.....	33
1.3.1. La irrupción de lo social en la vida pública y el predominio de los intereses y necesidades privadas en el hombre moderno.....	38
1.3.1.1. El <i>animal laborans</i> y el dominio del mundo de la necesidad....	41
1.3.1.2. <i>Homo faber</i> . Poder y violencia. El problema de la voluntad como instrumentalidad.....	46
1.3.2. Lo social, el estatus y las jerarquías.....	53
1.3.2.1. Eichmann y el problema del mal como elusión de la conciencia.....	55
1.3.3. Sociedades consumistas, estatus social y comportamiento moderno: las bases del individualismo posesivo y las consecuencias para el mundo público y las instituciones políticas.....	60
1.4 La pérdida del mundo común y del sentido de lo público: alienación y el problema del mal en las sociedades modernas.....	64
1.4.1. Alienación y amundanía: pérdida del sentido común y del sentido de lo público.....	65
1.4.2. Dominación, conformismo y el problema del mal.....	67
1.5. Lo social, la modernidad y las consecuencias institucionales: imperialismo, totalitarismo y el resquebrajamiento de las instituciones.....	70
1.5.1. Imperialismo.....	70

1.5.2. Totalitarismo.....	80
1.5.3. Ideologías y el resquebrajamiento de las instituciones.....	87
Capítulo 2: Libertad política y virtudes cívicas.....	91
2.1 La necesidad de una teoría de la ciudadanía adecuada a las democracias de capitalismo avanzado y globalizado: relaciones cívicas, hábitos ciudadanos y no dominación.....	91
2.2 Libertad política y la tradición de pensamiento filosófico.....	100
2.3 Libertad política, igualdad de ciudadanía y espacio público: la primacía de la política.....	108
2.3.1. Libertad política y nuevo comienzo: la capacidad ciudadana de actuar o la iniciativa política. San Agustín y Kant.....	116
2.4 Libertad política, espacio público y promoción de virtudes cívicas.....	125
2.4.1. La respuesta de los griegos.....	125
2.4.2. Libertad política, asociacionismo y recuperación del pensamiento de Alexis de Tocqueville.....	127
2.4.2.1. La construcción de pensamiento libre y hábitos cívicos: contra la homogeneización, el conformismo y las formas de dominación de la modernidad.....	127
2.4.2.2. La herencia de Tocqueville en el pensamiento de Arendt.....	133
2.4.3. La recuperación del pensamiento de Montesquieu.....	137
2.4.3.1. La construcción de hábitos y costumbres cívicas: la cultura política y la sustancia de la vida republicana.....	137
2.4.3.2. Poder como sustancia republicana y habituación de los ciudadanos a las virtudes cívicas.....	144
2.5 Aplicaciones de la teoría sobre la libertad política en Arendt.....	145
2.5.1. La democracia como forma de vida.....	145
2.5.2. Aplicaciones en la teoría feminista.....	153
2.5.2.1. Libertad política, igualdad de ciudadanía y espacio de derechos: la politización del espacio público.....	157
2.5.2.2. Lo social y lo político.....	165

Capítulo 3: Responsabilidad y Teoría de la Democracia.....	170
3.1 La responsabilidad política en el pensamiento de Arendt y su actualidad para el presente.....	170
3.1.1. La responsabilidad como racionalidad y reconciliación con el mundo.....	178
3.1.2. Las facultades de pensamiento y juicio.....	189
3.1.3. La facultad de juicio político y la responsabilidad por el mundo.....	196
3.1.4. La responsabilidad en el republicanismo.....	205
3.2. Teoría Republicana de la Democracia.....	218
3.2.1. Las dos revoluciones y sus concepciones sobre la democracia y el pueblo.....	220
3.2.2. División de poderes y federalismo.....	226
3.2.3. Partidos, representación y participación política.....	230
3.2.4. Legalidad como reciprocidad y constitucionalismo.....	237
3.2.5. Poder judicial, revisión constitucional y desobediencia civil.....	244
3.2.6. Republicanismo cívico e instituciones supranacionales.....	248
4. Conclusiones.....	257
I. El derecho a tener derechos y la construcción de la comunidad política...	267
II. Democracias sustantivas y constitucionalismo como existencia real: la caracterización de una cultura cívica asociativa, deliberativa y republicana.....	270
5. Lista de abreviaturas.....	280
6. Bibliografía.....	281

Agradecimientos

Esta tesis ha sido el resultado de varios años de trabajo y dedicación dentro de la disciplina de la Teoría Política y le debe mucho a una gran cantidad de colegas, amigos e intelectuales de cuyos conocimientos y experiencias me he beneficiado enormemente. Quien merece, en primer lugar, mi mayor agradecimiento es Ángel Rivero de quien he recibido su ayuda desinteresada, su trabajo y su tiempo para que esta tesis pudiera realizarse. Estaré toda la vida en deuda con su generosidad, responsabilidad y compromiso. Mi mayor agradecimiento también para Cristina Sánchez, colega arendtiana, republicana y feminista, de cuyos conocimientos y conversaciones me beneficié a lo largo de los años del doctorado y con quien tengo una enorme deuda intelectual y de ideas que dieron vida y rumbo a muchos de los argumentos aquí vertidos. Sin duda, sin su ayuda e intervención esta tesis no se hubiera realizado.

Del otro lado del Atlántico, entre mis colegas en México, quiero agradecer muy especialmente a Jesús Rodríguez Zepeda por su invaluable ayuda, así como por los conocimientos y las conversaciones que compartimos en distintos frentes comprometidos con la igualdad y los derechos fundamentales de las personas. También a Rosa María Lince Campillo y a Víctor Alarcón Olguín por su amistad, sus palabras y su apoyo en distintos momentos de mi vida personal y académica. A Fernando Pérez Correa y a Patricia Olamendi por su apoyo para la realización de mis estudios de doctorado.

Volviendo a España, quiero agradecer a Salvador Giner, Fina Birulés, Manuel Cruz, María José Guerra, Manuel Reyes Mate, Carlos Thiebaut, Amelia Valcárcel, Victoria Camps, Fernando Savater, Agustín Serrano de Haro, entre otros arendtianos y filósofos políticos de cuyas ideas aprendí y con quienes tengo importantes deudas de pensamiento. Dentro de la Universidad Autónoma de Madrid mi reconocimiento a José Ramón Montero, Mayte Gallego, Alicia Campos y Luis Enrique Alonso por su responsabilidad, su atención y su ayuda. A Rafael Del Águila, Elena García Guitián y Fernando Vallespín les agradezco los conocimientos transmitidos.

Distintas personas que me han apoyado en mi vida académica y profesional de diferentes maneras y a quienes agradezco también son: Julieta Marcone, Luisa Béjar, Nora Rabotnikof, Carmen Solórzano, Claudia Galindo, Jorge G. Castañeda, Fernando Ayala, Juan Pablo Córdoba, y María Eugenia Valdés. De la Universidad de Magdeburgo agradezco todo el apoyo decidido que recibí de Dirk Wiemann, Agata Stopinska, Anke Bartels y Johannes Angermüller.

Para realizar el doctorado conté con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Mi mayor agradecimiento y reconocimiento a ambas instituciones que hicieron posible mi estancia y mi formación en la Universidad Autónoma de Madrid por más de cuatro años.

En el terreno personal, quiero agradecer a mis padres, Norma y Alejandro, y a mi hermana, Sabrina, el apoyo y el amor que necesitaba en el momento adecuado. A Lorena Toledo, Leticia Suástegui, Alexandra Aguilar, Enrique Díaz, Daniela Méndez, Juan Luis Monroy, Diana Marengo, Edith Vázquez, Leonardo Tenorio y Elizabeth Herrera por haber demostrado que la amistad traspasa tiempos y fronteras y a quienes debo todo el cariño y el apoyo en los momentos necesarios, así como muchas experiencias y momentos de vida inolvidables a lo largo ya de muchos años. A mis amigas feministas Norma Gómez y Leticia Gutiérrez, por sus palabras, sus ánimos y las conversaciones sostenidas. A Bertha Castellanos, Marisol Salazar y Angelina Del Valle por su amistad. A Ana Magallanes, Ana Paula Dixon, Manuel Monge y Mirjana Tomic por los buenos momentos de vida que compartimos en Madrid. A Homero Galán, por su compañía en estos años.

Por último, quiero mencionar mi deuda con un gran número de intelectuales, escritores y filósofos, tanto de España, como de Latinoamérica y del Reino Unido que de algún u otro modo han influenciado las ideas que hoy confluyen en este trabajo. A todas ellas y ellos y especialmente a las pensadoras y pensadores más comprometidos con la libertad, la igualdad de género y la democracia mi más sincero agradecimiento y reconocimiento.

Madrid, a 27 de febrero de 2008

Introducción

Si el pasado no alumbró el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas.

Alexis de Tocqueville

Existen ciertas formas en las que se manifiesta el individualismo y la organización colectiva de las sociedades contemporáneas que representan uno de los más graves problemas de nuestros tiempos, especialmente para el sostenimiento de las democracias y el respeto a los principios, derechos y libertades garantizados en las constituciones democráticas. La afirmación de la persona humana en el respeto a su individualidad, a su autonomía y la protección de los derechos individuales es una evolución moderna que surgió en oposición a las monarquías absolutas y los despotismos que históricamente no observaban ningún límite en su capacidad de dominación e interferencia sobre la integridad, el pensamiento, la vida y la voluntad de las personas.

Vinculada con estas preocupaciones, la Ilustración se caracterizó por ser un periodo identificado con el ideal de autonomía individual y la protección de los derechos de la persona. La Ilustración marcó el momento en el que fue decretada la mayoría de edad de las personas para autogobernarse y ser dueñas de sí mismas. Ello significaba otorgar a todas las personas, en consideración a su humanidad, una misma dignidad, iguales derechos y protecciones y la misma capacidad para la independencia de juicio tanto en su vida personal como en sus juicios políticos. Gracias a esta evolución fueron desarrollándose leyes y garantías jurídicas a los derechos y las libertades individuales hasta llegar al constitucionalismo moderno, cuyas bases se encuentran asentadas en estos principios y garantías y el establecimiento de las democracias.

Sin embargo, el desarrollo de ciertas formas de organización social y económica de la modernidad ha dado lugar a ciertas formas de individualismo y a ciertos comportamientos sociales colectivos que pueden ir en contra de esos derechos individuales, así como de las instituciones que buscan organizar la vida política asentada en esos principios y garantías; cuando el individualismo y la dinámica de los

intereses privados se manifiestan en sus formas más extremas; cuando sucede un ensimismamiento en la vida privada y una desafección y una renuncia hacia las responsabilidades de la ciudadanía; cuando los intereses privados buscan adueñarse de las instituciones políticas para sus propios fines, nos enfrentamos a uno de los más serios problemas para generar condiciones de vida cívica y de permanencia y estabilidad de la forma de gobierno democrática.

A partir de mediados del siglo XVIII y durante el XIX, con la Revolución Industrial se desarrollaron las formas de producción capitalistas y las economías modernas que implicaron organizar la vida social por medio de la dinámica de la acumulación y del consumo. Ello determinó que las sociedades fueran guiándose cada vez más por la preocupación en torno a las necesidades individuales, el aumento de las necesidades, los deseos y los apetitos, el surgimiento de los intereses privados y la búsqueda de la riqueza y de la acumulación. Surgieron también las clases sociales y cobró nueva y distinta relevancia la búsqueda por el ascenso en el status social. A diferencia de la imposibilidad de movilidad social que se experimentaba en las sociedades aristocráticas, las sociedades de clases abrieron la posibilidad del ascenso social.

Todo ello dio lugar también al nacimiento de ciertas formas culturales, de ciertas formas de vida e, incluso, de ciertas filosofías concentradas en la vida individual privada. El mundo de lo privado fue convirtiéndose poco a poco en la parte más sustantiva de la vida individual y pública, relegando la preocupación, participación y responsabilidad de los ciudadanos por el mundo público e institucional.

Durante la evolución de las economías modernas fueron surgiendo grandes intereses económicos y de acumulación que, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, durante la era imperialista, comenzaron a traspasar la esfera nacional y sus contenciones por medio de las instituciones republicanas. El establecimiento del Estado de Bienestar logró contener nuevamente los riesgos para las instituciones políticas del gran poder económico adquirido por los mercados. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX y el inicio del siglo XXI, las dinámicas de acumulación y consumismo han vuelto a adquirir una enorme relevancia con serias consecuencias y riesgos para la vida pública, las instituciones políticas y la permanencia de las democracias.

En las sociedades actuales caracterizadas por formas de capitalismo avanzado y globalizado, los intereses y el poder económico de las grandes empresas han vuelto a

traspasar el ámbito nacional y han establecido redes de poder económico y político transnacionales. El individualismo y las dinámicas de acumulación y consumismo, combinadas con la búsqueda por el ascenso en el status social caracterizan de una manera creciente a las prácticas y conductas de las sociedades contemporáneas, conformando en ocasiones formas culturales de vida ensimismadas en el mundo privado y alienadas del mundo público.

Así, si bien la afirmación de la persona individual en la vida moderna y la protección de sus derechos fue uno de los desarrollos más importantes de la evolución histórica dirigida hacia la protección de la inviolabilidad de los derechos de cada persona, en consideración a su igual dignidad y humanidad, existen ciertas formas y manifestaciones del individualismo contemporáneo que, junto al crecimiento exponencial de los intereses privados, vulneran los derechos de las personas o debilitan la calidad de las democracias y de sus instituciones. Cuando los ciudadanos actúan únicamente en torno a sus intereses, ambiciones y fines privados con apatía y desafección hacia los límites que impone la responsabilidad, el compromiso con lo público, la convivencia cívica y las instituciones democráticas tratamos con uno de los fenómenos sociales más riesgosos y más difíciles de revertir, pero también de los más importantes de abordar para la construcción de ciudadanía y de un mundo público guiado por los principios, derechos e instituciones establecidos en las constituciones democráticas.

El problema no es nuevo para la teoría y la filosofía política contemporáneas. Especialmente en el contexto de sociedades pluralistas imbuidas en los procesos del capitalismo avanzado y globalizado, uno de los principales problemas que, con razón, distintas corrientes de la teoría democrática contemporánea han puesto de relieve en los últimos años es la existencia de ciertas formas de comportamiento social individualista caracterizado por la desafección, el desinterés y la falta de preocupación de los ciudadanos por lo público, así como por los valores, principios e instituciones fundamentales de las democracias liberales (Rawls, 1993; Cohen y Arato, 2000; Benhabib, 1996; Spitz, 1995; Skinner, 2003; Talisse, 2005; Kateb, 1992; Gutmann y Thompson; 2004; Pettit, 1999; Phillips, 1999; 2000).

Para muchas de estas corrientes ubicadas dentro del liberalismo, el neo-republicanismo y la democracia deliberativa esta falta de interés y compromiso de los ciudadanos y la excesiva presencia de los intereses privados en la vida pública tienen fuertes repercusiones para las democracias contemporáneas, especialmente para la

construcción de sociedades con culturas políticas en las que sean respetados los derechos y las libertades fundamentales y la estabilidad de la forma de gobierno democrática. No es casualidad, por ello, que uno de los temas centrales puestos a discusión en la teoría política contemporánea sea la integración de los ciudadanos en torno a los valores, principios e instituciones fundamentales de las democracias y la creación de culturas políticas cívicas.

Esta tesis pretende contribuir al debate contemporáneo en la materia argumentando la relevancia del pensamiento político de Hannah Arendt para la reflexión en torno a las dificultades en la construcción de ciudadanos y culturas públicas cívicas en las sociedades contemporáneas, así como iluminar respecto a nuevas respuestas teóricas que contribuyan a la reflexión normativa en torno a la construcción de democracias más sustantivas, caracterizadas por culturas públicas que respeten los derechos y límites enmarcados en el constitucionalismo democrático.

Como aportación a las discusiones de la teoría democrática contemporánea, la teoría política arendtiana nos proporciona, por un lado, a través de sus elementos de análisis de la sociología de la modernidad, interesantes elementos para la reflexión acerca de la historia y los riesgos asociados al individualismo moderno y a la excesiva presencia de los intereses privados en la vida pública, así como sobre las dificultades que imponen ambos fenómenos para la construcción de ciudadanía y para la generación de los hábitos y costumbres necesarios para sostener un régimen constitucional.

Sus tesis ponen de relieve que la desafección respecto a las responsabilidades públicas de la ciudadanía, el excesivo enquistamiento de los intereses privados y lo que ella denomina “la cuestión social” en la vida pública y sus instituciones es que estos fenómenos pueden dar lugar no sólo a la aparición de situaciones de dominación, sino que pueden llegar a resquebrajar las bases institucionales sobre las que se asientan los estados democráticos modernos al crearse un mundo público que no se articule fundamentalmente en términos de derechos, libertades, leyes e instituciones, sino en otro tipo de consideraciones económicas, sociales o ideológicas.

Por otro lado, sus nociones sobre la ciudadanía, la libertad política, el espacio público y la democracia republicana, la responsabilidad política y la ética cívica, en conjunto su teoría política y su filosofía moral política, son aleccionadoras para construir perspectivas de discusión en torno a la conformación de sociedades caracterizadas por culturas cívicas, deliberativas y republicanas, que conformen la base

necesaria para sostener y dar permanencia a las formas de gobierno democráticas y los regímenes constitucionales.

Una de las tendencias que se observan en las sociedades caracterizadas por un excesivo ensimismamiento en la persona individual y la desafección hacia el mundo público es la huida de las responsabilidades de la ciudadanía por medio de formas culturales de vida nihilistas basadas en la acumulación y el consumo, sin tomar en cuenta sus consecuencias para el mundo público, los derechos individuales y las instituciones políticas. Estas formas de vida culturales que implican la pérdida del sentido público por parte de las personas dan lugar también a la fácil adopción de ciertas ideologías o hacia ciertas formas de homogeneización y conformismo que pueden tener serias repercusiones políticas e institucionales e incluso sobre los derechos civiles y políticos de las personas.

Las sociedades democráticas y el valor dado a la dignidad y la libertad de cada persona que se abrió paso con la modernidad han significado la posibilidad para el ejercicio ciudadano con libertad, con criterio propio e independencia, pero cuando los ciudadanos se acostumbran a perder la perspectiva de la vida pública son presa fácil de discursos ideológicos, metafísicos o normas de obediencia previamente no contrastadas con el mundo de la realidad, de la experiencia o atendiendo a sus consecuencias para el mundo público, los derechos individuales y las instituciones.

Estas experiencias y tendencias hacia la ideologización pueden observarse en las sociedades contemporáneas y se manifiestan de diferentes formas. Por un lado, en el excesivo economicismo y consumismo ideológico de las sociedades y las burocracias actuales y la fuerte presencia de las tecnocracias en la toma de decisiones, con una persistente necesidad de hegemonización del discurso político. Por otro lado, en el retorno con fuerza del discurso religioso en el mundo de la política no solo por la presencia del terrorismo y del fundamentalismo islámico, sino también por la fuerte presencia de la Iglesia católica y cristiana en la política de las democracias contemporáneas.

Con este tipo de fenómenos lo que venimos presenciando es un retorno de discursos dogmáticos al espacio público que pretenden sujetar a las personas a sus ideologías, utilizando incluso el medio de la violencia y el aplastamiento de los derechos para imponer el adoctrinamiento y la sujeción. La reflexión, en este sentido, en torno a la importancia de los derechos y las libertades, del cuidado de las instituciones democráticas y sus principios sobre cualquier principio ideológico o religioso, la

responsabilidad que como ciudadanos tenemos por cuidar ese mundo político e institucional, es esencial en la construcción y el cuidado de un mundo público que se aglutine e integre en torno a los principios, valores y derechos que conforman la base de las instituciones democráticas y que le dan su razón de ser.

En todos estos elementos que tienen que ver con la construcción de ciudadanía y de culturas públicas que respeten los derechos y las libertades fundamentales, así como los límites que señalan las instituciones y el constitucionalismo democrático, la obra de Hannah Arendt es sumamente prolífica en reflexiones que son pertinentes para la actualidad. Su obra puso de relieve que los derechos, las libertades y las formas institucionales y de gobierno no son cuestiones que se resuelvan simplemente mediante su establecimiento y reconocimiento constitucional, sino que son las formas de organización, de convivencia y la cultura y hábitos de los ciudadanos los que le dan plena vigencia y garantía.

Hannah Arendt fue una de las principales filósofas post-totalitarias del siglo XX. Como muchos de sus contemporáneos europeos marcados por la experiencia de los totalitarismos dedicó su obra y su pensamiento a estudiar las causas y orígenes de la existencia de estos fenómenos, así como sentar nuevas bases dentro del pensamiento político que impidieran que el totalitarismo fuera una experiencia que volviera a repetirse en la historia de la humanidad. Analizó así muchos de los elementos presentes en la tradición histórica y del pensamiento político occidentales que consideraba que estaban en los orígenes del fenómeno totalitario y elaboró una teoría política que pretendía recuperar las mejores tradiciones del pensamiento occidental que sentaran nuevas bases para la política y el pensamiento político dirigidos hacia la construcción de formas de organización y de convivencia política que permitieran la libertad y la pluralidad y que resguardaran los derechos y las formas de gobierno democráticas.

En ambos sentidos, su obra se ha convertido en uno de los referentes básicos del pensamiento político del siglo XX. Su aguda comprensión del fenómeno totalitario ha pasado a formar parte de las comprensiones clásicas sobre la historia y las características de la dominación totalitaria. Su teoría política posterior, que siempre estuvo marcada por este fenómeno, ha contribuido por otro lado a dejar una innumerable serie de reflexiones sobre los problemas asociados a las formas de organización social y política de nuestros tiempos. De ahí que sus ideas hayan sobrevivido el paso del tiempo y hayan ido adquiriendo cada vez mayor importancia por las contribuciones que representan para la teoría política y para comprender los

problemas políticos no solo de su contexto, sino también problemas asociados a las cuestiones relacionadas con los fundamentos de la autoridad y de las instituciones políticas, el problema de la responsabilidad política, las dinámicas del individualismo contemporáneo, la importancia de la ética cívica y el ejercicio de la ciudadanía con lealtad hacia los derechos, valores, principios e instituciones democráticas.

Así, el principal objetivo de esta tesis será argumentar la relevancia del pensamiento de Hannah Arendt para iluminar y contribuir al debate existente en la teoría democrática contemporánea relacionado con la construcción de culturas políticas cívicas plenamente respetuosas de los derechos y de las libertades, así como de las instituciones y constituciones que les dan plena vigencia. Recuperando ciertas líneas de su pensamiento que nos parecen particularmente pertinentes para describir problemas sociológicos asociados a la construcción de ciudadanía y para encontrar guías normativas hacia el perfeccionamiento de nuestras democracias, pretende ser un trabajo que aborde líneas de su pensamiento que no en todos los casos han sido muy trabajadas, pero cuya recuperación puede significar una contribución interesante hacia la constitución de estrategias teóricas normativas en torno a la construcción de ciudadanía, de culturas cívicas y democráticas y de educación cívica democrática.

La metodología de la tesis será entonces el análisis conceptual. Se recuperarán algunas líneas del pensamiento de Arendt que aparecen a lo largo de toda su obra política y filosófica, especialmente aquellos elementos que nos permitan vislumbrar las dinámicas del individualismo contemporáneo, sus riesgos para el sostenimiento de las democracias y su pensamiento sobre la libertad política, el ejercicio de la ciudadanía, la vida cívica, la responsabilidad política, la deliberación pública y su teoría republicana de la democracia. Estas líneas de pensamiento serán repensadas y rearticuladas para responder a las preguntas políticas de los contextos del presente.

Siguiendo a autores como Italo Calvino o Walter Benjamin consideramos que las obras clásicas del pensamiento son textos que nunca terminan de decir lo que tienen que decir y que, cada momento y cada contexto particular, exige la recompreensión y la reapropiación de los textos para buscar en ellos respuestas políticas a los problemas de distintas épocas y lugares. En este sentido, la entidad de un clásico puede medirse en consideración a su capacidad para seguir alimentando reflexiones y respuestas en los distintos momentos históricos. Su apropiación no depende de tomarlos como algo que se lleva de lleno al presente, sino que sería la capacidad de cada nuevo intérprete el saber tomar y comprender aquello que ilumine y de respuestas a los problemas de su

presente particular. Tomar, como señalaba la propia Arendt, las perlas y el coral de las profundidades del océano teórico de la tradición del pensamiento político esperando que al sacarlas a la superficie como fragmentos de pensamiento puedan contribuir a la comprensión y responsabilización por el mundo.

Con esta misma razón en mente, intentamos apropiarnos de aquellas líneas del pensamiento de Hannah Arendt que nos permitan comprender y reflexionar en torno a los problemas sociológicos asociados a la construcción de ciudadanías y culturas cívicas en las democracias contemporáneas, así como abrir líneas de pensamiento y reflexión hacia la mejora de la calidad y el perfeccionamiento de las formas de gobierno democráticas. Tomaremos elementos que nos permitan argumentar la necesidad de las virtudes cívicas y la educación cívica en el respeto a los valores, principios y derechos establecidos en los regímenes constitucional-democráticos, como una necesidad para su permanencia y llevar a las democracias a ser formas de gobierno más sustantivas y republicanas.

Gran parte de las reflexiones trabajadas en esta tesis se encuentran enfocadas en poner a discusión los hábitos y costumbres –el *ethos*- de las formas de vida colectivas contemporáneas, contrastándolas con la necesidad de crear hábitos y costumbres cívicos de convivencia en los distintos espacios en los que participamos en nuestras vidas, particularmente aquellos que tienen relevancia y consecuencias políticas. Como sucede con la propia teoría arendtiana, pretendemos hacer un llamado al pensamiento, al criterio y al juicio político autónomo e independiente, pero preocupado por resguardar los principios y valores democráticos que permiten el ejercicio de los derechos, la libertad y la pluralidad.

En el primer capítulo abordamos la sociología de la modernidad dentro del pensamiento de Arendt como una forma que nos ayuda a reflexionar en torno a la difícil combinación de la vida social y económica y la vida propiamente política de las sociedades contemporáneas. A través de los distintos fragmentos de pensamiento que en torno a este tema encontramos a lo largo de toda la obra de Hannah Arendt serán puestos de relieve dos factores plenamente vigentes para la reflexión democrática contemporánea en el contexto de las sociedades de capitalismo avanzado y globalizado. Estos factores serían, por un lado, la existencia de patrones de conducta y de comportamiento excesivamente individualistas producidos por las características de la historia y la cultura modernas, que en ocasiones se manifiestan de manera exacerbada teniendo repercusiones en el ensimismamiento de los individuos hacia la vida privada y

la indiferencia hacia la vida pública, que no solo se anteponen a un comportamiento cívico y democrático, sino que pueden, además, constituirse en la base para el sostenimiento de formas de dominación en el mundo moderno o resquebrajar las instituciones políticas.

Las tesis que Arendt presenta respecto a las tendencias hacia el ensimismamiento en los intereses y necesidades privados, ejemplificados por lo que ella denomina “el animal laborans” y “el homo faber”, así como ciertas tendencias hacia la búsqueda del ascenso social a cualquier precio, señalan formas de comportamiento ciudadano en donde existe una pérdida del sentido público por parte de los individuos, de su libertad política, del criterio político propio, aceptando la desafección respecto a las responsabilidades públicas, la homogeneización y el conformismo.

Por otro lado, la fuerte presencia de los intereses económicos y del tema social en la vida pública condiciona la calidad y los fines de las instituciones democráticas. La existencia de una fuerte presencia en la esfera pública de ciertos intereses económicos y sociales ha devenido en la prevalencia de esos intereses frente a las cualidades y fines propios de la política y la vida institucional. En ese sentido, la recuperación de un pensamiento republicano preocupado por el cuidado y la responsabilidad de las instituciones públicas frente a la presencia de fuerzas sociales, económicas y poderes fácticos es esencial para la reflexión normativa en torno a la permanencia y la estabilidad de las democracias y los derechos que éstas deben garantizar.

En el segundo capítulo abordamos la relación entre la forma de gobierno democrática y el ejercicio de la ciudadanía con libertad política y virtudes cívicas. Arendt puso de relieve una y otra vez a lo largo de su pensamiento que las formas de gobierno no son solamente formas institucionales, sino que éstas se encuentran basadas y encuentran su plena vigencia y realidad en los hábitos y costumbres ciudadanos que les dan vida y sustancia real en todos los espacios de convivencia política. En este sentido, se recuperarán las distintas dimensiones del concepto de ciudadanía en el pensamiento de Arendt, así como la relación que esta autora establece entre la generación de virtudes políticas y el espacio público en el que los ciudadanos participan.

Para Arendt, la ciudadanía debía ser, primero que nada, la facultad dada al ser humano para aparecer y deliberar en torno a la construcción de un mundo más humano y excelente. Recuperando las enseñanzas de los griegos, se trataría de una capacidad solo otorgada al ser humano y que puede ejercer por medio del *logos* y el lenguaje, cuando participa en torno al mundo público con criterio propio e independiente

ejerciendo la voz para compartir o disentir mediante argumentos y razones, sin exclusiones de ningún tipo y sin ser dominado o coercionado por ello.

Por otro lado, esa ciudadanía debe ejercerse respetando los límites establecidos por los principios, derechos y límites establecidos en el constitucionalismo democrático, lo que implica la habituación de los ciudadanos hacia una serie de hábitos y costumbres cívicas y la generación de un espacio público que les de plena vigencia y garantía. En ese sentido, recuperamos las herencias del pensamiento griego, así como del pensamiento republicano de Tocqueville y Montesquieu en las reflexiones de Arendt respecto a la construcción de un mundo que respete los límites constitucionales y la importancia de una moral ética cívica y pública que le de sustancia.

De la experiencia de los griegos, Arendt retomó la importancia del espacio público, como un espacio guiado por la memoria y la publicidad, como elemento para la generación de las virtudes de la moderación, el equilibrio, la templanza y la generación de limitaciones mutuas entre los ciudadanos. Posteriormente, frente a las tendencias de las democracias modernas hacia el individualismo, la homogeneización y el conformismo, Arendt recupera elementos del pensamiento de Tocqueville quien ante estas mismas interrogantes planteaba que estas tendencias solo podían enfrentarse mediante un espacio público cargado de ciudadanos dispuestos a alzar la voz y a asociarse con criterio propio e independencia política. Sería ese espacio público libre y democrático, teniendo garantizadas las libertades de reunión, expresión y prensa, que conducía hacia cierta tendencia al agonismo, una de las principales manifestaciones de la salud de la vida democrática, capaz de revertir los excesos y despotismos del mundo moderno.

Finalmente, recuperamos también las herencias de Montesquieu en el pensamiento de Arendt en la explicación de la sustancia de las formas de gobierno republicanas y la relación entre la moral pública, la ética cívica y la protección de las libertades y los derechos ciudadanos. Para este autor, el gobierno republicano como una forma de gobierno era real y vigente cuando los ciudadanos guiaban sus acciones políticas mediante una disposición psicológica hacia la igualdad de libertad de cada ciudadano y hacia el respeto hacia el espacio de derechos y libertades de todos. La existencia de un tejido ético cívico que otorgue plena vigencia a los derechos, libertades y los principios de la forma de gobierno republicana se manifiesta cuando los ciudadanos se encuentran habituados en todas las relaciones de convivencia políticas hacia el respeto a ese espacio de derechos y libertades, así como hacia la igualdad de

libertad para expresarse, para deliberar y argumentar, para disentir con argumentos y razones y para demandar cualquier conculcación a sus derechos.

Recuperando todos estos elementos, presentaremos así dos aplicaciones de estas distintas dimensiones del concepto de libertad política en Arendt que nos parecen pertinentes para la construcción de democracias sustantivas y para los estudios de género y los debates feministas en teoría política, argumentando la importancia de la vigencia del principio de ciudadanía universal y el ejercicio de los mismos derechos y libertades con autonomía, criterio propio y libertad de pensamiento. En las democracias contemporáneas existen aún serias lagunas para que los derechos de las mujeres sean reconocidos y garantizados plenamente. Los aún prevalecientes patrones de discriminación, dominación y patriarcalismo en las culturas societarias de las democracias occidentales determinan que el espacio de derechos y libertades de las mujeres no sean plenamente respetados. En ese sentido, sus capacidades para alzar la voz, ejercer la ciudadanía y exigir los derechos sigue siendo un elemento central en la lucha contra la opresión femenina.

En el capítulo tres abordamos los elementos principales de la filosofía moral arendtiana en torno a la generación de virtudes cívicas capaces de crear condiciones de responsabilidad, solidaridad y compromiso mutuo, como base para la construcción de comunidades políticas democráticas y republicanas. En el contexto del retorno de la religión a la política, la persistente presencia de las ideologías, la existencia del fundamentalismo religioso y la presencia de discursos dogmáticos en la política, las reflexiones de Hannah Arendt en torno al significado del ejercicio de la libertad política con responsabilidad, respeto hacia la pluralidad y juicio político, puede significar una importante aportación teórica hacia la creación de hábitos y virtudes cívicas que tiendan hacia el compromiso cívico ciudadano con comunidades políticas seculares, laicas, éticas y cívicas.

Para Arendt, el ejercicio de la responsabilidad debía implicar una comprensión del mundo en su realidad y su pluralidad no huyendo de él por medio de discursos ideológicos y metafísicos, sino a través de un tipo de pensamiento siempre abierto hacia la duda, la auto-examinación personal, la disposición a participar en deliberaciones y ejercicios de razón práctica y la revisión de los propios hábitos y valores, así como de sus consecuencias para el mundo público y los derechos de los demás.

En ese mismo sentido, el ejercicio de la libertad con responsabilidad, como fue siempre defendido por los autores republicanos de las revoluciones de los siglos XVII y

XVIII era mantener la capacidad para alzar la voz y ejercer el disenso ante lo inaceptable. Es la capacidad para mostrar las diferencias, para disentir y para argumentar, para ejercer el juicio frente al poder y no sujetarse a él o no obedecer cuando el resultado es la ilegalidad, la injusticia, la violencia, la dominación, el aplastamiento de los derechos o el daño.

De ahí también que su filosofía moral y de la responsabilidad viniera acompañada de una teoría de la democracia de corte republicano que recupera lo mejor de la tradición revolucionaria de los siglos XVII y XVIII en torno al establecimiento de formas de gobierno democráticas capaces de establecer comunidades políticas donde se respeten los derechos civiles y políticos de los ciudadanos, y particularmente donde la sustancia de la vida republicana, el ejercicio de la libertad política desde diferentes fuentes y espacios, pueda seguir constituyendo la base y razón de ser de esta forma de gobierno.

Analizaremos así esa forma de gobierno que se constituye en torno al consenso de los ciudadanos alrededor de una serie de instituciones y procedimientos democráticos que abren y protegen el espacio de la libertad, los derechos y la pluralidad conjuntamente con un espacio público que le da pleno contenido y garantía. Los derechos no son verdades auto-evidentes, sino que son el resultado de un espacio público vivo y, en ocasiones, agonístico constituido por ciudadanos que muestren las costumbres y hábitos cívicos conformes con su protección.

Pensamos que todas estas cuestiones pueden constituir puntos importantes para contribuir a la reflexión normativa en torno a la construcción de democracias más sustantivas, basadas en culturas cívicas, deliberativas, asociativas y republicanas, necesarias para el sostenimiento y la permanencia de los regímenes constitucionales.

1. Las formas de vida de la modernidad y la relevancia del pensamiento de Hannah Arendt

Las paradojas de hoy son los prejuicios de mañana,
puesto que los más burdos y más desagradables prejuicios de hoy
tuvieron un momento de novedad
en que la moda les prestó su frágil gracia.
Marcel Proust

1.1 Cultura política, individualismo y los problemas de las democracias en el capitalismo avanzado y globalizado

En las condiciones de nuestra época, diferentes tendencias de la economía, la sociedad y la cultura diseminan una cultura del egoísmo, el individualismo y el consumismo que tiene consecuencias para la vida política y la persistencia y la estabilidad de nuestras democracias. Sobre estas cuestiones creo que debemos de preguntarnos si las condiciones marcadamente individualistas de la época moderna producen los ciudadanos que necesitamos para sostener sociedades democráticas, plenamente respetuosas de los órdenes constitucionales y las libertades y derechos del resto de los conciudadanos.

Este debate no es nuevo en la teoría política donde desde diferentes perspectivas se ha insistido en la importancia del compromiso cívico ciudadano con la existencia y la estabilidad de la vida democrática. Autores dentro de corrientes como el liberalismo, el republicanismo, los estudios sobre la participación política y la sociedad civil y las investigaciones sobre cultura política se han enfocado de distintas maneras en la necesidad de mejorar las formas de participación y compromiso democrático de los ciudadanos como condición para la estabilidad y la profundización de las democracias. En todas estas tendencias de la teoría política, si bien se concibe a la democracia liberal como la mejor forma de organización y de convivencia política, se asume que ésta es perfectible o que se enfrenta a serios desafíos propios de nuestras formas de organización de la vida social, económica y política.

Uno de estos grandes desafíos es precisamente la compaginación de la posibilidad de la democracia con sociedades marcadas por un capitalismo avanzando y globalizado y sociedades individualistas y egoístas, acostumbradas a ensimismarse únicamente en los objetivos de su vida privada. En la teoría política democrática contemporánea, este problema ha sido señalado por prácticamente todos los autores de las distintas corrientes mencionadas. Así, si en algo coinciden una gran parte de las corrientes de pensamiento normativo en torno a la democracia es en realizar una crítica moral respecto a las bases ciudadanas necesarias para la construcción, la estabilidad y el sostenimiento de las democracias.

Tras un periodo en el cual el liberalismo proponía visiones más cercanas a una idea de democracia de tipo procedimental y de mínimos centrada en las instituciones (Schumpeter, 1968; Dahl, 1967), la teoría política de las últimas décadas se ha ido concentrando cada vez más en los elementos normativos y cívicos necesarios para su perfeccionamiento y ha sido muy imbuida por los desarrollos normativos de la filosofía política post-totalitaria y post-marxista.

Dentro del liberalismo, ya Robert Dahl en su libro *La Democracia y sus Críticos* (1993) aún a pesar de ser uno de los proponentes más cercanos de una democracia de corte procedimental, aunque pluralista, también ponía de relieve las paradojas de la vida democrática en las sociedades capitalistas. Para él, si bien el capitalismo originaba sociedades más abiertas y plurales, con sociedades civiles más fuertes, al mismo tiempo daba origen a prácticas y conductas individualistas y generaba desigualdades sociales. La posibilidad de la democracia requería entonces de cuestiones como la participación y la comprensión ilustrada de la ciudadanía (Dahl, 1993; 1999).

Otra veta de la teoría democrática liberal representada por autores como John Rawls ha destacado que el individualismo propio de las sociedades capitalistas contemporáneas, aunado a la multiplicación del pluralismo de visiones de vida, es uno de los mayores retos que deben enfrentar los sistemas políticos para la conformación de una vida política más cívica y comprometida con el mundo público y la construcción de culturas políticas democráticas. En el caso de John Rawls, su obra *El liberalismo Político* (1996) parte de la pregunta acerca de cómo en sociedades individualistas y pluralistas como las del presente es posible la generación de una cultura política democrática de mínimos compartida por todos los ciudadanos.

Después de la obra de Rawls, por otro lado, el liberalismo reconociendo la necesidad de mayores bases normativas para la estabilidad de la democracia dio origen

a una serie de desarrollos con tendencias hacia el republicanismo y la importancia de la deliberación pública. Por un lado, autoras como Amy Gutmann o Seyla Benhabib pusieron el acento en la participación democrática y deliberativa de los ciudadanos como necesidad para la mejora de la inclusión, la legitimidad democrática y el ejercicio de los derechos y libertades de los ciudadanos (Gutmann y Thompson, 2004; Benhabib, 1996). Por otro lado, dentro de la corriente denominada neo-republicanismo se puso de relieve la importancia que tiene para las democracias contemporáneas el hecho de contar con ciudadanos comprometidos con lo público y capaces de ciertas virtudes cívicas para sostener los derechos, la libertad y el pluralismo (Skinner, 2003).

Por último en la década de los noventa existió un resurgimiento del concepto de sociedad civil bajo una concepción según la cual la democracia plena significa que las personas se convierten en verdaderos ciudadanos de sus comunidades políticas (Cohen y Arato, 2000), así como también una marcada teoría intermedia entre liberalismo y republicanismo preocupada por las condiciones para la inclusión política plena de la ciudadanía (Phillips, 1991, 1995, 2000; Kymlicka y Norman, 1997).

Así, uno de los principales retos que enfrentarían las democracias actuales sería crear las condiciones de su perfeccionamiento, cuando no de su mera subsistencia como régimen y forma de organización política, por medio de la centralidad que tiene la creación de ciudadanos y su inclusión en la vida pública con un compromiso cívico y una cultura política democrática. Sin embargo y a pesar de que en todas estas elaboraciones de la teoría contemporánea es mencionada la persistencia de una conducta individualista en los ciudadanos, no comprometida con lo público, como una constante y un problema para las democracias, no se ha abundado en las causas y características de estas conductas, ni en sus consecuencias para la vida pública y la vida democrática.

La intención del presente capítulo es abordar elementos para explicar este problema que nos brindan algunas de las principales líneas del pensamiento político de Hannah Arendt. Me parece que el problema en cuestión es lo suficientemente serio y que amerita una reflexión dentro de la teoría política para comprender y concienciar sobre los riesgos de ciertas formas de organización de la vida colectiva centrada en el individualismo y la vida privada, así como en la indiferencia ante lo público.

Para Arendt, el individualismo moderno, especialmente en sus vetas más privatistas y posesivas, era ciertamente uno de los principales problemas para sostener la vida democrática respetuosa de los derechos y las libertades de todos. Su explicación estaba vinculada con los desarrollos de la modernidad, especialmente con el surgimiento

y el desarrollo del capitalismo y con la irrupción y centralidad de los temas sociales y económicos en la vida pública y en la cultura social. Sin embargo, le parece un problema lo suficientemente serio hasta el punto de ser uno de los factores que hacía más vulnerables a las instituciones democráticas y a la posibilidad de la existencia de una cultura política comprometida con lo público.

Arendt consideraba que a partir de la Revolución Industrial y el surgimiento del capitalismo se habían desarrollado otros eventos paralelos en la vida social, económica, política y cultural de las sociedades. Uno de estos eventos era la emergencia y centralidad de los temas económicos y sociales en la política frente a los temas propiamente políticos, así como cierta apreciación cultural de la vida (fundamentada también en algunas filosofías modernas) enfocada hacia la vida privada y el mundo de las necesidades y los apetitos privados.

Con estos desarrollos socio-históricos y culturales Arendt puso de relieve dos riesgos principales. El primero de ellos era una transformación psicológica del ser humano hacia un individualismo social, a veces extremadamente posesivo, que alejaba a las personas del mundo público y de la conciencia de su compromiso con éste; un fenómeno que ella denominó como a-mundanía y alienación. El segundo riesgo importante era la apropiación de la vida, el espacio y las instituciones públicas para fines privados con la consecuente desintegración y degradación de las bases, objetivos y principios para los cuales fueron establecidas las democracias y las repúblicas modernas.

1.2 Pertinencia de la teoría sociológica de la modernidad y el individualismo social en el pensamiento de Hannah Arendt

En los siguientes apartados la intención será recuperar la teoría sociológica de la modernidad y del individualismo social presente en el pensamiento de Hannah Arendt como una forma que nos permite ilustrar y abrir la reflexión hacia una serie de patrones y comportamientos sociales que se producen en las sociedades capitalistas contemporáneas, vinculados con formas de actuar y comprender el mundo bajo principios nihilistas y superfluos, que producen formas de individualismo posesivo centradas únicamente en los intereses y necesidades privadas de las personas,

distanciándose de toda responsabilidad política y sus consecuencias para la estabilidad de los derechos, principios e instituciones democráticas.

Por otro lado, resaltaremos dentro de estas mismas líneas de pensamiento, las consecuencias políticas de la apropiación de las instituciones públicas para fines privados, así como las capacidades del hombre moderno para generar procesos de grandes dimensiones, cuestiones ambas que si no son contenidas por unas instituciones políticas orientadas por los principios constitucionales de libertad e igualdad, pueden dar lugar al debilitamiento de las instituciones democráticas, que sostengan espacios de dominación, hasta llegar incluso al riesgo de caer en situaciones con características totalitarias.

Arendt consideraba que una democracia liberal de “mínimos” no garantizaba que las instituciones democráticas no fueran vulnerables a las fuerzas y tendencias sociales y económicas de la modernidad. Apreciaba las ventajas de la democracia liberal sobre cualquier tipo de tiranía y consideraba a las leyes, derechos e instituciones democráticas como barreras que tenían la función de abrir y proteger el espacio de la política, la pluralidad y la libertad. Sin embargo, el éxito para que esas instituciones se constituyeran como barreras contra las fuerzas y tendencias totalitarias presentes en la economía, la sociedad y la cultura de la modernidad dependía de que éstas fueran sustentadas por ciudadanos habituados a un comportamiento público activo y una responsabilidad política, sustentada además por un consenso en torno a los principios de libertad e igualdad que estructuran las instituciones democráticas.

El mal radical que Arendt encontró en el nazismo y el régimen soviético no eran aberraciones particulares producidas solamente por líderes carismáticos sin escrúpulos. La esencia del gobierno totalitario había sido la ideología y el terror, que eran a su vez la cristalización de ciertas tendencias dentro de la modernidad y la cultura de la tradición occidental. El excesivo enquistamiento de las necesidades e intereses privados en la vida pública, las ideologías, el surgimiento de sociedades de masas individualistas y nihilistas alienadas del mundo público, el imperialismo, habían sido fuerzas de la modernidad que se erigieron como tendencias hostiles y desleales hacia las estructuras del Estado, del gobierno limitado con sus instituciones y derechos y de la política partidista, provocando su desintegración. Estas tendencias habían desatado procesos de degradación de las instituciones políticas por el pacto entre las élites y las masas con la consecuente deslegitimación de las instituciones políticas y la desaparición de la idea de ciudadanía y en su lugar se asentó un cinismo en torno a la utilización de las

instituciones políticas. Su análisis del totalitarismo mostraba que podía crearse un mundo público que no se articulaba en términos de leyes, instituciones y derechos, sino en otro tipo de consideraciones sociales, económicas e ideológicas que resquebrajaban el reino de lo público, la libertad y la pluralidad.

Por estas razones, el curso que tomaría el pensamiento de Hannah Arendt tras escribir *Los Orígenes del Totalitarismo* fue el de la necesidad de elaborar una re-comprensión del mundo público y de las instituciones que permiten la libertad y la pluralidad. Consideraba que las tendencias modernas que habían cristalizado en el totalitarismo podían aparecer una y otra vez generando situaciones de dominación o situaciones totalitarias aún en las democracias liberales contemporáneas. Pensaba también que las instituciones y el reino de lo público era un mundo artificial que solo podía construirse y sustentarse mediante un esfuerzo humano por alzarse contra las fuerzas de la naturaleza, de la economía y de la sociedad con sus tendencias destructivas, y que la preservación de esas instituciones y de un mundo público que hiciera posible la libertad y la pluralidad sólo podía ser sostenido y preservado en el tiempo de esas fuerzas anti-civilizatorias presentes en la modernidad, mediante un compromiso de los ciudadanos con lo público y los valores que están en el espíritu de la construcción de las instituciones democráticas modernas.

Los efectos devastadores que podía ocasionar la falta de responsabilidad pública por el mundo compartido, dejando a otros el cuidado de la política, los derechos, la libertad y las instituciones, como ocurre en la actitud excesivamente individualista del hombre moderno, así como la apropiación del mundo público para sus fines privados y económicos eran los factores subyacentes a la aparición de tendencias destructivas contra los derechos y las instituciones que abrían espacios para la aparición de situaciones totalitarias en el mundo contemporáneo.

La pertinencia de recuperar la teoría sociológica de la modernidad en Arendt es entonces una invitación a recuperar aquéllos elementos que vulneran y ponen en riesgo la vida democrática y republicana y que pueden sostener espacios para la dominación o la aparición de situaciones totalitarias. Como Margaret Canovan, sostengo que todo el pensamiento de Arendt estuvo marcado por su experiencia del totalitarismo, experiencia que determinaría todo su pensamiento posterior, siendo la motivación fundamental de la elaboración de toda su obra el evitar que este fenómeno o cualquier tipo de política totalitaria volviera a repetirse en la historia de la humanidad (1992:2; 2000: 26). De ahí que su teoría sociológica de la modernidad, su filosofía política, moral y de la

responsabilidad posteriores al totalitarismo, constituyan un corpus de pensamiento más o menos sistemático que busca dar lugar a una forma de hacer y entender la política de manera contrapuesta a los elementos que llevaron al totalitarismo.

Su teoría sociológica de la modernidad está presente en toda su obra desde su biografía de *Rahel Varhnagen* hasta *La vida del Espíritu* y es una invitación a pensar en la difícil combinación de la vida social y económica y la vida propiamente política. Las dificultades que el mundo moderno impone en la construcción de ciudadanos preocupados por el reino de lo público y que sostengan con sus hábitos democráticos las instituciones políticas democráticas, así como también los riesgos de que las instituciones democráticas se guíen únicamente por consideraciones del mundo privado y económico anteponiendo estos factores a los principios democráticos de libertad, pluralidad e igualdad política que subyacen a la estructuración de las instituciones políticas democráticas y sus derechos. Para Arendt, ambos factores posibilitaban distintas y variopintas formas de dominación.

De esta forma, rescataremos en primer lugar aquéllos elementos que nos permitan entender las razones que están detrás de que en las sociedades contemporáneas existan pocas motivaciones para que los ciudadanos se comprometan con lo público y la vida activa, y el surgimiento de un individualismo posesivo que puede tener consecuencias desastrosas para la vida pública. De acuerdo con Arendt, las sociedades capitalistas promueven el surgimiento de individuos con un tipo de valores vinculados con lo social y lo económico determinados por el mundo creciente de las necesidades y apetitos privados y la búsqueda del éxito social y la riqueza y la forma de instrumentalizar el mundo para conseguirlos. El problema que Arendt encuentra en la vida política de este tipo de sociedades es que las conductas sociales de individualismo, especialmente en sus dimensiones más nihilistas, tienen fuertes repercusiones sobre el ejercicio de la ciudadanía, la libertad política y la posibilidad de sostener una vida bajo instituciones republicanas. Por una parte estaríamos ante un problema de dificultad permanente de creación de ciudadanía cuando el sistema económico y el mundo de las necesidades predomina sobre el sistema político democrático y predominan los valores del individuo posesivo con sus necesidades y apetitos de consumo (HC, 1958). En vez de que en esta forma de vida los ciudadanos tengan motivaciones para habituarse a costumbres cívicas de deliberación y libertad política, habría una pérdida del sentido de lo público, predomina la desafección política y la falta de atención de las consecuencias de los hábitos personales para la vida pública y la vida democrática.

Por otro lado, estas sociedades estarían promoviendo el aprendizaje de normas de obediencia y aceptación de jerarquías al dejar a una gran parte de individuos en una situación de dependencia y vulnerabilidad social continua. Ello desarrollaría individuos sin la facultad para desarrollar un criterio propio y les limitaría en la capacidad para desarrollar una disposición hacia la realidad y una conciencia hacia el mundo público. Se impondrían, en último término, las conductas nihilistas, consumistas, conformistas, distanciadas del reino público y, por ello mismo, dispuestas a ser persuadidas por todo tipo de mentiras, clichés e ideologías.

Sin embargo, el riesgo mayor que Arendt encuentra en las formas de vida impuestas por la modernidad es el peligro permanente de que surjan situaciones de sujeción, hostilidad, violencia y dominio. Peor aún; se desata un peligro latente de que el mundo público comience no a articularse fundamentalmente en torno de instituciones, leyes y derechos, sino alrededor de otras consideraciones de tipo económico, social o de otra índole –ideológica por ejemplo- que resquebrajan y hacen presión constante contra el ejercicio de los derechos y las libertades democráticas y que pueden dar origen a situaciones con características totalitarias (OT3: 1973; HC, 1958).

Este tipo de individuo no politizado, apático y preocupado por llevar a cabo solo sus intereses y necesidades privadas puede generar una sociedad de masas y una serie de procesos sociales y económicos que si no son contenidos por unas instituciones democráticas que sean apoyadas por un buen número de ciudadanos, pueden desencadenarse procesos hubrísticos donde termine predominando el interés del más fuerte llegando incluso a resquebrajar las bases institucionales sobre las que se asientan los Estados democráticos. El desencadenamiento de lo que Arendt llama “el proceso de la vida”, el predominio de la facultad de la voluntad entendida como instrumentalidad es una presión constante contra las instituciones democráticas y republicanas cuyo motivo es establecer la libertad y la igualdad. En ese sentido, la teoría de la modernidad de Arendt será rescatada como una forma de entender los grandes procesos socioeconómicos a los que puede dar lugar el ser humano moderno en la búsqueda por la consecución de la satisfacción de sus apetitos e intereses privados y los importantes riesgos que esto puede suponer para la vida pública y las instituciones políticas democráticas.

Ante el contexto contemporáneo de la globalización, la expansión de la producción capitalista y las actividades de consumo en el mundo poner de relieve las implicaciones de la “obediencia al mundo de la necesidad” (HC, 1958) puede ser

reveladora pues se trata de una lectura sociológica de los procesos generados por los patrones y procesos socioeconómicos de la vida contemporánea que dan origen a comportamientos colectivos individualistas, normalizadores y conformistas y las consecuencias que estos fenómenos tienen sobre las instituciones políticas y las formas de dominación política, especialmente cuando se presentan de manera desbocada y hubristica.

Su invitación es a que reflexionemos sobre los patrones y hábitos de comportamiento humano en el mundo moderno que son necesarios para sostener las democracias liberales del presente. Por otro lado, en el contexto de la globalización, su análisis del imperialismo, el totalitarismo y las ideologías, ilumina la comprensión sobre los riesgos que entraña la no contención de procesos y tendencias de la modernidad que buscan apropiarse y utilizar a las instituciones políticas en su propia utilidad.

De modo que es un llamado urgente a la toma de conciencia sobre la responsabilidad del ser humano ante los grandes procesos que lo social y lo económico han generado en su colectivización y expansión hacia dimensiones planetarias. Creo, por ello, que la teoría sociológica de la modernidad complementa los análisis de la teoría política contemporánea tanto en su apreciación de la necesidad de buscar ciudadanos más comprometidos con lo público y los valores y las instituciones democráticas, así como también los análisis sobre teoría de la democracia y globalización que han puesto de relieve la necesidad de controlar por medio de nuestras propias instituciones democráticas, los grandes procesos económicos y catástrofes vinculadas con los procesos de la globalización.

1.3 La irrupción de lo social en la vida pública

Uno de los elementos más importantes que subyacen al pensamiento sociológico arendtiano sobre la modernidad es su reflexión sobre la irrupción de lo social en la vida pública como fenómeno que vino aparejado al surgimiento de la modernidad y que ha tenido grandes consecuencias para el comportamiento humano y las formas de organización social, política e incluso el pensamiento filosófico de las sociedades modernas. Como bien han señalado los especialistas en la obra arendtiana, Arendt no era anti-moderna o anti-ilustrada. En su obra no sólo es evidente su búsqueda por construir un mundo civilizado bajo los principios y derechos ilustrados, sino que es

especialmente notable su apreciación positiva de la vida en una república construida bajo los principios de libertad, pluralidad e igualdad política, al ser una de las preocupaciones constantes en su pensamiento el resguardar esas instituciones políticas de las fuerzas sociales que habían hecho su entrada en la vida pública con la modernidad.¹

Sin embargo, su pesimismo respecto a la modernidad descansaba justo en esa situación. Arendt creía que la irrupción de lo social en la vida, el espacio público y las instituciones políticas había dado lugar a consecuencias morales en el comportamiento colectivo de los individuos y ponía en una constante situación de vulnerabilidad a las instituciones políticas democráticas y republicanas que no deben articularse conforme a los principios de las necesidades económicas y sociales, sino bajo principios propiamente políticos. A lo largo de su obra es particularmente congruente su preocupación por la relación entre los procesos desarrollados en la modernidad y sus consecuencias para la debilidad de las instituciones democráticas, especialmente los problemas para que esos individuos comprendan y ejerzan la ciudadanía y actúen conforme a principios de responsabilidad pública, así como también le preocupaba el tipo de procesos hubrísticos y situaciones de dominación y de resquebrajamiento de las instituciones que este tipo de comportamientos colectivos pueden sostener.

Por esta razón, como ponen de relieve autoras como Margaret Canovan o Hanna Pitkin, detrás del estudio de lo social como parte de la filosofía sobre la modernidad en Arendt habría un mensaje humanista de compromiso político y una llamada a la responsabilidad colectiva ante las aparentemente inevitables tendencias y patrones más inhumanos de la modernidad. No podemos olvidar que Arendt vivió el totalitarismo y que es una representante del pensamiento post-totalitario posterior a la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo que otros filósofos europeos exiliados en Estados Unidos después de la persecución totalitaria como Adorno o Horkheimer de la Escuela de Frankfurt o pensadores como Isaiah Berlin o Karl Popper, su obra está marcada por el totalitarismo, la necesidad de comprensión de lo sucedido, la comprensión de las capacidades del ser humano para la dominación total y la construcción de nuevas bases

¹ Benhabib apunta que Arendt no era una filósofa antimoderna, sino una modernista reluctante que celebró la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano, que daba por sentado que las mujeres y los hombres tenían los mismos derechos civiles y políticos, que denunció el imperialismo en Egipto, la India, Sudáfrica y Palestina, que condenó los modernos movimientos nacionalistas étnicos y que celebró la tradición revolucionaria, sin que todo ello, sin embargo, se interpusiera en una capacidad crítica hacia las fuerzas y fenómenos modernos, especialmente los sociales, que ponían en riesgo precisamente los mejores avances de la Ilustración y la modernidad. Ver Benhabib, 2000: 138-139.

filosóficas y políticas para que el fenómeno no se volviera a repetir en la historia de la humanidad.

Pero también, no podemos olvidar que esta obra fue escrita entre la década de los cuarenta y la década de los sesenta, en un contexto marcado por la Guerra Fría, la proliferación de armas nucleares, el macarthismo y la Guerra de Vietnam, lo cual no sólo la hacía reflexionar nuevamente sobre las capacidades del hombre moderno sino también sobre la fragilidad de la vida democrática y la importancia del compromiso y la responsabilidad de los ciudadanos con unas instituciones que permiten la libertad. Arendt observaba que el hombre moderno tenía capacidades sin precedentes en la historia, pero también una posibilidad de que esas capacidades se apropien de la vida pública y las instituciones políticas hasta producir fenómenos de dominación total, como en el caso del totalitarismo.

La interpretación que Canovan hace en último término del análisis arendtiano del totalitarismo es que éste fue una combinación moderna de determinismo ideológico, terror y hubris. “Eran ejemplos de lo que puede ocurrir cuando el hombre compra la omnipotencia al precio de ponerse de lado de fuerzas inhumanas” (Canovan: 1992: 14). En ese sentido, sus reflexiones sobre la modernidad se corresponderían con un “urgente llamado a pensar” en la responsabilidad por el mundo público de lo que hacemos, pues “el gran peligro de la modernidad sería que el hombre puede verse tentado a dejarse llevar por fuerzas y torrentes pseudo-naturales que pueden barrer con la civilización” (Canovan: 1992: 12).

Hanna Pitkin coincide también con esta interpretación del pensamiento de la modernidad en Arendt. Para esta autora la presentación del tema de lo social en su teoría como un *Blob*, como una marcha que se esparce y lo va arrastrando todo, no significa que estamos determinados absolutamente, ni que todos nos comportemos en las formas más extremas del individualismo posesivo, pero es un llamado a pensar en lo que el ser humano está haciendo con el mundo y un llamado a tomar responsabilidad. Al inicio de *La Condición Humana* (HC) Arendt afirma que lo que en esa obra va a proponer es pensar en lo que el hombre moderno está realizando con el mundo: “What I propose is very simple: it is nothing more than to think what we are doing” (HC: 5). *What we are doing?* es en gran medida la pregunta central del pensamiento arendtiano sobre la modernidad: una continua reflexión y un continuo llamado a pensar en la responsabilidad de nuestros actos sobre el mundo, especialmente sobre el mundo público que permite la libertad y la pluralidad humana. Su teoría de la modernidad sería

entonces, como argumenta Pitkin, una filosofía moral de la agencia humana y la responsabilidad política (Pitkin: 1998).

Dos lecturas sobre lo social:

La lectura del concepto de lo social en Arendt que aquí se presenta es particularmente deudora de los trabajos previos que han abordado ya el análisis de este tema en la obra arendtiana. El primero de ellos fue el trabajo pionero de Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, de 1974 que sentó las bases de los estudios sobre la modernidad en el pensamiento de esta autora alemana y su estudio *Hannah Arendt: A reinterpretation of her Political Thought* de 1992, que ampliaba el análisis de la modernidad y su relación con el problema de la irrupción de lo social en la vida pública. De mucha relevancia en el abordaje de este tema es también la obra de Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, que analiza exhaustivamente las distintas vetas, distinciones y cruces de las ideas sociológicas y de los significados contenidos en el concepto de lo social a lo largo de todo el pensamiento de Arendt. También han sido importantes los trabajos de Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, reeditado en el año 2000 y el trabajo de Maurizio Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, de 1994, que han profundizado ya en algunas de las consecuencias de lo social sobre la vida, el espacio público, los comportamientos colectivos y las instituciones políticas.

Mi intención con la recuperación de sus investigaciones será avanzar en los hilos de reflexión que se encuentran presentes en la obra arendtiana y que en último término nos llevarán a una reflexión sobre la importancia del establecimiento de ciertas fronteras y distinciones entre lo social y lo político para que pueda prevalecer la existencia de la vida en libertad. Una reflexión que es absolutamente pertinente para la estabilidad de la democracia en el contexto de la globalización y la forma de vida que es promovida por las sociedades de capitalismo avanzado y globalizado. Por otro lado, de la lectura sociológica sobre la modernidad en Arendt puede extraerse un análisis sobre las consecuencias del individualismo social, especialmente en sus formas más extremas, mismo que tiene repercusiones para las formas de dominio, de organización del poder y las formas de dominación en la vida política contemporánea.

El análisis sociológico de la modernidad en Arendt se encuentra presente a lo largo de toda su obra desde su biografía de *Rahel Varnhagen* hasta *La vida del Espíritu*,

siendo central en sus reflexiones sobre el totalitarismo, la condición humana, las revoluciones políticas y la crisis de la cultura y de la vida republicana. Estas reflexiones forman así partes sustanciales de sus construcciones teóricas en *Los Orígenes del Totalitarismo*, *La Condición Humana*, *Sobre la Revolución* y los ensayos contenidos en *Entre el Pasado y el Futuro* y *Crisis de la República*.

Siguiendo los estudios de Canovan (1974, 1992), Benhabib (1996) y Pitkin (1998) pueden señalarse dos principales concepciones sobre la sociedad y la irrupción de lo social en la vida pública presentes en el pensamiento de Hannah Arendt que si bien se encuentran entrelazadas a lo largo de toda su obra es conveniente separar en el estudio de su pensamiento sociológico, especialmente para profundizar en el análisis sobre el tipo de comportamientos individualistas más peligrosos presentes en las sociedades modernas y sus consecuencias.

La principal comprensión de la sociedad moderna en el pensamiento de Arendt hace corresponder el nacimiento de lo social y, por tanto, de la sociedad moderna misma con la emergencia de los intereses y necesidades privadas en la vida pública. La irrupción de lo social sería un fenómeno relativamente reciente en donde los intereses y necesidades privadas pasan a ser el contenido y el motivo de la vida pública. Su contenido serían procesos biológicos y económicos que como tales no pueden suplantar la vida pública y que cuando lo hacen corren el riesgo de batir con las instituciones políticas, los derechos y la civilización. Ese sería el tema fundamental por ejemplo de *La Condición Humana*, pero también el tema subyacente a muchas reflexiones o conjuntos de patrones de pensamiento similares que pueden encontrarse en *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Sobre la Revolución* y en los ensayos bajo el título *Between Past and Future*. Esta primera dimensión del tema de lo social sería fundamental para comprender su análisis sociológico, especialmente en relación con el tipo de comportamientos que las sociedades capitalistas y algunas filosofías modernas promueven, así como muchos de los elementos que estuvieron detrás del imperialismo y el totalitarismo.

A pesar de ello, existe también otra lectura sobre lo social que es importante en la comprensión de los comportamientos sociales del hombre moderno, en sus motivaciones para actuar y en la comprensión de sus motivaciones más individualistas. Esta lectura se encuentra presente desde la biografía de *Rahel Varnhagen* y sigue en su obra hasta *La Condición Humana* y *Eichmann en Jerusalén*. Se trata de una noción crítica de la sociedad con sus convenciones sociales y la obsesión de las sociedades

modernas con cierto tipo de formas de vida y el estatus social, impulsando también ciertas formas de individualismo y conformismo responsables de la existencia o tolerancia hacia ciertas formas de dominación.

De un modo similar a Rousseau e inspirada en su propia visión sobre la vida en los salones berlineses, Arendt tiene una lectura crítica hacia ciertas convenciones sociales colectivas que buscan homogeneizar y normalizar los comportamientos sociales, generando conformismo y obediencia con los patrones de conducta exigidos, de manera que se espera un comportamiento predecible, de acuerdo con las tendencias de la sociedad y las altas jerarquías del mundo social e institucional, que enseña a actuar con hipocresía y capacidad para medrar. Su crítica mayor es al tipo de comportamientos que suceden en sociedades donde el estatus social y ciertos principios nihilistas y consumistas son tenidos como valores centrales, pues normalizan comportamientos particularmente individualistas y egoístas y establecen prácticas de dominación, jerarquías y obediencia política. Esta segunda lectura también será recuperada porque con ella se comprenden mejor las motivaciones para la acción del hombre moderno y su responsabilidad frente a la injusticia y la dominación política.

1.3.1 La irrupción de lo social en la vida pública y el predominio de las necesidades e intereses individuales en el hombre moderno.

La comprensión arendtiana sobre la irrupción de lo social en la vida pública es bastante peculiar, pues combina aspectos de economía con aspectos biológicos vinculados con el mundo de las necesidades. Arendt relaciona cuestiones que en el pasado habrían estado guarecidas en la esfera privada y que, con la modernidad, habrían hecho aparición y modificado el contenido de la vida pública. La “sociedad” es considerada una esfera intermedia entre la esfera privada y la esfera pública que en la antigüedad clásica y medieval no existía y que sería “ese curioso reino híbrido donde los intereses privados asumen significación pública” (HC: 35), “la forma en la cual el hecho de la mutua dependencia por la felicidad y nada más asume una significación pública y donde se permite que las actividades conectadas con la mera necesidad aparezcan en público.” (HC: 46).

La emergencia de lo social significaría “hacer de los intereses y necesidades privadas una preocupación pública” (HC: 68), “la elevación del cuidado del hogar, sus actividades, problemas y proyectos organizativos desde el lugar de sombras del interior

de la casa hacia la luz de la esfera pública” (HC: 38) y que “convierte a lo público en una función de lo privado” (HC: 69). Sería un fenómeno relativamente reciente cuyo origen coincidiría con el surgimiento de la edad moderna y que encuentra su forma organizativa en la idea de la “nación”, como una administración burocrática donde se han homogeneizado los intereses humanos y se convierten en un asunto nacional (HC: 28-29). Al elevar los intereses y las necesidades al ámbito de lo público, éstas se homogeneizan y forman una organización nacional y la forma política natural que le corresponde a esta sociedad es el gobierno a través de una burocracia encargada de la provisión de los intereses y necesidades privadas.

La entrada de lo social en la esfera pública sería un evento histórico producido en los últimos siglos con el surgimiento del capitalismo, la expropiación de la propiedad durante la Reforma y su transformación posterior en capital, la transformación de la producción en acumulación de la riqueza y el surgimiento de sociedades de masas consumistas, hechos que coincidirían también con el surgimiento de la Economía y la economía nacional (Canovan, 1992: 119).

El argumento principal de Arendt es que la sociedad asume una nueva y específica forma de vida organizada común en la cual los hombres están unidos solo por sus intereses y necesidades privadas y no por un mundo humano común y un reino público de acción. Esto Arendt lo compara con la distinción entre lo público y lo privado que hacían los griegos e intenta, con este análisis, mostrar las diversas consecuencias de esta entrada de lo social en política y las dificultades que su predominio impone en la vida política. Sugiere que la sociedad moderna es una forma inflada de una casa de la antigüedad, cuya preocupación central eran los cuidados de la vida biológica (Canovan, 1974: 85).

A ello contrapone el significado de la distinción entre lo social y lo político para los griegos para quienes ambas esferas existían como entidades separadas cuando menos desde el surgimiento de la ciudad-estado, correspondiéndose con los ámbitos diferentes del hogar y del mundo público. El carácter distintivo de la vida privada y de la esfera del hogar en el mundo griego era que ahí las personas se reunían llevadas por sus deseos y necesidades y por la fuerza de la vida misma. El valor prevaleciente es la búsqueda de la felicidad, *eudaimonia*, que era un status objetivo dependiente del mundo de los deseos y la satisfacción de las necesidades. Por ello, es un mundo comunitario nacido del mundo de la necesidad y en donde la necesidad reinaba sobre todas las actividades que ahí se llevaban a cabo (HC: 30). Dos cuestiones, sin embargo, caracterizaban esa

vida familiar: la desigualdad y la violencia. Mientras que la polis era el ámbito de la igualdad, la casa (el *oikos*) era el centro de una estricta desigualdad en el sentido de gobernar y ser gobernado (HC: 32). Por otro lado, se establecen formas pre-políticas de trato con las personas, como el uso de la violencia, que se consideraban características de la vida en el ámbito de la casa, donde el jefe gobernaba sin control, ejerciendo poderes despóticos (HC: 26-27).

Son varias las consecuencias que Arendt encuentra en este predominio del mundo social y de las necesidades e intereses individuales en el mundo público moderno. La primera de ellas tiene que ver con el tipo de individuo que estas sociedades producen. En primer lugar surge un sistema individualista donde los hombres se preocupan únicamente por sus intereses y necesidades privadas. El surgimiento de sociedades de masas significaría que los hombres se convierten en seres eminentemente sociales siguiendo ciertos patrones de comportamiento centrados en las actividades necesarias para sostener la vida y habituados centralmente en el mundo de sus deseos y necesidades. Por otro lado, estas sociedades producirían individuos más o menos con un carácter monolítico, una sociedad de masas homogeneizada por “un interés y una opinión”, donde “el animal social reina supremamente” (HC: 46). Es característico de la sociedad, además, una falta de distancia entre los hombres que es la que provee el mundo público, de modo que en vez de que los individuos aparezcan como individuos distintos y plurales, aparecen como miembros de una sociedad que espera de ellos un comportamiento conformista, que comparta los deseos e intereses comunes y que se comporte de manera predecible, no actuando individualmente (Canovan: 1974: 85 y 86). La capacidad para la acción y el discurso habría perdido mucha de su anterior calidad desde que la emergencia de lo social barrera aquéllas hacia la esfera de lo íntimo y de lo privado (HC: 49). La libertad social se convierte en el contenido de la libertad política y los hombres olvidan el contenido del ejercicio de la libertad. Es la victoria del conformismo y de la ausencia de la individualidad política espontánea, desaparece la esfera pública y en su lugar aparece una sociedad de individuos aislados con un comportamiento predecible (Passerin D’Entreves, 1994: 46).

Otra preocupación por la entrada de lo social en lo político es que lo anterior se combina con una capacidad técnica sin precedentes del hombre moderno para generar procesos y tener poder sobre su entorno. El hombre moderno, nos dice repetidamente Arendt, tiene una enorme capacidad tecnológica para generar y dar marcha a procesos y fuerzas con enormes consecuencias y, sin embargo, si el ser humano no cobra

conciencia o si esos procesos no son contenidos, pueden surgir fuerzas que desintegren las instituciones y el mundo público común o que generen procesos de dominación o hasta totalitarios en las sociedades modernas. La entrada de lo social en política se corresponde con la habituación de la búsqueda de las necesidades privadas en el mundo público y la instrumentalización del mundo circundante para conseguirlas.

Una tercera preocupación tiene que ver con el cambio en el establecimiento de fronteras entre lo público y lo privado. El reino social, nos dice Arendt, “donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público y donde es un asunto en crecimiento, “la vida privada e íntima, por un lado, y lo político, por el otro, se han visto incapaces de defenderse a sí mismos” (HC: 47). Por una parte, la vida íntima queda subsumida en lo social, lo público se convierte en una función de lo privado y lo privado se convierte en la única preocupación (HC: 69). Por otra parte, el hombre que se ha olvidado del mundo público y del reino de la libertad política, que vive aislado y centrado en sus cuestiones privadas, puede representar una transformación psicológica catastrófica para el reino de lo público y las instituciones que establecen la libertad que va aparejada a la pérdida del sentido común y la pérdida de la responsabilidad por el mundo común que comparte con otros seres humanos.

1.3.1.1 El *animal laborans* y el dominio del mundo de la necesidad

Un primer acercamiento a las transformaciones psicológicas en el ser humano que Arendt consideraba que habían venido aparejadas a las transformaciones de la modernidad se encuentra reflejada en su descripción sobre el “animal laborans”, un tipo de ser humano que centra toda su conducta, su actividad y su mundo en el cuidado de las necesidades biológicas y económicas de su vida. *La Condición Humana* es una obra que Arendt se planteó como una crítica a la filosofía de Marx. En su justificación para conseguir una beca de la Fundación Guggenheim argumentaba la necesidad de analizar aquellos elementos totalitarios presentes en la filosofía de Marx que habían alimentado la ideología totalitaria aplicada en el totalitarismo soviético. Sin embargo, la obra final termina recuperando algunos de los conceptos de Marx y de los economistas clásicos para elaborar un análisis sobre las actividades que han predominado en el comportamiento de los seres humanos en las sociedades modernas.

Así recupera el concepto de “labor” que había estado presente en Hegel y Marx y la distinción entre “labor” y “trabajo” (*labor and work*) de los economistas clásicos,

así como el contenido de la frase “The work of our bodies and the labor of our hands” de Locke. Con ello elabora una crítica para poner de relieve un tipo de actividad que ha prevalecido en los seres humanos en el mundo moderno. El término labor denominaría a las ocupaciones que sirven las necesidades del mantenimiento de la vida, actividades determinadas por el ciclo biológico y totalmente sujetas a las necesidades y deseos biológicos. Arendt elabora sobre este concepto porque considera que en la edad moderna se ha glorificado la labor como fuente de todos los valores y que se ha elevado al “animal laborans” a la posición tradicionalmente sostenida por el “animal rationale” (HC: 85).

Mientras que en la antigüedad clásica, en Aristóteles, por ejemplo, encontraríamos que la esclavitud era justificada en términos del tipo de actividades que realizaban las personas, siendo que aquellas que estaban sujetas a la actividad de laborar desarrollaban un carácter servil y eran considerados “esclavos” de la necesidad, el ser humano libre era aquel que lograba excluir la labor de su condición de vida. La institución de la esclavitud en la antigüedad, según Arendt, no era un medio para hacerse de trabajo barato o un instrumento de explotación en busca de ganancias económicas, sino un intento de excluir la labor de las condiciones de vida del hombre, ya que aquello que el hombre compartía con las otras formas animales de vida no era considerado propiamente humano.

Así Aristóteles no habría negado a los esclavos la capacidad de ser hombres, pero sí habría denegado el uso de la palabra “hombres” a aquellos miembros de la especie humana totalmente sujetos a la necesidad. Las dos cualidades que faltaban en el esclavo, de acuerdo con este autor, serían la facultad para deliberar y decidir (*bouleutikon*) y para prever y elegir (*proairesis*), mismas que no podrían existir ahí donde los hombres se encontraban sujetos plenamente a la necesidad (HC: 84).

La preocupación de Arendt en el caso de la vida y formas de organización del mundo moderno es la elevación de la labor a ser una de las actividades más apreciadas del ser humano en razón de su vinculación con las ideas de “productividad” y “consumo” asociado a las formas de vida de las modernas sociedades capitalistas. Ello se encuentra reflejado en la espectacular emersión de la labor de la posición más baja entre las actividades humanas a la más apreciada de esas actividades cuando Locke descubrió que la labor era la fuente y el origen de la propiedad y de la riqueza y habría continuado en Adam Smith y Karl Marx, junto con el resto de los economistas clásicos, quienes se mostraron en pleno acuerdo con la opinión pública moderna respecto a la

importancia del trabajo productivo. Esa valoración dada por el pensamiento de los economistas clásicos y particularmente de Marx a la productividad no descansaba en los productos de la labor sino en el “poder” humano capaz de no verse agotado en la producción de sus propios medios de subsistencia, sino incluso capaz de producir una “plusvalía”, ya que el hombre en la modernidad se ve atado al problema de la propia reproducción de su vida (HC: 88 y 101).

Así en Marx, siendo radicalmente consistente con el pensamiento moderno, la labor llegó a verse como aquello que distinguía al hombre de otros animales² y en toda la tradición moderna de la mano de Smith y Marx se empezó a considerar muy seriamente a la labor improductiva como algo negativo y parasitario. Al mismo tiempo, la continuidad del sistema capitalista hace que el consumo, los deseos y los apetitos se vuelvan parte de las costumbres y hábitos en las relaciones entre los seres humanos. Incluso el pensamiento pasa a formar parte de un terreno secundario al no entenderse como una actividad “productiva”. El ciclo general requiere ser sostenido a través del laborar: productividad y consumo. Labor y consumo se siguen cercanamente uno a otro y es condición del aumento de la productividad, la riqueza y el crecimiento económico que la actividad del consumo persista y aumente (HC: 96 y ss.).³

De esta forma, la abundancia y las necesidades más privadas de la vida se convierten en el centro principal de los cuidados y preocupaciones tanto individuales como colectivos del mundo capitalista, del mundo público e, incluso, de buena parte del pensamiento político moderno. Desde la expropiación de la propiedad a miles de campesinos acometida durante la Reforma el interés dominante en este tipo de sistema ya no sería siquiera la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y del proceso de acumulación como tal. El proceso de expropiación y “acumulación originaria del capital” (parafraseando a Marx) sería el punto de inflexión definitivo en la victoria de los valores del consumo y la necesidad en la modernidad, cuando la propiedad deja de ser un interés por sí misma y ésta pasa a ser ahora un paso previo en lo verdaderamente

² Esta tesis se encuentra claramente desarrollada en Marx: “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, aunque de acuerdo con Arendt ésta sería una idea persistente desde los trabajos de juventud de Marx. Antes de Marx, al parecer también Hume, el filósofo inglés que sentó las bases del utilitarismo, habría sido el primero en insistir en que la labor distinguía al hombre de los animales o cuando menos que el hombre podía compartir tanto las actividades de la racionalidad, como de la labor siendo así capaz de ser un hombre y una bestia.

³ De acuerdo con Major el que Arendt introduzca su capítulo sobre laborar con la frase de Locke “the labor of our bodies, the work of our hands” tiene el sentido de denotar el carácter instrumental que adquiere el cuerpo humano que está detrás de la actividad del laborar: es la instrumentalización del cuerpo que sucede en la multiplicación de los apetitos y las necesidades de consumo. Ver Major, 1979, p. 143-147.

importante: el crecimiento de la riqueza y el crecimiento de la acumulación como tal. A partir de este momento, el proceso de acumulación puede volverse infinito y, si la sociedad como un todo es considerada el sujeto principal del proceso de necesidad, consumo y acumulación, “entonces este proceso puede llevarse a cabo con toda libertad y a toda velocidad” (HC: 116).

Por otro lado, este proceso de expropiación habría significado también el surgimiento de sociedades de masas vulnerables a la incertidumbre de las condiciones de vida en un mundo en donde se han visto privados de propiedad y, por tanto, en donde grandes segmentos de la sociedad son forzados a vivir bajo el reino de la necesidad. Para Arendt, la distinción entre una sociedad de propietarios y una sociedad de trabajadores y empleados es el hecho de que en la primera es todavía el mundo y no la abundancia o la mera necesidad de la vida lo que se encuentra en el centro de las preocupaciones humanas (HC: 115-116).

De modo que para Arendt la modernidad habría significado el establecimiento de una “humanidad socializada” en el proceso colectivo de la vida y siguiendo su propia “necesidad” (HC: 116). Es la victoria del *animal laborans*, el individuo preso en la privacidad de su propio cuerpo y atrapado en la satisfacción de sus necesidades, mismas que “no pueden compartirse, ni tampoco pueden ser comunicables” (HC: 117). Surgen sociedades de la abundancia y sociedades de masas consumistas donde la abundancia es transformada continuamente en bienes de consumo y donde casi se han logrado nivelar todas las actividades humanas para adaptarlas al denominador común de asegurar las necesidades de la vida y proveer para su abundancia. Vivir en sociedades de masas consumistas, nos dice Arendt, es otra forma de decir que vivimos en una sociedad de trabajadores y empleados de corte muy particular “donde por primera vez toda la humanidad se ve forzada al yugo de la necesidad” para “ganarse la vida” (HC: 126-127 y 130). En términos de la producción capitalista, la repetición del proceso de producción tiene que ser garantizada por las recurrentes y crecientes necesidades de consumo.

Al mismo tiempo y conforme se van desarrollando sociedades de masas consumistas y habituadas a la abundancia, se desarrollan una serie de filosofías sobre la edad moderna con diferentes variantes de filosofías de la vida, pero todas sobre la misma ecuación que es evitar el dolor y atender a la necesidad. Las más radicales entenderán el placer como único principio de felicidad. El hecho es que una parte del pensamiento moderno se centra en la introspección, la evaluación de las experiencias del proceso de la vida en nuestros cuerpos. Hay una especie de transformación del

hombre abocada en el “imperio de los sentidos” (por utilizar la frase de Nagisa Oshima) que hace a la existencia enteramente privada, independiente del mundo y concentrada exclusivamente en la vida del cuerpo. El corolario de las filosofías que propugnan la felicidad como “ausencia de dolor”⁴ es el aislamiento del mundo y de la responsabilidad por él para disfrutar en el confinamiento de la vida privada (HC: 109 y ss.).

Por otro lado, conforme avanzan los desarrollos tecnológicos que hacen que el hombre se vaya liberando de las actividades del “laborar” a través de la fuerza de su cuerpo “liberan” de alguna manera al hombre para su consumo. El consumo, alcanzado cada vez con menos esfuerzo, incrementa el devorador carácter de la vida biológica de modo que el tiempo libre del *animal laborans* no es usado sino para el consumo y entre más y más consumo los apetitos crecen y se vuelven más sofisticados de modo que el consumo ya no se restringe a las necesidades básicas, sino que se concentra principalmente en las cuestiones y deseos más superficiales de la vida (HC: 132-133). Tiene por consecuencia la instauración de sociedades de masas consumistas, nihilistas y superfluas.

Para muchos autores, el hecho de que Arendt haya iniciado una de sus obras fundamentales con una distinción entre los conceptos de labor y trabajo fue su intención de poner de relieve que el hombre moderno ha ido acometiendo una transformación de sus formas de ver y entender el mundo centrándose en sus necesidades biológicas y económicas, en vez de preocuparse por el mundo común y público. La veta biológica que Arendt estudia en el concepto de “labor” nos habla de su preocupación por la irrupción de un tipo de ser humano que se centra en la idea de llevar a cabo sus propios “apetitos”, inundado totalmente por las preocupaciones del mundo de la necesidad y de su satisfacción individual (Canovan, 1992; Pitkin, 1998). Para ella, aunque este tipo de valores son los que promueve la vida en el mundo moderno, este tipo de ser humano no puede ser libre, ni puede construir un mundo político si está centrado perpetuamente en sí mismo y en el reino de la necesidad⁵. Implica una tendencia general de las sociedades

⁴ Por ejemplo la filosofía de Jeremy Bentham que acepta como principio de felicidad el placer y la ausencia de dolor y a partir de ello lo toma como principio para construir su doctrina utilitarista.

⁵ Tanto la influencia como el distanciamiento de la filosofía de Arendt respecto a Marx o Hegel es evidente en este punto. Si Arendt hereda de esos autores el convencimiento de que la libertad tiene que ver con la ausencia de determinación de los seres humanos por la necesidad biológica, Arendt se distancia del convencimiento de Hegel o de Marx de que existe una relación dialéctica entre libertad y necesidad natural, en tanto que permite la autoconciencia. Ver Bakan, 1979: 53. De hecho cree que la definición hegeliana de la libertad como introspección y conformidad con las “necesidades” tiene en las leyes de la historia y de la naturaleza una desenvoltura totalitaria. Ver Arendt, 1953: 346.

a la privatización, el conformismo y la homogeneización en valores y formas de vida (Frampton, 1979; Canovan, 1974, 1992; Pitkin, 1998).

De modo que un mundo donde los valores principales están dictados por la actividad de la labor es un mundo donde las actividades privadas, previamente encasilladas en la esfera de la casa (el *oikos* griego), han tomado el reino de lo público convirtiéndolo en una función de lo privado. En este sentido la victoria del animal laborans en el mundo moderno habría tenido como consecuencia a partir del siglo XVIII la eliminación de la distinción entre lo público y lo privado, permitiendo al mundo de la necesidad aparecer en política y predominar hasta el punto en el cual lo público, lo político y las instituciones se ocupan de la exclusiva preocupación en torno a las necesidades, los deseos y la economía haciendo desaparecer la esfera pública e imponiendo la homogeneización y la conformidad de intereses y comportamientos, reflejados en el surgimiento de sociedades de masas consumistas (Passerin D' Entrèves: 1994: 42 y ss.).

Como señala Canovan, cuando Arendt hace esta evaluación sobre las sociedades modernas no se refiere a la suma de todas las relaciones humanas, sino a una muy particular forma de relación con ciertos aspectos y características que pueden darse en lugares y tiempos particulares donde los individuos están unidos por sus necesidades y deseos que son los mismos y que son cuidados colectivamente, en lugar de estar reunidos en torno a un mundo público común que les permita ser individuos políticamente libres y plurales. En este sentido esta lectura sociológica abriría la comprensión hacia ciertas formas de vida en donde prevalece un individualismo posesivo centrado en las necesidades biológicas de manera exacerbada donde lo social como opuesto a lo público impide un espacio público auténtico en donde los individuos estén vinculados por formas que permitan la pluralidad y que esta pluralidad se haga manifiesta (Canovan, 1992: 117).

1.3.1.2 *Homo faber*. Poder y violencia. El problema de la voluntad como instrumentalidad

Del lado del *animal laborans* desde el desarrollo de la Revolución Industrial habría también ido predominado destacadamente otro tipo de actividad humana determinante del comportamiento de los seres humanos: la actividad de fabricar objetos en el mundo, la actividad que Arendt encuentra propia de la condición humana del *homo faber*. *Homo*

faber es la metáfora que Arendt utiliza para describir la condición humana del hombre que construye el artificio humano en el que el hombre habita. Desde su punto de vista, las actividades producto del trabajo del hombre con sus manos “dotan al artificio humano de la estabilidad y solidez” sin los cuales el ser humano no puede sostenerse ni guarecerse de su condición como criatura mortal. Las cosas que hacen este mundo tendrían la función de estabilizar la vida humana constituyendo el mundo objetivamente humano y distinto al mundo de la naturaleza. Ese mundo estaría conformado por bienes como la arquitectura, las obras de arte, la música, la poesía, la literatura y los objetos de uso en general, incluidos los artefactos tecnológicos, que constituyen el mundo humano y que dan reflejo de su mundanidad y de su capacidad creativa en el mundo. También hacen posible la solidez, durabilidad y estabilidad del mundo sin los cuales la vida en el mundo, la historia y la memoria no podrían conformar y confirmar lo propiamente humano y la realidad del mundo.

A pesar de ello, el pensamiento arendtiano refleja una seria preocupación porque del lado del *animal laborans*, sea la lógica del *homo faber* la que haya prevalecido en el mundo moderno, no sólo por encima de la actividad de la acción valorada por los griegos, sino también de la contemplación, que fue importante tanto para los griegos lo mismo que en el Cristianismo y la Edad Media. Le preocupa que esta actividad se haya convertido en una de las principales manifestaciones de la vida del hombre moderno y sus consiguientes capacidades sin precedentes sobre el medio y el mundo y, sobretodo, que la lógica detrás de las actividades del *homo faber* hayan entrado en el mundo de la filosofía y de la política.

Escribiendo en 1953 en una época de automatización, tecnologización y robotización, de utilización de la energía nuclear sin precedentes para la elaboración de bombas atómicas, Arendt consideraba que el ser humano tiene una capacidad sin precedentes de creación de objetos en el mundo, pero también una capacidad de poder, hostilidad, destrucción y violencia sobre el mundo sin precedentes. Uno de los peligros del *homo faber*, nos dice, es que “se conduce a sí mismo como amo y señor de toda la tierra” (HC: 139) y cuenta ahora con las capacidades técnicas y tecnológicas suficientes para destruir el mundo y llevar a la especie humana a la extinción.

Por otro lado, si bien la actividad de fabricar dota de su artificio al mundo, permite que los hombres puedan habitar el mundo, da origen a los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos y permite la creatividad humana, las actividades artísticas y culturales y la historia, en la lógica de fabricación del *homo*

faber van de consuno tres formas de comprender el mundo vinculadas con la fabricación, la creación de procesos, la instrumentalización de la naturaleza y el mundo, la lógica medios y fines y la violencia. En ese sentido, que esa lógica se haya ido apropiando de los hábitos del mundo en la modernidad hasta el punto en el que haya ido interviniendo en las actividades propias de la política y la filosofía le hablaba de una crisis de la moral moderna sin precedentes.

La lógica de la actividad de fabricar para Arendt implica “una intervención de la mano del hombre sobre la naturaleza de forma violenta” (HC: 140). “Supone también la ejecución de un plan, un objeto mental o una “idea” previa dominando los procesos de la naturaleza” (HC: 141). De modo que el proceso de producir objetos está por ello determinado por la categoría de medios y fines, la búsqueda de un bien y de la utilidad hace que prevalezca el hecho de que “el fin justifica los medios”. El fin es el proceso de creación; “sucede cuando una cosa completamente nueva y con suficiente durabilidad para permanecer en el mundo como una entidad independiente ha pasado a formar parte del artificio humano” (HC: 143), y así también una de las características formas de pensar del *homo faber* es la instrumentalidad y la instrumentalización del mundo. La precisión de la instrumentalización “depende de la idea o imagen previa”, “su precisión está dictada por ese objetivo que él desea inventar” (HC: 144). Durante los procesos de trabajo “todo es juzgado en términos de su conveniencia y utilidad para el fin deseado” y así “el fin justifica la violencia hecha sobre la naturaleza para ganar su material, tal como la madera justifica matar el árbol y la mesa justifica destruir la madera” (HC: 153), llegando al punto de la era nuclear que ya le toca vivir a Arendt “donde el hombre en su vida cotidiana maneja energías y fuerzas en la tierra que solo ocurren en el universo”⁶ (HC: 150) y la fabricación de unos objetos que después se convertirán en un medio para un segundo objeto y así sucesivamente hasta el punto en el que toda la tierra puede ser instrumentalizada.⁷

⁶ Especialmente en los laboratorios de los científicos y particularmente de los físicos y biólogos, el ejemplo para Arendt era el físico nuclear Heisenberg, uno de los científicos durante el régimen nazi que estuvo a cargo del programa nuclear, quien no tuvo éxito en su momento en alcanzar la capacidad para la realización de bombas atómicas.

⁷ A los fabricantes que Arendt excluye de esta categoría sería a los artistas pues, de acuerdo con ella, las obras de arte no son para “usarse” y tienen que ser removidas cuidadosamente del contexto general de objetos de uso ordinario para alcanzar su lugar propio en el mundo. Con la creación de una obra de arte sucede una reificación de una idea y hay pensamiento detrás. Pensamiento y conocimiento no son lo mismo. El pensamiento no busca ningún fin ni ningún objetivo más allá de sí mismo y no produce resultados, busca la comprensión. El conocimiento en cambio pertenece a todos, no solo a los intelectuales y artistas, pero su objeto es producir resultados. Por otro lado, dada su permanencia, las obras de arte son las más mundanas de todas las cosas tangibles y permanecen más allá de la vida humana

El peligro del *homo faber* sucede cuando el ser humano se convierte en un neurótico y violento creador de nuevos y nuevos fines para sí mismo bajo el principio totalitario de que “todo es posible” guiado por un criterio plenamente mecanicista de satisfacción de sus propios deseos y necesidades, sin observar límites y sin atender a sus consecuencias sobre el mundo. Peor aún, cuando la lógica del *homo faber* entra en el mundo de la filosofía y la política apoderándose del espacio público (Canovan, 1992: 129) e identificando la acción con la fabricación de procesos. A diferencia del *animal laborans*, cuya vida es a-mundana⁸ y del tipo del ganado, y quien es incapaz de construir o habitar lo público, para Arendt “el *homo faber* es totalmente capaz de tener un espacio público para sí mismo” (HC: 160), pero éste no sería un “espacio político propiamente hablando” (HC: 160), pues cuando estas visiones se apoderan del espacio público y sucede “una identificación de la fabricación con la acción” (HC: 306) se lleva la lógica instrumentalizadora de las pasiones, los medios y fines y la lógica de la violencia a la política y al espacio públicos, impidiendo las actividades propias de la política y la acción que son la deliberación y la pluralidad e imponiendo un tipo de política de utilización de las personas como fines para sí o como medios para otros fines.

Cuando este modelo se lleva a la política son las personas las que se convierten en el material para ser manipulado, violentado y sacrificado hacia el fin o los fines que buscan alcanzarse (OV: 106). Ello produce una lógica instrumentalizadora que para Arendt “implica la degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente” (HC: 156), prevaleciendo la lógica mecanicista e instrumentalista y “minando las nociones mismas de competencia y excelencia” (HC: 161).

De ahí que, como afirma Canovan, Arendt sea una pensadora anti-maquiaveliana y más cercana a Kant en sostener una ética no instrumentalista de las personas para ningún fin, sean éstos privados o públicos (Canovan, 1992: 169). El hábito de entender la política como “fabricación” asimilándolo al modelo del trabajo era para Arendt tan viejo como la filosofía de Platón, quien pensaba en modelar una comunidad política a la idea del filósofo rey. También Maquiavelo, el primer filósofo propiamente moderno,

hasta alcanzar la inmortalidad (HC: 167 y ss). Los seres humanos necesitamos de la actividad de la fabricación para construir el mundo en el que habitamos, hacerlo mejor y más habitable y crear obras de arte, de pensamiento, poesía, música, literatura, pero su peligro estaría en que la actividad de la fabricación se convierta en una forma de instrumentalización del mundo y, sobre todo, de las personas.

⁸ Más adelante se abundará en las consecuencias del predominio del *animal laborans* y del *homo faber* y se aclarará el significado de lo que Arendt quería decir con el término a-mundanía.

admiraba las capacidades de los fundadores romanos especialmente en su capacidad para moldear el carácter de los ciudadanos de las repúblicas que fundaban y establecer una ley a la ciudad⁹ y aconsejaba al Príncipe una lógica instrumentalizadora de medios y fines y justificadora de la violencia para afirmar su voluntad individual, obtener el poder y mantenerlo. Su lógica era la estrategia y la generación de procesos que instrumentalizaran a otros seres humanos.

Sin embargo, para Arendt, estos modelos de utilizar lo público eran peligrosos ya que la historia de la humanidad demostraba que en esas “transformaciones” la manipulación, las actitudes hostiles e intimidatorias, la dominación, la violencia psicológica o hasta el genocidio eran utilizados y justificados (OV: II). La violencia y la manipulación para ella es lo contrario al poder y sólo el común acuerdo de los ciudadanos en deliberación puede generar poder, sin ese consenso el poder es sólo violencia y, en el peor de los casos muerte física y destrucción. Como afirma muy enfáticamente en *Sobre la violencia*, “la práctica de la violencia, como toda acción cambia el mundo, pero lo más probable es que lo cambie hacia un mundo más violento” (OV: 177).

Por estas mismas razones Arendt criticaba las visiones soberanistas y mecanicistas sobre la libertad en la tradición del pensamiento político. Estas visiones inician con Maquiavelo, que fue el primero en sostener una idea afirmativa de la voluntad individual entendida como soberanía libre y sin límites, capaz de adueñarse del mundo y acumular el poder por medio de la manipulación y la lógica de medios y fines; un tipo de pensamiento sobre la afirmación individual que continuaría después en autores del pensamiento como Hobbes, mediante una idea mecanicista. Según Arendt,

“si fuera cierto que soberanía individual y libertad son lo mismo, entonces ningún hombre podría ser libre, pues la soberanía, el ideal de la auto-suficiencia y el autogobierno sin límites es contradictorio con la condición humana de la pluralidad. Ningún hombre puede ser totalmente soberano porque no un hombre, sino los hombres [en plural] habitan el mundo...el resultado sería entonces la dominación arbitraria... y el precio a pagar es la realidad” (HC: 234).

Los problemas subyacentes a esta visión de la libertad, el poder y las pasiones es que crean un carácter instrumentalizador del hombre sobre el mundo y sobre otros seres humanos y un individualismo posesivo con tremendas consecuencias para el mundo, las

⁹ Ver Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, I y II.

instituciones y la convivencia cívica, estableciendo un mundo de donde reina el individualismo con sus apetitos y pasiones, no viendo límites e imponiendo incluso la violencia entre los seres humanos para alcanzar sus fines.

En Hobbes, como en Descartes, nos dice Arendt, la introspección y la búsqueda interior para “leer en si mismo” sirve como una lectura de convencimiento sobre que “la similitud de pensamientos y pasiones en un hombre es igual a los pensamientos y pasiones de otro”, de modo que “las pasiones son las mismas en cada espécimen de la humanidad” (HC: 299). Aquí el proceso de la vida interior que se encuentra en las pasiones se convierten en el estándar y la regla general de todos los seres humanos, sirve para la creación de vida “automática” y un motivo de justificación para la existencia tanto del individualismo posesivo como del Leviatán (HC: 300 y ss).

También para Arendt, Hobbes había sido el otro gran pensador que había intentado derivar el bien público del interés privado y que, en bien del interés particular, concibió y delineó una comunidad política cuya base y fin último es la acumulación del poder individual para llevar a cabo los intereses y pasiones individuales (OT3: 139). Lo consideraba por ello el gran filósofo de la burguesía. Su mecanicismo surgía de la suposición y convencimiento de que si el hombre sólo está motivado por sus intereses individuales, entonces el deseo de poder para satisfacer sus pasiones debe ser su motivación fundamental, origen y fin de todo su movimiento y su acción. Es el filósofo por excelencia de la voluntad libre, pero de una idea de la voluntad libre desviada desde el utilitarismo hacia la afirmación de un individualismo posesivo sin límites que, de acuerdo con Arendt, no puede sostener una comunidad política porque en ese tipo de comunidad “no pueden existir compañerismo ni responsabilidad entre ser humano y ser humano” (OT3: 140), ni tampoco a largo plazo puede generar seguridad (OT3: 141).¹⁰

Pues como señala en su ensayo “*¿Qué es la libertad?*”, no se puede igualar querer y poder, desear y poder, pues toda voluntad autónoma que incorpora tendencias hacia la satisfacción de todo tipo de apetitos y nociones de poder “termina en una cuestión de debilidad o fuerza” (WF: 164). Según ella la libertad puede ser tal a condición de que ésta no se convierta en soberanía voluntarista, cuyo precio es la libertad de los demás: “Si los hombres quieren ser libres deben renunciar precisamente a la soberanía” (WF: 165). Por ello toda lógica mecanicista y soberanista sobre la

¹⁰ El otro gran filósofo de la voluntad libre sería Kant cuyo significado de la voluntad libre no tendría para Arendt ese carácter desviado de la idea de la voluntad como soberanía. Para Kant, la voluntad libre implicaba responsabilidad, pues la libertad de la voluntad implicaba la previa reflexión en torno al uso de la libertad y la aceptación racional del imperativo categórico. Sólo así era voluntad verdaderamente libre.

voluntad humana que hace del hombre un estratega, un instrumentalizador del mundo y que da lugar a transformaciones de la naturaleza y a grandes procesos le parecen formas peligrosas de actuación en el ser humano que terminan estableciendo el dominio del ser humano sobre el ser humano y hace de los demás medios para sus propios fines y deseos individuales.

Esta limitación de la libertad y la imposibilidad de ser dueños absolutos de todo lo que desean, de atender a las consecuencias públicas de sus propios actos, es el precio que el hombre debe pagar por la libertad, la pluralidad y la realidad: “por el gusto de habitar el mundo junto a otras personas cuya realidad es garantizada por todos mediante su presencia” (HC: 244). Así que “la libertad es tal bajo la condición de la no-soberanía” (HC: 244).¹¹ Al contrario, “la aspiración hacia la omnipotencia siempre implica –además de una *hubris* utópica- la destrucción de la pluralidad” (HC: 202).¹²

La visión benthamentiana de la “felicidad” introspectiva basada en la igualdad del ser para ser afectado por el dolor y por el placer, siendo que el principio de su filosofía “no es el placer, sino evitar el dolor” y que es el corolario de estas filosofías modernas implicaría que el último fin de la acción “no es el placer sino el dolor, no el deseo sino el miedo, sus verdaderos guías” (HC: 309). Esta lógica incorporada al hombre moderno puede generar grandes procesos expansivos que aplasten los derechos y anulen la voluntad de los demás.

El fundamento de estas filosofías es percibir un mundo donde se duda de la adecuación de los sentidos humanos para recibir la realidad, de la adecuación de la razón humana para recibir la verdad y por la convicción sobre la deficiente o incluso depravada naturaleza humana, que da justificación a la defensa del individualismo y el egoísmo posesivos y a aceptar una definición de la felicidad donde la vida entendida como el cumplimiento sin límites de los intereses individuales y la ecuación de los intereses individuales con una vida individual dedicada al cumplimiento de los deseos sume al individuo en sus procesos biológicos y en un individualismo posesivo. La vida y no el mundo se convierte en el bien máspreciado del hombre y esa vida se entiende como algo permanentemente enlazado al proceso metabólico del hombre con la naturaleza. Como cualquier otra variante filosófica que conduzca a la alienación del

¹¹ En este punto es muy cercana la lectura que hace C.B. Macpherson sobre las filosofías del individualismo posesivo en Locke y en Hobbes que serían de una muy importante funcionalidad a la dinámica de los procesos capitalistas en las sociedades modernas. Ver Macpherson, C.B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*.

¹² Volveremos sobre este punto en el capítulo II.

mundo, el cinismo, el nihilismo, el mecanicismo y el individualismo posesivo buscan algo que los impulse fuera del involucramiento con el mundo, de las complicaciones y penas que éste inflige, en el proceso de introspección hacia la seguridad del reino privado (HC: 310 y ss). Sus consecuencias para lo público son la instrumentalización del mundo haciendo uso de la hostilidad, la humillación, la intimidación y la violencia para conseguir sus propios fines y satisfacer sus deseos y apetitos privados.

1.3.2 Lo social, el estatus social y las jerarquías

Si esta primera consecuencia de la irrupción de lo social en la política y el mundo público ya nos permite irnos haciendo una idea del tipo de lógicas y razonamientos que subyacen al individualismo social en el mundo moderno y a los peligros de la conversión del individualismo y el utilitarismo en individualismo posesivo, la otra noción que subyace a la comprensión arendtiana sobre lo social y las sociedades modernas nos permite profundizar en la cuestión de por qué puede advertirse que detrás de la teoría sociológica de la modernidad en Hannah Arendt se desprende una lectura respecto a la emergencia del problema del mal en las sociedades contemporáneas guiadas por los valores modernos del individualismo posesivo, el mundo de las necesidades y los deseos y el valor del estatus social.

En la segunda comprensión de la “sociedad” que encontramos en la obra de Arendt existe una lectura crítica de la sociedad como “alta sociedad” con sus característicos vicios, prejuicios, convenciones y conductas sociales, que homogeneizan los valores de grandes segmentos de la población, que generan normalización en las conductas y que generan presión para que los individuos actúen de manera conformista y obediente (Canovan, 1974: 105). Sus reflexiones en este sentido se desarrollan a partir de su observación de las sociedades gentiles ejemplificadas por las cortes del *ancien régime* y de los salones berlineses estudiados en su obra de *Rahel Varnhagen* y continúan en *Los Orígenes* y *La Condición Humana*.

En *Rahel Varnhagen*, la “sociedad”, lo “social” casi siempre hace referencia a la alta sociedad de los siglos XVII y XVIII que detentaba el monopolio del poder y de los privilegios y que controlaba el acceso de las personas a ellos. Se trata de un mundo social vinculado por valores aristocráticos, caracterizado por la deferencia, las jerarquías, la obsesión por el status social y la hipocresía y cargado de vicios y prejuicios que homogeneizaban y normalizaban el comportamiento humano bajo una

serie de parámetros sobre la moda, el gusto y el comportamiento aceptable. Es el tipo de sociedad contra el que Rousseau se había rebelado en su crítica hacia las convenciones sociales de la época. Para Arendt, Rousseau llegó al descubrimiento de una rebelión no contra el estado, sino contra la pretensión perversa de la sociedad de querer controlar y entrar en la intimidad de la vida humana. Su rebelión contra la sociedad y sus convenciones que tendría fuertes repercusiones sobre el pensamiento de todas las generaciones de intelectuales posteriores fueron siempre contra las niveladoras demandas de lo social “y lo que llamaríamos hoy el conformismo inherente a toda sociedad...que siempre demanda que sus miembros actúen como si fueran miembros de una enorme familia que tiene solo una opinión y un interés” y cuyas convenciones “siempre igualan [y homogeneizan] al individuo de acuerdo con una serie de parámetros y gustos ” (HC: 39 y 41).

Sin embargo, el problema es que Arendt creía que muchos de estos valores que guiaban el comportamiento de la “alta sociedad” habían sido heredados en las sociedades modernas. La segunda veta de su lectura sobre lo social y su sociología permite observar cómo las sociedades de masas modernas continúan repitiendo los valores del *ancien régime* al seguir organizadas bajo rangos y jerarquías y generando fuertes presiones sobre los individuos para ascender en estatus social aceptando en su búsqueda por alcanzarlo el conformismo, la homogeneización en el pensamiento, la aceptación de ciertas prácticas sociales y la obediencia. De modo que, como pone de relieve Pitkin, aquí ya no sería solo la “alta sociedad”, sino toda la sociedad la que va siendo introducida en un sistema ordenado por medio del rango, el status y las jerarquías, que promueve el conformismo con las reglas y estándares establecidos por los “altos rangos” y que lleva a la suspensión del juicio autónomo a favor de la sujeción, la deferencia y la hipocresía (Pitkin, 1998: 32-33). Con el consiguiente problema de que las personas son presionadas para aceptar los patrones dictados por la sociedad, a hacer daño, a no comportarse de manera solidaria y responsable y a no pensar en las consecuencias de sus actos siguiendo sus propios deseos y fines individuales.

De acuerdo con Giner, si bien Arendt en *Los Orígenes* se concentró en hacer un análisis del mal absoluto o radical de la modernidad y sus tendencias que decantaron en el totalitarismo como forma de gobierno, posteriormente va descubriendo otra suerte de mal, el banal, el rutinario, ignorante e irresponsable, que es expresión del mal radical (2006: 16). Aquí se trata de un tipo de mal representado por el hombre moderno con su obsesión por sus necesidades y el status social que es capaz de actuar fuera de toda

responsabilidad o juicio sobre sus propios actos, especialmente sobre las consecuencias de sus actos sobre terceros. El resultado de sus hábitos y comportamientos cotidianos es la eliminación de la pluralidad y la sustentación de situaciones de sujeción, dominio o incluso situaciones totalitarias.

1.3.2.1. Eichmann y el problema del mal como elusión de la conciencia

El seguimiento del juicio de Adolf Eichmann por parte de Hannah Arendt dio por resultado una serie de reflexiones muy importantes sobre filosofía moral, especialmente sobre las fallas en el funcionamiento de la conciencia en el ser humano para contener y rebelarse frente al mal radical cuando priva un interés individual por el ascenso y la carrera personal en ciertos contextos sociales donde se ha colapsado la moral. Cuando Arendt viaja a Jerusalén y se encuentra frente a uno de los burócratas del régimen nazi que tuvieron una de las mayores responsabilidades en la instrumentación de la “solución final”, la impresión es que no se trataba de ninguna clase de “monstruo” o un “loco” sino de un ser humano “normal” quien afirmaba no ser anti-semita, pero que siguió las órdenes del Führer hasta el final transportando a judíos desde todos los confines de Alemania y Europa hacia los campos de concentración. La razón por la cual sus reflexiones habían variado desde el análisis de la naturaleza del mal radical hacia la idea de la “banalidad del mal” tenía que ver justamente con esta falta de “locura” que observó en la persona de Eichmann. Se trataba simplemente de un hombre ordinario que aceptó adaptar su conducta a las formas más inhumanas, una persona sin capacidades para el pensamiento y el juicio, simplemente por seguir adelante con su carrera y sentirse parte de la “respetable sociedad”.

De acuerdo con los psiquiatras que analizaron a Eichmann durante el juicio, éste fue declarado una persona “normal”. No se trataba de un sádico, ni presentaba ningún tipo de enfermedad mental. Tampoco estaba obsesionado con ningún deseo de matar – de hecho afirmaba que él no había matado nunca a nadie directamente- y no presentaba ni un odio ni un fanatismo anti-semita particulares (EJ: 25-26). Era un hombre típico de clase media, el miembro más *declassé* dentro de su propia familia (EJ: 31), cuyo miedo por caer del estatus social del que provenía lo llevó a una ambición muy particular por escalar en la vida social alemana y buscar una carrera dentro de la burocracia nazi. Previo a su afiliación al nacionalsocialismo, Eichmann había sido empleado como

vendedor de una empresa alemana, un trabajo que no consideraba propio de su status y ambiciones (EJ: 33).

Así, en 1934 Eichmann entra al aparato de las S.S. fundado dos años antes por Himmler con la tarea inicial de espiar a los miembros del partido y le fueron asignadas además algunas tareas de información dentro de la Policía Secreta del Estado o Gestapo. Sin embargo, el verdadero inicio de su carrera ocurrió en 1935, cuando entró dentro del departamento encargado de las cuestiones judías, del que se convirtió en un experto (EJ: 36-37).

Las complicaciones sobre la reflexión en torno a la naturaleza del mal y el colapso de la conciencia moral en el hombre moderno que da origen a la idea de “la banalidad del mal” son posibles de desentrañar por su inicial actitud no propiamente anti-semita e incluso inicialmente favorable al sionismo. Durante el juicio, Eichmann había declarado que entre algunos miembros de su familia se encontraban algunos judíos y que en su vida escolar tuvo una buena compañera judía con quien se llevaba bien, lo que no lo hacía particularmente proclive hacia el odio a los judíos (EJ: 30). Ya dentro de la burocracia nazi Eichmann se convirtió en experto en cuestiones judías, leyó a Theodor Herzl, el autor clásico del sionismo, cuyo libro lo influyó favorablemente y lo convirtió en un “idealista del sionismo”. Por otro lado, estudió las organizaciones del movimiento sionista y estableció buenos contactos con algunos de sus prominentes líderes (EJ: 40-42). De este modo, en esos primeros años, entre 1937 y 1941, dentro de la burocracia nazi a cargo de las cuestiones judías intentó vincular sus tareas de “evacuación” de los judíos de Austria y Alemania con los deseos sionistas por encontrar una tierra para su nación: “los judíos deseaban emigrar, y él, Eichmann, estaba ahí para ayudarles, pues sucedía que al mismo tiempo las autoridades nazis querían la expulsión de todos los judíos del Reich” (EJ: 48), y había dos cosas que él hacía muy bien “organizar y negociar” (EJ: 45).

Entre 1937 y 1941 Eichmann es promovido en cuatro ocasiones por sus eficientes tareas de “evacuación” de las poblaciones judías dentro de territorios del Reich. En Viena, realizó un estupendo trabajo de “emigración forzada” entre 1938 y 1939 que lo llevaron a concentrar cada vez más tareas de “evacuación” y “concentración” en los campos de los judíos provenientes del Reich y de las poblaciones anexadas de Austria y del Este. En esos años aún no se hablaba de “solución final”. Ésta empezaría hacia 1941. De este modo entre 1939 y 1941 Eichmann se dedica con toda devoción a la planeación del proyecto Madagascar, queriendo hacer

coincidir la voluntad de los nazis con la de los judíos. La idea de Eichmann era embarcar a todos los judíos a Madagascar, una isla “paradisíaca” cerca de la frontera con Francia, que pretendía fuera la solución al problema de encontrar una tierra firme para ayudar a los judíos (EJ: 76 y ss).

En su incapacidad para “ponerse en el lugar del otro” y “asirse a la realidad”, Eichmann se mostró profundamente decepcionado por la falta de aceptación a su proyecto y éste fue archivado en 1941.¹³ No habiendo ya más solución a la cuestión judía, la única posibilidad era el “exterminio”.

Entre 1941 y 1945, Eichmann se convirtió en uno de los más importantes administradores de la solución final. De maneras extremadamente eficientes, organizó el desplazamiento de millones de judíos hacia los campos de concentración desde todos los confines del Reich, Alemania, Austria y Polonia, y desde todos los países de Europa: Francia, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Italia, Yugoslavia, Bulgaria, Grecia, Rumania, Hungría y Eslovaquia. Su misión era realizar los contactos para la “concentración” de los judíos, su transportación hacia Alemania o los territorios del Este y su ubicación final en los campos “que tuvieran capacidad de absorción”.

Las partes más interesantes del informe de Arendt sobre el caso Eichmann se encuentran en los capítulos VII y VIII cuando aborda el problema de la conciencia de Eichmann que fue puesto de relieve durante el juicio. En 1941 Eichmann visita campos de concentración donde empiezan a realizarse las primeras tareas de exterminio. Ahí le toca ver los peores horrores posibles: muertes masivas en cámaras de gas, muertes masivas por disparo de bala, torturas y sadismo. Fue la primera vez que Eichmann cobró plena conciencia de la “solución final” y tuvo serios problemas de conciencia.

La pregunta es: ¿por qué aceptó y difundió acríticamente la ideología racista nazi?, ¿por qué obedeció a las órdenes de sus jefes preparando el exterminio?, ¿por qué siguió trabajando para los nazis tras saber lo que ocurría en los campos cuando según él mismo no tenía una particular aversión antisemita? Hubo quienes tuvieron serios problemas de conciencia y decidieron dimitir o retirarse del cargo sin que su vida corriera ningún peligro. Prefirieron quedarse con menores empleos que tener una “crisis de conciencia”, pues aún sabían distinguir entre lo correcto y lo incorrecto (EJ: 91 y 104). Si, efectivamente, Eichmann también había tenido problemas de conciencia. Sin

¹³ Tratándose de un estado policial y de su responsabilidad directa en ciertas persecuciones religiosas era lógica la falta de aceptación al proyecto Madagascar, pues los líderes judíos no solo no compartían dicho proyecto sino además sabían que tarde o temprano iban a ser *entregados* cuando tocara el momento a las autoridades superiores alemanas.

embargo, “su conciencia funcionó de manera regular por cuatro semanas, después de ello ésta empezó a funcionar justo en el sentido contrario” (EJ: 95).

Esto nos introduce de lleno en la cuestión detrás del problema del mal. En 1942 Eichmann participa en una reunión con los “más altos personajes” para preparar la solución final. Eichmann se sentía absolutamente encantado de estar ahí mezclado con personajes tan importantes. Nunca había estado en una reunión de tan alto nivel, pues a ésta asistieron ministros del Reich. En la reunión se bebía y se fumaba, se sentaron junto al fuego y disfrutaron de descanso junto con mujeres después de “arduas horas de trabajo”. Fue en esa reunión que se dispersaron todas sus dudas respecto a la solución final por medio de la violencia, pues “¿quién era él para juzgar?”, “¿quién era él para tener sus propias opiniones sobre el asunto?” (EJ: 114), cuando la “respetable sociedad” alemana compartía esos valores.¹⁴ Detrás de ello se mostraba lo que ya se sabía con anterioridad, que al interior de la sociedad alemana los valores sobre la lealtad y la obediencia eran prácticamente absolutos y, sobre todo, que detrás de todo ello existía un colapso de la moral alemana sin precedentes. Para Eichmann:

“Hitler pudo haber estado mal todo el tiempo, pero hay una cuestión que no puede ponerse a discusión: el hombre fue capaz de escalar desde soldado del Ejército Alemán a Führer de casi ochenta millones... Su solo éxito me probaba que yo debía subordinarme ante ese hombre” (EJ: 126).

Su conciencia, en ese sentido, nos dice Arendt estaba tranquila “cuando vio el fervor y el anhelo” con el cual “la sociedad” en todos lados reaccionaba como él hizo. No necesitaba “cerrar sus oídos a la voz de su conciencia” porque su conciencia hablaba con la “respetable voz” de la “respetable sociedad alemana” de la que se rodeaba. (EJ: 126).

La otra forma en la cual Eichmann limpió su conciencia y por medio de la cual de hecho justificó su inocencia “conforme al indicto” elaborado en Jerusalén fue a través de su convencimiento de ser un ciudadano que respetaba las leyes, leyes que le ordenaban atender a las órdenes de sus superiores y del Führer. Incluso, se atrevió a presentarse como un ciudadano kantiano que seguía el “imperativo categórico” de la legalidad, cuando nada había más alejado de Eichmann que el pensamiento de Kant. En los territorios del Reich, la ley a la que se exigía obediencia era la ley impuesta por

¹⁴ Arendt concluía que la conciencia era una cuestión que estaba totalmente perdida en Alemania. No se dieron cuenta de que su “nueva serie de valores” no era compartida por el mundo exterior (EJ: 103).

Hitler que hacía bajar a través de una serie de mandatos y decretos informales hacia sus subordinados. El imperativo categórico era “actúa de manera que el Führer, si llega a saber de tus actos, los apruebe” (EJ: 136).¹⁵ Para Eichmann, su actuación se justificaba porque él cumplía con los deberes y órdenes impuestos por la ley del Reich. Sus palabras y sus pronunciamientos eran la ley básica en Alemania.

El argumento de que Eichmann fuera un ciudadano guiado por los principios kantianos está fuera de toda plausibilidad. Durante el periodo nazi, las leyes de la República de Weimar no fueron abrogadas. Existían incluso como una forma de justificarse y de dar la cara al mundo exterior no totalitario. De modo que Eichmann sabía que lo que hacía era participar en la comisión de delitos tipificados por las leyes penales.

El problema moral detrás de la actuación de Eichmann que abre un problema de grandes magnitudes en términos de filosofía moral es la terrible incapacidad para actuar con criterio propio respecto a las consecuencias de las propias acciones “siguiendo órdenes” y la aceptación de actos viles, ilegales, criminales y deshumanizados, con tal de seguir haciendo carrera y ascender en la escala social. Un “nuevo tipo de criminal” que, como pone de relieve Dana Villa, “participa voluntariamente en actos criminales legalizados por el Estado...sin darse cuenta de la naturaleza criminal o incorrecta de sus acciones” (Villa, 1999: 52). Su incapacidad para el pensamiento, su falta de imaginación y de juicio, su falta de criterio para pensar por sí mismo, su incapacidad para ponerse en el lugar del otro y su pérdida del sentido de la realidad eran posibles porque su conciencia y sensibilidad moral estaban determinados por la ley y las opiniones de la “respetable sociedad alemana” en la que vivía. Siendo así, no tenía un sentido adecuado de la responsabilidad, más aún se sentía totalmente fuera de toda responsabilidad tanto en términos legales como en términos de estructura organizacional (Villa, 1999: 52; Van Hattem, 2005: 144).

Estas reflexiones son las que llevan a Arendt a reflexionar sobre cuestiones filosóficas más amplias sobre la naturaleza del mal y el papel que debe jugar el pensamiento y el criterio propio en prevenir las catástrofes y formas de dominación del mundo moderno. Es cierto que este tipo de crímenes solo pudieron efectuarse porque en el régimen nazi “cada acto moral era ilegal y cada acto legal era un crimen”. Sin

¹⁵ Para Kant incluso el “imperativo categórico” no significa actuar con mera obediencia hacia las leyes, sino la pretensión es la identificación de la propia voluntad con los principios que se encuentran detrás de la ley, la fuente de la que la ley emana. En Kant esa racionalización sobre la fuente de la ley sucede por medio de la razón práctica. Ver Reinhard, Brandt: 2001.

embargo, el reconocer la banalidad del mal es encontrarse con el problema de primer orden respecto a las capacidades humanas para la deshumanización y la falta de juicio que las tendencias de la modernidad imponen haciendo al hombre “superfluo” y capaz de sostener situaciones de dominación e incluso participar y colaborar con gobiernos totalitarios “sin hacerse responsable de lo que se está haciendo”. La incapacidad para juzgar y, peor aún, la negativa a juzgar con criterio propio habla de la inadecuación de la conciencia tal como ha sido tradicionalmente concebida y es lo que hace aunque sea implícitamente de *Eichmann en Jerusalén* una obra de filosofía moral pertinente para nuestros tiempos. Habla también de una explicación sociológica sobre las motivaciones detrás del comportamiento deshumanizado y el horror que pueden desatar las burocracias modernas repletas de seres humanos obsesionados con el “ascenso” y la “promoción”. Permite entender, como propone Dana Villa, causas “estructurales” en la modernidad y la cultura que están detrás de la dominación política, de modo que el “gran criminal del siglo XX...es un hombre ordinario que sigue instrucciones” y que llega a internalizar profundamente formas de actuar y dominar (Villa, 1999: 41-42). Una reflexión sobre la naturaleza del mal “banal” y “superfluo” que hace que la conciencia falle y se pervierta. Más importante aún para nuestros tiempos es la exitosa elusión respecto a cuestiones de moralidad que sucede al estar fuera de la realidad. Una cuestión que puede evitarse cuando la persona tiene el “coraje” y la “arrogancia” para pensar por sí mismo en términos morales en vez de adaptarse a tradiciones, reglas, costumbres u órdenes.

1.3.3. Sociedades consumistas, estatus social y comportamiento moderno: las bases del individualismo posesivo y las consecuencias para el mundo público y las instituciones políticas

Las reflexiones que se encuentran detrás del pensamiento sociológico de Hannah Arendt, además de poner de relieve las bases sociales, motivaciones personales y hábitos colectivos que explican el individualismo social moderno, especialmente en sus formas más degradadas y posesivas, abordan problemas de filosofía moral y de filosofía política de primera línea, vinculados con la sostenibilidad de un mundo público en donde sea posible la vida en libertad y pluralidad, donde pueda surgir la conciencia humana y la responsabilidad y que hagan posible la existencia de instituciones políticas democráticas y republicanas.

La victoria de las actividades del *homo faber* y del *animal laborans* como forma de vida moderna es un acercamiento a la *hubris* presente en las formas de vida y de organización en el mundo moderno desde un individualismo centrado en los intereses privados hacia la aparición de un individualismo posesivo que multiplica sus intereses, deseos y necesidades privadas hacia el infinito. Si la modernidad había traído consigo la concentración del ser humano en sus propios intereses y necesidades, desviando por tanto su atención del mundo público, la multiplicación y expansión de los procesos de producción y consumo y la aparición de sociedades de masas consumistas derivan en un individualismo posesivo que promueve formas de comportamiento social obsesionadas con la multiplicación de los apetitos, los deseos y los bienes hasta formas que rebasan por completo el reino de la necesidad, alcanzando formas de actuar y de consumir que llevan hacia la justificación de comportamientos nihilistas y no éticos. La búsqueda por acumular bienes y riqueza, por llevar a cabo todos los deseos y apetitos individuales y los patrones de vida consumistas habrían engendrado sociedades de masas nihilistas centradas en la obtención de bienes y riquezas a cualquier precio.

En su búsqueda por alcanzar estos bienes y estas formas de vida, el ser humano instrumentaliza el mundo en torno a sus intereses privados, teniendo por consecuencia no sólo su descentramiento del mundo público, sino también la instrumentalización de objetos y personas en su propio beneficio. La crítica arendtiana a las actividades propias del *homo faber* ponen de relieve un voluntarismo moderno sin límites que en su búsqueda por alcanzar sus objetivos no sólo se apropia del mundo y de su entorno sino que puede dar lugar a la generación de objetos y procesos que pueden salir del control humano y poner en riesgo la propia permanencia del ser humano en el mundo.

Por otro lado, su lectura sociológica sobre el entramado social de las sociedades modernas, donde la búsqueda del éxito y el ascenso social mueven a grandes segmentos de la población formando la base de las relaciones sociales no hacen sino potenciar la lógica del individualismo social, el voluntarismo y el conformismo, dando lugar además a la falta de conciencia y responsabilidad sobre el mundo y a formas distintas de alienación y dominio.

Así lejos de que las sociedades modernas sean una arena donde la pluralidad de los individuos pueda ser confirmada, se trata de un mundo intensamente conformista, forzando la adherencia de las corrientes del gusto, el comportamiento y la opinión y haciendo fuerte presión sobre los individuos para que éstos jueguen los roles apropiados. Como en el *ancien régime*, muchos patrones de conducta de las sociedades

modernas se encontrarían dedicados con devoción al consumo, a seguir los parámetros de la moda y a estar obsesionados con el deseo y el status social, formas de relación social que promueven el individualismo posesivo y deforman las relaciones públicas al impedir la pluralidad y acentuar la importancia del estatus, las jerarquías y la obediencia a cualquier costo y a pesar de toda consecuencia.

A una pregunta expresa que le realizaron en un debate público sobre si debíamos entender su teoría como si hubiera un Eichmann en cada uno de nosotros Arendt respondió de la siguiente manera:

“...you said that I said there [refiriéndose a la obra Eichmann en Jerusalém] that there is an Eichmann in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! This doesn't mean that there are not quite a number of Eichmanns” (OHA: 308).

La cuestión es la elusión de la conciencia y la deshumanización que las formas sociales de organización y el individualismo modernos en sus formas más extremas permiten y promueven, dando origen a una forma de mal que no se hace responsable sobre lo público y sobre el mundo, teniendo serias repercusiones sobre la política, las instituciones políticas y las formas de dominación.

Para Hanna Pitkin (1998) habría dos razones fundamentales de la lectura sociológica en el pensamiento de Arendt. La primera sería poner de relieve un fenómeno que ha surgido con la modernidad y que es el surgimiento de sociedades donde lo “social” está adherido a fuerzas y valores modernos tan ligados al tema de la necesidad y a los valores del individualismo social y por ello tan “irresistibles”, que lo social se convierte en una fuerza de la modernidad que puede atrapar a todas las personas que se dejen llevar por su “irresistibilidad”. La descripción de este tipo de categorías sería entonces un estudio sobre el comportamiento humano del hombre moderno y sobre la alienación política y la falta de responsabilidad que promueve lo social cuando no ve límites a su paso.

La segunda sería, sin embargo, hacer conciencia de que a pesar de esa irresistibilidad que determinaría el comportamiento de los hombres modernos, sería al mismo tiempo poner en evidencia que el ser humano no es completamente determinado, y que si bien la modernidad ha extendido este tipo de comportamientos, el ser humano sigue siendo plural y no ha perdido sus capacidades políticas para cambiar el curso de los acontecimientos. De manera que el análisis sociológico en Arendt está

necesariamente vinculado con una preocupación de filosofía moral y política transversalmente presente en toda su obra sobre la responsabilidad y la posibilidad de la agencia humana.¹⁶

Las consecuencias de estas formas de vida llevadas a situaciones hubrísticas serían fundamentalmente de dos tipos: En primer lugar estarían las consecuencias sobre el tipo de conducta humana y de comportamiento moral que favorecen las sociedades donde prevalecen de manera extrema los valores de la modernidad (podríamos decir, utilizando el término de Gilles Lipovetsky, de la hipermodernidad). Es el establecimiento de sociedades de masas consumistas y superfluas guiadas por sus propias necesidades e intereses individuales, deshumanizadas y dispuestas a todo tipo de sujeción y obediencia para conseguir y ampliar sus intereses individuales y sus capacidades de consumo y aumento de la riqueza. Para Arendt esto significa en si mismo una forma de alienación, de incapacidad de percibir el mundo común que une a los seres humanos, de incapacidad de pensamiento y de incapacidad para actuar en interés público. Es la pérdida del sentido común y del mundo público y la imposición del conformismo y la obediencia como norma de comportamiento colectivo aceptable. Generaría un tipo de relaciones interpersonales y de conducta, una psicología social, que dificultaría el surgimiento de ciudadanos y de relaciones sociales guiadas por la responsabilidad, el reconocimiento de los derechos, la agencia social, la acción y el compromiso político. Particularmente difícil se vuelve la acción conjunta con otras personas, las personas no quieren actuar, no saben como hacerlo y son ineptas en el ejercicio de la libertad política. Sucede lo que Arendt llama “una posible transformación de la psicología humana” (HC: 49) que impide a los hombres comportarse de acuerdo con otro tipo de actividades más favorecedores de la posibilidad de establecer un mundo público común, que es en esencia plural.

En segundo lugar -y de ahí que Hanna Pitkin enfatice la interpretación de una lectura de lo social como *blob*- otra consecuencia sería la normalización y colectivización de ciertas prácticas y comportamientos sociales que tienen consecuencias en el resquebrajamiento de las instituciones políticas que permiten la

¹⁶ Siguiendo a Pitkin, el hecho de que Arendt elabore conceptos que expliquen fenómenos que se esparcen y que abrazan y determinan a los hombres, la idea del blob, es poner de relieve la colectivización de ciertas prácticas en el mundo moderno que debido a su colectivización serían difíciles de contrarrestar, pero al mismo tiempo y por ello mismo, poner de relieve que ya que se trata de fenómenos humanos éstos pueden ser limitados por el mismo ser humano. Es en ese sentido, de acuerdo con Pitkin, un llamado a la toma de acción y la responsabilidad por las consecuencias de las formas de vida y de actuar colectivas, que han generado serias consecuencias sobre la vida cívica y las instituciones políticas.

libertad y la pluralidad. Lo social entendido como “la interdependencia para conseguir un tipo de vida” es un constante movimiento contrafáctico al funcionamiento de las instituciones republicanas y democráticas cuyos bastiones para proteger la libertad, el autoritarismo y la tiranía son posibles solo en tanto existan ciudadanos dispuestos a ser leales a unas instituciones públicas y a unos derechos de libertad e igualdad que limitarán la expansión por la expansión de estas prácticas colectivas.

En este sentido, existiría el riesgo continuo de que dichas instituciones empiecen a regirse por medio de principios de necesidad, éxito y acumulación de la riqueza, de ideologías, formas de vida y de ciega obediencia a las jerarquías en vez de que el mundo público se vincule en torno a las leyes, derechos e instituciones que están detrás de los principios del Estado de Derecho democrático y de las instituciones republicanas en que éstos adquieren forma. Estas consecuencias en la psicología y el comportamiento humano y en el funcionamiento y la vida de las democracias y las repúblicas es la materia de los siguientes apartados.

1.4 La pérdida del mundo común y del sentido de lo público: alienación y el problema del mal en las sociedades modernas

Pueden desprenderse del pensamiento de Arendt una serie de procesos de deshumanización y falta de preocupación por el mundo público cuando el ser humano se centra exclusivamente en su interior, hacia sus intereses, deseos y necesidades privadas y cuando este proceso se colectiviza, es decir cuando el espacio público y la política son dominados por el tema de lo social y las necesidades biológicas y materiales. Las consecuencias más importantes de esta serie de procesos son la pérdida de la libertad política, el reconocimiento de los derechos, el espacio público, la pluralidad y la posibilidad de la existencia de un mundo humano. En términos arendtianos, sucede un proceso introspectivo que lleva a la alienación y la atomización y esto a su vez conlleva la pérdida de la realidad, de la identidad, del sentido común y de la posibilidad de sostener un mundo propiamente humano y político. Pero ello, además, combinado con la ansiedad por el estatus y la seguridad puede dar origen a las formas más terribles del mal presentes en la modernidad, como en el caso de la colaboración con los nazis, y que puede repetirse en cualquier contexto donde se reúnan características similares.

1.4.1 Alienación y amundanía: Pérdida del sentido común y del sentido de lo público

De acuerdo con Arendt, “nada lanza más radicalmente al hombre fuera del mundo que el que se concentre exclusivamente en la vida de su cuerpo, una concentración que fuerza al hombre a la esclavitud...y lo somete al mundo del placer y del dolor” (HC: 112). La forma más radical de este fenómeno serían aquellas doctrinas que sostienen que sólo las sensaciones del cuerpo son reales haciendo la vida totalmente privada (HC: 113). Ello conduciría a formas plenamente anti-políticas de pensamiento y comportamiento pues si solo son reales las percepciones sensitivas, entonces “la realidad del mundo exterior no solo no se abre a la duda, sino que no existe siquiera ninguna noción del mundo en sí misma” (HC: 115). Sin embargo, si bien este proceso sucede solo en la concentración del hombre en sus propias necesidades, en la actividad del *animal laborans*, Arendt considera que el ser humano en las sociedades consumistas ha sido llevado hacia un proceso introspectivo y ciertamente nihilista más o menos con las mismas consecuencias, pues si la confianza en la realidad de la vida está determinada por la intensidad en la que la vida es sentida, entonces esa intensidad es tan grande y su fuerza tan elemental que cuando prevalece, ocluye toda la otra realidad del mundo (HC: 120).

En ese sentido la capacidad para vivir en el mundo siempre implicaría una habilidad para trascender y no ser alienado por los procesos “del mundo de la vida”, una vitalidad y una vivencia que solo puede ser conservada, nos dice Arendt, cuando el hombre está dispuesto a hacerse cargo del esfuerzo y las dificultades que la vida implican. Sólo cuando el hombre es capaz de trascender el mundo de la necesidad puede ser libre y esa libertad surge precisamente de sus “no siempre exitosos esfuerzos por liberarse a sí mismo de la necesidad”, el impulso más fuerte hacia esa liberación sucede de la “repugnancia hacia la futilidad” (HC: 121), es decir, cuando el hombre es capaz de discernir entre lo verdaderamente valioso, la humanidad, y lo que tiene poca valía, la “futilidad”.

Los procesos de introspección, por otro lado, atomizan a los individuos incapacitándolos para el sentido común y la vida en el mundo público. El mundo común solo puede ser apreciado cuando los seres humanos participan en un espacio de aparición y discusión sobre el mundo común, que es el espacio público. La realidad, el

mundo, solo aparecen, de acuerdo con la teoría de Arendt, cuando apreciamos los distintos puntos de vista que existen entre las personas, de cuya discusión y deliberación sobre cómo observa cada persona ese mundo, surge el sentido común y puede apreciarse un mundo público. De modo que la alienación de los seres humanos hacia su mundo privado atrofia el espacio de aparición, el espacio público, llevándose con ello asimismo el sentido común, así como la posibilidad de la pluralidad y de la percepción del mundo público. La forma de alienación que es un constante riesgo en el mundo moderno sería entonces “reducir todas las experiencias, las del mundo y las de otros seres humanos, a experiencias entre el hombre y su propio ser” (HC: 254).

La única forma en la que podemos entender el carácter y la realidad del mundo es cuando éste es común a todos nosotros, pues el sentido común es el sentido que arrastra a los otros sentidos hacia la realidad articulando su percepción y revelándola (HC: 208). Por ello el asimiento a la realidad solo puede suceder cuando se entiende el mundo en toda su pluralidad, al aceptar que el ser humano es plural, que cada persona es “única e irrepetible” y atendiendo a los distintos puntos de vista desde los cuales se forma el mundo, un mundo común.

Arendt consideraba que una sociedad de masas consumista y centrada en el mundo de los deseos y apetitos individuales es donde más se atrofia el sentido común y en donde el hombre se aliena de la realidad y del mundo. No sólo el hombre se somete a la introspección y el aislamiento, sino también hay una subsecuente pérdida de la conciencia sobre el mundo, una falta de toma de responsabilidad por el mundo, una deshumanización, un vaciamiento del espacio público y una pérdida de la identidad y de la libertad política.

Lo público lo constituye un espacio común de aparición y deliberación que se constituye como un mundo artificial para la discusión de los asuntos que suceden entre los hombres que habitan ese mundo (HC: 50-52). Por ello la realidad de la existencia de lo público “depende de la simultánea presencia de innumerables aspectos y perspectivas desde las cuales el mundo común se presenta” y “solo cuando las cosas pueden ser vistas por muchos desde una variedad de perspectivas y sin cambiar la identidad, de modo que aquellos que están reunidos en torno a él vean la igualdad en la diversidad, puede aparecer verdaderamente la realidad del mundo” (HC: 57).

Por ello vivir una vida enteramente privada es estar privado de principios de conducta guiados por lo público y la responsabilidad por lo común; simplemente estos quedan fuera del foco de atención de las personas. Hay también un vaciamiento del

espacio público, pues “cuando la sociedad conquista el espacio público, la distinción y la diferencia se convierte en un asunto privado del individuo” (HC: 41), dejando de ser la deliberación y la pluralidad la materia propia que conforma el tejido de las relaciones políticas y de la libertad política.

Por ello, “la distinción entre privado y público”, nos dice Arendt, “coincide con la oposición entre necesidad y libertad” (HC: 73), “significa sobre todo estar privado de esta vida verdaderamente humana” (HC: 58).

Finalmente, la alienación, el aislamiento y la pérdida de la racionalidad sobre lo público hacen a las personas enteramente manipulables al adoctrinamiento ideológico y a adaptarse o sostener con sus hábitos colectivos formas diferentes de dominación. Como señala Passerin D' Entrèves, “el adoctrinamiento y la ideologización es el único medio de aliviar a los individuos de su ansiedad y su sentido de aislamiento” (1994: 38). En ese sentido, las sociedades de masas alienadas y atomizadas fueron uno de los elementos sin los cuales la emergencia del totalitarismo como forma de gobierno no hubiera sido posible (Galasso, 1989).

1.4.2. Dominación, conformismo y el problema del mal

Las otras tendencias hacia la deshumanización y el conformismo en el ser humano que pueden surgir en la modernidad están claramente delineadas en los comportamientos de sujetos que actúan como en el caso de Eichmann pues de acuerdo con Arendt, son precisamente las ansiedades en torno al estatus y la seguridad personal las motivaciones que permiten la colaboración o el conformismo frente a formas de dominación política. Los problemas de primer orden serían la pérdida de la libertad política y la elusión de la conciencia y el pensamiento frente a las consecuencias de las actividades y hábitos cotidianos o frente a las distintas formas de dominación que existen en el mundo, un problema que surge cuando el hombre se ha tornado “superfluo” y es incapaz de juzgar y actuar para cambiar el ritmo de los acontecimientos (Van Hattem, 2005: 145).

El problema en términos de filosofía moral contemporánea no es menor. En un mundo donde el desempleo plantea serias incertidumbres respecto a la propia seguridad, las motivaciones para la complicidad política frente a situaciones de dominación son extremadamente riesgosas. Si a ese mundo de incertidumbres se une además la aceptación colectiva del mismo tipo de prácticas, ¿de dónde puede obtener el ser

humano los mecanismos esenciales para conducirse en términos éticos y de responsabilidad con lo público?

Por un lado, está la ampliamente aceptada idea soberanista de la voluntad que conduce a la instrumentalización del mundo, de objetos y personas, para obtener los beneficios que sean conformes con el interés y el egoísmo individuales y que sostiene las distintas formas de sujeción y dominación en el mundo moderno. Por otro lado, está el conformismo y la resistencia a actuar de personas que observan lo que sucede pero que eluden la acción y la conciencia por motivaciones de interés y seguridad personales o, simplemente, porque son formas tan “ampliamente aceptadas”, que se dan “en todos lados”, que no son apreciadas por la conciencia como acciones que puedan y deban ser evitadas. ¿Cómo ante estas situaciones puede tener una persona la “arrogancia” y el “coraje” necesarios para actuar en lugar de seguir órdenes o instrucciones o seguir comportamientos convencionales? ¿Cómo puede la conciencia funcionar ante hábitos de comportamiento social tan extendidos?

Y el problema, sin embargo, es que si no actuamos no sólo podemos ser partícipes de distintas formas de dominación, sino que existe el riesgo permanente de que las tendencias de comportamiento y generación de procesos de este tipo se apropien de las instituciones políticas resquebrajando las bases que permiten la posibilidad de un gobierno limitado y que permita cuando menos las mínimas posibilidades de libertad negativa. Arendt señalaba que otro de los grandes problemas del individualismo social contemporáneo es que “la vida individual en el egoísmo moderno viene a ocupar la posición antes sostenida por la vida de la comunidad política” (HC: 314). Las instituciones políticas democráticas y republicanas que permiten la libertad y el gobierno limitado, como veremos en los siguientes capítulos, requieren de ciudadanos con hábitos que sostengan la posibilidad de existencia, estabilidad y permanencia de dichas instituciones sosteniendo el consenso necesario en torno a los derechos y libertades fundamentales reconocidas en los órdenes constitucionales democráticos. De ahí que como pone de relieve Canovan, la importancia de recuperar la libertad política en el mundo moderno sea que de lo contrario “el hombre pueda verse tentado a hacerse de poder ilimitado al costo de estar de lado de fuerzas y torrentes pseudo-naturales que pueden barrer con la civilización” (1992: 13), sacrificando los últimos resquicios de libertad que han sido conseguidos con el establecimiento de democracias, que a diferencia de todas las formas pasadas de despotismos y tiranías de toda clase, permiten mínimos estándares de vida libre.

La esperanza que surge del pensamiento arendtiano es recuperar entonces nuestras capacidades para el ejercicio de la responsabilidad por el mundo, de la libertad política y de las capacidades para el pensamiento y el juicio de los ciudadanos. La recuperación de la política y la creación de hábitos ciudadanos de deliberación, responsabilidad y libertad política. Su recuperación de la vida política en el mundo griego y su intención de abordar el olvido del mundo de la contemplación no representa una visión nostálgica por el pasado, sino un llamado de atención sobre las actividades más propiamente humanas que han existido en la historia de la humanidad y que se han ido perdiendo en el mundo moderno debido al predominio de las actividades propias del laborar y del mundo de las sociedades capitalistas contemporáneas. No es incluso que Arendt estuviera contra la actividad de la labor *per se*, sino como sugiere Passerin D' Entrèves la verdadera cuestión es su indiscutido predominio sobre las actividades de la vida activa, especialmente la acción política, reduciendo gran parte de la actividad humana “al mínimo denominador común de asegurar las necesidades de la vida y proveer para su abundancia” (1994: 48).

Se trata en este sentido de evitar la “futilidad” y la “superfluidad” a favor de un mundo público de responsabilidad, deliberación, toma de conciencia y acción, por lo que su recuperación de las categorías centrales de las experiencias políticas del mundo griego y romano “deben ser vistas como un intento de salvar el mundo moderno de su creciente futilidad absorbida en inacabables procesos de labor y consumo, recordándonos los valores que dan sentido a nuestra existencia y aquéllas actividades que permiten compartir un mundo común, la alegría de la felicidad pública como la felicidad que proviene de actuar en concierto” (Passerin D' Entrèves, 1994: 48).

Si el “comportamiento” está determinado por la obediencia, lo convencional, la uniformidad y la orientación mediante el estatus, la acción en contraste es espontánea y creativa, involucra el juicio y la capacidad de revisar normas, estándares y objetivos de vida en vez de aceptarlos como dados. El mayor énfasis está en la revisión de los hábitos que las personas aceptan y siguen sin hacer una reflexión previa en torno a las normas y patrones que guían ese comportamiento personal, pues como señala Pitkin, una de las peores formas de comportamiento sociales es que las personas obedezcan ciertas convenciones y patrones sociales, ya no porque sean coercionados a hacerlo, sino porque han internalizado de tal manera dichas normas, que incluso las aprueban y fomentan (1998: 184). La acción, en ese sentido, implica así una reflexión realista tanto sobre nosotros mismos como sobre el mundo y tomar una responsabilidad genuina por

la conducta personal, sus consecuencias y las normas que la guían. Una responsabilidad más guiada por el sentido de lo público, cuyo resultado sería abrir posibilidades infinitas para la política y la toma de conciencia y acción.

1.5 Lo social, la modernidad y las consecuencias institucionales: imperialismo, totalitarismo y el resquebrajamiento de las instituciones

1.5.1 Imperialismo

Al mismo tiempo que Arendt ponía de relieve que los patrones de comportamiento del ser humano ligados a las formas extremas de la modernidad pueden “transformar la psicología del hombre” y dar origen a sociedades de masas conformistas, homogeneizadas y normalizadas en procesos de comportamiento colectivo que hunden a los individuos en su mundo privado individual y lo alejan del reino de lo público, Arendt también observaba la gravedad de ciertas consecuencias institucionales que se corresponden con la irrupción de lo social y de los procesos que desata el individualismo extremo organizado en forma colectiva. Esta reflexión sobre lo social de hecho subyace a la explicación sobre muchos de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo. Así si bien Arendt se niega a hablar de “causas” del totalitarismo, cuestiones como el anti-semitismo, el imperialismo, el racismo burocrático, el surgimiento de sociedades de masas alienadas, la desintegración del estado-nación y, sobre todo, las ideologías serían sus antecedentes más inmediatos. Cada uno de estos orígenes debió presentar una forma muy particular que se articuló con otros fenómenos económicos, políticos y culturales de la época para dar origen al totalitarismo, pero de nuevo en el fondo de estos elementos aparece de una u otra manera una reflexión arendtiana sobre lo social, el mundo de las necesidades, lo económico y las ideologías vinculados con el surgimiento del totalitarismo.

Como ponen de relieve autoras como Seyla Benhabib (1996) o Hanna Pitkin (1998), Arendt vinculaba el anti-semitismo con la discriminación social y la importancia del estatus social de las sociedades modernas desde el siglo XVII en adelante; también el imperialismo y el racismo burocrático se correspondían con procesos sociales colectivos de búsqueda de la expansión por la expansión; y el surgimiento de las ideologías, con el surgimiento de sociedades de masas alienadas,

vulnerables y propensas a la obediencia y la creencia en las fantasías ideológicas. Detrás de ellos está en sus distintas dimensiones presente la cuestión social.

En este apartado nos centramos en el imperialismo porque ejemplifica con mucha claridad el riesgo que puede significar para las instituciones políticas el que una organización política se aglutine en torno a procesos socioeconómicos, especialmente cuando estos procesos salen del control y la contención de unas instituciones políticas republicanas, así como el riesgo que para las instituciones implica la búsqueda de la expansión sin límites de esos procesos.

Como indica Canovan, Arendt no era marxista. Si bien su análisis del imperialismo estaría en deuda con algunas ideas de Lenin y de Rosa Luxemburgo, su lectura del imperialismo no era un problema con el capitalismo, sino con los problemas generados cuando éste se convierte en ideología de la conquista por la conquista y la expansión por la expansión, dando lugar a procesos hubrísticos que salen fuera del control humano y que ponen en riesgo las instituciones políticas que permiten la libertad (Canovan, 1992: 30).¹⁷ Muestra la capacidad de acción de los hombres modernos con sus capacidades técnicas propias del *homo faber* y muestra las consecuencias de lo que puede suceder sobre las instituciones políticas democráticas y republicanas cuando se desencadenan y son liberados procesos sociales y económicos que suceden en colectivo y que van contra los principios del Estado y los derechos. En ese sentido, la recuperación de este análisis puede ser muy pertinente dada su semejanza con los procesos actuales que conforman la globalización y para comprender con mayor profundidad los desafíos de las democracias liberales del presente.

Arendt ubica la época de imperialismo entre 1884 y 1914, periodo en el cual los Estados decimonónicos de Europa emprenden una conquista por hacerse de colonias que aumenten sus capacidades de obtención de materias primas y de colocación de capital excedente. En ese periodo, Arendt observa que los procesos económicos capitalistas que habían encontrado cobijo en el Estado-Nación y que se habían visto hasta entonces limitados por sus instituciones, para seguir reproduciéndose, requerían territorios de ultramar en donde colocar su capital superfluo. El Estado-nación y sus

¹⁷ Canovan cree, de hecho, que el argumento de Arendt es que el totalitarismo solo fue posible por el imperialismo de las últimas décadas del siglo XIX e inicios del XX. La expansión por la expansión estableció un patrón de conquista global; el declive del Estado nación bajo el impacto del totalitarismo minó la estructura institucional que podía darle protección; el racismo creó la justificación para la conquista; y, la alianza entre la élite y las masas mostraría cuan fácilmente los marginados de la sociedad son reclutados para cometer atrocidades. Ver Canovan, 1992: p. 28 y ss.

límites se habían quedado pequeños frente a las necesidades de producción y consumo y el capital requería superar los límites del Estado nacional, con sus pesos y contrapesos institucionales, para continuar su proceso económico expansivo.

Así, la burguesía habría intentado persuadir a los gobiernos nacionales para entrar en el camino de la política económico expansiva mundial, actuando a favor de sus intereses. Éstos eran que el Estado protegiera con sus medios, incluido su medio principal, el monopolio de la violencia, las necesidades de expansión, conquista y cuidado de sus inversiones en ultramar. La sobreproducción de capital y la emergencia de dinero “superfluo” hacía necesaria la exportación del capital, pero al mismo tiempo, nos dice Arendt “los accionistas de las empresas no estaban dispuestos a responsabilizarse por los tremendos riesgos que sus empresas y sus grandes ganancias implicaban” (OT3: 124 y ss). En su lugar obligaron a los Estados a proteger a los capitales, utilizando sus medios políticos y de violencia, “los hombres de negocios estaban convencidos de que los medios de violencia del estado debían ser exclusivamente utilizados para la protección de los intereses económicos y la propiedad nacional” (OT3: 51), de modo que se permitió que “las leyes del capitalismo crearan realidades” (OT3: 137), realidades, por cierto, que no tenían nada que ver con los motivos y fines para los cuales había sido pensado el Estado y sus instituciones, pero solo el Estado, con su poder material podía llevar a cabo esas tareas (OT3: 136 y ss).

De modo que los intereses de “expansión por la expansión” de la burguesía se llevaron al Estado nación con enormes consecuencias. Para Arendt el imperialismo es la búsqueda de la expansión económica por la propia expansión del poder económico y político: “la expansión como el permanente y supremo objetivo de la política sería la ideal central del imperialismo”. Esta idea que para ella “no tendría nada de política” tendría su origen en el mundo de la producción industrial, las transacciones económicas y el consumo de bienes (OT3: 125).

Lo significativo de la era imperialista es que el imperativo económico de la expansión se salió del Estado-Nación y se llevó a las instituciones políticas, pervirtiendo y corrompiendo sus funciones. Para las dos décadas previas a la Primera Guerra Mundial el poder era considerado como sinónimo de la capacidad económica. Europa estaba demasiado ocupada expandiéndose económicamente y al mismo tiempo “las fuerzas económicas se volvieron dominantes en el juego de poder internacional y nacional”, “los hombres de negocios estaban convencidos de que los medios de

violencia del estado debían ser exclusivamente utilizados para la protección de los intereses económicos y la propiedad nacional” (OT3: 51).

Tres procesos implicados vendrían entonces de consuno. En primer lugar, el poder se convirtió en la esencia de la acción política y el centro del pensamiento y fue separado de la comunidad política a la que éste debía servir, en muchos casos disolviendo el cuerpo político del Estado (OT3: 138). El reino de lo social, separado del reino de lo político al lograr grandes dimensiones se convirtió en el interés homogéneo de una “nación” que no solo competía con las instituciones políticas del Estado, sino que buscó apropiarse de las instituciones del Estado para llevar a cabo sus propios intereses. Dos mundos diferentes, lo social y lo político, con fuerzas y objetivos diferentes fueron obligados a convivir con el resultado de que el mundo público dejó de articularse en términos de leyes, instituciones y derechos, y la integración de las personas comenzó a darse con base en otro tipo de consideraciones “sociales”, “económicas” e “ideológicas” que resquebrajaban la libertad y la igualdad política a la que estaban orientadas las instituciones del Estado-nación republicano y su constitucionalismo democrático. Esto significó que “el estado pasó de ser instrumento de la ley a ser instrumento de la nación” (OT3: 340). Prevaleció, como señala Dana Villa “la visión del burgués...cuya codicia por obtener más riqueza y poder tenía que ser alcanzada a cualquier precio” frente a los valores del ciudadano “preocupado por el mundo público y por la preservación de los derechos y las libertades” (Villa, 2000: 3). De modo que “el resultado fue una atenuación de la idea de ciudadanía y el establecimiento del cinismo en torno al uso de las instituciones políticas” (Villa, 2000: 5).¹⁸

Por ello, una segunda consecuencia de esta fase de intrusión del imperialismo fue que la estabilidad del cuerpo político y su fuerza estabilizadora, lo mismo que el establecimiento de nuevas comunidades políticas aparecieron como obstáculos al eterno

¹⁸ El imperialismo para Arendt era el ejemplo perfecto de aplicación de la teoría del poder y mecanicista de Hobbes, que se veía fielmente reflejada en este periodo de la historia europea. El intento más importante de la filosofía de derivar el bien público del interés privado y que, a favor del bien privado, concibió y delineó una *Commonwealth* cuyo propósito fundamental era la acumulación del poder fue Hobbes, “el gran filósofo de la burguesía”. El principio mecanicista en la teoría de Hobbes implicaba que éste partía de una visión general de las pasiones en la naturaleza humana que llevaba a una generalización de los deseos del hombre ... “si el hombre es motivado solo por sus intereses individuales, el deseo de poder debe ser la pasión fundamental del hombre”... Así articula el establecimiento de la comunidad política no a través de leyes y derechos, sino en el surgimiento de las pasiones individuales. Con el resultado para Arendt de que en vez de que su teoría lleve a la seguridad y la estabilidad, a largo plazo deriva en todo lo contrario: “La suma de los individuos que llevan a cabo su voluntad sin límites solo puede llevar a la tiranía”. Volveremos sobre esto más adelante.

fluir del creciente poder (OT3: 137). Como pone de relieve Canovan, el idealismo de los hombres de negocios coadyuvaba en destruir la política civilizada basada en la ley y las instituciones en la medida en que, sirviendo la regla de procesos “irresistibles” de expansión, estaban listos para violar la ley y romper los ordenamientos jurídicos (Canovan, 1992: 30).

Una de las principales funciones de las instituciones políticas es constituirse como contrapesos y barreras contra el tipo de fuerzas que los seres humanos en conjunto pueden poner en movimiento (Canovan, 1992: 31). Sin embargo, la perversión del mundo público en el caso del imperialismo fue difícil de contener en la medida en que los procesos “expansivos” basados en el mundo económico y de la naturaleza dieron paso a lecturas sobre la “irresistibilidad” de los procesos históricos y las leyes económicas, o de la Historia o la Naturaleza, que eran vistos como procesos no solo deseables, sino también incontenibles. Se abrazaban por tanto, como vía de justificación, ideologías que eran recelosas hacia el estado, hacia la República y hacia la política partidista y el Parlamento y, si bien el Imperialismo no logró apropiarse de todos los estados, si coadyuvó cuando menos en el resquebrajamiento de los estados de Europa central, cuyas instituciones cayeron estrepitosamente después de la Primera Guerra Mundial.

Vinculado con lo anterior, por lo tanto, una tercera implicación del imperialismo y la lógica del imperialismo fue la acentuación de la articulación política por medio de intereses, ideologías y nacionalismos. Cuando las instituciones políticas dejan de articularse por medio de derechos, leyes e instituciones y esto se combina con el aislamiento y el individualismo posesivo a niveles sociales, el único lazo o nexo de unión entre las personas resultan ser los intereses e ideologías, lo que ya antepone las características de la dominación totalitaria. Como nos dice Arendt: “El nacionalismo se convirtió en el precioso cemento que unía a un Estado centralizado y una sociedad atomizada y el que realmente demostró ser la única conexión activa entre los individuos de la Nación-estado” (OT3: 342).

Lo anterior, junto con las leyes económicas de expansión tenía por consecuencia que la estabilidad de las Repúblicas o la fundación de comunidades políticas nuevas en los territorios de ultramar eran imposibles. De hecho, nos dice Arendt, “su consecuencia lógica es la destrucción de todas las comunidades existentes, tanto las de los pueblos conquistados como las de la madre patria...[pues] ... toda estructura política, vieja o

nueva, desarrolla fuerzas estabilizadoras que se alzan en el camino de una transformación y expansión constantes a las fuerzas del imperialismo” (OT3: 137-138).

Estado y nación se volvieron fuerzas enfrentadas incompatibles. Mientras el imperialismo significaba “el dejar hacer” a las fuerzas incontrolables de expansión y conquista, el Estado-Nación es esencialmente entendido como una institución humanista o una estructura civilizada resultado de los valores de la ilustración para proveer de un orden legal y garantizar los derechos. Una estructura en la que, de acuerdo con Canovan, “aunque fuera por un momento, el hombre como hacedor de leyes y ciudadano fuera un contrapeso a la pasión anárquica por la expansión de la burguesía” (Canovan, 1992: 31).

El estado, como resultado de la ilustración era entendido en Arendt como una estructura legal que tenía como motivo fundamental garantizar derechos legales a los habitantes de un territorio particular y erigirse como representante de los intereses comunes. Esta forma de estado habría alcanzado su culminación con la Revolución Francesa y el establecimiento de la República, con el establecimiento de una serie de instituciones bajo los ideales de libertad e igualdad. La República Francesa hasta la última parte del siglo XIX era considerada por Arendt el ejemplo de la *Republique*, una estructura humana sólida en la cual las personas podían sentirse en casa, que permitía la pluralidad y en donde sus habitantes se hacían responsables por el mundo público.¹⁹

De hecho es debido a que tanto Francia como Inglaterra contaban con instituciones tradicionales republicanas y de contrapesos sólidas que el imperialismo no pudo destruir sus instituciones políticas y que las ideologías no lograron destruir sus tradiciones. Por un lado en estos países no existieron movimientos basados en ideologías que mostraran un desprecio por la ley, los derechos, las libertades, las instituciones y los Parlamentos que si existió en el imperialismo continental (pangermanismo) (OT3: 243). Tampoco en estos países pudo desarrollarse un

¹⁹ Si bien detrás de algunos de estos pensamientos de Arendt se encuentran algunas de las discusiones marxistas que tenían lugar en los años cincuentas y hay quienes incluso consideran que detrás del pensamiento de Arendt (especialmente en *La Condición Humana*) hay una influencia marxista muy importante (Pitkin, 1998: 127-144), también el distanciamiento del pensamiento de Arendt respecto al pensamiento marxista es muy evidente y significativo. Por un lado, si para Marx las instituciones emanadas de la Revolución Francesa eran la encarnación de los intereses propios de la burguesía y en tanto tales debían ser destruidas, Arendt distingue entre los intereses de la burguesía y unas instituciones políticas republicanas guiadas por los principios de libertad y derechos y su preocupación es precisamente que estas instituciones no sean debilitadas por el predominio de lo social. Por otro lado, Arendt no realizó una crítica de las clases sociales y, por el contrario, su organización a través de partidos políticos le parecía una forma adecuada de relación entre el Estado y los ciudadanos. Sobre esto ver OT, vol. 3, cap. 1.

nacionalismo de tipo tribal. (OT3: 227). En el caso francés, nos dice Arendt, “la ideología de la Revolución Francesa con su concepción del hombre como hacedor de leyes y ciudadano tuvo éxito en prevenir que la burguesía desarrollara plenamente su noción de la historia económica como un proceso necesario”. (OT3: 144). En el caso inglés, las instituciones políticas con su falta de adhesión a las ideologías y su bipartidismo habían impedido que se erigieran “partidos por encima de los partidos” y grandes movimientos y eran instituciones que promovían la responsabilidad por el mundo público.

En este último sentido, Arendt consideraba que “detrás de la diferencia entre el sistema anglo-sajón de partidos y el sistema continental multipartidista subyace una distinción fundamental entre la función del partido dentro del cuerpo político, que tiene grandes consecuencias sobre la actitud de los partidos hacia el poder y sobre la posición de los ciudadanos respecto al Estado” (OT3: 252). En él temporalmente el partido en el poder se hace idéntico al Estado, pero el hecho de que un partido gobierne hoy y mañana sea oposición garantiza que la administración sea planeada y organizada de modo que la oposición ejerza un control cuya eficiencia es fortalecida por la certeza de que será el gobernante de mañana. Las ventajas que en ello encuentra es que en este sistema no existe esencial diferencia entre gobierno y estado, que el poder lo mismo que el estado permanecen al alcance de los ciudadanos organizados en el partido, que representa al poder y al estado sea de hoy o de mañana (OT3: 252).

Por otro lado, una de sus virtudes sería promover una moral pública propensa a la responsabilidad. Una de las desventajas que encuentra en el sistema multipartidista es que los partidos, siempre claramente diferenciados del estado no llegan nunca a sentirse responsables cuando comparten el poder. De modo que “la diferencia principal que resulta entre el partido anglo-sajón y el continental es que mientras en el primer caso se trata de una organización de ciudadanos que necesitan ‘actuar en concierto’, en el segundo caso se promueven actitudes privatizadoras y que generan resistencias contra la interferencia de los asuntos públicos en sus intereses” (OT3: 255).

La lección principal que surge de los pensamientos sobre el imperialismo en Arendt es que esta forma colectiva de actuar característica de la burguesía se vuelve totalitaria cuando los movimientos y procesos a los que dan lugar son hostiles hacia las estructuras políticas estables y las instituciones y leyes que establecen la libertad y la igualdad política y que además actúan buscando la apropiación de dichas instituciones para sus propios beneficios personales. Las consecuencias más delicadas que Arendt

encontraba en la ampliación social de una comunidad de personas que actuaban bajo los impulsos de expansión y competencia del capitalismo eran un “antagonismo entre estado y sociedad”, “una deformación nacionalista” y una utilización del Estado para fines para los cuales éste no estaba destinado (OT3: 370 y ss).

En este sentido, sus reflexiones sobre el imperialismo ponen de relieve las capacidades del mundo económico y social para minar las instituciones políticas, así como la importancia de que el mundo se articule en términos de leyes, derechos e instituciones –la lógica de la articulación política bajo instituciones republicanas - y no en otro tipo de lazos integradores que deforman los objetivos propios del Estado y el espíritu que anima a sus instituciones. Se trata de una reflexión que nos permite pensar en los elementos que están detrás de las distintas y variopintas formas de dominación en el presente, así como la necesidad del cuidado de las instituciones frente a fuerzas socioeconómicas expansivas, basadas en los principios de necesidad, fuerza, poder y acumulación de la riqueza.

Hay autores que han identificado muchas similitudes entre los procesos imperialistas del siglo XIX y la época globalizadora que vivimos desde hace unas dos décadas (Held, et. al.: 1999). De acuerdo con estos estudios la intensidad, extensión, velocidad y el impacto de los procesos capitalistas globalizadores y de los procesos de interconexión e interdependencia global en la actualidad presentan muchas similitudes con algunas tendencias de la época imperialista. La globalización no sería ni en términos de extensión de las redes globales, ni en intensidad de las interconexiones globales, ni en la velocidad de los flujos o el impacto de las interconexiones un fenómeno nuevo y significativamente diferente a lo que sucedió en épocas anteriores y especialmente en las últimas décadas del XIX (Held, et. al., 1999: 16 y ss; 37 y ss). En ambos periodos los flujos de dinero, las interconexiones globales, el acercamiento entre culturas, los procesos migratorios y los procesos políticos, militares, económicos y culturales habrían significado la interacción y el establecimiento de relaciones y actividades que habrían tenido como en la actualidad impactos institucionales, distributivos y estructurales, como que la organización y las agendas colectivas reflejaran estreñimientos resultado de todos los fenómenos globalizados, entre los impactos institucionales; o el condicionamiento en los patrones de organización y comportamiento personal-doméstico, social, económico y político de los individuos (Held, et. al. 1999: 18).

Por esta razón, si bien los procesos de globalización implican la profundización de procesos de interconexión e interdependencia, existen procesos de cambio profundamente interrelacionados y existen fuentes de poder que configuran y circunscriben el comportamiento, los hábitos y las oportunidades de vida de las personas (Held, et. al., 1999: 23). También es un tema recurrente en todos los estudios sobre la globalización la debilidad y la crisis que para el Estado ha significado que muchos procesos económicos y financieros hayan salido de su control, con lo cual el Estado ha perdido la posibilidad de constreñir por medios institucionales y democráticos grandes fuerzas y poderes económicos cuyas acciones tienen vastas consecuencias sobre las oportunidades de vida y sobre las capacidades de las instituciones para cumplir con las funciones políticas por las cuales cobran legitimidad.

Quizá la exposición a los riesgos de la globalización en las democracias actuales se vea atenuada por la consolidación de sólidas estructuras democráticas (Held, 2003). En la literatura sobre globalización, es cada vez mayor el consenso respecto a la importancia que las tradiciones democráticas han significado para sortear los riesgos de la globalización (tradiciones democráticas, educativas, capacidades nacionales). Ello no hace más que poner de relieve nuevamente el argumento arendtiano respecto a la diferencia de unos y otros sistemas políticos a la hora de encarar los desafíos de la globalización (como en el caso de Gran Bretaña y Francia durante el imperialismo).

A pesar de ello, la distinción entre la globalización actual y la que se dio en la época del Imperialismo es la multiplicación de las capacidades tecnológicas de los seres humanos. Vivimos en una “sociedad de riesgo mundial” como ha argumentado Ulrich Beck (2002). Las capacidades tecnológicas, de producción y nucleares del ser humano no tienen precedentes. Esto ha determinado el avance en las telecomunicaciones, los transportes y todos los mecanismos tecnológicos derivados del Internet. El acercamiento mundial en ese sentido y la facilidad de comunicación del mundo sin duda han acercado a las culturas. Sin embargo, estos tres hechos sin precedentes, las capacidades de producción, las capacidades tecnológicas y las capacidades nucleares han desatado procesos que se encuentran desbocados como el aumento desproporcionado de la riqueza y el poder político de las empresas multinacionales y de los servicios financieros, las capacidades de volatilidad del capital financiero, la proliferación de armas, la creciente falta de control en la fabricación de armamento nuclear, la destrucción ecológica sin precedentes de amplias porciones geográficas del planeta, la

falta de control de guerras como la guerra contra el terrorismo que cada vez se encamina más hacia la guerra de civilizaciones o la proliferación del crimen organizado.

Estos procesos muy señaladamente modernos (hipermodernos dirían algunos) han salido del control de los Estados y han debilitado las capacidades de gestión democrática institucional. Muchos de estos procesos incluso le disputan la hegemonía al Estado, como el poder de las empresas multinacionales o el crimen organizado, y la disputa versa sobre la utilización o no del Estado para fines para los que un sistema democrático y una vida republicana son ajenos. Entre las más preocupantes de esas consecuencias, además de vivir en el riesgo permanente sobre los grandes desastres del planeta, es que existen relaciones de jerarquía y poder que han salido de control a las instituciones democráticas nacionales con lo cual existen múltiples sitios de poder que no se rigen por medio de instituciones que los encaminen en el sentido de la libertad y los derechos (Held, 1995).

Por otro lado, las consecuencias del periodo globalizador sobre la normalización de prácticas de conducta humana, las instituciones y las estructuras de poder que contribuye a generar hacen muy actuales las reflexiones a las que nos invita el pensamiento de Arendt sobre el imperialismo. ¿El tipo de prácticas que generan las sociedades de masas consumistas son muy diferentes a las que existían a finales del siglo XIX? ¿Está vigente su preocupación sobre la responsabilidad y el control de procesos que van más allá del control humano, pero que son generados por los hombres? ¿Pueden aún las instituciones democráticas controlar el poder económico desbocado?

El argumento de esta tesis es que si, que efectivamente entre los aspectos negativos de la globalización se encuentra el continuo crecimiento de masas de personas que van adquiriendo unos hábitos y unas costumbres individualistas, propias de las sociedades de consumo y de las necesidades del capitalismo avanzado y globalizado. Pueden seguirse masificando prácticas y patrones de conducta homogéneos, conformistas, jerárquicos y consumistas basados en la moda, el mundo de la necesidad y la importancia del estatus social que no contribuyen a la creación de una ciudadanía que sea capaz de responsabilizarse porque sus instituciones tengan los poderes y capacidades para controlar los desastres y las formas de dominación en el mundo.

Por un lado, el ser humano tiene un poder sin precedentes en la historia. Los descubrimientos científicos han rebasado la barrera de lo imposible y lo impensable no solo siglos, sino décadas atrás. Los avances en la salud, la capacidad del hombre para

curar enfermedades y el control genético han ampliado la esperanza de vida. Somos capaces ahora de crear nuevas especies y de corregir patologías por medios genéticos; incluso, los descubrimientos sobre el genoma humano han hecho posible la generación de vida por medios artificiales. A su vez, la transformación en las comunicaciones y la tecnología han acercado a las personas y han sofisticado y facilitado la vida. El uso de la energía, el avance en los medios de transporte, los avances en el cultivo y la producción de alimentos son también impresionantes.

Sin embargo, estas extraordinarias capacidades no han logrado que el ser humano contenga la emergencia del mal radical y la dominación política en el mundo. La contención de las tendencias modernas, las necesidades expansivas del capitalismo, las catástrofes naturales y humanitarias a través de las instituciones internacionales y acuerdos mundiales de procesos que trascienden las fronteras del Estado-nación es una medida necesaria y urgente para contenerlos.

Por otro lado, la forma de vida en los sistemas de acumulación capitalista han dado lugar a personas centradas en sus propios intereses privados y olvidadas del mundo público, cuyas consecuencias son el alejamiento y la apatía política de los ciudadanos, su alienación del mundo y unas enormes dificultades para la construcción de ciudadanía. Estos condicionamientos han permitido la vulnerabilidad de las personas hacia las ideologías y los fundamentalismos en el mundo globalizado, que en la medida en que se vean extendidos pueden permitir el regreso de formas totalitarias de construir y entender el mundo, anteponiendo la violencia y permitiendo la pervivencia de formas de mal radical y de uso de las formas más horribles de violencia en la política.

1.5.2 Totalitarismo

A lo largo de los tres volúmenes que componen *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt va presentando elementos y fuerzas presentes en la modernidad que amenazaron al estado, cuyas instituciones estaban conformadas para defender los derechos civiles y políticos de la ciudadanía y que cristalizaron en el Totalitarismo. Ello, sin embargo, es presentado en dos vertientes: la radical más totalitaria que habría derivado en los gobiernos totalitarios y una vertiente que había encontrado más dificultades a su paso representada por la crisis de la República Francesa, que permite reflexionar sobre elementos de la modernidad que pueden estar aún presentes en nuestra vida pública y que debilitan la vida republicana. Aunque hablar de totalitarismo en las sociedades

democráticas contemporáneas con amplios Estados de Bienestar e instituciones democráticas más o menos continuas y democráticas cuando menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial puede resultar extraño al lector, mi punto de vista es que si de algo nos debe iluminar la teoría sobre los elementos que cristalizaron en el totalitarismo y sobre las características del gobierno totalitario es para permitirnos una reflexión sobre las prevalecientes fuerzas de la modernidad en la vida contemporánea que ponen en riesgo la vida republicana y sobre la naturaleza de la dominación total en la modernidad que ilumina sobre formas de dominio, tiranía y sujeción política en las democracias contemporáneas (tanto en las consolidadas como aquéllas en transición).

Si buscamos tener democracias más sustantivas hay ciertos riesgos que nuestras instituciones políticas no se pueden permitir y hay ciertas conductas y comportamientos que son incompatibles con la capacidad para la ciudadanía y la realización de los derechos. Arendt no trata de decirnos en su antropología de la condición humana que detrás de toda persona en la modernidad se encuentra un animal laborans, un homo faber o un Eichmann. La preocupación es más bien sobre la persistencia y posible multiplicación del individualismo posesivo en nuestro mundo y los riesgos que esto entraña para las formas de dominación y alienación del ser humano. Ilumina la reflexión sobre las potentes fuerzas de la modernidad que aún existen en el mundo contemporáneo: las tendencias hacia la privatización y el individualismo, las ideologías, los movimientos contra el Estado tanto de derechas como de izquierdas, el racismo, la gran cantidad de lagunas de los Estados que aún permiten que fragmentos de las instituciones se rijan por otros principios sociales, económicos o ideológicos que no son los propios del Estado democrático y que lo ponen en riesgo, la persistente presencia del miedo en los hábitos de vida de muchas democracias debido al crimen organizado, la persistencia de la violencia en política y las formas de organización social. Los elementos que hicieron posible el surgimiento de gobiernos totalitarios iluminan, en resumen, sobre las distintas formas de dominio y sujeción del mundo moderno y la presencia del mal moderno asociada a ellos.

Los tres elementos esenciales del gobierno totalitario según la lectura de Arendt fueron los campos de concentración, la ideología y el gobierno de la policía secreta. Si bien no son los únicos elementos que caracterizan a la forma de gobierno totalitario, estos tres elementos y el hecho de que la esencia y el principio rector que subyace a la

“estructura”²⁰ de esta forma de gobierno sea el terror²¹, son los elementos que distinguen a esta “nueva forma de gobierno” de las formas tradicionales de dictadura y tiranía. Condensan por lo tanto iluminaciones sobre el significado de la dominación total y del mal radical en la modernidad. Un tipo de mal radical que según Arendt solo pudo surgir en la modernidad por la alienación de las masas y su pacto con las élites en cuanto a la adopción de las ideologías y los panmovimientos, que llevaron posteriormente a la desintegración del Estado-nación, con sus derechos constitucionales y sus instituciones políticas.

“Sólo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria” (OT3: 311). La indiferencia ante los asuntos públicos característica de la burguesía, lo mismo que la sociedad competitiva y consumista no son causa suficiente para la existencia de movimientos y gobiernos totalitarios (OT3: 313). La burguesía y su actitud centrada en el éxito y fracaso del individuo, en la implacable competencia, que considera que los deberes y responsabilidades de los asuntos públicos constituyen un drenaje de su tiempo y energías, además de un obstáculo a sus intereses privados pueden ser el prelude de gobiernos dictatoriales, pero no son suficientes para generar gobiernos totalitarios. Son necesarias “masas que prefieren creer que los desacuerdos son invariablemente originados en factores naturales, sociales o psicológicos más allá del control del individuo y, por tanto, más allá del poder de la razón” (OT3: 312). Se requiere también una indiferencia cínica frente a los derechos, la muerte u otras catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías de la vida y el desprecio general por las normas más obvias del sentido común.

De modo que las masas no se refieren solamente al populacho, sino que incorporan a personas altamente educadas y sofisticadas, atraídas hacia los movimientos

²⁰ La “estructura” en términos de Montesquieu serían para Arendt las prácticas que se ponen en movimiento y que son guías de las formas de gobierno, la estructura de hábitos y costumbres que las hace posibles, son principios de modo que rigen tanto las acciones de los gobiernos tanto como las de los gobernados. Por ejemplo, el miedo en la tiranía no solo es el miedo de los sujetos al tirano, sino el miedo entre los sujetos y del tirano hacia los sujetos. Son en ese sentido los hábitos de las relaciones humanas y políticas, “los principios que dan guía en ciertas direcciones”. Ver Arendt 1953: 331 y ss.

²¹ Arendt recupera la diferenciación clásica de las formas de gobierno, monarquía, aristocracia, república, tiranía, oligarquía y democracia, pero también recupera la caracterización de las prácticas consustanciales a cada uno de estos gobiernos pensada por Montesquieu. Los hábitos, prácticas y principios rectores de la aristocracia serían el honor en la monarquía, el miedo en la tiranía, la distinción en la aristocracia y la virtud o propensión psicológica al “amor a la igualdad” en una república. En el caso de la nueva forma de gobierno llamada “totalitarismo en el poder” los hábitos que están detrás son los del miedo y el terror, lo mismo que la ideología. Ver Arendt, OT3, p. y 1953: p. 329 y ss. Volveremos sobre la importancia dada por el pensamiento arendtiano a estas virtudes como base de la vida republicana más adelante.

por una creciente atracción hacia la morbosidad y el nihilismo (OT3: 316) y una sociedad en extremo homogeneizada, atomizada, aislada e individualizada, que atribuye la ideología del movimiento a extravagancias artísticas o leyes ideológicas. Por ello nos dice que “el totalitarismo en el poder sustituye invariablemente a todos los talentos de primera fila, sean cuales fueren sus simpatías, por aquellos fanáticos y locos cuya falta de inteligencia y de creatividad sigue siendo la mejor garantía de su lealtad” (OT3: 339).

Y esto es así porque este tipo de masas aisladas, atomizadas y propensas al nihilismo y la morbosidad por las formas extravagantes de actuación y de crimen se dejan seducir por una ideología. El principio que guía, el principio motor que da dirección a la acción en el gobierno totalitario es la ideología que contiene las “verdades” sobre la “historia” y la “naturaleza”. Si bien desde el punto de vista del derecho positivo el gobierno totalitario aparenta ser un gobierno sin ley, en realidad las fuentes de la autoridad y de la acción las da la ideología, que contiene las claves del pasado y del futuro y a los que los hombres no tienen elección. Se trata de un principio de legitimidad más alto que el propio derecho positivo y la humanidad es una especie de carrera activa de esas leyes determinada por ellas: “el terror, servidor obediente de las leyes ideológicas y omnipresente ejecutor de su movimiento predestinado, fabrica la unidad de un hombre aboliendo las fronteras de la ley que proveen el espacio habitable de libertad de cada individuo” (ONT: 342).

Una ideología es en primer lugar una reivindicación de una explicación total sobre la realidad. El pensamiento ideológico ordena los hechos a partir de una premisa axiomática, deduciendo todo a partir de ahí y pretendiendo explicar con ella todo el acontecer histórico, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro (OT3: 470-471). Los gobernantes totalitarios en el poder pretenden poner en marcha las leyes presentes en la ideología. En ese sentido el pensamiento ideológico se desprende y emancipa de toda realidad afirmando “una realidad más verdadera” y procede “a modificar la realidad conforme a sus afirmaciones ideológicas.” (OT3. 471). Sin embargo, justo porque la realidad es plural y no es conforme con la ideología, el gobernante totalitario requiere del terror para construir la realidad, para hacer al mundo consecuente y demostrar que “tenía razón su respectivo suprasentido”.

Su principio de acción es por tanto el terror. En tanto el gobernante totalitario no haya conquistado el universo con su verdad, haciendo de la humanidad un solo hombre, su principio no termina por ser realizado. Es esa ideología la que hace el terror posible

pues su comprensión teleológica requerirá de permanentes sacrificios, la permanente eliminación de las personas o grupos hostiles al movimiento o a quienes se vean contrarios a él. El terror es necesario para construir la realidad de la ideología, para trasladar la ideología en una realidad viviente. La ley detrás de la ideología señala los enemigos de la humanidad y ninguna acción libre de los hombres permite que se interfiera en ella. “Culpable se vuelve aquél que se opone al camino del terror” (ONT: 342). Toda opinión contraria o disidente es considerada una conspiración a la que en principio se le intenta adherir al movimiento o, de lo contrario, se le extermina.

Por otro lado, para transformar la realidad de acuerdo con la ideología “el totalitarismo nunca se contenta con gobernar por medios externos, esto es, por medio del estado y la maquinaria de la violencia; gracias a su peculiar ideología y el rol asignado a su aparato de coerción, el totalitarismo descubre medios de dominar y aterrorizar a los seres humanos desde dentro... En este sentido, requiere la permanente dominación en cada aspecto de su pensamiento y de cada esfera de la vida” (ONT: 325-26). El miedo y la impotencia que proviene del miedo lanzan a los hombres a una situación contraria a la acción política, a la soledad y a la parálisis. Así es que la dominación totalitaria elimina la espontaneidad humana y termina en la abolición entera de la libertad (OT3: 405).

Ello puede ocurrir porque su brazo ejecutor es el gobierno de la policía secreta que logra extender sus múltiples organismos hacia toda la sociedad y cuyo servicio de espionaje llega incluso a extenderse hacia otros países. Por medio de la policía secreta, los gobernantes totalitarios cazan enemigos y adversarios reales o potenciales introduciendo a sus agentes secretos en toda la sociedad. Un vecino o compañero se convierten en agentes oficiales que estarán dispuestos a colaborar con el gobierno totalitario en la denuncia de todo aquel que tenga “pensamientos peligrosos”. Es así como el terror se apodera del poder en todos los resquicios de la ciudadanía y la sociedad, imponiendo la vigilancia permanente e impidiendo toda organización opositora.

Por otro lado, el gobierno totalitario no se comprende sin la vida en los campos de concentración, laboratorios en los que se pone en experimentación la ideología y su ensayo directamente sobre los seres humanos “aspirando a organizar la pluralidad y diferenciación de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo” y eliminando la moralidad de las personas, hasta que la “única libertad consiste en preservar la especie”, pues la aterradora experiencia de los campos “ha de

proporcionar la comprobación teórica de la ideología” (OT3: 437-438). Los campos son por ello los lugares en donde tiene lugar la dominación total, donde se refleja en toda su dimensión el mal radical que puede producir la modernidad y cuya esencia son la ideología y el terror, pretexto y medio para dar origen a los peores horrores posibles que ha visto la humanidad.

El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de la des-nacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad (OT3: 447). Con ello se consigue aislar a las personas respecto del mundo exterior no totalitario y se les encierra en los campos de concentración, que están fuera del sistema penal normal. Este aislamiento explica la irrealidad peculiar y la falta de credibilidad que caracteriza a todos los informes sobre los campos y que constituye una de las principales dificultades para la verdadera comprensión de la dominación totalitaria (OT3: 438).

El segundo paso hacia la dominación total es ir desgastando la moral y la dignidad de las personas. Por medio de hostilidades, intimidaciones, persecuciones religiosas, acosos, amenazas y violencia moral y psicológica, los seres humanos en los campos – y especialmente ciertas categorías que se aprecian como los más peligrosos – van perdiendo poco a poco la autoestima, el espíritu, el carácter y la individualidad. El miedo se apodera de sus mentes y de sus cuerpos y tienen depresiones recurrentes, pues saben que el abismo que los separa del mundo de los muertos es muy pequeño. El cambio de personalidad surge por la experiencia del horror, las personas van siendo reducidas poco a poco a su condición más natural, “a un haz de reacciones” que va consumiendo “todo lo que fue su carácter y personalidad” y que sucede “porque siempre se encuentran al margen de la vida y de la muerte” (OT3: 440 y ss.). Terminan por aceptar la imposición de la ideología, llegando a considerarse ellos mismos miembros de una forma de vida cultural inferior.

Finalmente, el tercer paso en la dominación total es el exterminio. Si las personas no terminan por “colaborar” con los nazis siguiendo las instrucciones precisas, sin posibilidad para la elección, la decisión es el traslado hacia las cámaras de gas y el exterminio. El terror impone toda incapacidad para actuar. Ante tanto sufrimiento y producto del terror experimentado por las amenazas, la violencia psicológica y la desmoralización por la falta de compañerismo y solidaridad en los campos, las personas aparentan ir a la muerte por su propia voluntad. Con su exterminio, minuciosamente

preparado con antelación y eficacia, se pretende además borrar su memoria y con ella la de los familiares en el campo que estaban alrededor. Están prohibidos el recuerdo y el dolor, pues en los campos la obediencia al Führer y las leyes ideológicas han corrompido toda la solidaridad humana. Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos (OT3: 455). En último término se impone la verdad ideológica poco a poco construida por los gobernantes totalitarios.

Esta experiencia en los campos de concentración, una de las más horribles formas del mal radical, nos muestra las realidades en las que puede decantar las tendencias y fuerzas presentes en la modernidad y especialmente el poder que pueden tener las ideologías en manos de gobernantes sin escrúpulos que quieren hacerlas realidad a cualquier precio. La experiencia en los campos de concentración y la experiencia de los gobiernos totalitarios son sucesos en la historia de la humanidad que han llevado a los seres humanos a experimentar el horror. Es necesaria su rememoración continua como una forma de mantener la memoria viva respecto a lo que el hombre es capaz de llevar a la práctica y para evitar que esta experiencia vuelva a repetirse o ninguna experiencia con características similares.

Las tendencias de la modernidad sin límites persisten en el presente y formas de dominación con características totalitarias han vuelto a suceder en la historia de la humanidad. En las últimas décadas hemos seguido presenciando la barbarie y el genocidio étnico en África, en la Antigua Yugoslavia, en Chechenia. Persisten también formas totalitarias de ejercicio del poder en Cuba, China o la ex Unión Soviética. Ello obliga a rememorar constantemente y a educar a los ciudadanos sobre la importancia de la libertad política, la pluralidad y las formas de impedir la barbarie.

La experiencia de los campos de concentración es la forma más radical de negación de la política, de la libertad y de la pluralidad, todo ello por la implementación de un pensamiento ideológico. Debe, por ello, guiar el pensamiento hacia ubicar aquéllos espacios de dominación y riesgo que están aún presentes en algunas democracias, que anteceden formas de sujeción y dominio y que pueden resquebrajar las instituciones políticas que hacen posible una vida civilizada, decente, conforme a los principios de la ilustración, los derechos, la libertad y la igualdad tomando lo mejor de la tradición del pensamiento occidental e Ilustrado.

1.5.3. Ideologías y el resquebrajamiento de las instituciones

Desde mi punto de vista el pensamiento plasmado en *Los Orígenes del Totalitarismo* leído en el contexto de las democracias contemporáneas debe ser un llamado de atención a los riesgos que aún existen sobre la posibilidad de realización de los derechos y la estabilidad y sustentabilidad de instituciones políticas que permitan la vida política en libertad, aún en las formas más mínimas de comprensión de la democracia, como un gobierno que permita las libertades civiles y políticas –incluso las negativas – más básicas.

Los movimientos totalitarios nazi y soviético destruyeron desde dentro y desde fuera las bases de las instituciones políticas, que se guiaban por los principios ilustrados de libertad, pluralidad e igualdad. Manifestaron un rechazo por la ley, guiada por esos principios, y en su lugar afirmaron una “realidad más verdadera” que era la ideología, imponiendo el terror aún a costa de los más terribles horrores experimentados en los campos de concentración y los gulags. Ahí donde se alzaron con el poder destruyeron todas las tradiciones legales, sociales y políticas, desplazaron el centro de poder a la policía y transformaron las clases sociales en masas de individuos superfluos.

Es ese rechazo por la ley, el Estado de Derecho democrático, con sus principios, derechos e instituciones lo que hoy parece estar nuevamente en riesgo por la persistencia de ciertas formas de actuación ideológica y por el creciente individualismo social de las sociedades de capitalismo avanzado y globalizado. Es una medida para atender a una diferenciación entre el gobierno legal e ilegal, entre el poder arbitrario y el poder legítimo.

Las ideologías, trasladadas en gobiernos totalitarios desafiaron todas las leyes positivas, afirmando haber encontrado un camino para establecer “la justicia en la tierra”. Su fuente de autoridad son fuerzas suprahumanas y trascendentes a la realidad del mundo –con toda su pluralidad- y pretende suplantar con ellas las leyes positivas sacrificando los más altos intereses humanitarios de los seres humanos. Aplica su ley sobre la humanidad, sin atender a la realidad concreta e individualidad de los humanos que habitan un espacio y sin preocuparse por su comportamiento real (OT3: 462).

Las leyes de la ideología, si son bien aplicadas, pretenden producir como su fin último la humanidad y claman incluso un gobierno global. Pretenden que todo mundo

se conduzca conforme a sus leyes y que todo ser humano se sujete a ellas, aunque las consecuencias empíricas sean desastrosas.

De acuerdo con Arendt, si bien es cierto que la relación entre países totalitarios y el mundo civilizado se rompió por los monstruosos crímenes de los primeros, también es cierto que esa criminalidad no se debía solamente a su agresividad y la rudeza, “sino sobre todo a la ruptura del *consensus iuris* que, de acuerdo con Cicerón, constituye un pueblo...y que presupone las bases del consenso básico para el juicio moral y el castigo legal y donde incluso la ley revelada de Dios solo puede funcionar cuando existe tal consenso” (OT3: 462).

La diferencia entre la ley en el sentido totalitario y las otras concepciones de la legalidad es que la primera no se trata de un tipo de leyes que establezcan, sino que son leyes en movimiento, las leyes y los decretos son cambiados de acuerdo con las circunstancias. Las leyes positivas, en cambio, poseen una relativa permanencia, cuya función es estabilizar los siempre cambiantes movimientos de los hombres y dar dirección a las acciones de la política y el gobierno en el sentido de los derechos, la libertad y la igualdad.²² En los gobiernos constitucionales, éstas están destinadas a erigirse como barreras que contengan precisamente todas aquellas fuerzas que estén en movimiento, que si no son contenidas, pueden barrer con la civilización. Representan vallas entre los hombres que, si por una u otra razón son eliminadas, barren con ello la fuente y espacio de la libertad y la posibilidad del ejercicio de los derechos (Waldron, 2000: 203 y ss).

La pertinencia de esta distinción arendtiana entre la ley totalitaria y la ley positiva resume en buena medida la importancia de la contención de las tendencias y fuerzas presentes en la modernidad e ilumina sobre los riesgos para las democracias contemporáneas. Las fuerzas del mundo de las necesidades, las fuerzas económicas y las tendencias ideológicas aún presentes en nuestras sociedades obligan a repensar los riesgos sobre las instituciones políticas de un mundo crecientemente individualizado, privatizado y con tendencias hacia la alienación y el fundamentalismo en la sustentación de ciertas ideologías. Las tendencias imperialistas presentes en la globalización y las ideologías neoliberales asociadas a ellas que pretenden imponer políticas mundiales de reducción del Estado y las instituciones y que pretenden utilizar al Estado para

²² En el sentido de Montesquieu, los principios de la acción como virtud republicana es el amor a la igualdad, entendido como el sentido que da guía a la política, los hábitos cívicos y las instituciones. En esto se abundará en el segundo capítulo.

beneficio de sus intereses más hegemónicos debe ser un foco de atención sobre fuerzas de la modernidad que aún imponen por medio de la ideología y otros instrumentos modernos una lógica que antepone los intereses particulares a los derechos y principios institucionales de las instituciones surgidas en la Ilustración. Por otro lado, afirman visiones empresariales cuya bandera es sumamente parecida a un tipo de libertad soberanista sin límites, que pone en riesgo los derechos e intereses de terceros.

Paralelamente, la creciente expansión y poder del crimen organizado ha ido minando las instituciones de ciertos estados y hoy constituye un verdadero competidor hegemónico con éste. En muchas ciudades el crimen organizado ha impuesto el miedo como forma de vida, restando la posibilidad del ejercicio de ciertas libertades negativas mínimas, como el derecho a la libre circulación, a una vida sin miedo y sin violencia. Finalmente, los fundamentalismos islámicos como ideologías “panislámicas” o la imposición de la mentira de la administración republicana de Bush para llevar a cabo una guerra criminal, sin aval de las instituciones internacionales, y por lo tanto ilegítima, son constataciones de la presencia en el mundo contemporáneo de fuerzas ideológicas y con intereses muy específicos que han minado la legalidad, las libertades y las instituciones democráticas en la actualidad y grandes riesgos para el mundo civilizado y multilateral, haciendo cada vez más cercana la realidad del “choque de civilizaciones”.

Todas estas ideologías no son sino lo que Arendt señalaba muy acertadamente: “desesperados intentos de escapar a la responsabilidad” (OT3: 73) por la construcción de un mundo común, con ciudadanos preocupados por lo público, capaces de sostener un consenso en torno a los principios, derechos, leyes e instituciones que permiten la libertad, la pluralidad y la igualdad en el ejercicio de la ciudadanía y los derechos que los Estados constitucionales garantizan. Por otro lado impiden que pueda existir un criterio para entender la distinción entre verdad y mentira y entre realidad y construcciones del mundo de agentes al servicio de los intereses y las ideologías más hegemónicas antecediendo situaciones totalitarias aún en las democracias contemporáneas de más larga tradición (ONT: 350).

Precisamente porque las ideologías son materia de opinión más que de verdad (es el entendimiento también de las antiguas *doxas* del sofismo), la libertad humana para cambiar las conciencias es un serio peligro. Cuando se impone una ideología sobre el comportamiento humano real se violan las reglas de auto-interés y el sentido común.

Es el principio de “todo es posible” y antecede y sostiene formas inhumanas de dominación.

2. Libertad política y virtudes cívicas

Todo está bien, todo está permitido y nada es detestable
son juicios absurdos.
Albert Camus

2.1 La necesidad de una teoría de la ciudadanía adecuada a las democracias de capitalismo avanzado y globalizado: relaciones cívicas, hábitos ciudadanos y no dominación

Las formas de vida crecientemente individualistas y las tendencias sociales, económicas y políticas de la modernidad que aún están presentes en los regímenes democráticos con capitalismo avanzado y globalizado exigen una reflexión sobre el ejercicio de la ciudadanía en estos contextos, especialmente sobre nuestras relaciones cívicas y hábitos ciudadanos de modo que éstos permitan el cuidado de nuestras propias libertades y derechos, así como de las instituciones políticas que los hacen posibles.

El excesivo ensimismamiento del ser humano en sus propios intereses y fines individuales, las prácticas de jerarquización y las situaciones normalizadas de dominación, aunadas también a las ansiedades que producen los entornos sociales cambiantes e impredecibles del mundo dinámico contemporáneo pueden producir –y de hecho producen- en vez de ciudadanos críticos y políticamente activos que se hagan responsables por el mundo común que comparten con otros ciudadanos, por cuidar las instituciones que permiten la libertad y por evitar las diversas formas de injusticia, sujeción y dominación política que se presentan en todo el mundo, ciudadanos apáticos, descomprometidos y no implicados con el mundo público. Por otro lado, el excesivo peso del mercado sin limitaciones, con sus patrones de producción y consumo, las formas de la publicidad y de la moda generan sociedades de masas nihilistas, poco propensas a la responsabilidad cívica.

Dentro de la teoría democrática la relación entre democracia y mercado ha sido frecuentemente discutida. Autores como Robert Dahl han demostrado la importancia e interrelación del mercado con el surgimiento de la democracia contemporánea al haber

permitido una ampliación y aumento de poder de la esfera de la sociedad civil con una consiguiente multiplicación y pluralización del poder político en las sociedades, que habría promovido a su vez el surgimiento de contrapesos y equilibrios al ejercicio del poder de las instituciones de gobierno (Dahl, 1993). A pesar de la razón que lleva este argumento que ha sido también seriamente defendido por economistas políticos como Hayek o los socialdemócratas, la otra cara de la misma moneda es que el mercado, especialmente en su tendencia actual más globalizada y con una producción siempre llamada al crecimiento, conlleva asimismo tendencias contrarias al ejercicio de la ciudadanía al ir ampliando y homogeneizando prácticas de consumo y formas de ocio y diversión que promueven la futilidad, los valores nihilistas y tendencias de comportamiento concentradas en el mundo privado, que no impulsan el compromiso y la participación con lo público, ni la interrelación política común con otros ciudadanos.

Por otro lado, desde la sociología se han destacado los temores y ansiedades que dominan a los individuos de las sociedades contemporáneas, que encerrados y ensimismados en sus vidas privadas y expuestos a las incertidumbres sobre el empleo y la inseguridad personal en un mundo dinámico y fluido de rápidos cambios, parecen enfrentarse a una obsesión por la seguridad que aísla a las personas y las lleva a caer fácilmente presas de ídolos, imágenes e ideologías que les den un sentimiento de seguridad, permanencia y estabilidad. Como escribe Zygmunt Bauman:

“el tipo de incertidumbre de oscuras premoniciones y temores respecto al futuro que acosan a hombres y mujeres en el entorno social fluido, en perpetuo cambio, en el que las reglas del juego cambian a mitad de partida sin previo aviso, no une a las personas: los separa y aísla. Los sufrimientos que causa a los individuos no se suman, no se acumulan o condensan en algún tipo de “causa común”... hay cada vez menos estímulos para contener la desintegración de los lazos humanos” (Bauman, 2003: 59-60).

Sin embargo, el gran riesgo que conllevan estos hábitos y costumbres de vida llevados a su dimensión colectiva es que pueden poner en riesgo la existencia de una vida pública sustentada en los derechos y libertades que hacen posible la libertad y la pluralidad de todos los ciudadanos. Estos hábitos y costumbres se vuelven sostenes débiles de los regímenes constitucional-democráticos que hacen posibles nuestros derechos y libertades al imponer barreras para que puedan tejerse redes de responsabilidades éticas entre los ciudadanos que den sustancia a la democracia y a los derechos y libertades que las constituciones garantizan.

Entre las distintas corrientes de la teoría democrática contemporánea representadas por las demandas del multiculturalismo y la inclusión de los derechos de las minorías, las demandas del feminismo sobre la igualdad de derechos y presencia de las mujeres, así como las distintas elaboraciones sobre las propuestas que se han etiquetado en torno a la idea de democracia deliberativa, una de las cuestiones en las que más se ha venido insistiendo es en que la estabilidad y la legitimidad de las democracias se encuentran asentadas en el ejercicio real de los individuos de sus derechos y libertades, cuestión que solo puede suceder cuando existe una vida política que permite la generación de lazos éticos y políticos humanos comunes (Kymlicka y Norman, 2000; Phillips, 1995, 1999; Ferrajoli, 1999; Benhabib, 1996; Rawls 1993, 2000). Por otro lado, en otra corriente de la teoría democrática contemporánea, el neo-republicanismo, se ha argumentado la importancia de que los ciudadanos actúen con virtudes cívicas, especialmente con compromiso hacia las instituciones y derechos que permiten la libertad y la pluralidad, como una serie de capacidades cívicas necesarias para sostener las instituciones y garantías que hacen posibles incluso el ejercicio de las libertades más negativas (Skinner, 2000, 2005; Pettit, 1999).

En estos desarrollos de la teoría democrática contemporánea se hace una dura crítica hacia la apatía política ciudadana y hacia la falta de virtudes cívicas que sostengan las libertades y derechos que garantizan las constituciones democráticas en virtud de las tendencias contemporáneas hacia el individualismo, el egoísmo y las conductas nihilistas. En todos ellos se coincide en la importancia de que los ciudadanos se encuentren integrados en torno a los valores y principios fundamentales de las democracias liberales, asentados en los Estados de Derecho y sus principios de libertad, pluralidad e igualdad de ciudadanía, pues ni la estabilidad de las democracias a largo plazo, ni muchos menos el establecimiento de democracias más sustantivas son posibles cuando los ciudadanos no participan y se implican en la vida política con un compromiso cívico y aceptando y sujetando sus modos de acción a los derechos, libertades y límites establecidos en el constitucionalismo democrático.

Como aseguran los autores neorepublicanos, “a menos de que pongamos nuestros deberes por delante de nuestros derechos, se puede esperar un cercenamiento de estos últimos” (Skinner, 2000: 109), pues considerando las fuerzas sociales y económicas presentes en la modernidad, una ley que otros administran puede devenir en servidumbre y ponerse al servicio de los intereses particulares de la autoridad o de otras fuerzas políticas o económicas presentes en la vida pública. La virtud cívica es la

primera condición de la existencia de los derechos porque, sin ella, las mejores instituciones pueden hacer que los fuertes se hagan del poder del Estado o de la ley para oprimir a otros. En este sentido, las virtudes cívicas son medios necesarios para hacer posibles los derechos de ciudadanía y contrarrestar las posibles formas de dominación. Incluso nuestras libertades civiles negativas más básicas estarían en riesgo sin un compromiso cívico común con sostenerlas.

De modo que los autores del neo-republicanismo han argumentado la interrelación entre las libertades negativas y positivas. En esta visión el individuo no puede ejercer libremente sus libertades políticas cuando sus derechos civiles básicos mínimos son sujetos de dominio político u obstaculizados. Al mismo tiempo, no pueden existir libertades negativas sin participación política y virtudes cívicas que sostengan las instituciones que hacen posibles y efectivas esas libertades y derechos civiles.

Los argumentos presentes en muchas de las más importantes líneas del pensamiento arendtiano conducen por un camino similar. Las fuerzas que ella analizó y que condujeron al totalitarismo mostraban la importancia de las libertades negativas y del gobierno limitado por una constitución liberal o más propiamente liberal-republicana y por ciudadanos que ejercieran la libertad política. La liberación de la coerción injustificada, los derechos a las libertades civiles más básicas, los derechos a una vida libre de violencia o pobreza, la libertad de movimiento serían el requisito de la libertad política, aunque no su contenido. El contenido de la libertad política es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública, en donde están implicados los derechos de igualdad en el ejercicio de la ciudadanía, así como los derechos de reunión, expresión, disenso y deliberación (OR: 22-24).

En estos conceptos de libertad de origen republicano debemos anteponer los deberes y las virtudes cívicas impidiendo que otros interfieran con las libertades civiles de terceros para asegurar nuestra propia libertad. La libertad de uno aumenta con la de los demás y mientras uno no pueda ejercer sus derechos y libertades básicas y expresarse libremente no hay libertad para nadie. La lucha por la libertad implica la lucha por la libertad de cada uno.

Sin embargo, en contraste con los planteamientos de la teoría política neo-republicana en donde se manifiesta la necesidad de anteponer los deberes cívicos para el sostenimiento de los regímenes que permiten la libertad pero que no dan un contenido propio a qué significarían esos deberes y virtudes cívicas, las líneas de pensamiento presentes en la obra de Hannah Arendt permiten vislumbrar un ejercicio de la

ciudadanía y de la libertad política conformada por una serie de hábitos, prácticas y virtudes cívicas y de responsabilidad por lo público que solo pueden suceder en un ejercicio de la libertad política en colectivo. Estos hábitos y prácticas cívicas que podemos encontrar en muchas líneas de su pensamiento pueden guiar la reflexión teórica acerca de la caracterización de una vida cívica y de un tejido cívico necesario para sostener y dar sustancia a la democracia y el compromiso con el cuidado de las instituciones políticas republicanas que generan el espacio en el cual son posibles la libertad y la pluralidad.

Tras vivir y reflexionar sobre el totalitarismo, su pensamiento nos legó una serie de comprensiones sobre la política y las virtudes cívicas que ella consideraba que podrían ser una aportación importante para contrarrestar las fuerzas del individualismo, de las sociedades de masas, de las fuerzas económicas de la modernidad, la homogeneización y el conformismo. Ello la lleva a una elaboración muy amplia sobre el contenido de la política, de las relaciones cívicas y sobre el verdadero contenido de una vida política en donde los individuos ejercen la ciudadanía libre y responsablemente con una serie de virtudes cívicas necesarias para sostener y dar sustancia a los regímenes constitucional-democráticos.

En este sentido, su comprensión del totalitarismo la llevó a centrarse en la importancia de visualizar las formas de gobierno no sólo como formas institucionales, sino como resultado de las relaciones políticas que se establecen entre los ciudadanos. De acuerdo con su teoría, una forma republicana de gobierno requiere de una cultura cívica capaz de darle contenido real y viviente de manera que los derechos, libertades y garantías establecidas en las instituciones democráticas fueran realidades vivenciales en las relaciones humanas establecidas entre los ciudadanos, el sostén mismo de la democracia.

Arendt observaba que en paralelo a la emergencia de ciertas tendencias en la sociedad, la economía y la cultura de las sociedades modernas que inducían hacia el individualismo, la homogeneización y el conformismo, al mismo tiempo había ido prevaleciendo la visión burguesa de la libertad que implicaba una forma de entender la libertad como libertad de la política para concentrarse en el mundo privado, en contraste con el ejercicio de la libertad como participación política y una vida política en común. Sin embargo, esa combinación de factores le parecía desastrosa en tanto habría huecos para la dominación de unos seres humanos sobre otros, o para que las personas fueran permeables a las ideologías, haciendo vulnerables a las instituciones y la política a la

reaparición de situaciones totalitarias. En la medida en que los ciudadanos se desentendieran de la política para concentrarse en el mundo privado, que vieran con indiferencia el mundo público y no asumieran su corresponsabilidad como cómplices activos al identificar la política con los políticos, las democracias contemporáneas se encontrarían siempre expuestas al riesgo totalitario (Flores D'Arcais, 1996: 21-28).

De acuerdo con Arendt estas tendencias de las sociedades modernas solo podían contrarrestarse con una vida cívica caracterizada por ciertas dimensiones del ejercicio de la libertad política y con una vida política entre seres humanos que pudiera dar lugar a la generación de hábitos y virtudes cívicas que dieran sustancia a los regímenes democráticos o, más propiamente hablando, democrático-republicanos. Su argumento principal es que la libertad para aparecer en el espacio público en compañía de otros ciudadanos, para actuar en el mundo público y dar origen a la política debe preceder a las otras libertades confinadas al mundo privado y que ser privado de esta forma de libertad no sólo es una pérdida para la condición humana individual sino también significa la pérdida de la responsabilidad por los derechos y el mundo público e institucional que compartimos.

En este sentido, la pertinencia de recuperar su pensamiento en el contexto de las discusiones en teoría política sobre cómo integrar a los ciudadanos en los valores y principios de las instituciones y derechos democráticos en contextos donde están presentes muchas actitudes individualistas (Rawls, 1971, 1993, 2001; Habermas 1998, 1999; Cohen y Arato, 2000) es que puede iluminar acerca del contenido de una cultura política cívica y deliberativa, una fibra cívica, capaz de sostener actitudes ciudadanas de compromiso con lo público y con los derechos y libertades garantizados por las constituciones democráticas. La libertad no para estar libre de la política y entregarse al mundo privado, sino ser libre para la política, la acción en concierto con otros ciudadanos para dar origen a nuevos comienzos y tomar responsabilidad por el mundo público que nos es común y que es en esencia plural.

Sin esas prácticas cívicas y hábitos democráticos las constituciones y los derechos que en ella se garantizan quedaban expuestas a hacerse irrelevantes. A lo largo de todo su pensamiento va haciendo cada vez más claro que la realización de los derechos requiere el mutuo reconocimiento y la mutua responsabilidad para hacerse cargo de los mismos. Como afirma en su discusión sobre “el derecho a tener derechos” en *Los Orígenes del Totalitarismo*, “los seres humanos podemos producir igualdad solo a través de la organización, porque el hombre puede actuar y cambiar y construir el

mundo común junto con sus iguales y solo con sus iguales”. La igualdad política no nos es dada, “sino que es el resultado de la organización humana en la medida en que ésta se guía por el principio de la justicia” (OT3: 301). Los derechos y la igualdad de ciudadanía no son verdades auto-evidentes, sino que se construyen: “No nacemos iguales, sino que nos convertimos en iguales como miembros de un grupo por la fuerza de la decisión de garantizarnos mutuamente iguales derechos.” (OT3: 301)

En ese sentido, Arendt pone de relieve que frente a las construcciones contractualistas del Estado y del derecho que dan por sentada la idea de los derechos naturales, los derechos y la igualdad de ciudadanía no es algo dado, sino que se construye (Waldron 2000: 207). Establece una teoría del contrato mutuo que significa que las personas moralmente deben actuar de un modo que otras personas tengan derechos y que no hacerlo es un error moral (Michaelman, 1996). Así nos dice que “La igualdad existe solo en una esfera específicamente política donde los hombres se reúnen como ciudadanos y no como personas privadas” y que “ésta es una esfera convencional y artificial producto del esfuerzo humano” (OT3: 301). Tirando de la herencia de la tradición republicana, en el pensamiento arendtiano, el derecho, las instituciones políticas de una república establecen la libertad mediante una serie de mecanismos para la igualación artificial de todos los ciudadanos y para garantizar su participación en la vida política, y se hace un énfasis en que ello no se encuentra fundado en el consenso de la naturaleza, ni es una obligación cuya responsabilidad esté específicamente en el Estado, sino en la convención social y el compromiso mutuos.²³

Por lo tanto, del pensamiento de Arendt puede extraerse la obligación moral de todos de sostener el establecimiento de un orden político capaz de efectuar los derechos. Los derechos serían un producto social basado en el reconocimiento y la aceptación social del estatus jurídico dentro de una comunidad política concreta y de la acción política que los ciudadanos efectúan para llevar a cabo esta construcción del mundo común. Es decir, el derecho fundamental a la inclusión política requiere como precondition la contribución de todos por medio de la opinión y la discusión en el espacio público, así como de una naturaleza cívica en la vida política.

Esta lectura, por lo tanto, incorpora la moral y la política al derecho, haciendo que la importancia de las instituciones y las leyes casi quede diluida, aunque no por ello

²³ Dentro de la tradición republicana en el pensamiento político de autores como Cicerón, Montesquieu o Rousseau las instituciones políticas descansaban en la convención y la moral (las *mores* romanas) sobre la que se asentaba la posibilidad del principio de igualdad garantizada en la legalidad.

el Derecho positivo no sea de suma importancia como elemento necesario para poner frenos a las fuerzas totalitarias presentes en la modernidad. A pesar de ello, el punto central de la relación entre política, moral y derecho está en la política, en la naturaleza de la vida cívica que se construye y en las virtudes cívicas necesarias para sostener un orden político que permita la libertad y la pluralidad.

De ahí que en la búsqueda arendtiana de nuevos principios seculares que dieran autoridad a un orden político republicano, se sientan las bases para una teoría particular del contrato social diferente de la de Hobbes. Si en el contrato social hobbesiano se da una cesión de derechos y deberes al gobierno o a la comunidad a cambio de la protección de su vida y su propiedad, Arendt construye una teoría del contrato mutuo por medio del cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad basada en la libertad política y la reciprocidad y que presupone el principio de igualdad, cuyo contenido real es una promesa y su resultado una sociedad o “coasociación” en el sentido romano de *societas* o alianza (OR: 169).

Esta comprensión indicaría que sólo instituciones construidas en el espacio entre hombres plurales, bajo los principios de libertad e igualdad puede darse una “República” como gobierno de leyes y no de hombres y que instaure y preserve la libertad. Pero esa república, los regímenes que hacen posible la libertad política solo pueden ser alcanzados y preservados con gran esfuerzo y dedicación construyendo y conservando instituciones que les den resguardo y ciudadanos comprometidos con lo público. Implica un acto de promesa mutua entre los hombres, basado en el reconocimiento mutuo de los principios de libertad, igualdad y pluralidad y manifestado a través de su acción mostrando el asentimiento o disenso ante situaciones específicas del mundo de la política. Y requiere también de una fibra ciudadana cívica comprometida con un consenso y un compromiso de los ciudadanos con los derechos, leyes e instituciones políticas que dan cobijo a la aparición de esa pluralidad y libertad.

Por esta razón, Arendt centra sus investigaciones en la recuperación del significado del ejercicio de la ciudadanía bajo el ejercicio real de la igualdad de libertad política y vincula estas reflexiones con la caracterización de una vida colectiva cívica. En su teoría hay un claro llamado e incitación al ejercicio de la ciudadanía, al ejercicio de la expresión y la palabra y a la incorporación de los ciudadanos en el uso común de la razón. Uno de los mensajes principales sería que la realización de los derechos requiere también que cada ciudadano los ejerza y que para ello debe ir aprendiendo y asumiendo las prácticas, hábitos y capacidades argumentativas necesarias para la

aparición y la participación en la vida política. Sin embargo, ese ejercicio de la ciudadanía y sobre todo la emergencia de las virtudes cívicas y de un tejido social cívico no sólo dependerían de la participación política de los ciudadanos, sino también de la existencia de ámbitos de convivencia política caracterizados por conductas cívicas que permitan emerger el virtuosismo ciudadano.

Desde la óptica de su sociología de la modernidad y dadas las tendencias que se producen en un mundo social cargado con la fuerza del individualismo, el mundo de las necesidades y el ensimismamiento en la vida privada, la prioridad sería la corrección de estas tendencias a través de la construcción de un mundo cívico, de una fibra social cívica. Es hacia la red de relaciones humanas hacia la que las virtudes cívicas arendtianas están dirigidas y donde cobran contenido y significado plenos. Si esa red de relaciones humanas no se encuentra caracterizada por una serie de virtudes cívicas, las instituciones y las leyes constitucionales que establecen los derechos y las libertades son frágiles, se quedan sin sustancia.

En este capítulo nos centraremos en analizar las distintas dimensiones del ejercicio de la ciudadanía y la libertad política en el pensamiento de Arendt y su vinculación con formas de vida cívicas que puedan dar lugar a hábitos y prácticas cívicas en los ciudadanos hacia la visualización del significado de una democracia sustantiva. Nos centraremos sobre todo en aquellas líneas de su pensamiento que pueden iluminar respecto a hábitos ciudadanos de libertad política y de vida cívica colectiva que pueden contrarrestar las tendencias individualistas de las sociedades contemporáneas y promover en los ciudadanos la disposición hacia el respeto de los valores, derechos y libertades garantizados en los órdenes constitucionales democráticos.

Comenzaremos por describir lo que para Arendt significaba el verdadero contenido de la libertad política y del ejercicio de la ciudadanía. Posteriormente iremos hilvanando esta comprensión del ejercicio de la libertad con la construcción y caracterización de un mundo político cívico capaz de contener las tendencias hacia el individualismo y capaz de fomentar hábitos de vida colectivos comprometidos con lo público y con los derechos, libertades e instituciones de los órdenes constitucional-democráticos.

Finalmente, aplicaremos algunas de sus líneas de pensamiento a las reflexiones sobre la democracia sustantiva y la inclusión política de las mujeres en la vida cívica de nuestras sociedades. Creemos que en el contexto de las discusiones sobre la sustancia de

la democracia y el feminismo en la teoría democrática contemporánea que argumenten a favor de una política de la presencia y la agencia política de las personas sin sujetamientos políticos en razón de su género, condición social o cualquier otra razón arbitraria, la teoría de Arendt puede ser muy pertinente para señalar la importancia de generar espacios de convivencia política que en vez de producir prácticas de exclusión y guetización por cuestiones de raza, clase social, género o formas de vida, invite por el contrario a la participación en un diálogo común bajo el ejercicio de la razón.

2.2 La libertad política y la tradición de pensamiento filosófico

Para Arendt, la razón de ser de la política era la libertad porque sin ella la vida política no tendría significado. Sería de hecho la razón por la cual los seres humanos viven juntos formando organizaciones políticas (WF: 146). Sin libertad no puede existir la política pues es lo que permite el espacio para la vida en común regida por los principios de civilidad, deliberación y pluralidad. Sin embargo, el resguardo de la libertad política en las organizaciones y regímenes políticos caracterizados por sistemas individualistas, requeriría para Arendt la reconsideración del significado de la libertad política rescatando ciertos significados y dimensiones en su comprensión que habían quedado oscurecidos por las tradiciones hegemónicas de pensamiento filosófico.

Arendt consideraba que la tradición filosófica había dado lugar a un concepto de libertad entendida como auto-determinación y soberanía individuales sin límites ubicada en la individualidad de la persona y proveniente de su voluntad interior dejando de lado concepciones de la libertad que se habían experimentado en la vida política de la antigüedad y que constituían una consecución colectiva entre agentes deliberantes e interactuantes implicados en un destino común. Se habría dado así una total sustitución de la “libertad vinculada con el mundo”, perteneciente al mundo público y de los asuntos humanos que solo puede suceder cuando existe deliberación y acción en concierto entre seres humanos libres y plurales por una idea de libertad como “libertad interior” conceptualizada como voluntad individual (Beiner, 1984: 349).

Los ensayos “*¿Qué es la libertad?*” (WF), “*Freedom and Politics*” (FP) y “*¿Qué es la Política?*” (QP) además de sus investigaciones sobre la acción y el espacio público en *La Condición Humana* están dedicados a la recuperación de ese significado de la libertad política casi perdida en la tradición del pensamiento filosófico. En todos estos

escritos Arendt recupera una idea de libertad que solo puede darse en el mundo de la política en la referencia con los otros seres humanos. No se trata de un atributo del ser humano como tal o de la realización de su soberanía interior, sino que es un fenómeno y una realización colectiva que, para existir, requiere de un espacio público políticamente garantizado y un conjunto de ciudadanos plurales, deliberantes y sujetos al uso de la palabra y la razón (FP: 191-192 y 195).

De acuerdo con Arendt este tipo de libertad existía en la experiencia de la antigüedad en el mundo de la polis y aparecía en algunas corrientes del pensamiento presocrático, pero no fue incorporada dentro de la tradición hegemónica del pensamiento filosófico debido a que la filosofía a partir de Platón se había construido en oposición a esta experiencia de la polis. Según Arendt, a partir de la muerte de Sócrates, Platón estableció un hito en la tradición de pensamiento filosófico occidental conceptualizando una vida política en oposición a la vida política en común con otros seres humanos que se había dado en la polis ateniense. A partir de ese momento, se habría iniciado una comprensión de la libertad política en relación con el mundo individual interior del ser humano que fue heredada por los desarrollos más hegemónicos de la tradición occidental hasta la modernidad, donde la libertad dejó de estar relacionada con el mundo y pasó a ser una cuestión de realización de la vida individual de cada uno. La pérdida que ello representaba sin embargo era que esto había implicado el olvido de un tipo de libertad política que hacía surgir la conciencia sobre el mundo público cuando las personas se relacionan por medio de la razón y la deliberación.

El punto de inflexión más importante en el desarrollo de los significados subsiguientes sobre la libertad habría sucedido con la herencia del pensamiento de Platón sobre el cristianismo en el pensamiento de San Pablo y San Agustín. Para Arendt estos autores conceptualizaron el conflicto entre voluntad y habilidad para discernir sobre el conflicto entre la razón y las pasiones. Si en Platón este conflicto tenía su solución en la idea de auto-control y del gobierno de las pasiones, en San Pablo y San Agustín la idea del libre albedrío había supuesto la emersión de la conciencia en el ser humano sobre un conflicto entre las pasiones y la voluntad. Sería el momento del descubrimiento de la voluntad como la habilidad para discernir el conflicto con los impulsos de las pasiones abriendo el conflicto entre “quiero” y “puedo”, entre “deseo” y “habilidad”, que obligaba a la ponderación sobre la propia voluntad.

Según Arendt fue a partir de ello que el ser humano adquiere conciencia de la existencia de su voluntad como introspección interna, que la libertad ya no empieza a concebirse dentro del mundo de la polis en relación y deliberación con los otros, sino se vuelve un acto de volición y comunión con uno mismo. Antes del cristianismo, la voluntad no había sido descubierta y la libertad no había sido teorizada por los filósofos, y solo cuando la libertad se vuelve una cuestión entre uno y uno mismo es que la filosofía empieza a interesarse por ella (FP: 201-204; WF: 156-160).

Así, para Arendt, la tradición cristiana había sido el factor decisivo para igualar la libertad con la idea de la voluntad libre, un ideal que habría ido convirtiéndose poco a poco y más con la llegada de la modernidad en una idealización de la soberanía individual como independencia de los otros y como habilidad, incluso en caso necesario, para afirmarse sobre los otros. Pero esa concepción de la libertad era para Arendt una herencia que había mostrado ser desastrosa pues conforme los lazos de la religión fueron soltándose con el arribo de la modernidad, el conflicto de las pasiones y la voluntad emergió con fuerza llevando a una noción de la libertad entendida como soberanía libre individual o de grupo que terminó siendo solo alcanzable al costo de la libertad y la soberanía de otro hombre o grupo de hombres (FP: 204).

Durante la Edad Moderna, en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII en autores como Hobbes y Locke, esta herencia se había convertido ya en una idea de la libertad en oposición a la política y como realización únicamente de la seguridad personal para realizar los propios intereses y deseos personales y en la libertad para extraer esos intereses de toda intromisión de la política, con lo que no sólo la brecha entre libertad y política se había ensanchado aún más, sino que la libertad empezó a entenderse como seguridad y vida libre en el terreno de lo individual y lo social, ajeno y libre del todo control e influencia por parte del mundo de la política.

En la veta más individualista del pensamiento liberal representada por Hobbes y Locke en los comienzos del liberalismo la preocupación absoluta por la seguridad de la vida, la libertad individual y la propiedad llevó a una elevación de la vida privada por encima de la política que justificó cualquier tipo de ampliación de las libertades y las posibilidades de acumulación de bienes, riquezas y poder que, aunque estarían supuestamente limitadas por los derechos positivos reconocidos para los demás, permitió una comprensión de la libertad como absoluta y plena soberanía individual.

Sin embargo, Arendt consideraba que esa concepción de la soberanía extraía a las personas de la contención que surge de la propia participación en la política y de la

cooperación política entre agentes humanos plurales y deliberantes que es la que hace que el ser humano pueda actuar a favor del mundo público y asirse a la realidad del mismo. Si bien se trataba de una idea de libertad que fue importante porque supuso un antecedente hacia la justificación de la protección de los derechos individuales y la necesaria limitación de la esfera pública sobre ciertas interferencias en la vida privada, sus consecuencias más desastrosas habrían sido imponer una comprensión de la libertad que está siempre en tentación frecuente de afirmar la voluntad aplastando los derechos y libertades de los demás y el convertir los intereses individuales en el terreno de lo social en el motivo mismo de la vida política de la comunidad, convirtiendo el deber del gobierno político en el resguardo de los intereses vitales y de acumulación de los miembros individuales (FP: 193).

En la filosofía de Hobbes, la naturaleza humana es definida universalmente como sujeta a principios de movimiento que condicionan toda acción y moción en los hombres. Esos principios universales serían la presencia universal de deseos, apetitos y un inquebrantable impulso a la subsistencia y la autoconservación, así como la búsqueda de la felicidad. Estos deseos permanentes de satisfacer los impulsos engendrarían un perpetuo e incansable apetito de conseguir poder tras poder, pues el poder cumpliría la función de calmar la ansiedad generando un espacio vital sobre el que ejercer la autoridad absoluta. Sin embargo, el problema que resultaría de la teoría de Hobbes es que para conseguir esos fines individuales se vuelve necesario que cada individuo busque instrumentalizar la naturaleza y el mundo. Los deseos y esta suposición sobre la naturaleza humana, unidos a la escasez de medios para satisfacerlos, colocarían a los individuos en una situación de competencia permanente y generalizada, convirtiéndolos en enemigos potenciales y estableciendo la desconfianza colectiva. De ahí también que la necesidad de protección de la vida y del ámbito de libertad individual justifique la existencia de un gobierno absoluto. El estado se convierte en resultado de un contrato entre individuos autónomos y aislados, atemorizados entre sí, que aceptan el poder que sobre ellos debe ejercer el Leviatán para gozar segura y libremente de su vida, sus fines y sus bienes privados.²⁴

En Locke, si bien existe un rechazo del absolutismo y una mayor delimitación a los límites de la libertad individual, también existe una justificación y convencimiento

²⁴ Sobre esto ver Vallespín, F. (1990): “Thomas Hobbes y la Teoría Política de la Revolución Inglesa”, en Vallespín F. (ed.) *Historia de la Teoría Política*, Tomo II; y del mismo autor *Nuevas Teorías del Contrato Social*.

de que el terreno de la libertad se encuentra en el ámbito individual social de cada persona. Así, el fin de la sociedad política no es la política en sí y el cuidado de la política, del mundo y de los derechos de los demás, sino preservar la seguridad de la propiedad, de la vida y de sus libertades individuales correspondientes con el terreno de lo privado y lo social.²⁵

El problema más importante que Arendt pone de relieve dentro de estas visiones de comienzos de la edad moderna es que en ellas se promueven las ideas más soberanistas sobre la voluntad individual, así como también el hecho de que el solo propósito del gobierno político sea asegurar la seguridad y salvaguardar los intereses privados de las personas. Considera que para ello no se necesitaría de un gobierno democrático, sino que la seguridad puede garantizarse en principio perfectamente por una tiranía.²⁶ Desde su punto de vista, las dictaduras y los totalitarismos han mostrado eficientes formas para garantizar la seguridad y cuando éste es el objetivo los derechos políticos pueden ser suprimidos. Por otro lado, estas ideas sustentarían la justificación de que los seres humanos se concentren en las actividades del laborar y la fabricación, alejándose del mundo público y entendiendo la política como lo opuesto a un mundo donde lo privado deba ser limitado a favor de lo público:

“En ambos casos, el gobierno en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Como sea la relación de ciudadanos y estado, libertad y política permanecen separadas en lo decisivo y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común sino de cosas en su mayoría muy particulares” (QP: 89).

A pesar de ello, la crítica realizada por Arendt hacia estos autores no implica que su visión sea contraria a todos los presupuestos del liberalismo, ni mucho menos hacia la protección de la vida privada y las libertades individuales. El totalitarismo es precisamente la forma de gobierno que no respeta esos límites y que no ve ningún obstáculo en interferir en los derechos y las libertades individuales. En este sentido, el problema de fondo que su teoría puso de relieve es que los derechos y libertades

²⁵ Ver Locke (1996): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza.

²⁶ Como veremos en el capítulo III, Arendt rechaza las visiones contractualistas defendidas por Hobbes y Locke ya que desde su punto de vista suponen la entrega de los derechos y los poderes a un gobierno o a la comunidad, en donde la persona individual renuncia a su poder político en favor de una autoridad superior consintiendo a ser gobernando a cambio de la protección de su vida y su propiedad.

individuales garantizadas por las leyes no pueden asegurarse cuando los individuos se entregan al mundo privado y se olvidan del mundo público, alejándose así de todas las actividades que la vida política conlleva –acercamiento a la pluralidad, deliberación, contención por la deliberación y la razón en el intercambio de visiones que sucede en colectivo, posibilidad de ver el mundo desde la posición del otro, asimiento a la realidad- y que darían lugar a las virtudes cívicas necesarias para la protección de los derechos y de la propia libertad.²⁷

En *Sobre la Revolución*, Arendt escribe sobre la importancia de los derechos civiles y las libertades negativas individuales como condiciones indispensables para el ejercicio de la libertad política. La vida política requiere de las libertades de conciencia, de pensamiento, de asociación, movimiento y reunión, de no ser sujeto en la vida y en el cuerpo a ningún tipo de sujeción o coerción (OR: 24-25). Sin embargo, el aseguramiento de esa libertad y especialmente la garantía de los derechos políticos por medio de los cuales uno puede luchar por y demandar esas libertades sólo quedan asegurados por la participación en el gobierno o por la admisión en la esfera pública, para Arendt, el contenido propio de la libertad política.

Como ha sido ya señalado, Arendt atribuye a las instituciones y las leyes un carácter frágil dependiente de las acciones de los hombres y sujetas a los vaivenes de la voluntad individual de cada uno de ellos. Su sostenimiento y estabilidad dependen entonces de la acción de los hombres en torno a principios políticos y hábitos cívicos

²⁷ Hay también en la visión de Arendt un rechazo hacia la comprensión filosófica sobre la naturaleza humana en la tradición moderna iniciada por Maquiavelo, Hobbes y Locke para quienes ésta es esencialmente egoísta, marcada por los apetitos individuales y preocupada con la auto-preservación. Locke es más ambivalente en esta cuestión al recuperar las nociones estoicas de pensamiento naturalista presentes por ejemplo en Cicerón, sin embargo, para Maquiavelo y Hobbes no hay ninguna ley universal que funcione como constreñimiento moral y de rectitud. La lectura que hacen estos autores sobre la naturaleza humana pone el énfasis en el derecho individual a la vida y al poder, la voluntad individual es la fuente de la naturaleza humana misma y árbitro de sus propios fines, haciendo que la razón sea el instrumento de esas pasiones y deseos naturales independientemente de cualquier propósito moral. De esta manera, lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal, son preferencias individuales ligadas a la necesidad de sobrevivencia en un mundo hostil. La concepción moderna sustituye entonces la búsqueda del pensamiento clásico por la perfección en nombre de los deseos y necesidades de los hombres. En contraste con estos autores, Arendt no cree que exista una naturaleza humana que pueda definir la “esencia” de los seres humanos y nada nos da derecho a tratar de definir una esencia o naturaleza igual para todos. Las condiciones de existencia humana no podrían explicar o definir dicha naturaleza por el simple hecho de que los seres humanos no estamos condicionados absolutamente. De esta manera, el ser humano no puede tener una naturaleza estática y estable, no es ni naturalmente bueno, ni malo y no hay en su pensamiento una sospecha inicial sobre la naturaleza del hombre. Al contrario, si bien observa en el hombre una capacidad para la injusticia y el barbarismo extremos –el totalitarismo- su teoría política presupone una tremenda fe en las capacidades y habilidades de los hombres para actuar éticamente, con propiedad y decencia. Con todo, más que suponer que dicha ética surja de una naturaleza humana las virtudes cívicas estarían determinadas por la naturaleza de la vida pública que comparten los seres humanos. Una discusión más amplia sobre este punto puede encontrarse en Dossa, Shiraz (1989), cap. 3.

que les den realidad y sustento. Los derechos, libertades y protecciones contenidos en los órdenes constitucionales se vuelven irrelevantes cuando los ciudadanos sujetos de ese derecho no dirigen su acción por medio de esos principios, volviéndolos motores y contenido de su acción habitual.

Las nociones individualistas más extremas dentro del liberalismo que presuponen un egoísmo insuperable como esencia de la naturaleza humana, la promoción absoluta de la soberanía individual y la voluntad de poder inculcarían entonces formas de entender la vida y el mundo que promueven hábitos de vida que van justamente en sentido contrario a los principios indispensables para sostener una vida común en donde los individuos, con su acción y su costumbre, construyen y dan contenido real, actual y vivo a ese mundo de derechos y libertades. Las limitaciones y fronteras establecidas en el derecho otorgan cierta protección contra los vaivenes de la acción, pero solo un concepto de libertad en su sentido político puede darles pleno contenido. Las virtudes cívicas requieren de una audiencia y un espacio público políticamente garantizado que las haga desplegarse (HC: 188-192; FP: 197). Por ello, “las instituciones políticas, sin importar cuan mal o bien diseñadas estén, dependen para su continua existencia de los hombres de acción; su conservación depende de los mismos medios que les dieron vida” (WF: 153).

Esas virtudes no podrían ser así posibles cuando prevalece una idea soberanista de la voluntad, que solo puede mantenerse a costa del medio de la fuerza, la violencia y el poder y dominio de unos seres humanos sobre otros: “La libertad solo puede ser posible con la condición de que no implique la soberanía” (FP: 204), pues:

“En las condiciones humanas determinadas por el hecho de que no un ser humano sino muchos seres humanos viven en la tierra, la libertad y la soberanía no pueden existir simultáneamente. Si los hombres quieren ser libres es precisamente a la soberanía a la que tienen que renunciar” (WF: 165).

Así, esta “perfecta libertad”, como hemos visto, es incompatible con la existencia de la sociedad, de la pluralidad, con la responsabilidad sobre los derechos y libertades de los demás y en última instancia, con la posibilidad de que los hombres puedan asirse a la realidad (FP: 204-205; WF: 164-165; HC: 234-235). Es incompatible, por ello, con la posibilidad de la política y la existencia de virtudes cívicas comprometidas con el mundo público que compartimos entre seres humanos plurales.

Por estas razones, podemos asegurar junto con autores como Ronald Beiner o Margaret Canovan que todo ello no significa que Arendt estuviera muy alejada del pensamiento liberal. Sus puntos de vista tienen paralelos con la visión liberal de la libertad, pero complementan estas visiones buscando hacer de sus principios y derechos realidades más sustantivas (Beiner, 1984: 365-6). Para Canovan, sería erróneo incluso asegurar que la visión arendtiana de la libertad política puede equipararse con la “libertad positiva”, dentro de la distinción tradicional heredada por Benjamin Constant y renovada por Isaiah Berlin de la libertad negativa y positiva (1992: 212). De acuerdo con esta autora, la noción arendtiana de la libertad pertenecería más bien a la tradición republicana para la cual las libertades negativas y positivas se requieren unas a otras, haciendo necesaria la participación de los ciudadanos en compromiso con lo público una condición para asegurar el reconocimiento y garantía de las libertades civiles y políticas fundamentales (Skinner, 2003).²⁸

Sin embargo, las distintas dimensiones de su concepto sobre la libertad política tampoco quedan resueltas simplemente aludiendo a la herencia de la *Res pública*, la preocupación por la cosa pública, sin más. Solo que en esta visión de la libertad relacionada con la política, la libertad no es una cuestión de soberanía voluntarista, sino que emerge de algo completamente diferente. Su idea de libertad hace necesaria “la compañía de otros seres humanos iguales, que necesitan un espacio público común para ser libres e insertarse en el mundo de palabra y obra” (WF: 148-9).

Así, frente a la tradición de pensamiento filosófico sobre la libertad en su sentido más privado y soberanista, Arendt irá rescatando las distintas experiencias históricas y de pensamiento político de donde puedan recuperarse nociones de libertad en su sentido más cívico y político. Recuperará así la experiencia de vida política de la polis griega, el concepto de natalidad de San Agustín, así como las concepciones sobre la libertad política de tres grandes autores que influyeron la construcción de las distintas dimensiones de su concepto sobre la libertad: Montesquieu, Kant y Tocqueville. Como iremos analizando en lo subsecuente, las distintas nociones sobre la libertad que Arendt rescata de estos autores y tradiciones irán engarzando con distintas virtudes cívicas resultantes, pues sería más bien una vida pública y un espacio público donde distintas

²⁸ Es interesante hacer notar que la crítica contra la idea soberanista de la voluntad en el terreno individual Arendt la hace extensa hacia la idea de soberanía colectiva nacional, que considera igualmente peligrosa en el sentido de que su afirmación implicaría la afirmación por la fuerza de la soberanía de una voluntad colectiva sobre otra. Ver FP: 204. En el tercer capítulo recurriremos nuevamente a estas reflexiones al abordar el tipo de cosmopolitismo kantiano presente en su pensamiento.

visiones plurales aparezcan y deliberen desde donde puedan generarse precisamente esas virtudes. A partir de estas experiencias históricas y filosóficas podríamos aprender a “establecer y preservar el espacio donde libertad y virtuosismo puedan aparecer” (WF: 152-4).

2.3 Libertad política, igualdad de ciudadanía y espacio público: la primacía de la política

De acuerdo con Arendt la idea de soberanía individualista como ha sido heredada por la tradición filosófica de la libertad hasta las versiones más individualistas del mundo moderno no existía en el mundo antiguo de Grecia y Roma y, sin embargo, nos dice que no por ello los antiguos no eran libres. El cambio filosófico desde la acción política al poder de la voluntad habría significado que la idea de soberanía individual se impusiera prevaleciendo sobre otros significados de libertad como lo es la felicidad vital manifestada en la acción política con el cual se da origen a la política y se construye y se humaniza el mundo y que en los griegos tenía la característica de producir el virtuosismo. Así Arendt consideraba que ciertas prácticas de libertad, de compartir el mundo con los otros seres humanos y que la política surgida en un mundo deliberativo en libertad y pluralidad daba lugar a ciertas virtudes cívicas que pudieran contraponerse a las tendencias modernas hacia el individualismo y el privatismo.

En este apartado nos centraremos en analizar la visión arendtiana sobre el ejercicio de la igualdad de ciudadanía, las capacidades para la *isonomía* y la *isegoría* que existían en la polis griega, como una de las primeras dimensiones presentes en el concepto de libertad política recuperado por Arendt y que presupone un ejercicio de la libertad que solo puede suceder cuando se actúa políticamente entre ciudadanos iguales y se cuenta con un espacio público políticamente garantizado que sirve como un espacio protegido por leyes y costumbres donde puede darse una relación libre y deliberativa entre seres humanos. Esta dimensión de su concepto de libertad está intrínsecamente unida con su concepto de la acción política, con su idea sobre la pluralidad y con la posibilidad de existencia de la política hasta el punto en el que la libertad coincide con la igualdad de ciudadanía, la acción, la aparición en el espacio público y la participación política.

Muchos autores han escrito sobre la presencia de elementos aristotélicos en la visión de Arendt sobre la ciudadanía como un ideal en donde los ciudadanos acceden a una dignidad propia por medio de su participación en las deliberaciones públicas buscando humanizar la política por medio de principios para la mejora de la comunidad política, la excelencia y la justicia. La superioridad del *zoon politikón*, el nivel superior de la acción política como la más elevada de las capacidades humanas, cuestión que recoge Arendt del pensamiento aristotélico²⁹, radicaba en la posibilidad presente sólo en los humanos para participar en la construcción de un mundo más humanizado, justo y excelente. En *La Política y la Ética a Nicómaco* Aristóteles vuelve una y otra vez sobre esta cuestión afirmando que el hecho de que la palabra (el *logos*) distinga al hombre de los animales es debido a su capacidad humanizadora y humanística. “La palabra, nos dice Aristóteles, existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto y esto es lo propio de los humanos frente a otros animales” (Aristóteles, *Política*, 1253a). La diferencia sustantiva entre los seres humanos y los animales sería la capacidad para hacer y construir un mundo propiamente humano – el artificio humano – como oposición a lo que sucede en el mundo de la naturaleza y sus reglas.

De ahí la capacidad superior de la condición humana del hombre cívico y de la naturaleza política, esto es, la facultad deliberativa para humanizar el mundo y hacerlo un mundo de reglas más cargadas por un sentido humanístico –lo justo, lo conveniente– en oposición al mundo de la naturaleza y sus reglas: lo injusto, la violencia, el dominio del más fuerte-. El ciudadano así, en sentido aristotélico, “se define mejor por su participación en la justicia y el gobierno...aquel que le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial” (Aristóteles, *Política*, 1575a y 1575b) y fuera de la diferencia que establece Aristóteles entre los hombres y los esclavos, la igualdad de ciudadanía sería esencial para compartir esta idea de la vida política buena que se consigue con la participación en política y la construcción humanística del mundo común.³⁰

²⁹ Aristóteles a diferencia de Platón no consideraba que solamente la vida contemplativa fuera la forma más sustantiva y perfecta de vida buena sino que ponía en un nivel similar de perfección la acción política de los hombres de estado y que actúan a favor de la justicia y la vida buena de la comunidad política.

³⁰ Como se mencionó en el capítulo I, para Arendt, la diferencia aristotélica entre el esclavo y el hombre libre era que el primero estaba privado de la facultad no de hablar y de discutir, sino de llevar a cabo una vida donde el discurso y solo el discurso fuera lo que diera sentido a las cosas y donde la principal preocupación de los ciudadanos era hablar entre unos y otros. Las personas que no pudieran tener esta forma de vida estaban sujetas al mundo de las pasiones y por tanto al reino de la necesidad, lo cual eliminaba su carácter de hombres libres. Ver HC, p. 27.

Siguiendo en este punto a Aristóteles, Arendt nos dice también que la actividad política por excelencia, la acción política, es una prerrogativa exclusivamente humana de la que no son capaces ni bestias ni hombres y, sobre todo, que se trata de una actividad enteramente dependiente de la constante presencia y deliberación entre los ciudadanos. Se trataría de una relación especial que se establece en el estar juntos deliberando entre iguales construyendo un mundo artificial más humano – específicamente humano y como tal artificial – en oposición a la naturaleza y sus reglas.

La presuposición de igualdad en el elemento deliberativo era fundamental para esa deliberación con tendencias humanísticas. Por ello, la fundación de la polis, nos dice Arendt, tuvo que ser necesariamente precedida por la destrucción de todas las unidades que descansaban en el parentesco, como la *phratría* o la *phylé*, pues vivir en la polis, vivir una vida política significaba que todo debía ser decidido por medio de la palabra y la persuasión y no por la fuerza, la determinación política o la violencia.³¹ La acción política es transaccionada a través de palabras, siendo que la acción es especialmente “la capacidad para encontrar las palabras adecuadas en el momento adecuado” (HC: 26).

A diferencia de Aristóteles, sin embargo, Arendt incorpora el elemento de la pluralidad. Posiblemente la teoría aristotélica incorporaba implícitamente la diferencia de opiniones en las deliberaciones públicas, pero en su teoría no hay una mención específica a la pluralidad como condición de la vida política, como si lo existe y es parte fundamental en la teoría política de Arendt. De hecho, la única definición de tipo “esencialista” que podríamos encontrar en su obra y que la cruza completamente es precisamente su definición universal sobre la pluralidad del ser humano en el sentido de que “la pluralidad es la condición de la acción humana porque todos somos iguales, es decir, humanos, y en tal sentido nadie es ni será igual nunca a otro que haya vivido, viva o vivirá” (HC: 8).

Además, en la teoría de Arendt sin esa pluralidad no existe posibilidad de la existencia de una vida política. La deliberación solo es y puede ser tal cuando se debaten los distintos puntos de vista desde los cuales se mira el mundo. La pluralidad humana sería la condición básica de la acción y el discurso teniendo un carácter doble

³¹ De acuerdo con Arendt la traducción de Séneca del animal político al animal social pervirtió el contenido cívico de la expresión aristotélica, denotando las actividades dedicadas a las cuestiones de la humanización de la polis y que refería explícitamente a la acción (praxis) necesaria para establecer y sostener un mundo político cada vez más excelente (HC: 13). Al contrario, la traducción de Séneca, seguida después por los autores de la edad media entendían la acción como cualquier actividad comprometida con las cuestiones de este mundo y la participación de los seres humanos en la construcción del mundo social pudiendo ser éstas la labor, el trabajo o la contemplación.

de igualdad y distinción. “Si los hombres no fueran iguales, nos dice Arendt, no podrían entenderse unos a otros”, pero “si no fueran distintos... no necesitarían del discurso ni de la acción para hacerse entender”. La acción y el discurso revelan su cualidad única, a través de estas actividades “los hombres se distinguen entre sí” y “son las formas por medio de las cuales los seres humanos aparecen unos ante otros, no como meros objetos físicos, sino *como personas*” (HC: 175-176).³²

La pluralidad es así la primera condición de la existencia de la deliberación y del espacio público. Sin la acción y la discusión el mundo dejaría de ser humano pues ya no sería un mundo vivido entre seres humanos. Por otro lado, la condición de la percepción de la realidad sería precisamente la presencia de las distintas perspectivas en torno a un mismo asunto en el espacio público. Lo que aparece ahí constituye la realidad y la presencia de los otros “que ven lo que nosotros vemos y que escuchan lo que nosotros escuchamos nos asegura lo que significa la realidad del mundo y de nosotros mismos” (HC: 50). Por ello:

“la realidad del mundo público descansa en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los cuales el mundo común se nos presenta...solo cuando las cosas pueden ser vistas y escuchadas desde muy diversas perspectivas sin cambiar la identidad, de manera que aquellos que se reúnen ven lo mismo en toda su diversidad, puede verdadera y auténticamente aparecer la realidad mundana” (HC: 57).

Así, para Arendt, la acción entendida como ejercicio de la ciudadanía “es la única actividad que sucede entre los seres humanos sin intermediación de cosas o materia y que se corresponde con la condición humana de la pluralidad, con el hecho de que no el hombre, sino los hombres, viven en la tierra y habitan el mundo”...siendo así que “la pluralidad es la condición específica –no solo la *condicio sine qua non*, sino la *conditio per quam* – de toda vida política” (HC: 7). En ese sentido se entienden sus preocupaciones por la pérdida de la relevancia de la expresión y el discurso en el mundo moderno. Cuando esto sucede, nos dice, “las cuestiones se vuelven políticas por definición, pues la expresión y el discurso (*speech*) son las que convierten al hombre en un ser político” y toda exclusión de cualquier visión política sobre el mundo es un

³² Esa distinción, sin embargo, no debe entenderse como otredad o alteridad. A la otredad Arendt le atribuye un carácter que solo puede verse en los objetos inorgánicos, mientras que los hombres utilizan el lenguaje –que los asemeja – como medio de distinción y comunicación. Así considera que en los seres humanos “la otredad y la distinción, solo puede entenderse como inigualabilidad (*uniqueness*)” en el sentido de que cada hombre es distinto “a cada ser humano que haya vivido, viva o vivirá” (HC: 176).

asunto político de primera importancia, pues de alguna manera se cercena el mundo y la realidad (HC: 3).³³

De manera que en Arendt el ejercicio de la ciudadanía es una práctica política que requiere de la existencia de un espacio público en donde cada visión plural que muestre una preocupación humanística sobre el mundo, sobre lo político y sobre la justicia debe poder aparecer. La humanización del mundo sucede por la intermediación del discurso y la discusión y la realidad de las injusticias del mundo sólo pueden aparecer cuando las distintas perspectivas pueden manifestar deliberativamente su presencia. Así, la primera condición para la existencia del espacio público es que éste sea un espacio para la aparición ciudadana y la publicidad; un espacio donde todo lo que aparece en público puede ser visto y escuchado por todos y que tenga la más extensa publicidad (HC: 50). “Si algo es público es porque es accesible a todas las personas, abierto al escrutinio de todos y a la visibilidad pública” (Sánchez, 2003: 244).

Por otro lado, se trata de un espacio público, en contraste absoluto con la vida privada, donde los seres humanos puedan estar juntos entre sus iguales construyendo un mundo común. El espacio público, “como el mundo común, nos unifica, previniendo al mismo tiempo que caigamos los unos sobre los otros” (HC: 52); está relacionado con la construcción del artificio humano y los asuntos públicos que compartimos los cuales nos unen, pero al mismo tiempo, la diferencia en perspectivas respecto a esos mismos asuntos que surge de la pluralidad nos separa. Pues “si bien el mundo común es la base que nos reúne a todos, quienes están presentes tienen diferentes ubicaciones en él y la ubicación de uno no puede coincidir con la ubicación de otros... El significado de ser visto y oído por otros deriva del hecho de que todos ven y escuchan desde diversas posiciones” (HC: 57). Solamente en esa perspectiva poliédrica es posible que una única cosa aparezca en su plena realidad (Flores D’Arcais, 1996: 18).

³³ La versión castellana de *La Condición Humana* publicada por editorial Paidós contiene una falta de apreciación de este punto que modifica el énfasis propuesto por Arendt sobre la significación política de la expresión a través del discurso (*speech*). En la versión original inglesa se lee: “Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being” (p. 3). En la versión señalada, esto fue traducido como: “dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único.” (p. 16) La traducción hace que varíe el énfasis sobre la significación política que tiene la expresión discursiva (política) y que conlleva la propia materia con la que es posible y se nutre la política. También implica que el ser es político –que adquiere un rango superior de la condición humana- solo a través de su expresión discursiva y que solo a través del discurso puede insertarse y participar en el ámbito propiamente humano de construcción del mundo que es el reino de lo político: un reino que lo hace plenamente humano como oposición a la naturaleza. Ergo: cualquier reducción de la importancia del discurso, lo mismo que cualquier exclusión de una perspectiva política, tienen significativas consecuencias tanto existencialistas como políticas. La influencia aristotélica es aquí clarísima.

Es por ello que el espacio público, utilizando la frase de Cristina Sánchez, es el espacio en donde surge y es posible la política y es un espacio conformado por una red de relaciones políticas que solo puede darse cuando los seres humanos estamos juntos, los unos con los otros, todos diversos y donde el medio del lenguaje y la comunicación nos reúne y aglutina en común. Espacio público y mundo común coinciden y presuponen una red de relaciones que no supongan la fusión (Birulés, 1993: 21).³⁴ Por ello, para Arendt “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres...y trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos” (QP: 45). No existe política en el hombre, el hombre solitario es a-político como tal. La política nace en el espacio de diálogo que surge entre los seres humanos, pues “el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre” (QP: 57).

Habría, por ello, otra serie de condiciones para la existencia del espacio público y la política. El espacio público tendría que ser un espacio políticamente garantizado, así como un espacio intergeneracional que no dejara de existir por el proceso vital de vida y muerte de los ciudadanos. La garantía de la existencia de un espacio público no es posible sin una serie de construcciones artificiales, instituciones formales e informales, que instituyen la libertad para la vida política y la igualación artificial de las personas bajo el status de ciudadano. El espacio público se transforma así en una comunidad política de cosas e instituciones que reúne y relaciona a los hombres entre sí y que debe contener un cierto carácter de permanencia. El espacio público “no puede ser erigido para una generación o planeado solamente para los seres humanos con vida, debe trascender el espacio de vida mortal de los hombres”, pues “sin esa trascendencia... ni la política en sentido estricto, ni el mundo común, ni el espacio público son posibles” (HC: 55).

Pero quizá el punto central de esa construcción artificial sea la igualación por medios artificiales –políticos- de los hombres diversos y desiguales: la realización de la igualdad de libertad para aparecer en público, para participar de las discusiones que tienen lugar en el espacio público y para alzar la voz, presentar iniciativas y ejercer la ciudadanía. Esos eran los contenidos de la *isegoría* y de la *isonomía* en el mundo griego. Si los seres humanos somos plurales y desiguales por naturaleza, la existencia de una comunidad política tenía el significado de la realización de la igualación artificial

³⁴ De ahí que Arendt se encuentre en contra de cualquier intento de construcción de cuerpos políticos sobre el modelo del parentesco, la raza, la nación o la familia porque en ellos la diversidad se destruye convirtiéndose en homogeneidad y conformismo.

de los ciudadanos y de su igual capacidad para la participación, la deliberación y el ser escuchado. Un espacio de igualdad protegido y garantizado por las leyes y las costumbres políticas que permite a los seres humanos la igualdad en la comunicación y la participación política; es decir, la autorización política que solo se garantiza entre todos para ejercer el uso de la palabra y para la acción (OR: 23).

Lo político en el sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente, como un espacio sólo establecible entre muchos, en el que cada cual se mueve deliberativamente entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad, pues no existe la garantía para ser escuchado y tomado en cuenta.

Para el mundo moderno, la igualdad ha sido entendida generalmente de manera similar al concepto de justicia, malentendiendo así las expresiones griegas de *isonomía* e *isegoría*. Como *isonomía* debe entenderse el mismo derecho a la ciudadanía, la igualdad de derechos políticos y el derecho a una vida política donde los ciudadanos viven juntos en condiciones de no dominación (OR: 22). La *isegoría* sería su contraparte necesaria al implicar la igualdad en el derecho a la actividad política que en la polis era preferentemente la de hablar los unos con los otros: la libertad para expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado. *Isonomía* e *isegoría* pueden entonces reducir su significado a la libertad de palabra, expresión y persuasión para todos los ciudadanos y a una vida política en donde la persuasión y no la dominación constituye el contenido de las relaciones políticas (QP: 70).³⁵ De modo que la igualdad en el sentido de igualdad de condición y libertad era el contenido de la ciudadanía griega.³⁶

Pero esa igualdad requiere, como pone de relieve Fina Birulés, de una institución política para llegar a serlo: las leyes y la igualdad jurídica (1993: 22). La *isonomía* garantizaba la igualdad, pero no porque los hombres nacieran iguales. Precisamente porque los seres humanos son desiguales, se requiere de una institución

³⁵ Uno de los estudios más recientes, actualizados y comprehensivos sobre la vida política en la democracia griega coincide con estos argumentos de Arendt en el sentido de que la libertad en el mundo griego comprendía tres significados principales: 1) ser libre como opuesto a ser esclavo; 2) no ser dominado por otros en el sentido de no ser sujeto a interferencias arbitrarias de otras personas, el pueblo o del estado; 3) participación política en la esfera pública por medio del ejercicio de la *isonomía* y la *isegoría* y 4) libertad personal en la privada. Ver Hansen (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*. Oxford: Blackwell.

³⁶ Para Arendt, sin embargo, la *isonomía* no era lo mismo que la democracia, pues de acuerdo con ella la democracia expresa el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos. Mientras que el término *isonomía* expresa una igualdad que implica ningún tipo de dominación entre seres humanos (OR: 23).

artificial para igualarlos. La igualdad solo existe en esa específica esfera política donde las personas se reúnen como ciudadanos y no como personas privadas (OR: 23). Entre los griegos la polis, por medio de las leyes y las costumbres, igualizaba a los hombres dotándoles de la condición de ciudadanos. El concepto de leyes como νόμος (nomos), implicaba el carácter convencional y artificial de las leyes cuya existencia y realización descansaba en el esfuerzo humano deliberado, “en las cualidades del mundo forjado por los hombres” (OR: 23).

En el mundo romano, la igualación de los ciudadanos dependió también de la creación de la figura de una personalidad legal con derechos y deberes. El término *persona* tenía su origen en el teatro y significaba una máscara a través de la cual el individuo se escondía y se protegía, pero que permitía hacer pasar la voz. Esta metáfora que provenía del mundo del teatro fue llevada a la terminología legal y denotaba la protección del individuo creada por las leyes. Sin esa cualidad de persona protegida por derechos, solo quedaba un ser humano natural y desprotegido, sin derechos ni deberes; es decir, un ser políticamente irrelevante. La máscara implicaba que el actor debía también de participar en las exigencias de la obra (OR: 102-103).

Finalmente en las repúblicas modernas, se recuperó en buena medida el significado del término romano, se garantizó la igualdad por medio de las leyes y fueron establecidos los mismos derechos de expresión, deliberación y participación por medio de las garantías constitucionales de todos los ciudadanos de un territorio definido. Sin embargo, lo que en gran medida se perdió con el paso a la modernidad fue la idea moral que estaba detrás de estas concepciones de la igualdad de la ciudadanía y en la cual esa igualdad se sostenía mediante las convenciones y las costumbres (las mores). Se perdió el carácter más convencional de la garantía de los derechos que estaba implicado en la comprensión que hacían los griegos sobre las leyes.

Cuando Arendt afirma una y otra vez que el sentido de la política es la libertad (WF: 151, QP: 61-62), se refiere precisamente a que la acción está directamente relacionada con el establecimiento y la preservación de instituciones que hagan posible la libertad política como el conjunto de derechos que garantizan la igualdad de ciudadanía. La facultad para realizar nuevos comienzos que permitan mantener viva la política, mantener la facultad para la acción y la igualdad y la iniciativa ciudadana que es lo que mantiene vivas y actualiza a las comunidades políticas, pues “actuar y ser libre es una y la misma cosa” (FP: 196), debe ser garantizada tanto por las leyes como por las costumbres y hábitos cívicos de los ciudadanos. Por eso el contenido auténtico de la

política es en gran medida para Arendt la deliberación y la discusión sobre la fundación, preservación o actualización de las comunidades políticas para garantizar o mejorar la garantía de la existencia de la libertad, el acceso a los derechos y la mejora de las formas de gobierno. Dar lugar a una forma de gobierno que lleve a cabo sus tareas por medio de la deliberación, la discusión y la persuasión, sin exclusión de los puntos de vista diversos.

Así, como señala Kateb, la materia de la auténtica política en términos arendtianos para el mundo actual podría referirse sobre todo a la participación en torno a cuestiones constitucionales, cuestiones concernientes al espíritu de las leyes o su interpretación y las transformaciones en las reglas del juego políticas (Kateb, 2000: 134). De la misma importancia para el mundo actual, la materia de la política en términos arendtianos podría constituir todo aquello que tenga que ver con las transformaciones de las relaciones de fuerza y dominio que sostienen formas de dominación política, no siempre basadas en mecanismos formales institucionales de poder, sino muchas veces sustentadas sobre la base de prácticas informales sustentadas en la fuerza, la cultura o las costumbres. Refiere, en último caso, a las discusiones sobre las condiciones para la inclusión en la ciudadanía y los derechos y los hábitos y prácticas cívicas para su construcción. Así, por ejemplo, en toda la materia que conforma las discusiones multiculturalistas y feministas en la teoría democrática contemporánea y que refiere a las distintas formas de dominación política prevalecientes que impiden el ejercicio real de la igualdad de ciudadanía para sectores importantes de las poblaciones de las democracias contemporáneas, así como las transformaciones legales y convencionales que la hagan posible, pueden ser perfectamente iluminadas por las discusiones presentes en el pensamiento de Arendt.

2.3.1 Libertad política y nuevo comienzo: la capacidad ciudadana de actuar o la iniciativa política. San Agustín y Kant

En su definición de la libertad política, una de las dimensiones a las que Arendt le dio la mayor relevancia, que puede entenderse prácticamente como el contenido más sustantivo de la libertad y de la acción ciudadana, se encuentra contenido en las metáforas sobre la natalidad y el significado del nuevo comienzo. Adicionalmente a las implicaciones de su crítica a la libertad individual como introspección y a la libertad social privada, así como a su recuperación del significado de la ciudadanía en el mundo

griego, Arendt recupera una veta del pensamiento de San Agustín que encuentra también en Kant y que se refiere a la facultad de inicio y de iniciativa política con las cuales vuelve y profundiza sobre el significado del contenido de la *isonomía* y de la *isegoría* en la polis griega.

En el pensamiento de San Agustín, como explicamos anteriormente, Arendt encuentra el inicio de la discusión sobre el *liberum arbitrium* que ella cree que habría derivado en la libertad entendida como voluntad que sólo se encuentra a través de la introspección sobre las pasiones. Sin embargo, Arendt consideraba que en el único tratado verdaderamente político que escribió San Agustín, *La Ciudad de Dios*, este autor cristiano había enunciado una teoría muy diferente sobre la libertad basado en sus experiencias sobre la antigüedad romana (WF: 167-171; FP: 208-217; HC: 176-181; QP: 76-78). En ese tratado, San Agustín habría propuesto la teoría de que la libertad no es ningún concepto humano individual e interior del individuo, sino una forma en la que la existencia humana viene a insertarse en un mundo que ya existe y que es anterior a él, que remite a un carácter de la existencia del hombre en el mundo. El recién nacido, la persona que nace es un nuevo comienzo –un inicio- en la medida en que viene a representar el comienzo de algo nuevo que antes no existía, que tiene que insertarse en el mundo de seres humanos que existía previo a su llegada al mundo, pero siendo él un nuevo inicio cabe esperar de él lo nuevo e inesperado.

Esta metáfora de la natalidad tiene la mayor relación con la capacidad de iniciativa de la ciudadanía y se refiere a que cada nuevo ser humano, por ser diferente a otros y único, tiene la capacidad para iniciar y comenzar algo nuevo e impredecible: “al ser él mismo un inicio, puede comenzar algo. Dios habría creado al hombre para introducir la facultad de iniciar y comenzar: la libertad” (WF: 167). De manera que cada nuevo comienzo, cada nuevo ciudadano que se inserta en el mundo, entendiendo mundo en el sentido arendtiano como el mundo de la vida en común con otros seres humanos guiada por la deliberación y discusión en pluralidad, se convierte en una “infinita improbabilidad” para dar comienzo a algo completamente nuevo. Sería ese el significado del milagro, lo completamente inesperado, algo que no podía esperarse que pudiera haber sucedido antes, “una nueva manifestación en el mundo que ha sido creado” (FP: 210). Es decir, que el ser humano sea capaz de acción implica un milagro, significa que puede esperarse de él o ella lo inesperado (HC: 178).

Ese concepto Arendt lo encuentra plenamente vinculado con el significado etimológico del verbo “actuar” en el mundo griego y latino. De acuerdo con esta autora,

los términos griegos *archein* (αρχειν) y *prattein* (πραττειν) denotaban la capacidad de iniciativa política, iniciar algo, llevar a cabo algo, liderar algo. Sus equivalentes en latín eran *agere*: poner algo en movimiento; y *gerere*: acciones que culminaban en la *res gestae*; es decir, hechos y eventos políticos que venían a administrar y expandir el legado de quienes habían fundado la República para garantizar la existencia de la libertad política y evitar cualquier forma de vida tiránica. Para Arendt, en ambos casos, la fase inicial de la acción es el comienzo, el inicio, poner algo en movimiento. El sentido antiguo de la libertad estaría cercanamente relacionado con esa capacidad para iniciar, para la iniciativa política. Así también implicaba la facultad para el liderazgo sobre los otros sin quienes el iniciador no puede hacer nada, o bien, el vínculo con algún líder que requería de la ayuda de otros ciudadanos para llevar a cabo la iniciativa (WF: 165-166; FP: 208-210; HC: 165-167; QP: 65-66).

Por ello la cuestión central es la participación en la iniciativa sea iniciándola, poniéndola en movimiento o siguiendo a otros con los que uno quiere unirse. Por medio de los hechos y las palabras nos insertamos en ese mundo humano confirmando quienes somos. Pero, “esa inserción no puede ser forzada ni por la necesidad, ni por la labor, sino debe ser estimulada únicamente por la presencia de otros a los que uno quiere unirse, sin estar nunca absolutamente condicionada por ellos” (HC: 177).³⁷

Esta concepción de la libertad, de acuerdo con Arendt, no vuelve a aparecer en la tradición cristiana o moderna sino hasta Kant al vincular su concepto de libertad con el de espontaneidad: “la facultad de la que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie” (FP: 77) y “la capacidad para interrumpir una secuencia de eventos que hubieran seguido un curso a no ser por la iniciativa y la acción” (FP: 211-212). En Kant, esta capacidad está relacionada con la iniciativa para iniciar o interrumpir procesos. El hombre puede dar lugar a procesos con tremendas consecuencias históricas, pero también tiene la capacidad para detenerlos. Es la facultad que para Arendt destruía el gobierno totalitario no dejando ningún espacio para tolerar la libertad política, amenazando todas las formas de espontaneidad y de resistencia.

³⁷ En su estudio sobre *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt pone de relieve la distinción que encuentra en el pensamiento de San Agustín entre el amor como anhelo (*cupiditas*) y el amor al mundo y al prójimo (*caritas*). El segundo dimana de una fuente enteramente diferente al primero, que es el apetito y el deseo. En este segundo, el amor al mundo, que hace mundano al mundo, descansa en el ser del mundo y en amar el mundo previo a su propia existencia tal como fue creado por Dios, pero es un mundo que también construye. La siguiente frase es reveladora de la actividad propia del nuevo comienzo en política: “Cuando por amor al mundo el hombre constituye de nuevas el mundo, él se constituye también a sí mismo como perteneciendo al mundo.” (CSA, 2001: 112).

La eliminación de la vida política con su capacidad para la acción espontánea es quitarle al ser humano toda su humanidad (FP: 213). En tanto el ser humano pueda tener esa capacidad, puede tener la habilidad para interrumpir la marcha de eventos desastrosos. Pero esta capacidad de actuar, a diferencia de la libertad de expresión, necesita en mucho mayor medida de la presencia de otros, jamás puede tener lugar en el aislamiento. La “acción en concierto”, nos dice Arendt citando a Burke “es imposible sin compañeros y camaradas de confianza” (FP: 78). La capacidad para iniciar en este sentido se resume, por tanto, en:

“un regalo que tiene el ser humano como individuo, es la habilidad que puede ejercer únicamente en relación con el mundo y en cooperación con otros...En este ‘actuar en concierto’ es en el que el ser humano conoce el verdadero estado de *ser* libre...el que inicia asume el rol de líder que tiene que actuar como un hombre entre iguales que requiere de la ayuda de otros, nunca como un gobernante entre sus sirvientes...existe cuando los seres humanos viven en unión, fuera de cualquier relación de despotismo o servidumbre... pues en el momento en el que la acción cesa y se preserva el *status quo* falla la inserción de nuevos comienzos que vienen a darle vida al mundo...y los procesos se transforman en procesos automáticos haciendo petrificar o declinar las civilizaciones...en esas condiciones el estado de ser libre como un estado positivo con su exclusivo virtuosismo ya no puede existir” (FP: 214-215).

De acuerdo con Hanna Pitkin, esta noción de la libertad como capacidad de iniciativa política para iniciar o detener procesos es bastante congruente con la teoría política arendtiana respecto al totalitarismo y respecto a los grandes procesos socio-económicos de la modernidad que parecen estar fuera del control de los ciudadanos. El totalitarismo pretendió eliminar todas las formas de libertad política sobre el mundo y el avance de la importancia de lo social en la vida pública ha dado lugar a procesos humanos de grandes dimensiones con consecuencias desastrosas para la vida pública y el mundo común: las diversas formas de individualismo social, la preferencia de los individuos por el mundo de los apetitos y los deseos sobre el mundo público y la dedicación al bien común y la vida política, el automatismo, el conformismo, la homogeneización, la generación de procesos económicos, ecológicos y tecnológicos fuera de control del ser humano y las comunidades políticas. Todos estos patrones de comportamiento y formas de organización humana que Arendt encuentra vinculados con las formas de vida propias del capitalismo y la modernidad no habrían todavía determinado el comportamiento de los individuos ni alterado sus capacidades para la libertad y la toma

de iniciativa para transformarlos. Y en tanto el ser humano tenga aún la capacidad para la acción y el conocimiento sobre cómo actuar en concierto, ahí donde el ser humano pueda vivir todavía en condiciones de libertad política, estos patrones con tendencias y procesos que aparentemente son absolutamente deterministas, aún pueden ser detenidos y transformados (Pitkin, 1998; HC: 324).

Por esta razón, la capacidad para la acción política, para iniciar algo nuevo e inesperado, para romper con procesos automáticos o continuidades requiere de creatividad, pero también de ciertas virtudes personales. En repetidas ocasiones, Arendt se refiere a la valentía como una de las virtudes políticas más importantes ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y actuamos pensando en el mundo público (QP: 73-74). En tanto la acción implica la transformación de relaciones políticas y formas de dominación existentes, se requiere de valentía y coraje para insertarse en el mundo público por medio de la acción y la palabra, así como una permanente actitud de no condescendencia con las formas de dominación existentes. Junto a ello, se requiere también una auténtica entrega y amor hacia lo público y la felicidad pública, lo mismo que las facultades de la moderación, el uso de la razón y el “amor a la igualdad” que ella continuamente recuperara de Montesquieu, los cuales implican estar dispuestos a poner de lado nuestros intereses y fines privados, sean éstos la búsqueda del estatus, la riqueza, la consecución de los apetitos y deseos o la ambición desmedida por el éxito individual.

En todos estos casos las fuerzas internas de cada persona deben ser “transformadas, deprivatizadas y desindividualizadas para poder aparecer en público” (Kateb, 2000: 137). La libertad, por tanto, como ha dicho Flores D’Arcais, “existe solo si y cuando se excluye la rutina y el conformismo...acontece sólo en un espacio público y simétrico, en el ser-con-los-otros, cuando cada uno asume la pluralidad como una necesidad propia e irrenunciable...y puesto que no ‘reproduce’, sino que ‘inicia’, es una responsabilidad para el individuo y por lo tanto lo asusta” (Flores D’Arcais, 1996: 18 y 19).

Sin embargo, en su pensamiento siempre cargado de paradojas que más que dar ninguna receta es un llamado a pensar, para Arendt, la capacidad para la acción, el ejercicio de la ciudadanía en los seres humanos en las condiciones de la modernidad puede convertirse en algo sumamente peligroso en tanto que la iniciativa política puede ir frecuentemente aunada con las ideas de voluntad y soberanía individualista, así como

con una práctica de la política entendida como fabricación y construcción de la realidad bajo la lógica de medios y fines, siendo el sello más característico de la modernidad la utilización de la política para la consecución de los fines privados. La acción es la mayor de las capacidades humanas, lo que nos permite tener acceso a un tipo de vida y de existencia superior en compañía de nuestros iguales. Esa acción es también necesaria para manifestar nuestra presencia en el mundo, sería absolutamente necesaria para la defensa de nuestros derechos y para construir con nuestra palabra y nuestra acción un mundo político más humano.

A pesar de ello, debido a las fuerzas sociales, económicas y culturales presentes en la modernidad y desde que Maquiavelo en los comienzos de la Era Moderna afirmara la política como “fabricación” y diera justificación a la utilización de la violencia, la participación y la acción políticas pueden tener efectos desastrosos y destructivos si no van asociadas con la habituación de los ciudadanos a ciertas virtudes cívicas y prácticas de responsabilidad política (OR: 31 y ss.). Particularmente importante para las democracias contemporáneas es la construcción de un mundo cívico en donde los ciudadanos se preocupen por el mundo público al actuar sabiendo poner en una perspectiva adecuada sus intereses privados y el establecimiento de hábitos de conducta cívica acordes con los principios, derechos y libertades reconocidos en los órdenes constitucional-democráticos, haciendo posible un tejido cívico democrático sustantivo, así como la deliberación y discusión sobre las transformaciones constitucionales para asegurar la inclusión y la igualdad de libertad para todos los ciudadanos sin ninguna distinción arbitraria.³⁸

Nos encontramos frente al mismo problema que fuera una de las materias principales del pensamiento de Kant, ¿cómo hacer que los ciudadanos orienten sus conductas tanto privadas como públicas en el ejercicio de la ciudadanía bajo los principios contenidos en los derechos y órdenes constitucional-democráticos? Para Kant, la respuesta en la primera parte de su teoría fue siempre una respuesta moral optimista sobre las capacidades de la razón y la ilustración por medio de la práctica de la razón pública. Kant consideraba que los individuos eran seres humanos adultos capaces de autogobernarse en materias morales y capaces de alcanzar la autonomía de la

³⁸ Esto no significa, sin embargo, que Arendt no le diera un valor absolutamente sustantivo a la vida privada en donde sucedía una riqueza de vida sin la cual el ser humano no podía aparecer en público y que debía de ser respetada. Los límites entre lo privado y lo público son mutuos, los seres humanos debían ser capaces de evitar la futilidad, de vivir en libertad y pluralidad y de entrar en un nivel superior de existencia dentro del reino político, y asimismo existen ámbitos del mundo privado que no deben politizarse y en donde no es legítimo que lo público entre. Ambas se suponen y refuerzan mutuamente.

razón, frente a la heteronomía del gobierno por los deseos. La virtud dependía en gran medida de la capacidad del individuo para gobernarse a sí mismo, “la fuerza de la voluntad moral” para evitar las tentaciones y no transgredir la ley. El uso de la razón pública podía guiar y orientar esa acción; sin embargo, la filosofía moral de Kant implicaba la necesidad de un convencimiento del sujeto *a priori* de la ley moral y el imperativo categórico. Solo en esa medida voluntad y autonomía moral podían coincidir haciendo a la persona actuar e incluso desear actuar conforme a esa ley moral.

Actuar conforme al imperativo categórico significaba hacer realidad una voluntad perfectamente racional “actúa solo a través de máximas que desearías que se conviertan en ley universal”, o bien, “actuar de manera que se trate siempre a la humanidad, en la propia persona o en la de los demás, nunca como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo”. Creía finalmente en una armonización de la autonomía como autogobierno personal con los fines de los demás y en un mundo racionalista que pudiera armonizar los fines y las voluntades, hasta producir una voluntad autónoma firme e imparcial que reconociera estrictamente los derechos de los otros. En síntesis, la acción virtuosa emanaba del propio deseo personal de búsqueda de la bondad y de la perfección, y su acción era motivada por el respeto o la reverencia hacia ciertas leyes públicas o morales. En la consecución de ambos objetivos, la ilustración de los ciudadanos por medio del uso público de la razón era esencial.³⁹

Arendt, quien admiraba profundamente el pensamiento de Kant y de quien recuperó muchas de sus líneas de pensamiento, no creía sin embargo que en las condiciones de la modernidad se pudiera descansar en la promesa de la bondad del ser humano para conseguir conductas orientadas por lo público y la moral. Como hicimos hincapié en una nota anterior⁴⁰, no creía que ontológicamente se pudiera pensar en una esencia humana bondadosa o malvada. Por otro lado, autores como Kateb han puesto de relieve un escepticismo en su pensamiento respecto a que las consecuencias de una acción con buenas intenciones pudieran tener siempre efectos positivos para el mundo público. Arendt enfatiza en diversas ocasiones la imprevisibilidad y la contingencia de

³⁹ Sobre esto ver Schneewind, J.B. (1992); Rawls, J. (2001); O’Neill (1989, 2000). Para Arendt, Kant transformó su filosofía hacia la última parte de su vida al buscar en *La Paz Perpetua* un tipo de régimen político que hiciera posible la República, aún en “un mundo de diablos”. Hacia esta última parte de su pensamiento Kant habría dejado de lado la importancia de la sociabilidad contenida en su filosofía moral previa y se había concentrado en pensar en torno a una República que contuviera a las personas por medio de normas penales y castigos, en Arendt (LKPF: 10-22). Sobre esto coincide también O’Neill (1989: 145 y ss). Arendt reconocerá también ciertas reformulaciones en el pensamiento de Kant entre las dos primeras Críticas y *La Crítica del Juicio*. Sobre ello volveremos en el capítulo III.

⁴⁰ Ver supra nota 40.

toda iniciativa política, pues al entrar ésta en un mundo público de relaciones ya existentes, la acción se transforma y generalmente no cumple sus objetivos iniciales. Existe una fragilidad y una contingencia de la acción política y de la bondad que casi nunca llega a su término dado que siempre dependerá de las acciones de los otros para conseguir su fin inicial, siendo transformada en esa acción colectiva (Kateb, 2000: 142). Existe así una contingencia propia de la acción y de la bondad⁴¹ que, además, en las condiciones de la modernidad puede pervertirse fácilmente por las fuertes presiones hacia la búsqueda del status, el éxito y el individualismo sociales o por la costumbre de vida en torno a las actividades propias del *animal laborans* y el *homo faber*. El poder de la voluntad en el sentido kantiano puede dictar acciones particulares en torno a varias opciones posibles, pero no puede inspirar la acción en el sentido de la libertad política y el amor al mundo.

Por otro lado, reflexionando sobre las consecuencias de la Revolución Francesa que terminó en el terror de Robespierre y en la Revolución Rusa que terminó en el totalitarismo estalinista Arendt concluyó que las acciones políticas con buenas intenciones no aseguran consecuencias políticas exitosas cuando por encima de la institucionalización y el establecimiento de una República que abra los espacios para la libertad y que respete los derechos y libertades se superponen otros principios que se ven como más altos y que incluso dan justificación a la utilización de la violencia.

Como respuesta a esta cuestión, la generación de virtudes cívicas e incluso la orientación de la acción política hacia la virtud no descansaría en los seres humanos individuales, sino en la naturaleza de la vida pública compartida. La acción, la igualdad de ciudadanía y la facultad para la iniciativa ciudadana con ciudadanos capaces del ejercicio de la razón y la moderación serían las primeras condiciones para la existencia de una vida pública que fomente el virtuosismo, pero en ningún modo serían las únicas. La acción, la capacidad para reunirse con otros que son nuestros iguales y deliberar y ejercer juntos la libertad política era ya una forma de organización política opuesta a las formas de tiranía y totalitarismo que hacían descansar su dominación en el aislamiento de los súbditos eliminando toda capacidad para la discusión y la deliberación.⁴² Sin

⁴¹ Una tesis similar es presentada por Martha Nussbaum en (1995): *La Fragilidad del Bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*.

⁴² Por ello la connotación de la libertad política entre ciudadanos diversos que se reúnen es un aspecto esencial en oposición a las formas tiránicas y totalitarias de dominación. Fue pensada en oposición al totalitarismo. Ese tipo de ejercicio del dominio era entonces imposible en condiciones donde la organización política y la asociación de los ciudadanos era una existencia real. Este punto ha sido desarrollado por Jerome Kohn (2000).

embargo, el ejercicio de las virtudes cívicas dependería más bien de la naturaleza cívica en la que se lleva a cabo la convivencia. Sería la red de relaciones humanas sustentadas en una vida cívica y en el ejercicio de libertad política compartida, la naturaleza del tejido social cívico, la que podría generar esa transformación interior necesaria para ejercer la libertad política en preocupación por lo público. Es de hecho el carácter público de esas virtudes las que hacen de ellas virtudes políticas (Dossa, 1989: 49 y ss).

Lo anterior no implica, sin embargo, que con ello Arendt haya pretendido resolver este problema. En el ámbito de lo político, la fragilidad del bien, la imprevisibilidad de la acción y el problema de la contingencia siempre abrirán un espacio o una brecha *–the abyss of freedom–* entre el surgimiento de virtudes en el mundo cívico y las consecuencias adecuadas para el mundo público e institucional de la acción política humana. Esto se complica aún más en las condiciones de vida de la modernidad por las formas de vida propia vinculadas con la productividad, la acumulación y la promoción de la vida privada. Sin embargo, la naturaleza de la convivencia política entre personas iguales que ejercen su libertad política en preocupación por el mundo común, en combinación con el ejercicio de la racionalidad y la moderación en torno al mundo de los intereses privados y las necesidades teniendo la capacidad para ver y rechazar la futilidad, podían aumentar sin duda las posibilidades del virtuosismo, en tanto este ejercicio de la libertad implica entrar en una interrelación con el mundo en deliberación, discusión y crítica.

A pesar de ello, nada de ello nos asegura que los ciudadanos actúen limitando su acción y su conducta orientándose por el espacio de derechos y libertades que han sido establecidos por los órdenes constitucional-democráticos. La igualdad de ciudadanía, el ejercicio de la *isegoría* y la *isonomía*, la facultad de iniciativa política, así como las instituciones del derecho positivo que pretenden darles garantía pueden ser –y de hecho son– imprescindibles para la defensa de los derechos cuando éstos han sido conculcados o violentados. Sin embargo, no siempre las instituciones del derecho positivo hacen justicia a todos los casos y, como ha puesto de relieve Ferrajoli (1999: 86-92) existen ciertas formas de dominación política contra las que no existen garantías en la ley. Por esta razón, sería importante tomar en consideración la importancia de la naturaleza de la vida cívica para la generación de virtudes cívicas en los ciudadanos. Tomando diversas líneas de su pensamiento, analizaremos en lo subsecuente las virtudes políticas que pueden engendrarse en una vida cívica compartida como la que Arendt nos legó a través de sus escritos, centrándonos particularmente en cómo puede fomentarse ese tipo de

virtud cívica particular que hace que los ciudadanos puedan orientar su conducta en torno a los valores, principios y derechos enunciados en los órdenes constitucionales.

2.4 Libertad política, espacio público y promoción de virtudes cívicas.

2.4.1. La respuesta de los griegos

Si bien la acción política es la que viene a dar vida y posibilidad a la aparición de la política, la indeterminación de la acción y su imprevisibilidad en el mundo griego estaba dada por dos factores: la aparición en una vida en común y las fronteras establecidas por las leyes. Desde el mundo griego, las leyes han constituido limitaciones y fronteras existentes en el reino de lo público. Para Arendt esas leyes siempre han constituido barreras imprescindibles y de gran importancia para la estabilidad de los asuntos humanos, precisamente porque no puede asegurarse que dichas limitaciones provengan de las actividades de la vida pública. Ofrecen, por lo tanto, la primera protección contra lo que sucede en la indeterminación de la acción en el espacio público (HC: 191).

La imprevisibilidad de toda acción política y de toda nueva iniciativa de intervenir en el mundo público provendría básicamente de que ésta entra en una red de relaciones preexistentes que determinarán finalmente el carácter final y las consecuencias de la acción. Por eso Arendt nos dice que cada actor, al moverse e interrelacionarse entre otros seres actuantes, no es solo un actor, sino también una persona que sufre las consecuencias de la entrada de su acción en un medio de acciones y reacciones donde cada proceso da lugar a nuevos procesos que dan lugar a innumerables constelaciones posibles. Así “un hecho, y en algunas ocasiones una palabra, es suficiente para cambiar cada constelación” (HC: 190). El completo significado de la acción solo puede suceder cuando los hechos han terminado del todo, o incluso cuando las personas han muerto. En estos casos, la revelación final de la acción solo podrá ser vista para los historiadores.

Pero además de ello la vida política griega tenía un alto espíritu agonístico e individualista. Ello, por un lado, multiplicaba las oportunidades para que cada uno se distinguiera, para buscar la fama y la excelencia en la acción. Por otro lado, la polis como lugar político y de recuerdo compartido establecía las bases para la publicidad y

la memoria como forma de contención de la acción política. Este remedio de los griegos “otorgaba la garantía de que aquellos que forzaban a todos los océanos y tierras a convertirse en la escena de sus atrevidas voluntades no permanecieran sin testigos”, de modo que los actos en un mundo de relaciones políticas y públicas, en compañía de otros, podían conocer y deliberar sobre “la memoria de sus hechos buenos y malos” (HC: 197). La polis se convertía así en una especie de recuerdo organizado. La memoria era una respuesta a la imprevisibilidad y la contingencia de la acción asegurando que los hechos y las acciones –tanto de excelencia como de maldad y dominio- no se extinguieran en la memoria colectiva.

Al unísono con ello se engendraba una segunda forma de moderación política. Varios autores ya han hecho hincapié en el carácter revelador de la identidad del sujeto que supone toda acción política en el pensamiento de Arendt (Benhabib, 1996; Sánchez, 2003). Por medio de la palabra y los hechos el sujeto revela su única y particular identidad y se inserta en una red de relaciones humanas preexistentes, mostrando el ¿quién eres tú? ante él mismo y ante el mundo. En ese descubrimiento, el ser humano revela sus cualidades, dotes, talentos, pero también sus defectos (Sánchez, 2003: 193-194). Todo ser no presenta una identidad con una unidad interna, sino fragmentada y es la exposición ante los demás la que daría lugar a una especie de auto-conocimiento y posibilita la actualización o la afirmación de la identidad relacionada con la realidad del mundo en el que sucede la acción. En contraste con la psicología moderna como forma de investigación sobre las sombras de lo que ocurre en el corazón humano en el cual la persona se pone en manos de otro –el analista- para descubrirse, esta forma de auto-conocimiento hace referencia a su persona pública y el conocimiento sucede después de la acción, lo mismo que la revisión o la autoafirmación. El ser real es el ser público, el de los hechos y las palabras y el *quién es* se revela y va revelándose con su historia y su acción.⁴³ Por otro lado, la identidad va siendo modelada por el contacto y la convivencia con los demás, de ahí la importancia de la naturaleza del espacio público en la que el sujeto participa.⁴⁴ Éste debe convertirse, como en la polis griega “primero que nada [en]

⁴³ Para Arendt, en el espacio público la investigación por lo que sucede en la subjetividad del corazón humano es un asunto legítimamente privado y no sujeto a intromisión. El psicoanálisis moderno no tiene así nada que ver con su persona pública, que solo se revela a través de los hechos y las palabras. Las disquisiciones sobre lo que sucede en la subjetividad de los pensamientos no es una pregunta legítima en la esfera pública. Sobre esta distinción ver Shiraz Dossa (1989): 89-108.

⁴⁴ Existe una tercera virtud pública que emana de esa vida en común que es la capacidad de juicio político. Solo la vida en común permitiría la posibilidad de ver el mundo desde las diversas perspectivas desde las cuales se les presenta a cada uno y, por tanto, de ver las cosas desde la perspectiva del otro. Este

la garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esa futilidad y reservado para la relativa permanencia” (HC: 56).

2.4.2 Libertad política, asociacionismo y recuperación del pensamiento de Tocqueville

2.4.2.1 La construcción de pensamiento libre y hábitos cívicos: contra la homogeneización, el conformismo y las formas de dominación de la modernidad.

Alexis de Tocqueville fue uno de los pensadores que más celebró la importancia y el gusto por la libertad pública en la época post-revolucionaria de los Estados Unidos. Para Arendt, dentro de los autores de la época moderna, solo Montesquieu, Tocqueville y Karl Marx fueron pensadores plenamente políticos en el sentido de apreciar la importancia de la libertad política y el gusto por la libertad pública y quienes supieron distinguir claramente entre el significado de la libertad filosófica de la tradición y la suma importancia de la libertad política para el bien de las repúblicas y de las comunidades políticas. En ese sentido, autores como Hanna Pitkin o Mark Reinhardt los han considerado autoridades de pensamiento detrás de muchas de las más importantes líneas de la teoría política de Hannah Arendt. (Pitkin, 1998: Cap. 7; Reinhardt: 1997).

En este apartado nos centraremos en la recuperación de algunos de los conceptos del pensamiento de Tocqueville que se encuentran también presentes en la obra de Arendt y que iluminan respecto al significado y la emergencia de virtudes cívicas en torno a formas de vida orientadas por la libertad política ejercida en un espacio público común. En el próximo apartado haremos lo mismo con respecto al pensamiento de Montesquieu.⁴⁵

Uno de los mensajes centrales que Tocqueville desarrolló ampliamente en *La Democracia en América* fue que las sociedades inclinadas hacia la igualdad en las condiciones sociales producían dos tendencias antagónicas. Observaba que a medida

tema será tratado en el tercer capítulo cuando abordemos las virtudes públicas de responsabilidad como parte de la filosofía moral política del pensamiento de Arendt.

⁴⁵ Las diferencias entre el pensamiento de Arendt y el de Marx son muchas y muy sustantivas. Algunas de esas diferencias ya han sido abordadas en el capítulo 1. Arendt defendía el ánimo revolucionario de Marx, sin embargo, rechazó todo el sentido determinista histórico y a-político de su obra, así como su rechazo a las instituciones políticas al considerarlas una superestructura de la burguesía. Sobre esto ver Canovan (1974).

que los ciudadanos se nivelan y se asemejan surge una tendencia hacia la independencia en el pensamiento. La habituación a formas de vida ajenas a las costumbres aristocráticas, desarrollaba en los ciudadanos una inclinación hacia el desprecio por las tradiciones y los formalismos y una tendencia hacia la independencia para juzgarlo todo por sí mismos, así como para el desarrollo libre de las capacidades creativas y de la industria. Sin embargo, Tocqueville también observaba otra tendencia contraria en este tipo de sociedades que conducía hacia el individualismo extremo, el aislamiento, la homogeneización y el conformismo en las personas que podía ser sumamente vulnerable a nuevas formas de despotismo y de servidumbre. Más aún, anotaba que las demandas niveladoras que produce la igualdad de condiciones sociales anunciaban inclinaciones sumamente peligrosas para el sostenimiento de la propia civilización, pues en esa entrega y en ese amor ardiente hacia la igualdad podía perderse la libertad.

Tocqueville describió así ciertos patrones e inclinaciones hacia la búsqueda de la fortuna individual y el éxito fácil que producían homogeneización, aislamiento e individualismo. Los hombres no se ocupan más que de sí mismos, provocando desmesuradamente en su alma el amor de los goces materiales y los caminos más cercanos para obtenerlos. Así nos dice que:

“Siempre se ve en las democracias un gran número de hombres cuya fortuna aumenta, pero en quienes los deseos crecen más aprisa que la fortuna...Estos hombres tratan por todos los medios de abrirse caminos más directos para alcanzar esos goces cercanos. De la combinación de estas dos causas resulta que hay siempre en las democracias una multitud de ciudadanos cuyas necesidades están por encima de sus recursos, y que antes consentirían en satisfacerlas de manera incompleta que en renunciar por entero al objeto de sus deseos” (2002: 67).

Sin embargo, en esta lucha por obtener los bienes materiales se propaga un individualismo y un aislamiento que rompe con la posibilidad de cualquier virtud cívica. El ser humano se vuelve egoísta y desarrolla “un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo” (2002: 128). Surge también el individualismo como un sentimiento “que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a la grande a su destino” (2002: 128). De modo que “el egoísmo seca la fuente de las virtudes” y “el individualismo ciega las virtudes públicas” (2002: 128).

El peligro que Tocqueville encontraba en ello es que existían las semillas para el desarrollo de nuevas formas de despotismo y servidumbre. Por una parte, sucede una homogeneización de hombres que buscan lo mismo, cada uno de ellos apartado de los demás y ajeno al destino de los otros pero compartiendo una misma opinión, que se convierten en hombres masa propensos a perder su criterio propio, ser conducidos por la voluntad y la opinión de la mayoría y seguir los condicionamientos de la sociedad, hasta un nivel donde se va degradando su condición y dignidad como personas. Por otra parte, sucede una entrega de su voluntad a un gobierno centralizado que le da seguridad y que tutele exclusivamente porque sean felices y cumplan cotidianamente con sus deseos, eliminando su independencia de pensamiento y fijándolos irrevocablemente en la infancia, circunscribiendo su acción y su voluntad a un espacio cada vez menor (2002: 376 y 404-405). Esa tendencia a la búsqueda común de la seguridad y la entrega de su voluntad a un poder centralizado “extingue poco a poco su espíritu y debilita sus ánimos...aunque elijan de vez en cuando a sus representantes, este uso tan vital pero tan corto y tan raro de su libre albedrío no impediría la pérdida progresiva de la facultad de pensar, sentir y obrar por sí mismos ni su caída gradual por debajo del nivel de la humanidad” (2002: 407).

De manera que consideraba que es más fácil establecer un gobierno absoluto y despótico en un pueblo donde las condiciones sociales son iguales, porque el poder del gobierno se hace más uniforme, centralizado, amplio y poderoso y la sociedad más activa y fuerte, frente a un individuo débil y subordinado (2002: 409-410). Al mismo tiempo creía que en estas condiciones es demasiado fácil la segregación y la inclinación a despreciar los derechos individuales de los demás, frente a la indiferencia del resto de los conciudadanos (2002: 412). Frente a la omnipotencia del poder político centralizado y del poder social, los derechos individuales son muy fáciles de dañar, lo que provoca que se les sacrifique con facilidad y que se les viole casi siempre sin remordimiento. Esto para Tocqueville ponía en riesgo a toda la sociedad, pues la mayor garantía para la existencia del despotismo es el aislamiento y la indiferencia de los individuos (2002: 414-415).⁴⁶

⁴⁶ Arendt leyó a Tocqueville antes de desarrollar *Los Orígenes del Totalitarismo* compartiendo con este autor muchas de las ideas que serían centrales para el desarrollo de algunos de los argumentos principales de esa obra. El hecho de que el totalitarismo depende de masas aisladas para garantizar su llegada al poder y su permanencia, y que aún genera más aislamiento por medio del terror, la adopción de la ideología y el miedo mutuo colectivo, al hacer de cada miembro de la sociedad un informante o parte de la policía secreta. Otra de las grandes deudas no citadas en su libro, pero que provendrían también de nociones ya avanzadas por Tocqueville es la propensión de las masas modernas a sentirse controladas por

Para contrarrestar estas tendencias modernas y aprovechar las ventajas de la igualdad y la democracia, Tocqueville consideraba que “sólo había un remedio eficaz: la libertad política” (2002: 138) y que era imprescindible ejercer e, incluso, “adorar la libertad” (2002: 409).

En la democracia que observaba ese uso de la libertad podía ejercerse en diferentes formas, fundamentalmente en los gobiernos locales, las asociaciones políticas y en el ejercicio de la palabra a través de la prensa. La democracia mantenía vivo el espíritu de empresa y de pensamiento personal que provocaba una turbulencia y una discusión constantes: “una agitación permanente que reina en el seno de una democracia tranquila” (2002: 58). Esa acción y agonismo constantes favorecían el surgimiento de hábitos intelectuales que promovían el criterio propio en los ciudadanos, de modo que la politización de diversos temas y discusiones, que si bien algunos veían como una tendencia hacia la anarquía, Tocqueville la consideraba de lo más saludable para romper con la homogeneización y el conformismo y era así el alma misma de la democracia:

“...no es la anarquía el mal principal que amenaza la era democrática, sino el menor de ella...Por lo que a mí respecta, lejos de reprochar a la igualdad la rebeldía que inspira la alabo principalmente por ella. La admiro porque deposita en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre esa noción oscura y esa tendencia instintiva hacia la independencia política, y prepara así el remedio al mal que ella misma origina” (2002: 370).

Por otro lado, el ejercicio de la libertad política por medio de las asociaciones y la participación en los gobiernos locales, junto con el derecho a las elecciones libres, podían generar los lazos comunes entre las personas que contrarrestaran las tendencias hacia el individualismo. Ese lazo lo construiría “la libertad y las instituciones libres” (2002: 133) pues consideraba que la deliberación en común generaba los hábitos de construcción de la ciudadanía al hacer comprender a las personas su necesidad y mutua dependencia:

“Cuando se tratan los asuntos en común, cada hombre se da cuenta de que no es tan independiente de sus semejantes como se figuraba, y comprende que para obtener su apoyo necesita prestarles asimismo su concurso...Los americanos han combatido con la libertad el individualismo propio de la igualdad y lo han vencido...Los legisladores de América pensaron

fuerzas sobrehumanas o trascendentes que conducen colectivamente las leyes de la historia y de la naturaleza del hombre y sobre las cuales la voluntad individual del ser humano no tendría ninguna capacidad de control.

que para curar una enfermedad tan natural al cuerpo social en tiempos democráticos y tan funesta, no bastaba otorgar a la nación entera una representación de sí misma, sino que además de esto convenía que cada parte del territorio tuviese su propia vida política, a fin de que todos los ciudadanos vieran hasta el infinito las ocasiones de obrar conjuntamente y sintieran a diario su dependencia recíproca” (2002: 134-136).

Para Tocqueville, tanto las libertades de participación en la vida política de los condados y las asambleas de gobierno local, así como las libertades de asociación que los americanos ejercían ampliamente y para todo tipo de fines generaban hábitos cívicos que iban enseñando a cada ciudadano que sus intereses individuales no eran ajenos a los intereses generales y que había un estrecho lazo que une a ambos:

“Las instituciones libres que poseen los habitantes de los Estados Unidos y los derechos políticos de que tanto uso hacen, recuerdan a cada ciudadano continuamente y de mil modos diferentes que vive en una sociedad...Los ciudadanos se ocupan primeramente del interés general por necesidad y luego por conveniencia; lo que era cálculo se convierte en costumbre y a fuerza de laborar por el bien de sus conciudadanos, acaban adquiriendo el hábito y el gusto de servirlos” (2002: 137).

El asociacionismo y la politización constante de temas y problemas políticos a discusión era la mejor arma de los ciudadanos contra la tiranía y guardaba la independencia personal, asimismo era una potente fuerza para generar virtudes políticas al inculcar hábitos contrarios a las devociones extremas y al exigir pequeños sacrificios cotidianos por parte de todos los ciudadanos:

“Una asociación política saca fuera de sí mismos a un gran número de individuos; por separados que estén...los acerca y los pone en contacto; una vez que se encuentran y conocen, aprenden para siempre a reunirse...aprenden en ella a someter su voluntad a la de los demás y a subordinar sus esfuerzos particulares a la acción común...Las asociaciones políticas pueden considerarse como grandes escuelas gratuitas...En ellas es donde grandes grupos de hombres se ven unos a otros, se hablan, se escuchan y se dan ideas comunes para toda clase de empresas...aprenden así como hacer menores los peligros de la libertad...pueden perturbar al Estado, pero resultan favorables a largo plazo” (2002: 152 y 155).

Así, la politización constante en las democracias, de acuerdo con Tocqueville, inculca el pensamiento y el criterio propios y generaliza la inclinación y el hábito de asociación, de modo que multiplica las asociaciones y las hace crecer. Las discusiones en común

inculcan hábitos de moderación y sobriedad, enseñando a las personas a ser dueñas de sí mismas; gracias a ellas “serían menos comunes las depravaciones más groseras” (2002: 160). De la misma forma, las asociaciones y el ejercicio de la libertad política generarían un aumento de los sentimientos de reciprocidad y de ayuda mutua (2002: 225), renovarían los sentimientos y las ideas, engrandecerían el corazón y desarrollan el espíritu humano (2002: 142), de modo que si no conduce directamente a la virtud sí los acercaría por los hábitos que inculca (2002: 159). La participación y la deliberación en común en los diversos espacios para ejercer la libertad política permitiría también sacar a los individuos de su estado de debilidad frente al estado y la sociedad, ayudándose mutuamente y evitando así la tiranía o cualquier pisoteo de sus derechos y libertades, volviéndolos “un poder que habla y al que se escucha” (2002: 143). De modo que concluía: “sólo la pasión y el hábito de la libertad podían luchar con ventaja contra el hábito y la pasión del bienestar” (2002: 363), siendo una de las fuerzas principales contra la incivilización, la inhumanidad y la barbarie (2002: 141, 144 y 409).

Es interesante notar también la relación que Tocqueville establece entre el asociacionismo y las libertades de prensa que faculta a unos ciudadanos a hablar y a hacer oír su voz frente a otros ciudadanos permitiendo el origen de la acción común. El periódico hace posible la aproximación de los ciudadanos que comparten opiniones, ideas o sentimientos simultáneos y “los espíritus errabundos que se buscaron durante tanto tiempo en las tinieblas se encuentran por fin y se unen...El periódico les ha aproximado y continúa siéndoles necesario para mantenerlos unidos” (2002: 145-146). Sucede así una cercana interrelación entre periódicos y emergencia de las asociaciones, que pone a disposición de los ciudadanos un arma poderosísima para llevar a cabo una empresa política o defender los derechos conculcados.

Finalmente, estas diferentes posibilidades en el ejercicio de la libertad política combinadas con instituciones libres como la elección de representantes o la presencia del Poder Judicial asegurarían a cada ciudadano que sus derechos no sean fácilmente pisoteados. Aunque lo que más sugiere Tocqueville es mantener el espíritu democrático de vigilancia y lucha frente a la omnipotencia del estado y de la sociedad moderna. “Los verdaderos amigos de la libertad y de la grandeza humana deben mantenerse constantemente firmes y dispuestos a impedir que el poder social sacrifique a la ligera los derechos particulares de unos individuos para la ejecución general de sus designios” (2002: 415).

2.4.2.2 La herencia de Tocqueville en el pensamiento de Arendt

De lo que hemos argumentado hasta este momento son notorias las similitudes en las líneas de pensamiento respecto a los riesgos de la modernidad y sus tendencias sociales en el pensamiento de Tocqueville y Arendt. Ambos resaltan y rechazan las tendencias hacia la homogeneización y el conformismo, celebran la importancia del pensamiento independiente y del juicio ciudadano propio y se manifiestan sumamente preocupados por los riesgos despóticos y tiránicos presentes en ciertas tendencias sociales de la modernidad. De la misma forma, ambos coinciden en argumentar a favor de una forma de vida donde los ciudadanos ejercen su libertad política en común con otros ciudadanos y resaltan la importancia de la convivencia en igualdad de libertad como una forma de vida política que permite la emergencia de ciertos hábitos cívicos y virtudes públicas fundamentales. En el caso de Tocqueville, como en el caso de Arendt, serían unas instituciones políticas libres en combinación con la naturaleza de una vida cívica lo que engendraría patrones y formas de conducta más acordes con una vida democrática sustantiva, capaz de sostener las libertades y los derechos reconocidos en los órdenes constitucionales e impedir toda forma de sujeción y dominación políticas.

Hay un tercer tipo de libertad presente en el pensamiento de Arendt que tiene absolutamente que ver con las artes de la asociación, la politización, la cooperación y el ejercicio de las libertades republicanas en el nivel local y en la iniciativa de asociación política, como base y sustancia misma de una vida democrática en la que no son admisibles formas de dominación política. Lo que Tocqueville llama “el arte de ser libre” o “el arte de la asociación” que genera condiciones de juicio autónomo y cooperación y particularmente la iniciativa de formar nuevas relaciones políticas cuando éstas sean necesarias, así como el gusto por esta forma de “libertad pública” o “felicidad pública” que sucede al reunirse a discutir los asuntos públicos y participar del gobierno sería para Arendt el contenido de la libertad política que engendra el poder legítimo entre los ciudadanos. Sin embargo, como pone de relieve Pitkin, este tipo de libertad que para Arendt daba sustancia a una vida republicana (en la cual no se es dominado ni se domina a los demás) es de un tipo específico particular no aristocrático, sino democrático. No como el tipo de asociaciones que Tocqueville encontraba en la Europa de su tiempo caracterizadas por relaciones jerárquicas y en donde la confrontación surgía entre ellas como si se tratara de ejércitos, sino asociaciones del tipo americano internamente democráticas, que preservaran el espacio para la independencia individual,

donde se daba la deliberación entre iguales y sin requerir ningún sacrificio de razón y voluntad a sus miembros (Pitkin, 1998: 121).

Para Arendt, en donde sea que las personas actúan en público se da lugar a la política. La acción y el discurso tienen lugar entre los sujetos mientras se dirigen entre ellos mismos preocupados por los asuntos que suceden en el mundo que físicamente se encuentra entre ellos. La asociación política sucede así cuando entre los ciudadanos se percibe un interés común en torno a los asuntos humanos. Este tipo de intereses constituirían, “en el sentido literal de la palabra, algo que les *inter-esa*, en lo que coinciden entre ellos y que tienen en común”. De ahí, de cómo percibe cada grupo la misma cuestión, se darían diversos grupos de interés y de opinión (HC: 182). Las asociaciones en el pensamiento de Arendt serían así, como asegura Mark Reinhardt, una de las bases mismas para la emergencia y la expresión de la pluralidad, un sostén del cual esta misma depende, pues las diferencias humanas emergen cuando se participa en el espacio público y son sostenidas por los espacios de aparición que crea la acción (1997: 147).

En ese sentido incorpora la posibilidad misma de la natalidad y de la aparición, como iniciativa política y como revelación del sujeto dentro de las redes de relaciones que existen en el mundo. Rompe con la homogeneización y unanimidad de opiniones al permitir la novedad y la diferencia y en ese sentido se oponen a la normalización y el conformismo frente a todo tipo de servidumbre política y social.⁴⁷ Permiten la vida pública en igualdad de libertad, a través de relaciones de confianza, sin implicar la uniformidad en torno a una ideología común (OR: 182). Y también, en la medida en que los asuntos públicos son discutidos una y otra vez, se salva a éstos de su inherente futilidad (OR: 222). Por ello, podríamos decir, siguiendo a Reinhardt, que este tipo de

⁴⁷ En *Sobre la Revolución* Arendt argumenta firmemente contra todas las formas de soberanía de un grupo, de un colectivo o de una nación y contra toda unanimidad de opinión. Sobre ello hablaremos en el próximo capítulo donde abordaremos su teoría republicana de la democracia. Por lo pronto, es importante mencionar que consideraba a la unanimidad de la ciudadanía una perversión, pues “en la medida en que los ciudadanos ejercen su razón de manera fría y libre en una variedad de distintas cuestiones, caen inevitablemente en la diferencia de opiniones sobre algunas de estas cuestiones. Solo en la medida en que se encuentran gobernados por una misma pasión, sus opiniones serán las mismas” (OR: 227). Además, cuando “uno no es capaz de formarse su propia opinión con el beneficio de una multitud de opiniones sostenidas por otros, el gobierno de la opinión pública pone incluso en peligro la opinión de aquellos pocos que tienen la fuerza para no compartirla...la opinión pública, en virtud de su unanimidad, provoca una oposición unánime y por lo tanto mata en todos lados a las verdaderas opiniones” (OR: 228). Por eso consideraba que una de las diferencias entre la República y la Democracia (Arendt no era demócrata, sino republicana) era que en la primera, una de las características del gobierno libre era la existencia y la representación de una multiplicidad de intereses y de una diversidad de opiniones...[siendo que]...las opiniones surgen cuando las personas se comunican libremente entre ellas y tienen el derecho a hacer públicas sus visiones (OR: 229).

espacios “son una de las invenciones más gloriosas de la época moderna, invenciones que deben ser recordadas y comprendidas como espacios para expandir el alcance de nuestra libertad en el mundo actual” (1997: 153).

No sin la misma importancia son el tipo de virtudes cívicas y de prácticas de no dominación que conllevaría esta libertad de tipo republicano que Arendt encontró igualmente en los consejos espontáneos para la libertad en la tradición revolucionaria y en las libertades y la “felicidad pública” experimentada en los condados y las asambleas locales de la democracia norteamericana anterior y posterior a la Revolución de Independencia y al establecimiento de su Constitución política. Estos espacios de participación política eran “la base misma de la República”.

Recordemos que de acuerdo con Arendt toda acción acontece en una red de relaciones previamente existentes que provocan una vida politizada y en cierta medida agonística. En esa red de relaciones suceden innumerables conflictos de voluntades e intenciones que, al igual que consideraba Tocqueville, marcan los límites y señalan a las personas su necesidad de mutuo apoyo, cooperación y dependencia recíproca y hacen posible la emergencia de la moderación, el establecimiento de límites y la racionalidad en la vida pública (HC: 184 y 190). Así, de la misma manera que Arendt encontraba una respuesta en la experiencia del mundo de la polis, aquí también la publicidad, la deliberación, la vida agonística, la pluralidad y la posibilidad de la memoria, aseguraban límites y contenciones a la multitud de voluntades encontradas. Fuerza hacia la emergencia tanto de la pluralidad como de las virtudes cívicas de cooperación, juicio político⁴⁸ y preocupación por lo público e impide el aislamiento de las personas dentro de su propio dominio de voluntad interna, contrarrestando la evolución moderna de las sociedades de masas (OR: 137). Por ello, Arendt consideraba que las libertades de expresión, de pensamiento, de reunión y de asociación de la república norteamericana eran una bendición para ese país (OR: 219) y que las asociaciones y las asambleas eran espacios para la emergencia del “espíritu público” y la educación para la ciudadanía (OR: 238 y 243).

Por esta misma razón consideraba que toda revolución que pretendiera la fundación de la libertad implicaba la fundación de una comunidad política que garantizara los espacios para que esa libertad política pudiera aparecer, espacios donde

⁴⁸ Una de las virtudes públicas esenciales que Arendt consideraba necesaria en los ciudadanos era la capacidad de juicio político que en su visión solo podía emerger al compartir una vida política en deliberación y pluralidad con otros ciudadanos. Este tema será tratado en el tercer capítulo, cuando hablemos sobre su filosofía moral de la responsabilidad.

los ciudadanos pudieran probar la “felicidad pública” que consistía en el acceso al espacio público y en la participación en los asuntos del gobierno de la comunidad, en condiciones de igualdad, sin ser dominados ni pretender dominar (OR: Caps. 1, 3 y 6). En contraposición a una vida monárquica e incluso a una monarquía constitucional, Arendt entiende la vida republicana como una forma de organización política en donde no se es dominado ni se domina políticamente y la existencia de espacios de asociación y de participación para llevar a cabo ese ejercicio de la libertad política sería el sostén mismo de la república. De ahí su celebración de los consejos revolucionarios que surgieron para la libertad política y la discusión sobre las formas de organización y de gobierno, así como la participación política a través de las asociaciones y los gobiernos locales. El motivo de todo ello es doble: resguardar a los ciudadanos tanto de la opresión de los gobernantes, como de la sociedad, sus tendencias y sus injusticias. Sobre ello cita al propio Madison cuando afirmaba que “es de gran importancia para una república, no solamente resguardar a la sociedad de la opresión de los gobernantes; sino cuidar a una parte de la sociedad contra la injusticia de la otra parte... para salvar los derechos individuales de las minorías de las combinaciones de intereses de las mayorías” (OR: 145).

Pero es importante notar, y este hecho ha sido poco notado, que lo que Arendt celebraba profundamente de la acción política que vio en los consejos revolucionarios era que, de acuerdo con ella, estos se presentaron siempre como grupos de ciudadanos cuya característica política fundamental era la generación espontánea de la lucha por la libertad y asentado en ello la discusión sobre las formas de gobierno y de organización política. Lo que Arendt resaltaba sobre estos consejos revolucionarios y que puede ser equiparable a las asambleas y espacios de participación directa asociativa y local, además de ser lugares para el debate, la deliberación, la presencia agonística, la instrucción, la mutua ilustración y el intercambio de opiniones, era que éstos habían sido espacios para la discusión sobre temas constitucionales, particularmente respecto a los medios para fundar, preservar o engrandecer la libertad, su motivo era y tenía que ser “la conquista y la conservación de la libertad”, la generación del “espíritu público” que era necesaria a la preservación de la constitución y la preservación de sus libertades (OR: 243).

Para Arendt, a diferencia de otros autores de la tradición marxista, los consejos revolucionarios no eran espacios anarquistas despreocupados por el orden político y legal, sino todo lo contrario. De acuerdo con su lectura de los consejos, éstos eran

espacios de libertad y de orden, cualidades eminentemente políticas, en donde podía existir y ser aplicable el principio de la libertad precisamente porque se trataba de espacios entre iguales, con limitaciones políticas y espaciales (limitaciones espaciales que solo pueden existir cuando se respeta un orden legal⁴⁹) (OR: 266, 279 y ss.). En esos espacios o “pequeñas repúblicas” cada ciudadano de algún modo transaccionaba en persona una importante porción de sus derechos y deberes, impidiendo la degeneración del gobierno, dando realidad a la forma de gobierno republicana y participando en la interpretación de los derechos, evitando así cualquier sujeción de sus derechos y libertades. No significaba fortalecer el poder de los muchos, sino el poder de todos y cada uno (OR: 257), el contenido mismo de la felicidad pública como una forma de vida no sujeta a ninguna forma de dominación, pues “nadie puede ser libre sin la experiencia de la libertad pública, y nadie puede ser feliz o libre sin participar en el poder político” (OR: 259).⁵⁰

2.4.3 La recuperación del pensamiento de Montesquieu

2.4.3.1 La construcción de hábitos y costumbres cívicas: la cultura política y la sustancia de la vida republicana

La influencia de Montesquieu en el pensamiento político de Arendt es aún más contundente que la que ejerció Tocqueville. Con este segundo autor se encuentran líneas de pensamiento muy similares que aparecen clara pero tácitamente cuando uno se acerca a las obras de ambos autores; sin embargo, en el caso de Montesquieu este autor es utilizado una y otra vez a lo largo de toda la obra de Arendt volviendo siempre sobre la cuestión de los hábitos cívicos que sustentan una forma de gobierno republicana, con sus instituciones, derechos y libertades. Dicha influencia se encuentra presente en toda su obra más fundamentalmente política; es decir, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, *La Condición Humana*, *Sobre la Revolución* y en los ensayos que componen los títulos

⁴⁹ Sobre esto ver *OT*: III.13.

⁵⁰ Una característica más de esos consejos es que se basaban no en visiones ideológicas del mundo, sino que estaban basados en la confianza personal para dar forma a una nueva forma de poder y de gobierno ante la crisis de los regímenes antiguos. Es una visión sumamente deudora de las visiones sobre los consejos revolucionarios en el pensamiento de Rosa Luxemburgo poniendo énfasis en que la buena organización de un gobierno no precede a la acción, sino que es producto de esta misma y comparte también su rechazo absoluto a la violencia en los movimientos revolucionarios. Sobre esto ver Tlaba (1987): 59 y ss y Canovan (1992): 232 y ss.

Entre el Pasado y el Futuro, ¿Qué es la Política?, Crisis de la República y Ensayos de Comprensión, así como en su ensayo de principios de los años cincuentas “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, apenas muy recientemente publicado. En el siguiente capítulo estudiaremos la influencia del pensamiento de Montesquieu en la comprensión institucional de su teoría republicana de la democracia, por ahora nos centraremos en las virtudes y hábitos cívicos que este pensador político del siglo XVIII conceptualizó como necesarios y consustanciales a la forma de gobierno republicana.

Montesquieu ha sido uno de los pensadores políticos que de manera más lograda consiguió actualizar los conocimientos de la antigüedad para trasladarlos a las necesidades de establecimiento de comunidades políticas nuevas durante el siglo XVIII. Rescató la división tradicional y antigua de la división de las formas de gobierno en monarquías, aristocracias, repúblicas y las distintas formas de despotismos (presente desde Aristóteles, Polibio, Cicerón, en algunos autores de la Edad Media, Maquiavelo o Harrington, entre otros) y asumió la importancia de darse una forma de gobierno mixta que él actualizó bajo el principio de la división de poderes. Pero, además de ello -que veremos de manera extensa en el siguiente capítulo-, de las experiencias de vida de las formas de gobierno de la antigüedad rescató también el significado convencional de las leyes como formas artificiales, convencionales y culturales que dan vida y sustancia a esas formas de gobierno, es decir, las prácticas y actitudes en las relaciones políticas entre las personas, cuyas características dan sustento y realidad a esas formas de gobierno.

Así además de que Montesquieu identificaba una estructura institucional con cada forma de gobierno, investigó la sustancia de cada gobierno a la que relacionó con un principio particular que orientaba la acción política, siendo esta sustancia tan importante para la vigencia de las leyes como la estructura institucional misma (1992: III). Habiendo estudiado la noción griega antigua de las leyes como νόμος (nomos) que refería al carácter convencional y artificial de las leyes, Montesquieu las define como “las relaciones que existen entre las leyes mismas y los diferentes seres, así como las que median entre esos diferentes seres” (1992: 3), poniendo así el énfasis en la relación política establecida entre los individuos y las leyes, así como en las relaciones políticas que existen realmente entre las diferentes personas como soporte y vigencia real de las mismas. Su idea era que todo gobierno es un orden, pero no se puede establecer orden

alguno sino sobre la moral y la cultura, cuyos hábitos y prácticas soportarán y determinarán la forma de gobierno (1992: III).⁵¹

De acuerdo con esta teoría Montesquieu identificó tres principios orientadores de la acción política que se corresponden con cada forma de gobierno. En las repúblicas el principio de la acción debe ser la virtud, que él define como una disposición cultural, psicológica y de carácter motivada por el amor a la república, que él mismo hace equivaler al amor a la igualdad⁵²; en las monarquías, ese principio sería el honor, al que lo mueve la pasión psicológica por la distinción; mientras que en los despotismos el principio que orienta la acción es el temor (1992: III y V).

Fue esta identificación de los principios culturales o psicológicos de la acción lo que más llamó la atención a Arendt del pensamiento de Montesquieu. Rescató estas ideas constantemente tanto para describir los hábitos cívicos consustanciales a una forma de gobierno republicana como para describir la nueva forma de gobierno totalitaria, cuyos principios de la acción identificó con la ideología y el terror.

Para Arendt, gracias a estas definiciones Montesquieu fue el último pensador que habría recuperado los conocimientos antiguos sobre la naturaleza del gobierno preguntándose qué es lo que hace ser a cada forma de gobierno. Su descubrimiento de que a cada forma de gobierno le correspondería un principio que pone en movimiento y orienta las acciones sería de gran relevancia no sólo porque es una explicación cercanamente vinculada con la experiencia histórica, sino también porque en tanto tiene que ver con las relaciones entre las leyes y los individuos, los gobernantes y los gobernados y los gobernados entre sí, “se convierten en el criterio de acuerdo con el cual toda vida pública puede ser tanto orientada como juzgada” (ONT: 331-332), así como una herramienta de comprensión de la peculiar unidad de una cultura (ONT: 335).

⁵¹ En el mundo griego el acto de legislar para una comunidad política era un acto pre-político frecuentemente llevado a cabo por un legislador que incluso provenía de fuera de la comunidad. Sin embargo, en la definición de las leyes griegas, que están sumamente vinculadas con la construcción de la comunidad política, la relación entre esas leyes y los ciudadanos, su seguimiento y consenso habitual por parte de los ciudadanos eran las manifestaciones reales de la existencia de la forma de gobierno. Así, aun cuando las leyes tuvieran un carácter previo al establecimiento de la comunidad y sus relaciones políticas, no conllevaban ningún carácter trascendente a la comunidad, ni introducían dentro de la comunidad ningún absoluto exterior a las relaciones mundanas establecidas políticamente entre los hombres. Tendían siempre y el ideal era que tendieran siempre a coincidir, pero si éstas se aferraban a un absoluto “naturalista” o “religioso”, entonces las leyes no pueden ser nunca mudables, ni reinterpretadas a la luz de las nuevas realidades temporales, las particularidades de los casos o las circunstancias históricas. Sobre ello volveremos en el próximo capítulo.

⁵² “La virtud en una república es la cosa más sencilla: es el amor a la república...[y]...El amor a la república es el amor a la igualdad” (Montesquieu, 1992: V).

Más aún, cuando esos principios se han descuidado y ese criterio de comportamiento ya no es válido, las propias instituciones políticas se encuentran en peligro (ONT: 332).

De manera que una forma de gobierno republicana sólo puede sostenerse con la virtud de sus ciudadanos, cuando éstos manifiestan en su actuar cotidiano hábitos y disposiciones psicológicas profundas comprometidas con respetar la igualdad de libertad y de derechos de sus conciudadanos. Cuando en todas las formas de vida y de convivencia política no sólo se enuncia la importancia del compromiso con la igualdad política, sino cuando ésta es parte y costumbre de las relaciones de convivencia reales (OT: II. 9; ONT: 331 y ss.; QP: 134 y ss.). En este sentido una forma de gobierno se convierte más en una actualización y actualidad de relaciones políticas y hábitos específicos que en una realización institucional. Las formas de gobierno refieren a formas variadas de convivencia entre quienes comparten la red de relaciones cívicas que componen la comunidad política (KMT: 303).

Para el caso de una forma de gobierno republicana, este tipo de relaciones y hábitos cívicos pueden caracterizar un tipo de convivencia y tejido social cívico, que contiene dos manifestaciones. Por un lado, se trata de unas relaciones cívicas en donde el diálogo, el debate y la persuasión se realizan entre iguales, bajo el principio republicano de la igualdad de poder entre todas las personas. En palabras de Arendt:

“...la experiencia de inherente igualdad de las personas ‘nacidas iguales’...siempre ha significado no sólo que las personas, sin distinción de acuerdo a sus diferencias, son igualmente valiosas, sino que la naturaleza les ha otorgado una igual cantidad de poder. La experiencia fundamental sobre la que las leyes republicanas están fundadas y sobre la cual brota la acción de los ciudadanos es la experiencia de vivir juntos con y pertenecer a un grupo de personas igualmente poderosas...Y la alegría que brota de aquí, el ‘amor a la igualdad’ que es virtud, proviene de la experiencia de que solo siendo así, solo porque hay igualdad en el poder, el ser humano no se encuentra solo. Pues estar solo significa estar sin iguales” (ONT: 336).

Pero esta virtud republicana también tiene una segunda dimensión. La anterior refiere a las relaciones cívicas establecidas entre gobernantes y gobernados y horizontalmente entre los ciudadanos entre sí. Pero además de ello, esta disposición psicológica hacia la igualdad de libertad refiere también a una relación particular entre los ciudadanos y la lealtad a las leyes republicanas, que aseguran esa igualdad de libertad. Para Arendt, siguiendo a Montesquieu, “las leyes republicanas generan espacios entre las personas”, “restringen el poder de cada uno de manera que exista espacio para el despliegue del

poder del otro ciudadano”, “regulan el espacio público político en el cual las personas actúan en concierto como iguales circunscribiendo al mismo tiempo el espacio en que la acción se desenvuelve”, “proveen el espacio vivo para la libertad de cada individuo” y “circunscriben el espacio para el desenvolvimiento de cada uno de nuestros destinos individuales”. Las leyes positivas, en este sentido, “dan estabilidad al mundo público, son la esencia del gobierno constitucional o republicano... y son fronteras que permiten a las personas moverse entre ellas...erigen las fronteras y canales de comunicación entre quienes viven juntos y actúan en concierto asegurando los nuevos comienzos y la libertad”. De modo que aquí “la virtud es pagar alegremente el precio del poder limitado por la bendición de vivir junto a otros seres humanos” (ONT: 334 y ss; KMT: III). Disposición psicológica a la igualdad de libertad y lealtad a las leyes constitucionales y republicanas son uno y lo mismo y sólo cuando se convierten en hábitos y formas de convivencia política reales conforman el tejido social cívico de una verdadera forma de gobierno republicana.

Esto es justamente todo lo contrario de lo que Arendt observó en el desenvolvimiento de los totalitarismos. Como en el caso de todas las tiranías y despotismos, el gobierno totalitario era un gobierno sin ley y sin la estabilidad que las leyes imponen en el ámbito público. El principio motor de las acciones políticas eran las leyes del movimiento ideológico, a la que estaban supeditadas todas las leyes y todas las acciones. En este caso las leyes han cambiado su significado ya no denotando el marco de estabilidad dentro del cual se permitan las acciones humanas, sino que se han transformado en leyes del movimiento, siempre inestables y sujetas a cambio de acuerdo a los dictados de la ideología y a las interpretaciones sobre las fuerzas trascendentes a las que debe supeditarse el ser humano. La culpa y la inocencia como suceden dentro de los límites del derecho positivo se vuelven categorías sin sentido, pues “culpable” y sujeto a pena de muerte es cualquiera que oponga una visión distinta a las leyes del movimiento y el terror (OT: III: 11, 12 y 13).

Así, en vez de que las leyes demarquen los espacios de libertad, el terror sustituye las fronteras y los espacios de las leyes por cinturones de acero que presionan tanto a los hombres entre sí, que eliminan las distancias de las que nos proveen esos espacios y fronteras, convirtiendo todas las opiniones en una sola, “fabricando la unidad de todos los hombres mediante la abolición de las fronteras de la ley que proveen el espacio de vida para la libertad individual”. Simplemente y sin piedad los totalitarismos

“presionan tanto a los hombres unos sobre otros que el espacio de la libre acción –y que se corresponde con la realidad de la libertad- desaparece” (ONT: 342-343).

Aparte de esta relación entre los gobernantes y los sujetos y las leyes, la forma de gobierno totalitaria también presenta en la visión de Arendt una serie de costumbres y hábitos de relación política que se asemejan a las formas del miedo descritas por Montesquieu en el caso de los despotismos. Al igual que éstos, el gobierno totalitario se sustenta y promueve el temor a través del aislamiento y el impedimento de todo tipo de relaciones cívicas, asociaciones y cualquier iniciativa política espontánea que pueda hacer surgir una oposición, que en el caso del totalitarismo se corresponde con las leyes del movimiento. La disposición psicológica detrás del miedo es la ansiedad que experimentan los seres humanos en completa soledad en circunstancias de imposibilidad para la acción, una ansiedad que revela justamente la otra cara de lo que significa la igualdad y la alegría de compartir el mundo con nuestros iguales. Y esa soledad se garantiza por medio de la imposición de relaciones de sospecha y de espionaje entre los gobernantes y los sujetos y los sujetos entre sí, contradiciendo así la condición humana de la pluralidad, de deliberar sobre las formas de organización *políticas* para hacernos cargo de las responsabilidades de la vida en común. Los desiertos donde los ciudadanos se comportan en formas sin precedentes de aislamiento y atomización y donde no hay espacio para la discusión de las formas de organización políticas son entonces los más vulnerables a prácticas y costumbres totalitarias (OT: II: 11, 12 y 13; ONT: 336 y ss; HC: 202).

Más relevante para las democracias consolidadas es sin embargo la aplicación de los principios que podemos hacer de Montesquieu y de la interpretación arendtiana de Montesquieu para poner de relieve virtudes cívicas que fortalecerían la vida pública de las democracias contemporáneas, así como los hábitos necesarios para una vida en común en donde ejerzamos la ciudadanía con responsabilidad por el mundo que compartimos y del que tenemos que hacernos cargo.

En las sociedades contemporáneas aún con democracias consolidadas y especialmente las que se encuentran en transición es común que en el Estado existan todavía lagunas para garantizar los derechos y hay mucha omisión de acción de parte de la ciudadanía.⁵³ Las dimensiones del capitalismo mundial y el poder económico, además

⁵³ Sobre las lagunas de los estados constitucionales modernos en el establecimiento y justiciabilidad de ciertas garantías para la protección de derechos ver las interesantes anotaciones de Ferrajoli, L. 1999: 59 y ss.

de la apatía ciudadana conduce a formas de aislamiento y competencia que en muchos contextos de la vida cotidiana –por ejemplo las formas de vida de trabajadores y empleados y la obediencia que actualmente se exige a ellas especialmente por parte de las empresas transnacionales, los grupos financieros y los grandes intereses- generan prácticas y hábitos de vida contrarios a las formas republicanas.

Sin embargo, si seguimos los razonamientos de Montesquieu y de Arendt esto genera grandes problemas para las repúblicas contemporáneas. Siendo el hábito de un estado republicano la igualdad de libertad, el que existan ámbitos de la sociedad civil donde prevalezcan prácticas de jerarquía y obediencia, donde no existan los gérmenes para el razonamiento sobre las consecuencias de las acciones colectivas y los ciudadanos asumen solamente un papel pasivo respecto a la responsabilidad de las empresas y del poder socio-económico en el que participan, además de dejar pasar situaciones de dominación bajo la completa omisión están generando prácticas y hábitos de vida y de obediencia que están heredando a las generaciones futuras.

De acuerdo con Montesquieu, el principio de la virtud en el respeto a la igualdad de derechos y libertades se aprende por hábitos y formas de vida presentes en el mundo público en el que se participa vinculado con la experiencia de vida en comunidades políticas con hábitos de igualdad de libertad, de respetar el espacio de derechos de las personas bajo el apego a una legalidad estable y no sujeta a interpretaciones fraudulentas o con apego a los intereses privados y no a los públicos: “el amor a la igualdad y a las leyes lo motivan y lo extreman la igualdad misma y la propia sobriedad...cuando se viven en una sociedad donde las leyes hayan establecido la una y la otra” (V: 4).

Por eso Montesquieu dice que para conservar la república es necesario amarla lo mismo que sus hábitos y formas de vida y de convivencia colectiva. Entenderla como un régimen que abre los espacios para la libertad, la igualdad de ciudadanía y el respeto a los derechos y libertades de todos engendraría muchas de las virtudes cívicas particulares (IV: 6). Propone así que el régimen republicano es en el que se necesita de toda la eficacia de la educación: “Hoy recibimos tres educaciones diferentes o contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros, la del mundo.” (IV: 4). “Recordarles a los hombres las máximas antiguas es ordinariamente volverlos a la virtud” (V: 7). La educación de los padres hacia los hijos en esas prácticas es también esencial en la reproducción de esos hábitos cívicos.

2.4.3.2 Poder como sustancia republicana y habituación de los ciudadanos a las virtudes cívicas

Desde esta perspectiva, el concepto de poder en Arendt adquiere una dimensión potencialmente actualizadora de las comunidades políticas y requiere del consenso con los derechos e igualdades republicanas. El poder es el que guarda el reino de lo público, el potencial que actualiza a las formas de gobierno. Pues el poder en Arendt no es más que lo contrario a la violencia o la obediencia ciega a unas normas, para guardar el mundo de nuestros derechos y libertades y discutir sobre la vida pública mediante prácticas igualitarias, asociativas, deliberativas y persuasivas. Son la sustancia de una forma política republicana, sin cuya existencia no existe tal acuerdo de intenciones y voluntades que lo hagan posible:

“Lo que primero mina y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida del poder y la consecuente impotencia; y el poder no puede ser guardado y ser reservado para emergencias como los instrumentos de violencia, solo existe en su actualización. Cuando el poder no se actualiza, fallece, y la historia está llena de ejemplos en los cuales incluso grandes cantidades de riquezas materiales no pueden compensar por esta pérdida. El poder es actualizado solo cuando las palabras y los hechos siguen con nosotros, cuando las palabras no están vacías y no son usadas para descubrir intenciones, sino para descubrir realidades cuidando de nuestras comunidades políticas.” (HC: 203).

El poder, como contrario a la violencia, ejercido con responsabilidad por lo público, por el cuidado de nuestros espacios de derechos y en deliberación con los otros respecto al mundo común que compartimos, es lo que preserva el espacio público y el espacio de aparición, “... como tal es la sangre que da vida al artificio humano, que a menos que sea un espacio para la acción política y la deliberación, la red de relaciones humanas y las historias engendradas entre ellas, pierde su razón de ser... Si no deliberamos sobre el mundo y lo cuidamos, el mundo podría no ser un artificio humano” (HC: 204). Por ello, para Arendt, las virtudes cívicas no son tanto cualidades, sino “actualidades”, “realidades vivientes” de nuestras relaciones y formas de convivencia cívica que heredamos además a las futuras generaciones (HC: 207).

En este sentido, la acción política se encuentra guiada por principios, que se convierten en disposiciones psicológicas que están detrás de los hábitos y costumbres de los cuales se conforma y nutre la convivencia política. Y una cultura política cívica se

compone por esa serie de hábitos republicanos que siguen el principio republicano fundamental de igualdad de libertad y de derechos de los ciudadanos, que enseñan a respetar la igualdad de libertad y la igualdad de derechos entre los ciudadanos y su reflejo consecuente en formas de convivencia que producen igualdad de libertad e igualdad ante la ley entre los ciudadanos. No son más que las relaciones políticas que existen realmente y que preservan diferentes estados de ser políticos o formas de gobierno de la comunidad (OR: 189). No entender las leyes como órdenes de obediencia o mandamientos, sino como realizaciones prácticas de formas de vida políticas basadas en formas de consenso y acuerdo recíproco, sustentadas en actitudes, costumbres y hábitos en las relaciones interpersonales políticas y en formas de entender las relaciones recíprocas de justicia (política) (QP: 134 y ss; OR: 189 y ss; KMT: III).

De acuerdo con Arendt, también en la Grecia antigua la noción de ley como νόμος además de contener el significado convencional, artificial de las leyes, siempre mantuvo un significado original que era el de la significación del espacio, “la noción del rango dentro del cual un poder definido puede ejercerse legítimamente” (OR: 187). Una vida pública republicana en este sentido debe construir las disposiciones psicológicas en sus ciudadanos para respetar los espacios de derechos y libertades de los ciudadanos, aprender que esos espacios surgen de nuestras relaciones sociales y que solo preservándolos y cuidándolos en todas nuestras relaciones cívicas es que podemos hacerlos realidad.

2.5 Aplicaciones de la teoría sobre la libertad política en Arendt

2.5.1 La democracia republicana como forma de vida

Hemos visto que en la teoría sobre el ejercicio de la libertad política en Arendt están presentes dos preocupaciones: la construcción de nuestro mundo común, en contraste con el mundo alienado de la modernidad y la falta de mundo, y por otro lado, se encuentra también presente una preocupación por la construcción del mundo artificial de derechos e instituciones que aseguran la existencia de ese espacio y que se nutre y existe gracias a él.

Podemos decir siguiendo a Passerin D' Entrèves que el espacio público arendtiano está conformado por estas dos dimensiones que se corresponden y se

necesitan mutuamente (1994: 140-143). En primer lugar, como un espacio de aparición donde reinan la libertad y la igualdad de modo que los ciudadanos pueden interactuar a través de la iniciativa, la expresión y la persuasión y decidir colectivamente por medio de la deliberación sobre los asuntos de preocupación pública. Por otro lado, la creación de un mundo artificial e institucional que abra y proteja los espacios respecto a los derechos y libertades de los ciudadanos, con una adecuada permanencia y durabilidad, de modo que permita la emergencia de la iniciativa política, de la acción, de la deliberación y la toma de decisiones de los ciudadanos respecto a la vida en común. Los artefactos humanos y las instituciones –el mundo que tenemos en común- debe ser un mundo durable en el tiempo capaz de ser transmitido como una herencia común a las sucesivas generaciones, de modo que los individuos sean capaces de sentirse en casa en el mundo y trascender lo efímero de la existencia. Pero esa durabilidad y permanencia requiere a su vez de un consenso de los ciudadanos respecto a las instituciones que abren y permiten esos espacios, así como su disposición psicológica (en términos de Montesquieu) para respetar el espacio de derechos y libertades de cada quien, de modo que las comunidades políticas republicanas puedan ser formas de gobierno de “actualizaciones” y “realidades”.

En este sentido, el proyecto de construcción de la ciudadanía en el pensamiento de Arendt se trata de una hazaña cultural de primer orden que habilite a los ciudadanos a crear un mundo público donde la acción política, la pluralidad y el discurso, así como el cuidado de las instituciones que lo permitan, puedan florecer y uno de los principales problemas en las democracias representativas contemporáneas es dónde puede ubicarse el *locus* para la realización de estos ejercicios políticos que son los que permiten a su vez la emergencia de las virtudes cívicas.

Hemos visto que la politización de la vida pública a través de la iniciativa y la participación política a través de la creación de asociaciones, redes de ciudadanos, así como la participación en los niveles locales de gobierno son espacios que la propia Arendt observaba como espacios adecuados para “revivir” la sustancia necesaria para la vida de las repúblicas. En el contexto estadounidense de los años sesenta caracterizado por las luchas por los derechos civiles, la apertura de espacios de participación y decisión para los estudiantes en las universidades y los movimientos en contra de la guerra de Vietnam, vio en la politización pública de temas y demandas y en la emergencia y multiplicación de las asociaciones voluntarias el remedio para la amenaza del conformismo y el materialismo de la sociedad norteamericana que había ido

desapareciendo el espíritu y el gusto por la “felicidad pública” que se dio en las colonias norteamericanas y en el país recién independizado. Gracias a ese ánimo politizado y asociacionista, afirmaba que “a diferencia de otros países, esta república...todavía puede estar en posesión de sus instrumentos tradicionales para encarar el futuro con cierta medida de confianza” (CD: 102).

Sin embargo, además de que el caso norteamericano es excepcional y que el resto de democracias en el mundo no presentan ni la fortaleza de tradiciones e instituciones políticas de la República de Estados Unidos, las fuerzas tendientes hacia la homogeneización y el conformismo, hacia la apatía política, el nihilismo y el individualismo en nuestras sociedades contemporáneas hace necesaria la multiplicación de espacios para la realización de los espacios públicos arendtianos, de modo que pueda existir realmente la dispersión de una cultura pública republicana, pluralista y de respeto a nuestros derechos e instituciones.

Para Arendt, en cualquier espacio en donde las personas se reúnan a discutir sobre temas que tienen que ver con el mundo político común que compartimos tiene lugar la acción política (HC: 199). En ese sentido, podemos identificar una multiplicidad de espacios que pueden convertirse en potenciales generadores de cultura cívica republicana. Los espacios llamados a ello tienen que ser en primer lugar las instituciones políticas y los partidos. Benjamin Barber, siguiendo en gran medida la teoría de Arendt, ha propuesto la creación de espacios para la deliberación pública tanto en los ámbitos locales y provinciales como a través de redes televisivas (1984). Ello, de acuerdo con Barber, generaría una trama de relaciones deliberativas que impactarían en las instituciones destinadas a la toma de decisiones políticas y permitiría ámbitos para la educación de la ciudadanía ejerciendo la ciudadanía misma.

Sin embargo, fuera de los ámbitos de decisión política institucional, me parece que una aplicación más cercana a los razonamientos sobre la libertad política en Arendt tiene que ver con la generación de espacios diversos y la implantación de las prácticas republicanas a las capas más extensas posibles de la sociedad. Se trataría de lograr una cultura más agonística, dentro de los límites de los derechos y las libertades, en el mayor número de *locus* posibles.

El problema que Arendt observaba en los estados y los partidos políticos modernos era una tendencia hacia la jerarquización, la oligarquización y la obediencia en gran medida justificada por las demandas administrativas que lo socioeconómico ha impreso en el mundo público y la necesidad de respuestas técnicas. Sin embargo, en los

partidos y en las instituciones políticas (lo mismo que en los sindicatos) es en donde más importancia tiene la ruptura con actitudes de jerarquización, obediencia y servidumbre mediante prácticas de vida con iniciativa y con tendencias agonísticas.

En esas instituciones una forma de vida democrática en el sentido de Arendt podría significar un mundo público donde las personas estén dispuestas a alzar la voz y mostrar tanto el acuerdo, como el desacuerdo, no siendo sujetas por ello a ningún tipo de sanción política. En un mundo donde los individuos ejercen su facultad para alzar la voz y para mostrar con ello toda su capacidad para el nuevo comienzo y la iniciativa política es que se delimitan en la práctica nuestros espacios de derechos y libertades, ejerciendo así un aprendizaje colectivo sobre la importancia de esos espacios de respeto a nuestros derechos.

El mismo tipo de prácticas deben ejercerse también en las asociaciones políticas. Como espacios generalmente voluntarios para la acción, las asociaciones como lo plantean tanto Tocqueville como Arendt, han sido siempre espacios más abiertos a la pluralidad, el planteamiento de diversos puntos de vista y la iniciativa. Pero en culturas políticas con herencias autoritarias, como en el caso de los países en transición a la democracia, pueden ser sujetas también a formas de conformismo y homogeneización. Aquí, como en ninguna otra parte, es necesaria la expresión de la pluralidad, una vida política donde las personas pueden ejercer su facultad de expresión y de voz, incorporarse expresando su individualidad en las deliberaciones sobre temas públicos y haciendo que su voz sea tomada en cuenta por todos.

La “felicidad pública” experimentada en esos espacios, así como el ejercicio real de los derechos depende en una muy importante medida de la capacidad de los individuos para tener el coraje de ejercer su igualdad de libertad sustentando y argumentando sus puntos de vista en una deliberación plural y preocupada por el mundo público. Entrar con su identidad y su voz a dar forma a la construcción del mundo y el artificio humano.

El ideal de un tipo de democracia como forma de vida es que uno entre a formar parte de una red de relaciones cívicas que se construyen en este sentido. Hay autores que han identificado dos tipos de tendencias en las formas de acción en Arendt, uno agonístico, y otro más comunicativo, persuasivo y tendiente a la generación de acuerdos y han visualizado a partir de ello ciertas contradicciones en el pensamiento de Arendt entre un ciudadano tendiente al heroísmo, la grandeza y la excelencia, y otro ciudadano

tendiente a la comunicación y al acuerdo recíproco y a una política de tipo procedimental en relación con las instituciones políticas (Fuss, 1979; Parekh, 1981).⁵⁴

Desde mi punto de vista, una lectura fiel a los distintos sentidos de la libertad política que se encuentran en el pensamiento de Arendt combina ambas dimensiones conformando una teoría política –como siempre en el sentido de esta autora- que no nos proporciona recetas, pero que nos da distintas dimensiones para pensar y actuar. Así, su ideal de ciudadanía se encuentra conformado por ambas dimensiones, una dimensión agonística donde el nuevo comienzo como iniciativa y nueva acción tiene una dimensión real, haciendo que las personas tengan las capacidades y el coraje para expresarse y hacer sentir sus voces, presencia y opiniones, ejerciendo vivamente y sin restricciones ilegítimas su derecho a la igualdad de libertad. Así como también una segunda dimensión deliberativa, comunicativa y persuasiva que tanto pone límites a la imprevisibilidad y cualquier exceso en la acción, como permite la emergencia de poder colectivo, que es lo que hace posible iniciar y terminar una empresa política.

Es ejerciendo esas dos dimensiones como se vive realmente el ámbito espacial que nos otorgan nuestras libertades y derechos que va haciendo brotar en los hábitos y las costumbres una forma de vida democrática en común con nuestros conciudadanos, siempre guardando tanto la posibilidad para el desacuerdo como para la institucionalización de las artes de la persuasión y la colaboración colectiva. Es esa interconexión entre ambos lo que permite el arte de la vida deliberativa entre nuestros iguales plurales, pues por una parte enseña el arte y la alegría del ejercicio de la libertad política en cada ciudadano, como también y por esta misma razón, lo habilita y le proporciona las disposiciones psicológicas para respetar el mismo derecho que tienen los demás para apreciar la diferencia de opiniones y la pluralidad. Se tejen de esta manera las capacidades para el juicio ciudadano como la capacidad para ponerse en el lugar del otro y entender su posición y su opinión diversa, lo que puede llevar a una acción y una iniciativa política de grandes dimensiones.⁵⁵

⁵⁴ Sobre esto ver Fuss (1979) y Parekh (1981). Ambos autores han señalado que existe una contradicción en los modelos del ciudadano en Arendt uno con tendencias al heroísmo y la grandeza antiguas y otro con tendencias hacia la democracia deliberativa de carácter más cercano al procedimentalismo. Ambos han defendido la posibilidad de reunir ambas posturas pero al final se han convencido de que no es plenamente posible. Una autora que defiende una veta plenamente agonista en el pensamiento de Arendt y que se opondría a toda forma de coincidencia con un procedimentalismo al estilo de Rawls o Habermas es Chantal Mouffe (1999), pero su planteamiento me parece excesivamente sesgado. Un buen intento por diferenciar y reunir ambas posturas se encuentra en Benhabib (1996) y Cristina Sánchez (2003).

⁵⁵ En el próximo capítulo abundaremos sobre la facultad de pensamiento, voluntad y juicio político que forman parte integrante de las tesis arendtianas sobre el ejercicio de la ciudadanía, vinculadas con el tema de la responsabilidad en la agencia política.

Otro *locus* absolutamente imprescindible para la generación de una vida política republicana tiene que ver con los ámbitos de la escuela, las universidades y la familia, de donde provendrán los patrones y costumbres políticos de las nuevas generaciones de ciudadanos. Tan importante para la generación de hábitos cívicos republicanos en los ciudadanos es la aparición y la participación en ámbitos y espacios de vida donde pueda emerger la política, como la educación bajo la observación de los hábitos republicanos en los padres y en las aulas.

Arendt creía que la educación de las nuevas generaciones, “los jóvenes recién llegados al mundo preexistente que no conocen”, debe ser responsabilidad de las escuelas y el fomento del aprendizaje, donde se desarrollen libremente las cualidades y talentos específicos fomentando una serie de virtudes. También considera que la escuela debe ser el ámbito intermedio entre la familia y el mundo, y que funcione como un puente para hacer entrar a los jóvenes al mundo. El profesor asume así en ese sentido la responsabilidad con respecto al mundo. (CE: 188-189).

Para Arendt la autoridad de los profesores no debía basarse en el modelo de Platón y Aristóteles que acepta una absoluta autoridad y que “desde el punto de vista de la dignidad humana, no debe existir” (CE: 190). Los futuros ciudadanos debían ser educados de forma que lo nuevo y lo revolucionario de cada nuevo niño fuera cuidado y conservado, preservar su novedad e introducirlos al mundo (CE: 192-193). Esto significaría que en las aulas debe fomentarse la participación y el ejercicio de la ciudadanía desde las edades infantiles y sobre todo entre los jóvenes. Fomentar los hábitos de que los individuos participen y muestren con ello quienes son, aprender el coraje para mostrarse en público con toda su identidad y ejercer la ciudadanía; así como también fomentar los hábitos para el establecimiento de los límites en el cuidado y en observar la legitimidad del ejercicio del mismo derecho por parte de los demás siendo así el germen de una cultura argumentativa, persuasiva y respetuosa de los derechos de todos.

Martha Nussbaum en su magnífico libro *El cultivo de la humanidad* (2005) ha argumentado a favor de cursos específicos de civismo transversalmente a lo largo de toda la educación universitaria en donde se ponga en práctica una educación deliberativa, práctica y persuasiva que haga entender a los estudiantes universitarios las artes de la convivencia política en la pluralidad y el respeto de todos a los mismos derechos. Los trabajos de Nussbaum en buena medida dirigidos por su excelente conocimiento de los sofistas, el pensamiento de Sócrates y del mundo antiguo en

general hace que en esta ocasión dirija sus conocimientos a plantear una interesante propuesta de educación cívica transversal y práctica que vincula con las virtudes antiguas y que busca promover el pensamiento deliberativo y el juicio político entendido como en Arendt, como la capacidad para ponerse en el lugar del otro y entender sus argumentos.

Tanto en Nussbaum como en Arendt esta capacidad para el pensamiento ampliado no tiene nada que ver con el relativismo⁵⁶, sino con el fomento de las capacidades para la toma de conciencia sobre la importancia del respeto a los derechos de los demás, la negociación y el compromiso; con el aprendizaje de las capacidades tanto para alzar la voz como para aprender a controlar los impulsos más individualistas y egoístas aprendiendo a controlar la voluntad a través de la cooperación, la solidaridad y el compromiso.

Su propuesta planteada en este libro, así como las experiencias universitarias que ya se han llevado a cabo en este sentido y que Nussbaum aborda son de lo más sugerentes si se considera que es por la educación universitaria por la que pasarán las futuras generaciones de profesionistas, quienes tendrán a su cargo el mundo. Enseñar transversalmente y no solo en los cursos de humanidades la dignidad de la política entendida no como fuerza y violencia, sino como respeto, diálogo y persuasión.

El mundo social en el que vivimos, el del mundo económico real de las empresas cuyo poder político en la actualidad nadie pone en duda, está caracterizado por la implantación de hábitos de obediencia, jerarquización y absoluta lealtad a los intereses de la empresa. En un mundo además de creciente y casi omnipotente poder de las empresas multinacionales hay cada vez menos espacio para que el mundo de empleados y trabajadores caracterizados por Arendt dentro de la categoría de *animal laborans*, no termine imponiendo los valores del conformismo, la servidumbre y la homogeneización.

⁵⁶ Sobre ello ver Fina Birulés (2007): 174. Como veremos en el próximo capítulo la capacidad de juicio político en Arendt no implica ninguna forma de relativismo, sino que es un acercamiento a una ética del compromiso, la imparcialidad y la solidaridad con otros seres humanos, especialmente de aquellos que han sido víctimas de conculcaciones a sus derechos o que viven situaciones de injusticia y dominación. Las deliberaciones y las acciones siempre en el pensamiento de Arendt se encuentran acotadas por el espacio que conforman nuestros derechos y los derechos de los demás, así que no se trata aquí de ponerse en el lugar de cualquier otro (por ejemplo, ¿se puede ser tolerante con la intolerancia, con quien fomenta el crimen o con quien aplasta los derechos de terceros?). Se trata de una ética de la convivencia en el respeto, el compromiso con el mundo, la imparcialidad, la asunción de la realidad-mundanía del mundo en el que vivimos, la acción por el cuidado del mundo y la solidaridad.

Richard Falk (1994) en ese sentido ha analizado la emergencia de dos tipos de ciudadanía global. Una conformada por diversos grupos de personas preocupadas por el mundo o asociadas en torno a temas éticos globales como el medio ambiente, los derechos de las mujeres, la creación de conciencia sobre la necesidad de solidaridad y justicia. Estos irían desde los ciudadanos con conciencia sobre las formas en que puede mejorarse el mundo, hasta activistas de los derechos humanos o redes transnacionales humanitarias, así como aquellos preocupados por hacer las reformas adecuadas para organizar mejor el planeta y la convivencia democrática global. Estas redes habrían ido así generando alianzas y produciendo cierta orientación hacia una identidad cosmopolita.

Sin embargo, al mismo tiempo Falk analiza dos tipos de tendencias en sentido contrario en la emergencia de otro tipo de ciudadanía global: la observación sobre ciertas tendencias culturalmente homogeneizadoras y una cultura muy concentrada en el hombre de negocios transnacional. Esta elite cultural, nos dice Falk, que sería un modelo ejemplar para el mundo económico tiende a ser una elite global desnacionalizada que al mismo tiempo es sumamente influyente como fuerza social que conduce asuntos políticos del mundo, pero que no tiene ningún sentido de responsabilidad cívica global. Otra tendencia que se observaría en la construcción de ciudadanía global sería la homogeneización de los patrones de consumo de las clases medias globalizadas (1994: 134-134).

Podríamos agregar a lo que apunta Richard Falk que en las empresas, especialmente en las grandes y en las transnacionales prevalece una subordinación y una total lealtad de los trabajadores hacia la línea demarcada por las administraciones y directivas de las mismas. Aceptando acríticamente el papel de burgueses y no el de ciudadanos, muchos empleados con altos niveles de decisión toman decisiones con impactos en la vida de grandes poblaciones con un único criterio en mente que es la utilidad de la propia empresa. En un sistema así que promueve y premia este tipo de actitudes y comportamientos, los individuos no son enseñados a pensar como ciudadanos y pierden el criterio, la perspectiva y el juicio político. No se preguntan así por las consecuencias de sus acciones para el mundo en el que viven, sea ese su país o el mundo entero.

En este tipo de espacios que son además tan distinguidos y apreciados por las sociedades de nuestra época cualquier horizonte de generación de espacios de ciudadanía es bastante pesimista. Tendría que insistirse por ello en la educación y en la

multiplicación de espacios para la politización y la creación de instituciones que aseguren un cierto modo de vida agonístico donde puede ejercerse la libertad política y los individuos aprendan la capacidad para ser ciudadanos y la ejerzan con un sentido de responsabilidad y agencia con lo público y con el mundo, alzando en ocasiones la voz aún en contra de los intereses de las empresas para las que trabajan.

La única esperanza en este sentido además de la educación en la escuela, proviene también de la educación de los padres. Arendt, como Montesquieu, consideraba que la educación de los hábitos de los padres a los hijos es fundamental y que gran parte de los hábitos cívicos y las disposición psicológicas y principios que mueven y orientan la acción de los padres se heredan hacia los hijos. Arendt llama así a tomar responsabilidad por la educación: “La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes sería inevitable” (CE: 196). Las prácticas orientadas o no por el principio de igualdad y demarcando los espacios sobre los derechos de cada quien en las relaciones privadas tanto dentro como fuera de la familia generarían la semilla de una educación en los hábitos republicanos.

2.5.2 Aplicaciones en la teoría feminista

Durante los años setentas y ochentas, la recepción del pensamiento de Hannah Arendt por parte de algunas representantes del movimiento feminista no fue muy positiva. Autoras como Adrienne Rich y Mary O’Brien la declararon una autora andrógina que defendía una visión y una postura sobre la política dominada por los valores “masculinos” del mundo griego y del republicanismo clásico tales como el agonismo y el heroísmo. Estas mismas autoras la consideraban también “una mujer que pensaba como un hombre” al situar el mundo de la reproducción de las necesidades en el hogar dentro de las actividades del *animal laborans* e identificarlas en una situación de inferioridad frente a la luz de lo que sucede en el mundo público y en la acción política.⁵⁷ Por otro lado, su distinción entre lo público y lo privado era considerada por las feministas como una posición que impedía entrar en las opresiones que sufren las

⁵⁷ Sobre esto ver Dietz, Mary (1995: 17-29).

mujeres en el espacio privado reforzando así los patrones de desigualdad y patriarcado que suelen estar presentes en la esfera del hogar y la reproducción de estos valores en la esfera pública, social y cultural.

La postura de Arendt respecto al movimiento feminista tampoco ayudó mucho a que la filósofa tuviera una buena recepción por parte de las feministas. Arendt nunca se interesó por abordar los estudios de género y no parece haber creído en el feminismo como movimiento, al que veía como una ideología más. Particularmente le molestaba que el feminismo de esa época defendiera una posición naturalista y esencialista entre “las diferencias de hombres y mujeres” o que supusieran una misma experiencia de vida igual para todas las mujeres y es de suponerse que especialmente se sentía ajena a aquellos estudios que partían de la suposición de que las mujeres valoraban más los valores del mundo intimista, el cariño, el amor y el cuidado, por sobre los valores del mundo político. Por otro lado siempre desconfió de los estudios psicologistas de los que cada vez más se imbuía el feminismo y las ciencias sociales de la época y no creía que los asuntos de las mujeres debieran estar desasociados de todas las otras cuestiones relacionadas con la emancipación política.

Sin embargo, a partir de los años noventa las interpretaciones feministas de Hannah Arendt se han ido multiplicando y su pensamiento ha empezado a ser reinterpretado en clave feminista. Una autora que había defendido tan firmemente la política frente a la violencia, que había puesto de relieve la suma importancia de la igualdad de ciudadanía, que había desmenuzado distintos elementos sociales y culturales subyacentes a la dominación política y que había puesto tanto acento en la pluralidad, simplemente no puede sino convertirse en una profusa fuente de inspiración y pensamiento para el feminismo. Quienes aún siguen cuestionando si Arendt era o no feminista, no solamente olvidan caprichosamente poner de relieve estas cuestiones, sino que también pasan por alto que uno de los primeros trabajos de Arendt, su biografía de Rahel Varnhagen, trata distintas cuestiones entrelazadas entre género, raza, etnicidad, sexualidad y exclusión política.

A pesar de ello las apropiaciones feministas de Hannah Arendt siguen necesitando de un mayor abundamiento en las cuestiones que pueden ser fuente de inspiración en su teoría. Las interpretaciones feministas de su pensamiento se han centrado profusamente en torno a las cuestiones de identidad y la discusión sobre la multiplicidad de identidades en las mujeres, lo que hace imposible querer “esencializar” o “fijar” una misma posición y un mismo sujeto dentro de lo que puede considerarse

femenino. Para autoras como Bonnie Honig el rechazo en la teoría de Arendt hacia las políticas identitarias es en donde reside su mayor valor para el pensamiento feminista. Su teoría sería un modelo prometedor para aquellas corrientes del feminismo que se oponen a toda construcción binaria de género y sexo esencializando las diferencias y generando categorías de identidad cerradas y que muchas mujeres pueden encontrar opresivas (1995: 136-137).⁵⁸

Para Arendt, efectivamente, no se puede encerrar a ninguna persona en ningún tipo de identidad y una parte central de su teoría supone una oposición constante a concebir la política como una comunidad de identidades étnicas, comunitarias, religiosas, nacionales y de género como entidades cerradas y homogéneas. Todos los seres humanos incluyendo por supuesto a las mujeres somos plurales como “seres únicos e irrepetibles”. A su vez, todos los seres humanos estaríamos conformados por identidades múltiples y cambiantes de acuerdo con las experiencias de vida y las circunstancias. Estas identidades suelen ser modeladas por la acción y la participación en el espacio público que al permitir entrar en la deliberación y la persuasión, así como también mirar desde el punto de vista de cualquier otro, permite la crítica, la revisión, la transformación o la reinterpretación de una misma identidad personal. El cierre de la propia identidad mientras exista el pensamiento no sería nunca en sí mismo posible. Por lo que las comunidades constituidas sobre la base de una misma identidad siempre amenazan con cerrar el espacio de la política, reprimiendo la pluralidad y la diferencia y en última instancia cerrando el espacio de acción y libertad de cada ser humano que se impone por la distancia que la diferencia de pensamiento y de derechos y libertades abren a cada persona.

Encerrar a las mujeres en una identidad es volver al conformismo y el encasillamiento en un tipo particular de comportamiento aceptable. En este sentido la teoría de Arendt ejemplifica muy bien cómo una política de identidad puede convertirse en una política opresiva, de supresión de la pluralidad y de la diferencia. Es característico de cualquier régimen tiránico el encasillar a grupos de personas en una identidad cerrada y a partir de ahí dotarlos de cualidades inferiores prefigurando las políticas de discriminación y restricción de derechos, llegando incluso hasta el

⁵⁸ Sobre esta apropiación para el feminismo de Hannah Arendt ver también los artículos de Cocks, J.; Disch, L. y Bickford, S. contenidos en el mismo volumen editado por Bonnie Honig (1995): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Una apropiación similar también puede encontrarse en Chantal Mouffe (1999).

genocidio por causas justificadas en una visión ideológica particular hacia un grupo con ciertas características adscriptivas étnicas o nacionales.

Esta aplicación del pensamiento de Hannah Arendt ha servido a muchas feministas para oponerse a los planteamientos que se han centrado en las demandas del “reconocimiento” o que han defendido una “ética del cuidado”, frente a una ética de los derechos. En muchas de las afirmaciones de este tipo de corrientes del feminismo parece que hemos dado marcha atrás a la definición del feminismo como un movimiento que busca iguales derechos y libertades civiles, políticas, sociales y económicas entre los dos sexos.

Si bien la política del reconocimiento tal como ha sido defendida por feministas como Iris Marion Young pone de relieve los sistemas de discriminación y dominación que se sustentan en las valoraciones culturales de una determinada sociedad hacia las mujeres, así como en la necesidad de politizar e impugnar esos sistemas de dominación existentes, la respuesta identitaria que ha defendido Young en el sentido de desarrollar políticas públicas de reconocimiento hacia ciertas identidades de modo que sean vistas y valoradas públicamente, así como trasladar la discusión desde los derechos individuales hacia los derechos de grupos ha generado mucha controversia dentro del feminismo precisamente porque nos enfrentamos con la renovación de una lectura colectiva sobre las mujeres que no puede ser generalizable y que en última instancia termina oponiéndose a la propia diferencia que se busca respetar (Young: 1989, 1990). Su teoría al mismo tiempo pone en tela de juicio y pretende superar lo que desde mi punto de vista son los todavía absolutamente vigentes y emancipatorios principios de igualdad de ciudadanía y de ciudadanía universal.⁵⁹ Quien relea hoy en día *A Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft no puede sino quedarse asombrado por la vigencia de muchas de sus demandas y planteamientos en nuestro contexto de inacabada lucha ilustrada por la igualdad de derechos y libertades.

El caso de la corriente feminista de la ética del cuidado es aún más difícil de digerir para el feminismo que ha luchado tradicionalmente por la igualdad de derechos y libertades pues se trata de una ética que busca revertir los propios principios que dieron vida al feminismo nacido con la Ilustración. Carol Gilligan, la fundadora de esta

⁵⁹ Lo que no significa tampoco que para la igualdad en la ciudadanía y en el alcance de los mismos derechos y libertades no sean requeridos derechos y políticas públicas específicas que hagan reales esos derechos en las mujeres eliminando los obstáculos a su ejercicio o incorporando la particularidad del sexo femenino a la forma de goce de esos derechos, como en las cuestiones de salud y sexualidad. Volveremos sobre estos puntos más adelante.

corriente feminista, ha argumentado en su libro *In a Different Voice* (1982) diferencias esencialistas y naturales entre la psicología de hombres y mujeres, siendo que mientras la psicología de los hombres se encontraría determinada por la demanda y el ejercicio de los derechos y la lucha competitiva, la psicología femenina se movería en un espacio que privilegia el intimismo, así como los valores del cariño, el reconocimiento y el cuidado por parte de los demás. Este tipo de feminismo no sólo es contradictorio con la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres sino, como ha argumentado Jane Mansbridge, se trata de una voz en ningún modo unánimemente femenina que no atiende tampoco a las realidades de la diferencia de voces dentro del propio género masculino. Por otro lado, este tipo de feminismo enoja a las mujeres, nos dice Mansbridge, pues se niega a explicar las relaciones previas de subordinación que están detrás de muchos comportamientos de las mujeres, devaluándolas previamente y aceptando con antecedentes psicológicos pseudo-científicos poco claros la diferencia e inferioridad de la mujer (1998: 154-157).

A pesar de toda la crítica que han recibido estas corrientes feministas, éstas son una manifestación de la confusión y las contradicciones que se presentan dentro del feminismo contemporáneo. Peor aún, son ejemplos de un vuelco que se ha experimentado en algunas corrientes del feminismo de los últimos años que han tomado un camino posmoderno o ajeno a los valores ilustrados revirtiendo negativamente el estudio de los aspectos más relevantes y vigentes de la lucha por la igualdad y la participación política de las mujeres en la construcción del mundo público que nos es común. En contraste con estas tendencias del feminismo moderno, el feminismo al que nos invitaría a apropiarnos la teoría de Hannah Arendt es sin lugar a dudas un feminismo político, no un feminismo ideológico; la construcción de acción concertada en libertad política pluralista y no un plano teórico para el comportamiento homogéneo o la justificación de identidades colectivas.

2.5.2.1 Libertad política, igualdad de ciudadanía y espacio de derechos: La politización del espacio público.

A pesar de que el feminismo ha sido uno de los debates contemporáneos más importantes en la teoría democrática de los últimos años y que la emancipación política de las mujeres es un evento cada vez más real que se ha ido construyendo a lo largo de

los dos últimos siglos⁶⁰, el caso de las mujeres es paradigmático en mostrar importantes y persistentes brechas entre los derechos universales reconocidos en los órdenes constitucional-democráticos y los derechos ejercidos realmente por las mujeres. El espacio que corresponde a la práctica real de los derechos y libertades de las mujeres se encuentra aún sumamente acotado por las diferencias en la socialización y los valores sociales atribuidos a ambos sexos y por las prácticas de discriminación que perviven en los ámbitos sociales y políticos, determinados aún por herencias culturales patriarcales.

Este no es un tema en absoluto nuevo para el feminismo en cuyo seno muchas líneas de trabajo se han encaminado a la ampliación de ese espacio de ejercicio de los derechos y libertades. Dentro de la pluralidad que hoy caracteriza a la organización y participación política de las mujeres, el paradigma dominante ha sido la exposición y la revisión de aquellas prácticas sociales, políticas, económicas y culturales presentes en las sociedades contemporáneas que siguen funcionando como patrones de exclusión, dominación, patriarcalismo y obstaculización a la igualdad (Amorós, 1991, 1994).

En ese sentido es casi un lugar común en el pensamiento contemporáneo el insistir en la participación política de las mujeres para deliberar y participar en la decisión de aquellas cuestiones que determinan sus vidas. Pero la particularidad y la pluralidad de experiencias vividas por las mujeres hoy requieren más que nunca “la igualación artificial de las diferentes” que son igualizadas “para ciertos aspectos y propósitos” y la politización de la esfera pública con esas demandas. Discutir en la esfera pública plural los temas de las mujeres y escuchar las diferentes experiencias y prioridades de las mujeres distintas de manera que entendamos la justicia política entre y hacia las mujeres como una vida común que podemos discutir por medio de la deliberación.

La historia de la participación de las mujeres en la determinación de su autonomía política es una historia reciente y su poder en la esfera pública, aunque creciente, es todavía limitado. Como ha argumentado Anne Phillips, “necesitamos la vitalidad de lo que Habermas llamó una formación de la opinión pública ‘salvaje’ y ‘anárquica’ para contrarrestar los efectos excluyentes de una desigual distribución del poder” (1999: 110). La pertinencia de que las mujeres ejerzan realmente sus derechos políticos y de que participen con mayor presencia y agencia política en las deliberaciones públicas no podría ser mayor. Revivir el espíritu de la igualdad de

⁶⁰ Sobre estos temas ver por ejemplo Beltrán, E., Maqueira, V., et. al. (2001); Castells, C. (1996); Moller Okin, S. (1992).

libertad política como principio del contenido de la ciudadanía puede ser particularmente pertinente en un contexto donde la teoría y la práctica asociacionista de las mujeres se han concentrado en la revisión de las formas de dominación y experiencias opresivas que pueden tener las mujeres.

A pesar de que el republicanismo clásico ha sido una tradición de pensamiento que ha justificado frecuentemente la exclusión de las mujeres de la vida pública (véanse si no los planteamientos de justificación de la exclusión de las mujeres en Aristóteles; la misoginia presente en el pensamiento de Maquiavelo que consideraba a la fortuna una mujer y que por lo tanto había que sacudirla y golpearla; o los planteamientos de Rousseau quien argumentaba la importancia de que las mujeres no salieran del ámbito familiar en el que debían estar recluidas), el feminismo debe tanto sus influencias formativas al republicanismo como al liberalismo. Ambas tradiciones de pensamiento han sido las bases sobre las que se han construido los cimientos de la lucha por los mismos derechos y libertades para las mujeres, aunque el republicanismo poniendo aún más énfasis en la importancia de la participación política para el ejercicio real de esos derechos y libertades y el liberalismo en las libertades y derechos, así como en las oportunidades.

Por otra parte, en el republicanismo contemporáneo representado por autores como Quentin Skinner o Philip Pettit ha sido argumentada la importancia de la no sujeción hacia relaciones de dependencia y dominación que son también relevantes para la teoría feminista. En este esquema conceptual, la no dominación política significa no ser expuesto a las interferencias arbitrarias de terceros para que uno pueda ejercer sus derechos y autogobernarse, participando también de las deliberaciones en la vida en común. El ámbito de la no-dominación tiene que ver con el respeto al espacio de derechos y libertades de cada quien, pero para ello debemos participar también con nuestros deberes en el espacio público y las deliberaciones, asegurando principalmente el derecho a la igualdad de ciudadanía política, cuidando las instituciones que la permiten y emprendiendo una acción política que insista en el cuidado de esos espacios de derechos y libertades (Skinner, 1993; Pettit, 1997).

En este contexto de discusión, las diferentes dimensiones presentes en los desarrollos sobre la libertad política en Arendt –la libertad republicana, la libertad agonística, la libertad asociativa- pueden ser perspectivas interesantes de discusión sobre la ampliación teórica de espacios de ejercicio y comprensión de la ciudadanía de las mujeres que pueden muy bien abrir perspectivas teóricas para discutir y deliberar

sobre las distintas experiencias opresivas, así como también para intervenir en la eliminación de los patrones culturales e institucionales que hacen presión sobre los espacios de derechos y libertades constitucionales de las mujeres, que mantienen prácticas de sujeción y particularmente aquellas que impidan u obstaculicen el espacio para el ejercicio de los derechos civiles y políticos.

Entre las interpretaciones feministas de Hannah Arendt, Anne Phillips ha argumentado la importancia de la libertad republicana en la articulación y politización de los intereses de las mujeres y ha explicado la importancia del empoderamiento de las mujeres a través del ejercicio de sus derechos con independencia de pensamiento, autonomía política y autorespeto (1999; 2000). Por su parte, Bonnie Honig y Seyla Benhabib han expuesto la importancia de los modelos agonísticos y asociativos presentes en el pensamiento de Arendt para exponer y discutir públicamente las formas de dominación y generar los compromisos y alianzas que permitan intervenir en lo público e incluso, cuando sea necesario, llegar hasta la revisión de ciertas provisiones constitucionales o de su articulación y reinterpretación tomando en consideración los *inter-eses* que se hayan construido y acordado deliberativa y asociativamente entre las mujeres (Honig, 1995; Benhabib: 2002).

Recordemos que para Arendt era de suma importancia la capacidad de iniciativa y del nuevo comienzo político porque es lo que hace posible la politización de temas, la deliberación y la defensa de los derechos. También que una de las grandes virtudes que buscaba en el ejercicio de la libertad política era discutir las formas de organización política y las formas de gobierno, con ese espíritu que ella consideraba que era el tesoro revolucionario de deliberar sobre lo público para dar vida a las formas de gobierno y para aumentar (*augere*) el espacio de libertad o poner al día el espíritu de los derechos constitucionales. En su ensayo sobre la “Desobediencia Civil”, Arendt une sus reflexiones en torno a la libertad entendida como acción y como transformación del mundo con una perspectiva asociacionista y colaboracionista y se muestra a favor del sistema de revisión constitucional cuando sea necesario revisar y actualizar el espíritu de las leyes para asegurar y proteger los espacios de los derechos. En el caso de las mujeres, esta dimensión de una libertad política asociacionista y la generación de virtudes cívicas en el cuidado del espacio de los derechos y libertades de las mujeres ha sido y tiene que seguir siendo una cuestión central en las luchas feministas.

Creo que en esa medida la comprensión de las distintas dimensiones en el ejercicio de la libertad política a partir del análisis que hemos hecho en este capítulo

puede resultar una aportación interesante. Dentro de las interpretaciones feministas de Hannah Arendt se ha discutido si en este ejercicio de la libertad es más importante una perspectiva agonística o una perspectiva asociativa, mientras que creemos aquí que todas estas dimensiones son importantes para el ejercicio de la ciudadanía de las mujeres. Bonnie Honig (1995) ha apostado más por la perspectiva agonística, mientras que Seyla Benhabib (1996, 2002) se ha concentrado más en la importancia de la perspectiva asociacionista. Siguiendo a Honig podemos afirmar que una de las aplicaciones más importantes de la perspectiva agonística presente en el ejercicio de la libertad política en el pensamiento de Arendt es que puede permitir expresar la diferencia de identidades de cada quien, expresar las distintas experiencias y situaciones de dominación y politizar la esfera pública con los temas de las mujeres. Sus estudios sobre el judaísmo y su experiencia como judía imprimieron en Arendt una concepción de la libertad política donde existe importancia de explorar la heterogeneidad y dislocar las aspiraciones de univocidad. Arendt trata la posición del paria consciente como aquel que asegura un punto de vista crítico, independiente, conciente y con juicio político y que dentro de su perspectiva agonística acepta entrar al espacio público en una discusión sobre las rupturas e inadecuaciones de las identidades políticas y asegurar potenciales de poder, politización y resistencia.

Para Honig, la politización agonística con identidades múltiples y diferenciadas puede crear nuevas discusiones, relaciones y realidades, siendo un sitio de lucha, de feminismo concertado que siempre está con y en contra de sus iguales porque tiene lugar en un mundo marcado por la diferencia y la pluralidad. Esa expresión de la diferencia y la desigualdad nos serviría no solo para ejercer las libertades, sino para contrarrestar patrones de homogeneización y normalización de cualquier tipo así como para generar la politización necesaria para dar visualización a los temas de las mujeres (Honig, 1995: 141 y ss).

Además de ello, dentro de esta perspectiva agonística, Anne Phillips ha puesto de relieve la importancia que la politización de temas, la presencia de las mujeres y la deliberación pública implican para la independencia de pensamiento de las mujeres y su autonomía. En su intento por renovar la tradición republicana para igualar los derechos políticos y el poder de las mujeres en el espacio público (el empoderamiento), Phillips ha encontrado algunas similitudes en las vetas de pensamiento de Arendt, Mary Wollstonecraft y los neo-republicanos Skinner y Pettit que tienen que ver con la importancia de la idea de libertad entendida como no dominación y como no

dependencia especialmente en lo relativo a las iguales capacidades en el pensamiento libre, el ejercicio del criterio y del juicio políticos propios para la construcción de la ciudadanía (Phillips: 2000).

La crítica hacia la dependencia es un tema presente en la larga historia del pensamiento feminista, pero en los últimos años ésta ha sido enfocada hacia los aspectos económicos y sociales y menos hacia los políticos. Rescatando la relevancia de este último punto, Phillips recurre a Wollstonecraft en cuyos escritos una de las peores y más humillantes manifestaciones de dependencia y dominación de los hombres hacia las mujeres es que se les viera con menos capacidades para el coraje moral y la acción racional. Argumentaba que no existía ninguna razón por la cual hombres y mujeres no fueran vistos como igualmente independientes y capaces de asumir sus derechos y responsabilidades, reflejando así una profunda convicción en que la capacidad de pensar y actuar por uno mismo era una de las condiciones más imprescindibles de la emancipación de las mujeres, de su autonomía individual y de la posibilidad del auto-respeto (Phillips, 2000: 288-292).

De acuerdo con Phillips ese mismo tipo de preocupaciones seguirían vigentes tanto en el republicanismo cívico de Arendt como en las críticas neo-republicanas contemporáneas hacia la dependencia y la dominación y que la insistencia en la autonomía en el pensamiento de las mujeres, su participación política y el acceso al espacio público queda unido con esta preocupación en el hecho de que las deliberaciones públicas contribuyen a la educación en las habilidades para la racionalidad y el criterio propio en las mujeres y sirven para darles voz y presencia.

La tradición republicana de la que proviene Wollstonecraft, de la que es heredera también Arendt y que los neo-republicanos han querido revivir sería entonces una tradición que ofrece una diferente forma de concebir las relaciones políticas entre un individuo y sus pares y una forma diferente de observar la importancia de la no-dominación de las mujeres en la vida pública en donde el reconocimiento y la capacidad de las mujeres para ser sujetos racionales, morales y autónomos son esenciales para su autonomía e igualdad políticas. Por estas razones, la dimensión agonística de la libertad política en el pensamiento de Arendt como capacidad para aparecer en público, tomar la iniciativa y mostrar los diferentes puntos de vista es parte consustancial no solamente de la exposición pública de las formas de dominio y opresión social, cultural o económica hacia las mujeres, sino que tiene que ver asimismo con su empoderamiento como personas con igualdad de libertad para la participación y el juicio político.

Esta perspectiva agonística, finalmente, también resulta muy ilustrativa y necesaria para entender su aplicación dentro de los ámbitos de vida cotidiana de las mujeres al poner de relieve la importancia de que las mujeres alcen la voz para defender y proteger sus propios espacios de derechos y libertades ahí donde diariamente las mujeres entran en contacto con las relaciones políticas, económicas o sociales -en los ámbitos institucionales, partidistas, asociacionistas, universitarios e incluso en los ámbitos de convivencia jerarquizada de los ámbitos socio-económicos de las sociedades contemporáneas. Aprender a ejercer la facultad de voz, de criterio propio y de iniciativa política para hacerse escuchar, ejercer la igualdad de libertad y poner a discusión cuestiones y temas que atañen a la protección de sus espacios de derechos y libertades sería el tejido cívico necesario para dar sustancia a una democracia en donde los ciudadanos se habitúan a prácticas de convivencia en los que se respetan los espacios de derechos de las mujeres. Con la práctica real de la igualdad en libertad las mujeres actualizan este principio y la idea sería que en esa práctica puedan ir generando las disposiciones psicológicas necesarias hacia la igualdad entre los sexos en sus entornos de vida, particularmente los entornos políticos, laborales y dentro de la familia.

En todos estos casos, tomando las distintas dimensiones de la comprensión de la igualdad republicana y agonística, estaríamos abundando en el significado del concepto de “empoderamiento” e igualdad de libertad en las mujeres en sus diferentes dimensiones y ámbitos de aplicación. Lo interesante para este caso de la recuperación que hiciera Arendt sobre la creación de hábitos cívicos de respeto a los espacios de derechos y libertades como fueron descritos en el pensamiento de Montesquieu es que tenemos que seguir evaluando los distintos aspectos teóricos que se encuentran entrelazados con la generación de hábitos de vida en igualdad de derechos y libertades tanto en hombres como en mujeres.

Sin embargo, como ha manifestado Seyla Benhabib (1995, 2006), para ello no debe olvidarse que la perspectiva agonística en el concepto de libertad política de Arendt es solo una dimensión de su concepto de libertad que no puede situarse en una posición de mayor relevancia respecto a la dimensión persuasiva, asociativa y generadora de alianzas y refundaciones políticas igualmente presente en su pensamiento e igualmente relevante en sus ideas sobre la libertad. La importancia de la “acción en concierto” en Arendt, la consecución de la colaboración, las alianzas y la práctica de la refundación a partir del aumento y transformación de la comunidad política para ampliar o reinterpretar sus bases constitucionales es un componente igualmente

relevante y necesario en todo ejercicio de la libertad política que busque proteger un mundo público de derechos y que permita la libertad, pues solo esa dimensión de la libertad política en su aspecto comunicativo, persuasivo y asociativo nos permite generar potenciales de poder para transformar las relaciones de dominación y abrir los espacios que hagan posible sostener los derechos. Por eso mismo el pluralismo y el agonismo extremos tendrían que tener ciertos límites para dar paso ante la necesidad de los acuerdos. Especialmente cuando se trata de la protección de nuestros derechos y libertades constitucionales básicas, la pluralidad de visiones y de perspectivas no puede llegar hasta el punto de generar retrocesos o impedir los consensos necesarios en torno al cuidado de un espacio mínimo de protección de los derechos civiles y políticos que han sido conseguidos por las mujeres.

Para el caso de las mujeres, el espacio de generación de garantías hacia los derechos y libertades ha implicado desde la eliminación de las discriminaciones legales hasta la reinterpretación de los mismos derechos y libertades tomando en consideración la particularidad de su aplicación al sexo femenino⁶¹. Pero alcanzar esas revisiones constitucionales y esos espacios de respeto de los derechos y libertades de las mujeres han requerido y seguirán requiriendo para evitar retrocesos de alianzas amplias no sólo dentro del feminismo, sino dentro y fuera de él en torno a una serie de cuestiones y consensos irrenunciables como la igualdad de derechos y libertades –sin miramientos a las condiciones de género, raza, cultura o clase social de las mujeres-, la no aceptación de ninguna forma de sujeción o dominación sexual, la libertad de pensamiento, conciencia, religión, reunión y asociación, las libertades para decidir libremente sobre el propio cuerpo y la sexualidad, y las iguales libertades para la participación política, social y económica en todos los niveles.

Todos estos derechos y libertades, si seguimos el pensamiento de Arendt, dependerían y descansarían entonces en amplios consensos y alianzas a lo largo del

⁶¹ Las revisiones e interpretaciones del significado del espíritu de los derechos y libertades han tenido que tomar en cuenta la particularidad de su aplicación y ejercicio en relación con la diferencia sexual. Esto es muy evidente por ejemplo en los derechos a la salud sexual y reproductiva firmemente defendidos por amplios grupos y asociaciones feministas. En esas reinterpretaciones, la aplicación y el ejercicio de los derechos han tenido que tomar en cuenta las particularidades de la condición de la maternidad, así como la vulnerabilidad particular de las mujeres por su condición de sexo hacia ciertas formas de violencia patriarcal o hacia ciertas enfermedades biológicas condicionadas por el sexo. También dentro de los derechos a la salud sexual y reproductiva, se han tenido que constitucionalizar garantías penales contra casos de violencia, acosos y delitos sexuales, lo mismo que enunciar límites y medidas respecto de las prácticas culturales y religiosas que condicionan la posibilidad del ejercicio de una sexualidad saludablemente libre. Como en este ejemplo, lo mismo ha ocurrido con las garantías legales particulares de las mujeres en el ejercicio de sus derechos políticos, económicos y sociales.

espacio público y la vida institucional para hacerse efectivos. Se necesitaría visualizar, en este mismo sentido, la reciprocidad mutua entre el ejercicio de las libertades y derechos negativos y positivos y la capacidad para el pensamiento, el criterio propio y la libre expresión pues sin los primeros, no existe espacio para la acción política libre de las mujeres. Sin esos espacios, se cierra cualquier espacio de libertad.

2.5.2.2 Lo social y lo político

Una de las más importantes lecciones del pensamiento de Hannah Arendt era evitar que el mundo socio-económico tuviera impactos en los debates y las decisiones públicas. Su propuesta era sacar la mayor cantidad de intereses de la política no eliminando los conflictos de intereses pero si haciéndolos políticamente menos dominantes. Su agudo análisis sobre la irrupción de la cuestión social en la vida pública significa así una guía de orientación sobre los riesgos de la modernidad para la existencia de una vida pública civilizada y regida bajo los principios ilustrados que dieron espíritu a la construcción de las repúblicas modernas.

Sin embargo, no sería una lectura adecuada de su pensamiento el que de éste se desprendiera una rígida separación de cualquier tema social y relativo a las oportunidades sociales de las personas o que el Estado y las administraciones públicas modernas se desentendieran del bienestar social. El problema planteado por ella fue reflexionar sobre la importancia de que los temas socioeconómicos se convirtieran en el tema central de la vida pública y que con ello se arrasara la emergencia de la libertad y la posibilidad de una vida política.

Estirando un poco su pensamiento hacia cuestiones que limitan el espacio de desarrollo de las mujeres quisiera discutir en este último punto una serie de cuestiones sociales básicas mínimas interrelacionadas con el ejercicio pleno de la libertad política y de pensamiento, tratando de vincularlos con los enfoques feministas contemporáneos sobre la formación de capacidades en las mujeres.

En su breve ensayo “*On the Emancipation of Women*” Arendt argumenta que:

“la emancipación de las mujeres, aunque garantizada en principio, tiene mucho de formal, pues aunque las mujeres tienen hoy los mismos derechos legales que los hombres, no son igualmente valoradas por la sociedad. Económicamente, su desigualdad se refleja en el hecho de que en muchos casos trabajan por un salario considerablemente menor al de los hombres...también

continúan haciendo tareas basadas en la percepción social y biológica en torno a ellas que son incompatibles con su nueva posición... tampoco han avanzado demasiado en los frentes políticos, que aún siguen siendo frentes masculinos” (OEW: 66-67).

Y si bien posteriormente Arendt critica que el problema del movimiento feminista sea creer que puede convertirse en un partido solo para las mujeres desarticulado de la emancipación general, propone tomar como unidad de análisis y de debate la familia y la sociedad (OEW: 68).

De manera que aunque Arendt guardó casi un completo silencio respecto a las cuestiones relativas a la emancipación de la mujer, las líneas de su biografía sobre Rahel Varnhagen, los subtextos de género que se encuentran en algunas líneas de su pensamiento⁶², así como los comentarios reflejados en el artículo “*On the Emancipation of Women*” revelan una preocupación por atacar las causas culturales, sociales y económicas que discriminan a las mujeres en el ejercicio de sus derechos a la igualdad. Creo por ello, como ha sostenido también Cristina Sánchez, que su distinción público/privado puede ser más permeable y porosa de lo que aparenta ser en un principio (Sánchez, 2003: 168) y que, haciendo un adecuado balance de su crítica a los riesgos de la modernidad y a los límites intervencionistas de las administraciones modernas, su teoría sobre la deliberación pública racional y el pensamiento por medio de los cuales son revisados patrones de conducta y prejuicios personales y sociales, es más que pertinente para revisar pública y deliberativamente aquellas prácticas culturales, sociales y económicas que siguen impidiendo el ejercicio real en igualdad de derechos y libertades, de modo que esas estructuras puedan ser racionalizadas y transformadas colectivamente.

Desde esta perspectiva los influyentes trabajos sobre la relación entre libertad política, ejercicio de la agencia política y promoción de capacidades elaborados por los académicos Martha Nussbaum y Amartya Sen pueden ser una aplicación continuada sobre las dimensiones del ejercicio de la libertad política en Arendt aplicado al desarrollo humano de las mujeres. Estos autores han defendido la idea de fomentar las capacidades de cada persona, tratando a cada persona de acuerdo con los principios kantianos; esto es, no como un medio sino como un fin en sí misma. Las mujeres muy frecuentemente son tratadas como medios para los fines de otros –los padres, los

⁶² Sobre esto ver Dietz, Mary (1995); Pitkin, H. (1995, 1998) y Sánchez, C. (2003). Estas autoras sostienen que aunque los escritos de Arendt dicen muy poco sobre el tema de género, existe un subtexto de género en su obra, particularmente en *La Condición Humana*.

esposos, los hijos, los empleadores- más que como fines con sus propios derechos, por lo que para estos autores este principio tiene especial fuerza considerando los roles culturales y sociales asociados con las mujeres (Nussbaum, 2000: 6).

Una de las ideas centrales defendidas por este enfoque es que las mujeres deben ser habilitadas por medio del ejercicio de la libertad política, el acceso al espacio público y la deliberación pública en el uso de sus derechos y poderes de manera que puedan expresar libre y públicamente sus propias particularidades y necesidades de desarrollo personal. Para ello, deben desarrollarse sus habilidades para ejercer los derechos que garantizan las constituciones; sin embargo, se trata de un enfoque que acentúa la importancia de la agencia política de las mujeres y del ejercicio de su libertad y especialmente de su la libertad política con independencia de pensamiento en el aumento y promoción de sus propias capacidades para el acceso a las oportunidades sociales (Nussbaum, 2000; Sen, 1999).

Dentro de las capacidades básicas para acceder a los derechos y las oportunidades y para vivir una vida dignamente humana Nussbaum menciona, además de la necesidad de alimentación, vivienda, educación, trabajo y otras necesidades básicas diversos aspectos de educación, como la creación de racionalidad crítica y práctica, el desarrollo del pensamiento propio, la capacidad de percibir, imaginar y pensar; la socialidad: la afiliación, relación y preocupación con otros seres humanos; de salud: salud física y emocional como la capacidad para el deseo, el placer, la risa y el dolor; psicológicos: un desarrollo infantil temprano y adecuado y a un espacio de separación adecuada respecto a otros seres humanos (Nussbaum, 1995: 76-80; 2000: 78-80).⁶³

Para llevar a cabo esa idea de los derechos humanos básicos necesarios para llevar una vida de acuerdo con los principios de autonomía y dignidad humana de Kant que en este enfoque se defienden de manera universalista centran sus estrategias en que

⁶³ La lista de capacidades o derechos humanos que para Nussbaum y Sen requieren las personas para llevar a cabo una vida humana con dignidad incluirían en este orden 1) vida; 2) salud del cuerpo: salud, vivienda, alimentación; 3) integridad del cuerpo: salud sexual y reproductiva; 4) educación, sentido, imaginación y pensamiento; 5) capacidad de generar lazos de amistad y no ser emocionalmente vulnerables a abusos o negligencias; 6) razón práctica; 7) sentido de afiliación y amistad por otras personas con las que nos comprometemos con capacidad para la solidaridad y la justicia; 8) tener derecho a reír y a las actividades recreativas, al deseo y al placer; 8) tener cierto control sobre el ambiente en términos de participación política, libertad de expresión y asociación para participar efectivamente en el autogobierno de nuestras propias vidas. De acuerdo con estos autores sería un resumen de los derechos y libertades reconocidos en las constituciones democráticas, con ciertos derechos adicionales que han sido defendidos y constitucionalizados internacionalmente en los últimos años a través de los convenios y pactos de derechos humanos adoptados por la ONU (2000: 79-80).

la educación sea conducida hacia la promoción de las capacidades en el ejercicio de la libertad política, pues sería una de las empresas necesarias para transformar la cultura promoviendo un universalismo cultural de estos valores frente a la diversidad y fragmentación de las culturas y religiones, casi todas ellas conteniendo fuertes herencias patriarcales y de sujeción de la mujer. Nussbaum no acepta la validez de un relativismo cultural respecto a que las religiones puedan legítimamente limitar estas esferas de calidad de vida en las mujeres y su intención es que debemos preservar la diversidad compatible con esta forma de comprensión de la dignidad humana (2000: 41-51, 167 y ss).

De modo que el ejercicio de estas capacidades o derechos humanos básicos universalistas no podrían ser decididos o aplicados de manera paternalista sino que son las propias mujeres las que tienen que ser los agentes políticos que decidan lo que es bueno para ellas. Solo cada persona puede ser el mejor juez de lo que es bueno para él o ella y actuar en sentido contrario implica un paternalismo que trata a las personas como niños. Se tiene que tener la oportunidad de pensar y elegir por uno mismo. Leyes universales de libertad de religión, las libertades y la libertad política serían esenciales para prevenir que grupos no liberales amenacen las formas legítimas del pluralismo, siendo que las mujeres son particularmente vulnerables a este tipo de paternalismo (2000: 52).

En resumen, de acuerdo con el enfoque de Nussbaum y Sen la libertad no es solamente tener los derechos en el papel, sino estar en capacidad de ejercer esos derechos, lo que implica recursos materiales e institucionales, incluyendo la aceptación legal y social de la legitimidad de las demandas de las mujeres y el acceso a sistemas deliberativos y legales que garanticen esos derechos (2000: 54-55). La tarea de la política sería entonces abrir los espacios de derechos de las mujeres de manera que no sean medios sino fines en sí mismas, fuentes autónomas de su agencia y valor en su propio derecho, con sus propios planes para construir y realizar sus vidas, mientras que en las cuestiones de educación y en los ciclos educativos el profesorado debe concentrarse exclusivamente en la construcción de las capacidades educativas y de criterio autónomo para que las mujeres consigan esa libertad y sean agentes mayores de edad de su propia igualdad política y de oportunidades. Eliminar aquellos obstáculos

que culturalmente jerarquizan o que implican prejuicios hacia las mujeres y concentrarse en su educación (2000: 58 y 68).⁶⁴

Así, aunque esta serie de propuestas que nos propone el feminismo desde este enfoque parecieran tirar demasiado de la cuerda del pensamiento arendtiano dado que implican una serie de cambios culturales promocionados a través de la agencia política de las personas y de la transformación institucional, educativa y social y económicamente distributiva, que pondrían en cuestión hasta donde la esfera pública debe legítimamente tener control sobre las actividades privadas, me parece que en términos de educación, crítica cultural y deliberación sería muy congruente con ir desarrollando las capacidades del ejercicio de la libertad política que podrían desprenderse de la teoría arendtiana. El gobierno no puede intervenir para resolverlo todo, pero si debe intervenir en términos de generar el cumplimiento de las condiciones mínimas de salud, de educación y de apego al espacio de derechos de las mujeres, a generar las condiciones para la construcción de capacidades de pensamiento y racionalidad crítica autónoma, así como la intervención imparcial de la justicia en casos de abusos y negligencias.

Por otra parte, en este enfoque las dimensiones educativas relativas a la creación de capacidades para la racionalidad y la autonomía de pensamiento de las mujeres serían sustanciales en su éxito para conseguir la igualdad política y las oportunidades sociales, así como el ejercicio de su libertad política en las deliberaciones públicas. La participación en el espacio público y la deliberación permite a las mujeres entender los patrones sociales y culturales de sujeción, revisar su propia experiencia personal, reforzar su autonomía de pensamiento y decidir autónomamente sobre sus vidas. Por esta razón, el enfoque de las capacidades propone una interrelación entre acceso a bienes primarios básicos –especialmente educación y salud-, construcción de capacidades de racionalidad crítica y práctica y ejercicio de la libertad política como precondiciones del acceso a la autonomía, la autorrealización, la independencia económica y el acceso a las oportunidades.

⁶⁴ Nussbaum considera que su propuesta es similar a la relación de bienes primarios interrelacionados de Rawls, como libertades, oportunidades y poderes a las que este autor considera que debe ofrecer toda sociedad (2000: 68).

3. Responsabilidad y Teoría de la Democracia

Mientras la razón humana no sea infalible
y tengamos libertad para ejercerla
habrá distintas opiniones.
Madison

3.1 La responsabilidad política en el pensamiento de Arendt y su actualidad para el presente

Una revitalización de las ideas sobre la ciudadanía y la libertad política en el pensamiento de Hannah Arendt para nuestro contexto actual no estaría completa si ésta no abarca sus reflexiones filosóficas sobre la responsabilidad, sobre las cuales se asienta su filosofía moral. Como ha señalado Manuel Cruz (1999), Arendt introdujo la responsabilidad en el lenguaje de la filosofía política del siglo XX, en medio de una filosofía dominada por las guerras mundiales, determinada en el periodo de la Guerra Fría por una época de nacionalismos, ideologías y dogmatismos.

En este contexto Arendt introduce una filosofía moral y de la responsabilidad plenamente políticas que se asientan en una preocupación fundamental por evitar el mal que en gran medida atribuye a la incapacidad de comprensión y de entendimiento que en su lectura impusieron las equivocadas estructuras ideológicas de pensamiento y de categorización políticas. Su filosofía moral debe ser comprendida como una continuación de su análisis sobre el ejercicio de la libertad política y de la acción, dónde la pregunta fundamental que su pensamiento introdujo era: ¿cómo favorecer la espontaneidad intrínseca y necesaria al ejercicio de la libertad política y al mismo tiempo evitar el mal y la violencia en política en las condiciones de la modernidad?, ¿cómo enfrentarnos al abismo que abre la libertad *-the abyss of freedom-* y a la inevitable contingencia de las consecuencias de la acción política cuando dependemos de los hábitos, las costumbres y una adecuada naturaleza de la vida cívica para evitar las catástrofes de la humanidad?

Durante la segunda mitad del siglo XX, Arendt vivió el contexto de la Guerra Fría y de la descolonización. Observó como tanto el discurso de derechas como de izquierdas estaba fuertemente cargado de pensamiento ideológico y que los objetivos utópicos de las ideologías daban justificación en el discurso para el uso del medio de la violencia. Dentro del discurso de la izquierda, hacer la Revolución o alcanzar la liberación nacional justificaba el uso de la violencia y de la imposición sobre la “burguesía” y los grupos privilegiados, así como la supresión general de las libertades. Por parte de la derecha, la “contrarrevolución” justificaba la intervención armada y el apoyo a regímenes políticos que practicaron el genocidio y violaron impunemente los derechos humanos. En Estados Unidos, Arendt vivió también la era del McCarthismo en donde por un periodo de tiempo los intelectuales comunistas fueron perseguidos y, en algunos casos, incluso les fue retirada la ciudadanía debido a sus opiniones y acciones políticas.

Si seguimos sus reflexiones respecto a estos distintos eventos de su tiempo, pareciera que estas nuevas experiencias de la era post-totalitaria hicieron que dentro del pensamiento de Arendt se encuentre una insistencia permanente acerca de los riesgos de la política ideológica en la época moderna y debatir tanto con las corrientes de pensamiento de la derecha como de la izquierda sobre la importancia de entender que la política guiada por un sentido ideológico fue uno de los elementos principales que explicaban los totalitarismos y que seguían conduciendo en diferentes manifestaciones al genocidio y a la violación de derechos humanos en distintas manifestaciones. Que cualquier justificación del uso de la violencia incluso – y quizá especialmente - para la realización de cualquier idealismo, ideología, nacionalismo o utopía estaba condenada a derivar en terribles consecuencias y en última instancia en el fracaso, en tanto que se trataba del uso de la fuerza y de la imposición y no de la política y el entendimiento mutuo, atendiendo a la realidad, los derechos, las leyes y la responsabilidad. El pensamiento ideológico, como hemos visto en el primer capítulo y como bien apunta Young-Bruehl, por lo general designa a personas superiores y a un enemigo interno que se supone como un enemigo que conspira y se dispone entonces a su eliminación. Instrumentaliza además a las personas viéndolas simplemente como funciones de fuerzas o ideas superiores (2006: 46). Ello conduce al rechazo y al colapso de las leyes y de los derechos humanos.

Así el pensamiento político y la filosofía moral de Arendt estarán en buena medida guiados por estas preocupaciones. Así como en sus escritos sobre el

totalitarismo había criticado los excesos peligrosos de las políticas imperialistas de la burguesía y en *La Condición Humana* había mostrado una seria preocupación por el surgimiento del nihilismo y la desafección política propios de las sociedades excesivamente consumistas, en el contexto de los años cincuentas y sesentas, donde en el auge de los procesos revolucionarios y de liberación nacional se volvía a justificar el uso de la violencia y la represión para los fines de la revolución, la “liberación nacional”, el anti-imperialismo o la imposición del socialismo, Arendt retoma su crítica contra los elementos totalitarios existentes en la ideología de Marx, así como la glorificación de la violencia que se hacía dentro del pensamiento marxista particularmente en autores como George Sorel, Franz Fanon o Jean Paul Sartre en los que observaba la persistencia de la justificación de la imposición de una visión instrumentalista de medios y fines justificada bajo la pretensión de establecimiento de una utopía contrapuesta a las condiciones de la realidad y las realidades empíricas (OV).

Frente a estas justificaciones ideológicas Arendt antepone su concepto de poder como deliberación y acción en concierto entre los seres humanos reales que existen en el mundo, frente a la violencia que tiene un carácter instrumental y que solo puede significar imposición y obediencia que barre la pluralidad. Violencia y poder son opuestos en su pensamiento y el poder es más poderoso cuando se realiza de común acuerdo por medio de la persuasión entre ciudadanos plurales y es no violento, pues solo ese tipo de poder da origen a la política y a los grandes acuerdos que transforman el mundo.

Por otro lado, en sus escritos sobre la Revolución Americana y la Revolución Francesa donde es bien conocido que para Arendt la primera había sido una revolución exitosa al lograr establecer la libertad, en tanto que la segunda había sido una revolución fracasada al ser ésta rebasada por el tema de lo social, Arendt también manifestaba nuevamente la idea de que la importancia de las revoluciones y de las transformaciones políticas no era pretender cambiar la sociedad, sino cambiar las estructuras del reino político para establecer y cuidar de los derechos y de las libertades.

El peligro de la iniciativa política, del inicio y el nuevo comienzo en política manifiesto sobre todo en la idea absolutamente transformadora de la revolución y la capacidad para la violencia en el ser humano moderno – el *pathos* de la modernidad- era entonces que cada ejercicio de la libertad política implicaba introducir algo completamente nuevo e imprevisible en el mundo con todas sus consecuencias imprevisibles, ¿cómo preservar así las condiciones para la libertad? El tema social en las

revoluciones modernas, el tema de la justificación de la violencia en las revoluciones y los movimientos de liberación nacional la hizo reflexionar en que la violencia proclamada por múltiples movimientos de derechas o izquierdas eran contradictorias a la política y sobre el mantenimiento en las nuevas generaciones de las condiciones y el compromiso por la libertad.

Finalmente, toda su filosofía moral desarrollada particularmente en textos como *La vida del espíritu*, *Entre el pasado y el futuro* y en aquellos textos recogidos bajo el título de *Responsabilidad y juicio*, atañen al significado y la importancia de la comprensión, el pensamiento y el juicio en política como una propuesta de filosofía moral que en gran medida estaba dirigida a prevenir el mal, el daño, la violencia y las malas consecuencias en el ejercicio de la libertad política. Se trata de una filosofía que se propuso poner de relieve la peligrosidad de sostener discursos ideológicos dogmáticos y que pretendían imponer formas absolutas de entender y transformar el mundo, ajenos a las realidades y a las consecuencias de la aplicación práctica de dichos discursos. De modo que podemos percibir un hilo importante de pensamiento que va desde la comprensión del mal radical en el totalitarismo y que se fue transformando hacia la prevención del mal, la violencia y la violación de derechos humanos en política en general, mediante una filosofía que pone las bases por las que podemos transformar la filosofía y la política para hacerla más abierta a las condiciones necesarias para afirmar la libertad y la pluralidad y para compartir nuestro mundo común.

Para nuestro contexto actual sus reflexiones son sumamente pertinentes pues en el contexto posterior al fin de la Guerra Fría venimos presenciando un retorno de la religión al mundo de la política y los asuntos públicos que quizá no se había experimentado desde la separación entre la Iglesia y el Estado y que, después de varios siglos, vuelve a poner en la primera línea de discusión de la ciencia y la teoría políticas la relación entre la religión y la política.

Desde los años noventa, con el surgimiento del terrorismo y del fundamentalismo, con el retorno del discurso religioso en la política interna de algunas democracias contemporáneas, así como también con el retorno del nacionalismo y del genocidio étnico y religioso presenciamos nuevamente la utilización dentro del espacio público de discursos de tipo dogmático religioso o nacionalista, una de cuyas principales características es pretender imponer visiones cerradas en política y que incluso hacen uso de la violencia, la guerra y el genocidio justificado mediante discursos fundamentalistas.

Lo que en gran medida no deja de sorprendernos respecto a cualquier tipo de fundamentalismo es ¿qué es lo que hace matar sin piedad a nuestros congéneres? ¿Por qué las ideas y las religiones vuelven nuevamente a las personas inmunes ante el sufrimiento y la muerte ajenas? Este tipo de discursos, tal y como sucedía con las ideologías totalitarias, encierran la realidad en una idea y en un absoluto con el que se pretende explicar la historia pasada, presente y futura y cambiar con ello al mundo en consecuencia. Su lógica es la del exterminio del otro diferente y equivocado, cerrando la percepción y la sensibilidad frente a la realidad y el sufrimiento de otros seres humanos.

El terrorismo y el fundamentalismo islámico son perversiones ideológicas de la religión musulmana utilizadas para propósitos supranacionales e imperialistas y que justifican e incluso glorifican la muerte propia y ajena para eliminar al enemigo indeseado y construir una supuesta nación panárabe. En Estados Unidos, el discurso neo-conservador que ha estado utilizando a la religión para imponer y revertir ciertas políticas públicas, así como para justificar la intervención armada en la guerra de Irak como si ésta fuera “una cruzada de buenos contra malos” y un “choque de civilizaciones” es también una manifestación de la utilización de absolutos de tipo religioso en política que justifican la intervención, la guerra, la violencia, la supresión de las libertades, la violación del derecho internacional y la violación de derechos humanos por supuestos fines trascendentes y ajenos a las realidades de un mundo plural muy evidente y explícito aún dentro del entorno del mundo musulmán. Los límites, pesos y contrapesos de la tradición americana republicana han sido amenazados después de los ataques terroristas del 11 de septiembre y con la intervención militar a Irak quizá más peligrosamente que en cualquier operación militar anterior.

Por otro lado, la presencia de los nacionalismos de la década de los 90 y la justificación del genocidio étnico en casos como Chechenia y la antigua Yugoslavia, en Ruanda y más recientemente en Darfur representan también la violencia y la violación de derechos humanos justificado bajo un discurso identitario excluyente y aniquilador de las diferencias y de cualquier otro. Las visiones religiosas fundamentalistas dentro de los pueblos de Israel y Palestina, aunada a una mala gestión del conflicto durante décadas donde no han sido respetados los tratados y el derecho internacional es otra manifestación del discurso absolutista que impide cualquier emergencia del diálogo y el entendimiento para la resolución de los conflictos. El extremismo y la militarización del gobierno de Iran, así como la burla y la negación respecto al holocausto no pueden sino abonar heridas de tipo fundamentalista al conflicto en Oriente Medio.

En este contexto del siglo XXI la filosofía moral política arendtiana debe servir para renovar y retroalimentar el pensamiento político en el sentido de comprender y renovar un muy necesario discurso ético basado en los principios de la ilustración, que así como considere un sano escepticismo en torno a los riesgos de la modernidad y de la acción política en la modernidad, de las ideologías y de cualquier forma de imposición de absolutos en política –característico de muchas corrientes de la filosofía política post-totalitaria y post-marxista⁶⁵–, así también no renuncie a los valores ilustrados de igualdad, libertad y solidaridad y a la importancia de la política, todos ellos necesarios para coadyuvar en dar rumbo al pensamiento normativo de las democracias contemporáneas occidentales, lo mismo que para comprender y afrontar los riesgos fundamentalistas del presente.

Frente a estas manifestaciones de la política contemporánea la filosofía moral de Arendt rescata la importancia de la duda moderna e ilustrada frente a la fe como uno de los factores más indispensables para poner fin a los conflictos y guerras civiles religiosas y que permitió el establecimiento de estados laicos que abrieron la posibilidad de la existencia de una convivencia civil democrática. Su filosofía moral en ese sentido apunta en gran medida hacia una apertura constante hacia la duda y la enorme relevancia que para la ética y el buen juicio tienen la razón práctica, la revisión y la auto-examinación de nuestras propias categorías y hábitos de pensamiento político, de manera que se abra paso a la responsabilidad y no a la huida de ésta mediante discursos religiosos o ideológicos que no se hagan cargo de la realidad. Es una invitación a la duda reflexiva, a la examinación personal entre la congruencia de los valores que sostenemos y los hábitos y formas de caracterización como entendemos y actuamos en el mundo, así como una propuesta de transformación del mundo que se haga cargo del mundo en toda su realidad y su pluralidad.

Por otro lado, se trata también de una filosofía moral que a partir de esa apertura hacia la duda y hacia el punto de vista de quienes piensan diferente busca abrir la posibilidad de generar lazos comunes de fraternidad, compromiso y solidaridad entre los seres humanos cuando asumimos un compromiso con el mundo en toda su pluralidad y por la firme decisión de compartir el mundo con otros seres humanos en su

⁶⁵ Por ejemplo podemos mencionar dentro de las corrientes de pensamiento post-totalitario que asumieron un sano escepticismo frente a las ideologías a autores representativos como Isaiah Berlin, Raymond Aron y más a la derecha a Karl Popper. Dentro del pensamiento post-marxista en el que se asumieron las terribles consecuencias de la práctica de los regímenes soviéticos y comunistas destacarían filósofos como Agnes Heller o Richard Rorty.

igualdad y su diferencia. Sin esa decisión a favor de la política, que a fin de cuentas significa aceptar la realidad en su pluralidad y compartir el mundo común, la tentación siempre es hacia la huida de la realidad a través de las ideologías, la violencia, el fundamentalismo o el terrorismo.

En términos de la política interior de algunas democracias contemporáneas la vuelta al discurso religioso puede también tener importantes consecuencias en términos de la posibilidad de profundización y mejoramiento de las democracias para hacerlas democracias más sustantivas en el respeto a los derechos y libertades de los conciudadanos. El proselitismo cristiano en torno a los contenidos educativos de las escuelas públicas en países como Estados Unidos o España no es alentador puesto que en casos como este último la jerarquía católica se ha estado oponiendo a la implantación de cursos extensivos de educación para la ciudadanía que tienen por motivo educar a los niños y a los jóvenes en la práctica del respeto a los derechos humanos de las mujeres, las minorías culturales y religiosas o los derechos de las minorías sexuales. Algunos jerarcas de la iglesia católica incluso han tenido la osadía de calificar esta educación para la ciudadanía como una educación manipuladora y hasta “totalitaria”. Por otra parte, la regulación del matrimonio y la reproducción, otra área de frecuente manipulación ideológica de tipo religioso, segregan a ciertos grupos como inferiores y mantienen el control sobre las minorías sexuales y las mujeres. Así, toda la regulación en torno a la despenalización del aborto tiende hacia una regresión por motivos religiosos y de conciencia religiosa que vuelca hacia atrás los derechos alcanzados previamente por las mujeres.

El segundo tema de este capítulo será así conectar su filosofía sobre la libertad política y la ciudadanía, su teoría moral y de la responsabilidad con la teoría de la democracia que Arendt presenta en textos como *Sobre la Revolución* o *Crisis de la República*. En estos escritos se encuentra claramente delineada una propuesta de democracia que pone de relieve la importancia de las instituciones y procedimientos sobre todo republicanos de la democracia y que conecta ésta con su filosofía del poder y de la responsabilidad. Se trata de una comprensión de las instituciones de una democracia republicana que, a la vez que permita la libertad, haga posible el consenso en torno a los derechos y las libertades y haga emerger la responsabilidad, el compromiso mutuo y la solidaridad como valores fundamentales para la existencia de formas de convivencia democrática cívica. Para ello, además de una vida cívica

virtuosa, ponemos de relieve como Arendt concibe a las instituciones democráticas en relación con la generación de una vida cívica más sustantiva.

Los elementos que Arendt nos brinda en torno a la construcción normativa de la democracia no sólo son pertinentes actualmente para guiar la reflexión hacia el perfeccionamiento y la calidad de la democracia y tener una guía normativa respecto a cómo recuperar la tradición republicana detrás de la construcción de las democracias modernas, para hacer de éstas democracias más sustantivas. Por otro lado, se trata también de reflexiones sumamente necesarias para guiar el pensamiento de aquella izquierda de tipo tradicional que se encuentra alineada en torno a las nuevas formas de democracia populista, especialmente en algunos países de Latinoamérica. El apoyo de importantes sectores de la izquierda a la Cuba castrista dentro de países democráticos latinoamericanos es aún muy extendido a pesar de la supresión de las libertades y del control de la disidencia en ese país. El seguimiento de ese modelo por parte de líderes políticos como Hugo Chávez en Venezuela que se han apropiado de todos los poderes del estado para gobernar eliminando poco a poco los contrapesos y los límites al poder, haciéndose del poder dentro de las tres instituciones del Estado, pretendiendo extender de manera indefinida sus mandatos en el poder, así como suprimiendo las libertades de información y de expresión, son manifestaciones de los excesos del discurso populista en la izquierda en las democracias latinoamericanas.

En el juicio en torno a estas democracias, la comprensión respecto a lo que significa la responsabilidad en el entendido de consensuar los límites y contrapesos al poder de la tradición republicana y liberal es de suma importancia para controlar el discurso populista y evitar nuevas caídas dictatoriales en Latinoamérica, así como para guiar la reflexión normativa en torno a regímenes políticos que siguen utilizando prácticas de tipo totalitario y violando los derechos humanos para controlar la disidencia y la crítica al interior.⁶⁶

El pensamiento en torno a la responsabilidad y la filosofía moral en Hannah Arendt va complementado con una teoría de la democracia que afirma la importancia de los consensos en torno a ciertas instituciones, derechos y procedimientos democráticos que ayudan a salvaguardar la libertad y que son necesarios para establecer límites a la política y a las derivaciones peligrosas en el ejercicio de la acción y la libertad políticas.

⁶⁶ En el caso de China además esto es de suma importancia por la relevancia económica internacional que rápidamente ha ido adquiriendo ese país y por la cual es predecible que en unas tres a cinco décadas será una potencia económica imperial con capacidad para imponer decisiones económicas y políticas sobre otros países y sobre el derecho internacional.

La idea que subyace en el fondo de su teoría de la democracia es que deben existir los consensos y acuerdos necesarios para que se respeten los límites institucionales y procedimientos democráticos que protegen el espacio para la permanencia de la democracia donde puedan coexistir la libertad y la pluralidad. La izquierda tradicional abrumada por el fenómeno de la pobreza y la miseria ha sostenido -y mediante la alineación con el discurso populista sigue sosteniendo- su apoyo sobre regímenes políticos que buscan revertir los órdenes sociales a costa de las libertades, la pluralidad y las instituciones políticas democráticas, pero que debido a estas razones terminan colocando a regímenes políticos que eran razonablemente democráticos en situaciones pre-dictatoriales, incluso empeorando la enfermedad que buscaban previamente combatir.

3.1.1. La responsabilidad como racionalidad y reconciliación con el mundo

La afirmación del espacio público y de la libertad que encontramos en el pensamiento arendtiano posterior al totalitarismo fue asimismo dando origen a una serie de reflexiones sobre la relación entre filosofía y política, comprensión y política y moral y política que ya hemos venido mencionando desde el capítulo anterior. Sin embargo, al tratar sobre los riesgos del ejercicio de la libertad y sobre la huída de la realidad que representan las ideologías y su peligrosidad para la acción política Arendt generó una serie de reflexiones sobre filosofía moral que buscaban hacer pensar a sus lectores sobre la racionalidad de lo que constituye un modo de comprensión y de pensamiento no anti-político, capaz de construir un sentido común de entendimiento y anclado al mundo real aceptando su propia mundanidad y una filosofía ética laica adecuada para ese mundo secular conformado por seres humanos plurales y distintos.

El primer acercamiento a este tipo de racionalidad lo encontramos en su ensayo “Comprensión y Política” en donde la comprensión es entendida como una reconciliación con la realidad y la pluralidad del mundo. “La comprensión, en contraste con tener la información y el conocimiento científico correctos, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final por medio de la cual, en constante cambio y variación, entendemos y nos reconciamos con la realidad, eso es, tratamos de estar en casa en el mundo” (UP: 307-308). Si los hechos y la historia demostraban que la realidad no podía ser sometida al pensamiento ideológico, Arendt se preguntaba por qué este tipo de pensamiento insistía en someter a

la realidad a reglas a las que la realidad se resistía. En un mundo no de ángeles ni de demonios, sino de seres humanos, gobernado por la interrelación entre esos seres humanos la introducción de verdades absolutas no se corresponde con un mundo plural. Los absolutos en política afirman conocer la verdad válida para todos los seres humanos, sin importar tiempos y lugares, rechazando con ello toda la espontaneidad y la contingencia del ser humano plural en el mundo. En un mundo plural solo puede existir una multitud de opiniones (OR: 46-47) y sería justamente el volver a la importancia de la validez de las distintas opiniones lo que nos hace reconocer y reconciliarnos con la pluralidad de la realidad.

Pero ello tampoco significa que *tout comprendre c'est tout pardonner*, pues el totalitarismo y otros fenómenos de injusticia son fenómenos que no pueden olvidarse ni perdonarse, significa reconciliarse también con un mundo en donde son posibles esas realidades y buscar formas alternativas de revertirlas (UP: 308). Así, reconciliarse con el mundo es saber amarlo y aceptarlo en toda su pluralidad, pues solo en esa medida de aceptación y amor en la diferencia podemos llegar a transformarlo por medio de la transacción que sucede a través de las palabras y que da origen a la realidad del mundo y de la pluralidad. Mientras la violencia y las verdades absolutas silencian, las palabras abren la posibilidad del respeto hacia el otro, del diálogo, la comprensión mutua y la búsqueda de acuerdos para zanjar la diferencia. Al mismo tiempo, solo en esa medida la libertad puede llegar a ser valorada y entendida en toda su dimensión política y ser utilizada para dar origen a la espontaneidad en política, haciendo que la política pueda dar lugar a grandes acontecimientos, sosteniendo al mismo tiempo una parte conservadora sobre el terreno y la importancia de preservar la libertad, que se fomentaría con esa creación de hábitos de vida en libertad política y con la preservación de las instituciones políticas que la hacen posible.

La introducción en política de verdades absolutas tanto ideológicas como religiosas nos lleva al terreno del adoctrinamiento, no al de la comprensión, y en esa medida introduce un elemento de violencia en el mundo de la política al que se pide el sometimiento colectivo, a costa de la realidad, la libertad (que es espontaneidad) y la pluralidad. La actividad de la comprensión por medio de las palabras solo puede producir sentido para orientarnos en el mundo entendiendo la realidad tal y como ésta es y preparando la mente y el corazón humanos para el compromiso y la solidaridad tratando de articular las transformaciones políticas posibles al lograr hacer sustantivo el conocimiento científico (UP: 310). Las ideologías, en cambio, nos vuelven insensibles a

la realidad en general y a la realidad de las personas en particular, quienes pueden ser sacrificadas en pos de los principios, sin ningún cargo de conciencia (OR: 85).

Frente a un tipo de pensamiento ideológico y dogmático, el pensamiento deliberativo que encontramos en Arendt afirma una filosofía política humanista mundana y secular. Pertenece a la generación de filósofos del siglo XX que tras vivir el fenómeno totalitario comprendía que el pensamiento ideológico y metafísico había caducado al mostrarse tanto causa como imposibilidad para contener el totalitarismo. La modernidad había desgastado los lazos de la religión que en la Edad Media sujetaban a las personas a una cierta moral en tanto se creía en la realidad de un mundo trascendente. Sin embargo con el arribo de la modernidad y la duda en torno a la fe y la propia razón humana, se habían soltado los hilos de la contención religiosa, mostrando el totalitarismo la necesidad de una moral secular y laica, que hiciera a los hombres hacerse cargo del mundo. Así nos dice que:

“porque Dios ha desaparecido y ya no se cree más en él, la humanidad occidental ha sido llevada hacia atrás a la situación previa a la que vino a ser salvada por las ‘buenas nuevas’...estoy perfectamente segura de que toda esta catástrofe totalitaria no hubiera sucedido si las personas aún creyeran en Dios, o en todo caso en el infierno – esto es, si todavía existieran absolutos...Pero ya no hay verdades absolutas a las cuales apelar... No estaríamos tan preocupados por todo esto si toda la empresa metafísica no se hubiera derrumbado” (OHA: 313-314).

De modo que si con el arribo de la modernidad, la separación de la iglesia y el estado era un hecho y la intromisión de la religión en política implicaba el riesgo de volverse ideológica imponiendo absolutos que significaban adoctrinamiento y sujeción, la filosofía arendtiana sostendría que en la modernidad era necesario sustentar una teoría ética laica y secular, capaz de generar los lazos y contenciones humanos necesarios para una convivencia política ética, evitando la emergencia del mal, el daño, la dominación y la violencia. Y esto solo podía suceder mediante la comprensión y la reconciliación con el mundo a través de la aceptación de la pluralidad y de su gestión a través del *logos* y de la palabra, lo cual significa un retorno a la importancia en la fe en la razón ilustrada y la razonabilidad de los seres humanos, en la reafirmación de la dignidad humana y en la dignidad de la política.

La importancia de la razón iría vinculada con un mundo que es precisamente secular porque se encuentra anclado en la duda introducida por la modernidad (Pascal,

Descartes) y por la ilustración (Kant). Si quisiéramos eliminar la secularidad tendríamos entonces que eliminar toda la ciencia moderna y todas las transformaciones que ésta produjo sobre el mundo, pues la ciencia moderna está fundada en la duda y en la revisión de la razón (RP: 369-370). En ese sentido la necesidad de que las instituciones y credos religiosos no tengan una autoridad pública obligatoria y que no existan sanciones públicas aunadas a credos religiosos (el significado propio del secularismo) va asociada a la posibilidad de creación y de someter nuestro pensamiento a la duda, a la examinación de la razón y a la propia libertad, pues “tal y como lo habría demostrado filosóficamente Kant no podríamos olvidar que las libertades humanas de pensamiento y de acción solo son posibles bajo condiciones en las que aceptamos la inseguridad y la limitación en el conocimiento” (RP: 370).

En su ensayo sobre “La Tradición y la Época Moderna” Arendt nos habla acerca de tres intentos de pensamiento en el siglo XIX que intentaron crear una ética laica y secular y confirmar la dignidad del hombre en su humanidad frente a las verdades trascendentes de la tradición metafísica en la filosofía política: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Sin embargo, la conclusión que Arendt presenta en este ensayo es que estos autores volvieron a caer en los mismas trampas de la tradición al poner del revés los valores de la tradición que criticaban y volver a levantar nuevas respuestas definitivas y por tanto nuevos valores e ideologías absolutas con serias consecuencias para la evolución de la política de los siglos XIX y XX.

Nuestra tradición de pensamiento político habría tenido su comienzo en las enseñanzas de Platón y Aristóteles, cuando el filósofo se apartó de la política y de los excesos de la polis para regresar a ella buscando imponer sus normas a los asuntos humanos. La primera ruptura con esa tradición y, por lo tanto, el primer intento de encontrar una ética humanista basada en la propia humanidad de los hombres, de acuerdo con Arendt, habría venido con Marx cuando afirmaba que la filosofía y su verdad no estaban situadas fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos y que solo se podían “llevar adelante” en la esfera de la coexistencia llamada por él “sociedad”. Sin embargo, luego Marx afirmaría la imperiosa necesidad de la violencia para conseguir el cambio histórico e insistiría en su teoría determinista de la historia que llevaría inevitablemente a la dictadura del proletariado imponiendo así un pensamiento lógico-ideológico contrario al *logos* que surge de la palabra y la razón entre los seres humanos y aplicando la teoría a la acción.

En el caso de Kierkegaard, Arendt cree que su pensamiento fue una respuesta a la falta moderna de fe no sólo en Dios, sino también en la razón, buscando superar esa duda a través de la fe y, por lo tanto, cayendo en el escepticismo respecto de la razón y en una asunción irracionalista de la fe. Mientras que en Nietzsche se habría provocado un platonismo invertido desde el reino trascendente de las ideas al reino sensual de la vida, su “transvaloración de los valores” que insistía en que la vida y lo sensual y materialmente dado eran contrarios a las ideas suprasensuales y trascendentes de Platón terminando en el nihilismo. Es decir el pensamiento de Nietzsche habría sido una de las tentativas más importantes de apartarse de la tradición de imponer verdades deterministas a la dignidad de la humanidad del hombre, pero lo que de acuerdo con Arendt su pensamiento finalmente logró fue ponerla boca abajo y apelar nuevamente a la trascendencia de otros valores.

El resultado de ello es que estos pensadores que habían desafiando el pensamiento metafísico y la aplicación de verdades trascendentes y deterministas a la vida de los seres humanos afirmando el valor de la dignidad de la humanidad habían caído víctimas de las propias estructuras de pensamiento que ellos mismos habían contribuido a destruir aceptando “valores nuevos y más altos”; es decir, estableciendo nuevos idealismos y nuevos absolutos en política. Así, nos dice:

“el fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece; incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelen contra ella. Ésta al menos parece ser la lección de la secuela que, en el siglo XX, tuvo el pensamiento formalista y compulsivo llegado después de que Kierkegaard, Marx y Nietzsche desafiaron las premisas básicas de la religión, del pensamiento político y de la metafísica tradicionales, invirtiendo conscientemente la jerarquía tradicional de los conceptos” (TMA: 26).

En el caso de Marx y la tradición marxista su pensamiento mostraba la necesidad del filósofo de volver a dominar sobre la mente de los hombres y conducir su acción a través de designios ideológicos trascendentes y deterministas sobre el camino de la acción de los seres humanos y el fin de la historia. Esta excesiva aprehensión de un idealismo en el caso de la herencia que legó Marx dentro del pensamiento marxista representaría entonces una nueva huida de la pluralidad del mundo y el fracaso en la

posibilidad de construir un tipo de ética post-metafísica secular que aceptara la realidad y la pluralidad humanas.

Lo mismo sucedía con aquellos que afirmando el fin de la tradición huían al compromiso con lo público volcándose hacia el consumismo y el nihilismo. La duda impuesta por la ciencia moderna no debe convertirse en un vuelco hacia una huida de la responsabilidad y de la ética, hacia la incredulidad, la falta de fe en cualquier cosa, el relativismo y el nihilismo. El juicio que Arendt elabora sobre el pensamiento de Nietzsche es particularmente interesante para comprender sus reflexiones post-metafísicas y muy adecuado a los tiempos que corren actualmente donde el relativismo y el consumismo se han convertido en nuevas y muy comunes ideologías universales:

“Cuando Nietzsche proclamó que había descubierto “valores nuevos y más altos”, fue el primero en caer preso de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la vieja noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la intercambiabilidad de los valores a las mismas materias cuya absoluta dignidad había querido afirmar: el poder y la vida y el amor del hombre a su existencia terrena” (TMA: 35).

Pues este tipo de vuelta del revés de los valores habría seguido insistiendo en el hecho de la prescripción de normas rectoras y la imposición de absolutos sobre las acciones y la mentalidad de los hombres, privando así a la sociedad moderna de una de sus características más elementales: la capacidad de producir asombro y respeto ante lo que es tal como es en toda su pluralidad. Y esta crítica no significa, como ya hemos venido insistiendo, que Arendt quisiera con ello renunciar a la ética, sino justamente sobre esa afirmación acerca del valor de la vida, de la dignidad del hombre, de la pluralidad y del valor de la dignidad de la humanidad, su recuperación sobre la importancia de construir la política a través de la deliberación y la palabra era una forma de construir una ética ilustrada no determinista, que rechazaba cualquier absoluto metafísico, ideológico o nietzscheano en política y adecuada a los tiempos modernos. Una razón que permitiera la libertad política como espontaneidad, pero que al mismo tiempo asumiera la responsabilidad que tenemos por hacernos cargo del mundo creando relaciones cívicas comprometidas, responsables y solidarias capaces de generar las sólidas barreras en términos de poder y libertad que pudieran contener la emergencia del mal, la violencia y la dominación entre los seres humanos.

Uno de los grandes desafíos a esta cuestión, como afirma en su ensayo sobre la Crisis de la Cultura, “es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva a la ruina todo lo que toca” (CC: 211). Por otro lado, combatir cualquier ideología o fundamentalismo por medio de una “pasión religiosa” tenía el resultado de transformar y pervertir la religión en una ideología corrompiendo la lucha contra el totalitarismo por medio de un fanatismo que es ajeno a la verdadera esencia de la libertad (RP: 384). ¿Cómo entonces en estas condiciones podemos cuidar de la libertad y construir una teoría ética humanista, secular y laica? ¿Cómo construir una teoría ética que comprenda las complejidades inherentes a la vida en común en pluralidad sin evadirse en respuestas dogmáticas que se consideren correctas una vez y para siempre?

Su respuesta será entonces la afirmación de la dignidad del hombre y de la política y la vuelta a los valores del racionalismo ilustrado, pero matizando éste con el escepticismo necesario para disminuir los riesgos, peligros y excesos que ha mostrado la modernidad. Dicho matiz es ofrecido tanto por medio de su filosofía moral, como a través de la aceptación de un republicanismo de tipo conservador en la aceptación que imponen a cualquier acción política los límites de las leyes, el ejercicio activo de la ciudadanía y de la libertad política y las instituciones republicanas. Podemos encontrar así una teoría ética política que busca los equilibrios entre la importancia de la afirmación y del cuidado de la libertad la cual conlleva espontaneidad y contingencia y que por tanto necesita un espacio sin determinismos, pero también estableciendo los límites constitucionales y racionales adecuados a preservar y cuidar los derechos y libertades que son los espacios que abren la posibilidad para el surgimiento de la acción y de la libertad.

Ello además se complementa con una filosofía moral respecto a la responsabilidad en el ejercicio de la libertad política que apunta hacia la importancia de la comprensión y la reconciliación con el mundo en su pluralidad, hacia la construcción de solidaridad y compromiso colectivo fundamentado en la comprensión del otro, la aceptación de la diferencia de opiniones y puntos de vista y la importancia de la auto-examinación, la auto-crítica y la razón práctica, dejando de lado las actitudes pasionales en política. La lucha contra la opresión y la explotación siempre debe encontrarse guiada por la razón y no por las pasiones y dogmatismos que vienen involucrados en el

deslizamiento hacia las religiones y especialmente hacia los fundamentalismos y las ideologías.⁶⁷ Quien detenta un pensamiento ideológico o dogmático es incapaz de aceptar que otras personas muestren sus diferencias. Toda diferencia de opinión o de punto de vista se concibe como una traición o una conspiración y en tanto tal se ve a quien la sostiene como un enemigo.

Sin embargo y por ello mismo la responsabilidad en política implica el ejercicio de la libertad para mostrar las diferencias. Implica en una enorme medida no perder la capacidad para ejercer el juicio contra el poder; no obedecer, no sujetarse y no negarse a participar en un juicio frente al poder cuando el resultado es la injusticia; en síntesis, no renunciar al verdadero contenido de la libertad y de la acción políticas, parte de cuya naturaleza es el disenso y la resistencia por medio de la razón y la argumentación.⁶⁸ Esta renuncia de la libertad que sucede tanto por la obediencia al poder o por la adhesión cerrada y dogmática hacia una cierta ideología no necesariamente sucede únicamente en dictaduras, totalitarismos y fundamentalismos. En ellos se presenta en su forma más descarnada e irresponsable. Pero también en nuestras democracias actuales las estructuras burocráticas y tecnocráticas de poder fomentan la obediencia y la jerarquización en la toma de decisiones vaciando a las burocracias de la capacidad para el pensamiento y la reflexión sobre las consecuencias de lo que hacen o lo que aplican dificultando en muchas ocasiones la discusión y la generación de propuestas políticas alternativas.

Así, la participación política, y la expresión de la disidencia y de la diferencia, serían los contenidos esenciales en los que se muestra la responsabilidad, sin que por

⁶⁷ Es interesante notar que en su ensayo “Religión y Política” Arendt asegura que el comunismo como ideología no es lo mismo que las religiones que aceptan la laicidad y el secularismo, que ponerlas en la misma perspectiva sería incluso un cumplido para el comunismo especialmente en su aplicación estalinista, cuya ideología se volvió tan extremadamente dogmática y determinista que tendría más en común con las visiones religiosas de tipo dogmáticas y fundamentalistas que presenciamos actualmente, que con un tipo de teología que asume al ser humano como un ser razonable capaz de cuestionar y hacerse preguntas (RP: 371). Asegura además, que a diferencia de las ideologías totalitarias, el énfasis del cristianismo en la individualidad y la salvación del alma y la catalogación de los pecados no da sustancia a la afirmación marxista de que “la religión sea el opio del pueblo”, en este sentido las ideologías totalitarias serían mucho más paralizantes de la acción e inmunizadoras para abrir el alma al impacto de la realidad (RP: 380).

⁶⁸ Hablando sobre la responsabilidad dentro de las dictaduras y los totalitarismos en el ensayo “Responsabilidad personal dentro de las dictaduras”, Arendt argumenta que aquellos que muestran obediencia, asienten y apoyan a esos regímenes. Podemos pensar, nos dice, qué sucedería si todos aquellos que “responsablemente obedecen” dentro de estas formas de gobierno se niegan a dar su asentimiento aún sin ninguna rebelión o resistencia de por medio, simplemente negándose a obedecer. Es realmente eso lo que caracterizaría al potencial de poder de la *desobediencia* civil. Su visión respecto a las consecuencias de la obediencia en política son tan negativas que incluso considera en este ensayo que “mucho se ganaría si la perniciosa palabra obediencia pudiera ser eliminada del vocabulario del pensamiento moral y político” (PRUD: 47-48).

ello deba entenderse como un frecuente acto de rebeldía o de desobediencia civil. Pertenece a una comunidad a la cual nos debemos. Ésta nos ha formado, ahí hemos crecido y por tanto habremos de coincidir en múltiples puntos de vista. Sin embargo, también debemos tener la capacidad para mostrar las diferencias por medio de argumentos y razones, exponiendo aquello con lo que estamos de acuerdo y aquello con lo que estamos en desacuerdo.

Para ello en la lucha política, la racionalidad debe mostrarse como la capacidad para someter las pasiones y las emociones de modo que pueda abrirse paso a la deliberación por medio de argumentos y razones. En política, diferentes emociones, pasiones y sentimientos como el resentimiento, el deseo de venganza y de poder, la ira, la envidia, la intriga, la calumnia pervierten la posibilidad del encuentro de puntos de vista al encerrarnos a entender las particularidades de otras personas y las opiniones que no compartimos. Si algo caracterizaba a quienes detentaban una ideología totalitaria era justamente que eran personajes cargados de esas pasiones y emociones hasta el punto de que éstas contribuían, junto con la ideología, a la cerrazón de su entendimiento y su razón. Frente al mundo de las pasiones, Arendt argumenta en *Sobre la Revolución* sobre la naturaleza de la solidaridad, que parte del ejercicio de la razón, capaz de comprender a una persona en su singularidad, lo mismo que a una multitud conceptualmente y de realizar una alianza política común. Puede en ese sentido inspirar y guiar la acción colectiva mejor que otras pasiones políticas porque se fundamenta en el ejercicio de la razón y la deliberación mediante argumentos y razones.

Incluso sus reflexiones sobre la compasión son interesantes, por ejemplo, para el pensamiento de la izquierda. Arendt argumenta que durante la Revolución Francesa la compasión y la piedad se volvieron las formas de comprender la virtud. Ésta implicaba un sentimiento de estar del lado con el que sufre y abrir el corazón humano al sufrimiento de los otros confirmando un lazo humano entre los hombres. Sin embargo, Arendt incluso critica las consecuencias de las actitudes compasivas en política, consideraba que al tratarse de un sentimiento, como tal impide apreciar igualmente la posición del poderoso tanto como la posición del débil, impedía verlos con los mismos ojos y por tanto guiar la deliberación y la argumentación hacia la persuasión, la negociación y el compromiso que son los procesos propios de las leyes y la política. Junto con la introducción de la compasión en la política, ella observaba que pueden introducirse tres procesos de consuno: por un lado, abrir la posibilidad de generar procesos de venganza, odio y violencia de parte de los miserables y los débiles hacia los

poderosos y los privilegiados. En segundo lugar, impedir la aplicación de la ley con imparcialidad. Finalmente, afirmar la condición de la caridad, en vez de la solidaridad, la lucha común, la amistad y la justicia implicaba denostar en cierta medida la posición de misma dignidad de las víctimas y los sufrientes. En este sentido, en su lugar propuso siempre la recuperación del concepto de *philia* en Aristóteles, la amistad cívica, y la solidaridad como el establecimiento deliberado y desapasionado de una comunidad de intereses comunes, que se sostienen mediante juicios y argumentos racionales que compartimos entre seres humanos y que dan origen a la política común. A través de la solidaridad que parte de la razón se podría ser capaz de comprender conceptualmente no sólo a una persona, una clase, una nación o un pueblo, sino eventualmente a toda la humanidad (OR: 75 y ss).

Someter las emociones y las pasiones al gobierno de la razón fue uno de los pensamientos más directamente involucrados con la Ilustración y al que Arendt alude una y otra vez en sus reflexiones sobre el ejercicio de la libertad en las revoluciones. Considera que cualesquiera que sean las pasiones y las emociones, éstas se encuentran localizadas en el corazón humano, un lugar de sombras en el cual ningún ojo humano puede penetrar y que no deben ser expuestos a la luz del espacio público. Aún cuando un motivo se sienta profundamente en el corazón, la exposición pública hace que éste sea abierto a la introspección convirtiéndose entonces en un objeto de sospecha.

Durante la Revolución Francesa la mezcla de los sentimientos, las emociones y la ideología social tuvo consecuencias desastrosas pues una vez que Robespierre igualó la virtud a las cualidades del corazón, se buscó entonces la intriga, la calumnia y la hipocresía por todos lados abriendo una insana desconfianza hacia los otros, incluso hacia sus amigos y colaboradores más cercanos, sometiendo así al terror y a las purgas a sus propios camaradas, lo mismo que a buenos ciudadanos y gente inocente que respetaban las leyes, las libertades y la vida civilizada. La demanda de que todo el mundo exponga en público sus motivos más profundos genera demandas oscuras e imposibles y transforma a todos los actores en hipócritas; en el momento en el que la exposición de los supuestos “motivos más profundos” empieza a desplegarse, la hipocresía empieza a envenenar todas las relaciones humanas (OR: 92-93). Si bien es cierto que en la Corte de Versalles reinaba la corrupción y la hipocresía, en cuanto ésta fue enfrentada mediante la voluntad de poder y la ocupación del espacio público por el tema de lo social, se pervirtió el verdadero motivo de la revolución que era la

terminación de la opresión política y la fundación de una nueva comunidad política o República en donde fuera posible la libertad.⁶⁹

Los fundadores republicanos de la Revolución de Independencia Norteamericana, además de que tuvieron la buena fortuna de que en las colonias americanas no había la pobreza y la miseria que se encontraba en Europa y que se apoyaron en la experiencia excepcional del ejercicio de la libertad política que se daba desde el principio de la colonización de los territorios americanos en los condados y gobiernos locales, fueron personas que se guiaron por los valores y la racionalidad ilustrada construyendo por medio de la persuasión, el ejercicio de las libertades políticas y la deliberación una comunidad política que no perdió sus motivos de inicio que era la instauración de la libertad y la garantía de las libertades civiles y políticas, sobre todo, la fundación de un régimen político, una República, cuyas instituciones estaban designadas para establecer y proteger los espacios de esas libertades.

En resumen, frente a cualquier tipo de política basada en ideologías y dogmatismos que se encuentran cargados de sentimientos pasionales, la construcción de la libertad, la fraternidad y la solidaridad humanas en un mundo plural debe basarse en el ejercicio de la razón y la racionalidad ilustrada, como capacidades y virtudes humanas que permiten la revisión personal, la facultad de auto-crítica y auto-examinación, la razón práctica, el juicio político y la disidencia por medio de argumentos y razones. Estas facultades, a diferencia de las ideologías, la asunción de verdades preconcebidas o la aceptación inobjetable de las reglas, serían una base más firme para la construcción de lazos y vínculos de fraternidad, solidaridad y compromiso entre los seres humanos en un mundo pluralista, con libertad y no determinista. Serían facultades esenciales además para evitar el mal y la dominación en política y por lo tanto para comprender el verdadero significado de la toma de responsabilidad en el ejercicio de la libertad política, pues como sostiene atinadamente Victoria Camps, quien

⁶⁹ El argumento que nos presenta Arendt respecto al carácter de Robespierre es muy similar al que presenta Albert Camus en *Los Justos*. Se trata de un tipo de moralidad rígida e implacable, totalmente cegada por la ideología y la voluntad de poder que ha caracterizado a muchos políticos de izquierdas y derechas en la historia de los últimos siglos. En América Latina esta actitud ha sido frecuente en la izquierda de tipo tradicional que carga todavía con la esperanza de la revolución y que se ha negado todavía a asumir las posiciones cívicas, procedimentales y tolerantes del pensamiento democrático. La revisión de la izquierda que se vivió así tras la caída del Muro de Berlín ha reconvertido a muchos sectores de la izquierda latinoamericana en convencidos demócratas y defensores de los derechos humanos y de la democracia, mientras que otros permanecen en posiciones dogmáticas y dogmatizantes, defendiendo ahora lo indefendible como la dictadura castrista, el populismo desbocado de Chávez o las posiciones fundamentalistas de algunos gobiernos de Oriente Medio, como el de Irán. Sobre las semejanzas entre algunos rasgos de la filosofía política de Arendt y Camus ver Isaac, Jeffrey (1992): *Arendt, Camus, and modern rebellion*, Nueva York, Yale University Press.

permanece vinculado a normas y valores preconcebidos en realidad no piensa, se queda vinculado a un tipo de pensamiento único y lineal que le impide el choque con la realidad y la reconciliación con el mundo (2006: 68).

3.1.2 Las facultades de pensamiento y juicio

En la introducción a *La vida del espíritu* Arendt se pregunta si el problema del bien y del mal, nuestra facultad para distinguir lo correcto de lo incorrecto está conectada con la facultad del pensamiento: “Puede la actividad del pensamiento como tal, el hábito de examinar cualquier cosa que suceda o llame la atención, sin consideración de sus resultados o de su contenido específico, puede esta actividad estar entre las condiciones que hacen que los seres humanos se abstengan de hacer el mal o que los condicione contra él?” (LM: 5).

Para Arendt, esa capacidad se encuentra tradicionalmente en los hábitos y las costumbres. Las cuestiones sobre el bien y el mal que siempre han sido tratados en los cursos de moral y de ética provienen de las ideas de *mores* y *ethos*, el latín y el griego que designaban los hábitos y las costumbres. Estos hábitos y costumbres pueden ser aprendidos, pero para Arendt, éstos también pueden ser frágiles y olvidarse con facilidad cuando las nuevas circunstancias o las presiones políticas demandan un cambio en las maneras y los patrones de comportamiento (LM; TMC).

Su propuesta de filosofía moral va entonces muy determinada por la pregunta respecto a cómo los seres humanos podemos tener la facultad para distinguir lo correcto de lo incorrecto, y qué facultades nos permiten el buen juicio en política, la discriminación entre lo correcto y lo incorrecto, la verdad de la mentira, la justicia de la injusticia, lo bello de lo feo, de modo que podamos tener una buena capacidad de discernimiento sobre la cual podamos juzgar adecuadamente desde el punto de vista moral, lo cual se encuentra en la constitución de la base de la conciencia moral plenamente conectada con la acción política. Por otro lado, Arendt se pregunta ¿cómo podemos pensar y sobre todo juzgar adecuadamente cuando nuestras categorías tradicionales de pensamiento se han quedado vacías e inadecuadas, cuándo las personas como demostró el caso de Eichmann o como lo demostraron todos aquellos que se aliaron con asesinos por seguir ideologías de cualquier tipo no pudieron tener una conciencia moral? Su respuesta la busca en el desarrollo de lo que deben constituir las capacidades humanas y del espíritu para el pensamiento y para el juicio.

Como ha afirmado atinadamente Richard Bernstein, las preguntas que Arendt reflexionó respecto al pensamiento y al juicio no se dieron solamente hacia el final de su vida, sino que fueron preguntas que ya estaban presentes desde muy atrás en sus discusiones sobre el paria consciente, el juicio a Eichmann y sus afirmaciones sobre la importancia de la libertad y la formación del criterio propio, requiriendo de las virtudes del coraje y de la independencia (2000: 279). Una de sus más poéticas descripciones respecto al pensamiento se encuentra en la colección de ensayos *Entre el Pasado y el Futuro*, en cuya introducción Arendt alude al pensamiento de Kafka para denunciar que el pensamiento ya no podía consistir más en ser la actividad mental de deducir, inducir y tomar conclusiones de las reglas lógicas de la no contradicción y la plena consistencia. Esa forma de pensamiento que solo requiere consistencia, que una vez que ha accedido al conocimiento en su forma de verdad y lo ha aprehendido obtiene de ahí todas sus conclusiones y solo requiere ser aplicado en la realidad y que está en la base del pensamiento lógico y lineal, demostró no solamente estar equivocado, sino también tener consecuencias desastrosas, pues no terminó tomando en cuenta el mundo de la experiencia y de la realidad. Su asunción era entonces que el pensamiento surge de los acontecimientos de la experiencia real y concreta a los cuales éste debe sujetarse como la única guía sobre la cual asentarse; la tarea de la mente es entender aquellos sucesos como han acontecido y esa comprensión es una forma en la que el ser humano se reconcilia con la realidad (BPF: 15).

Arendt alude a Kafka para describir que el pensamiento acontece en un proceso que sucede entre el pasado, entre el impacto de las experiencias y la memoria de los sucesos acontecidos en la realidad y el futuro como anticipación de lo que puede suceder. Es esa brecha entre el pasado y el futuro donde se da el proceso de pensamiento y la necesidad del buen juicio, sin podernos apoyar en las mismas respuestas y soluciones que en el pasado: “Este pequeño no-tiempo-espacio en el corazón del tiempo...solo puede ser indicado, pero no puede ser heredado ni trasladado del pasado; cada nueva generación...debe descubrir y pavimentar las cosas de nuevo” (BPF: 13).

Ello no significa que para ello haya que destruir todos los conceptos y valores por los que el pensamiento y la tradición filosófica han luchado en el pasado. Debemos ser guiados por los principios de libertad y de justicia, de autoridad y de razón, de responsabilidad y de virtud, pero fuera de las categorizaciones que pretenden encerrarlos en respuestas y verdades absolutas. Habría que saberlos trabajar siempre de

nuevo para renovar en todo momento su espíritu original. Tomar del pasado y de la tradición filosófica aquéllas perlas del pensamiento del pasado para destilarlos nuevamente orientándonos por el mundo real y haciéndolos adecuados a sus realidades presentes (BPF: 14-15).

En su ensayo sobre Walter Benjamin en *Hombres en Tiempos de Oscuridad* Arendt sugiere que ante el rompimiento irreparable de la tradición, su pérdida de autoridad y la pérdida de la consistencia de la verdad, Benjamin descubrió nuevas formas de tratar con el pasado recuperándolo en fragmentos, sacando a la superficie de acuerdo con los contextos del presente “lo rico y extraño, el coral y las perlas” de aquello que una vez fue heredado en una sólida pieza. De este tipo de procesos tendríamos como resultado el impacto del pensamiento, que es dirigido contra la tradición, pero que recupera lo mejor de ella:

“este pensamiento, alimentándose con el pasado, trabaja con ‘fragmentos de pensamiento’...como un colector de perlas que desciende al fondo del océano, no para excavar el fondo sino traerlo a la luz para evitar que se pierda lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y traerlos a la superficie, este pensamiento indaga en el pasado –pero no para resucitarlo en la forma en que éste era y contribuir a la renovación de edades extintas. Lo que lo guía es la convicción que aunque la vida es sujeta a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en el fondo del mar... algunas cosas sufren del cambio del mar y sobreviven cristalizando formas y figuras que permanecen inmunes a los elementos, como si éstas estuvieran esperando al colector de perlas que un día vendrá a sacarlas de la superficie y a traerlas al mundo como ‘fragmentos de pensamiento’, como algo ‘rico y extraño’ y quizá eterno” (WB: 205-206).

El pensamiento por lo tanto es una actividad creativa que combina el impacto de la realidad, de la cual surge el asombro “ante lo que es como es” y que requiere de la memoria y de una historia entendida más como relato de acontecimientos pasados que como filosofía de la historia, combinado con la actividad de contrastarlo con la tradición y las fórmulas filosóficas del pasado.

En ambas fórmulas se trata de un pensamiento atado al mundo y a su *humanitas* que como afirma Laura Boella no es otra cosa sino tener el valor de tocar la realidad en vez de atrofiarse, volviéndose insensible a ella y guiándose por normas preestablecidas. Sería un horizonte de reflexión nuevo que trata de recoger la incómoda herencia de una moral secularizada y una filosofía que se ha retirado de la política, pero que sin querer

declararse en bancarrota ni proponer nuevas éticas y nuevas doctrinas, carga con todo el peso de los dilemas de la tradición política (2000: 178-179). Así, siguiendo a la misma Boella:

“existiría una moralidad de la política formada por principios que pueden estar basados en convicciones de inspiración religiosa o filosófica, pero nunca pueden deducirse de ellos generalizaciones en normas morales. Su validez consiste en que un grupo se comprometa a respetarlos, es algo así como compartir un bagaje cultural e histórico, y no tiene nada que ver con la fuerza vinculante de la verdad...que no vaya en contra de la realidad, de la condición humana, y sepa reconocer y distinguir lo que está bien de lo que está mal” (Boella, 2000: 180).

Por ello se trata de un pensamiento que a diferencia de la clásica posición del filósofo en el aislamiento de la vida contemplativa, en este caso el pensamiento y la conciencia pertenecen y se forman en el mundo plural y compartido entre seres humanos, se encuentran sujetos al sentido común, el *sensus communis* kantiano. Y si pensamos en torno a ese mundo plural, ejercemos en cierta medida el pensamiento en amor y armonía con el mundo y su realidad.

Arendt veía en Kant a uno de los precursores de este tipo de pensamiento al haber separado verdad y pensamiento, la distinción entre *Vernunft* y *Verstand*, entre la facultad de pensamiento especulativo que busca el conocimiento científico verdadero y la habilidad para conocer que surge de la experiencia sensible. De acuerdo con Arendt, cuando Kant insistió en la incapacidad de la razón para arribar al conocimiento, especialmente con respecto a Dios, la libertad o la inmortalidad –para él los más altos objetos del pensamiento- no pudo compartir la convicción de que el objeto del pensamiento, así como del conocimiento, fuera la verdad. De esa forma habría liberado a la razón del pensamiento, haciendo de ésta última una facultad que no producía resultados verdaderos en sí misma (LM: 62-63).

Pero, decíamos anteriormente que Arendt identificaba a la facultad de pensamiento con cierta actividad capaz de prevenir o disminuir la posibilidad de hacer daño y de evitar el mal. Así aunque ciertamente Arendt retoma de Kant y de Heidegger la idea de que el pensamiento no produce ningún resultado en sí mismo, ni conduciría al saber de las ciencias, ni a resolver los enigmas del mundo, al mismo tiempo, pone de relieve varias cuestiones específicas que tienen que ver con la prevención del mal y sobre todo con la capacidad para abrir la facultad de ejercer el juicio de modo que las personas se nieguen a participar en situaciones moralmente inaceptables. Como ha

puesto de relieve Victoria Camps a fin de cuentas *La vida del espíritu* es una fenomenología de la conciencia moral que busca revivir un sentido que nos permita orientarnos moralmente. Un sentido que tras los totalitarismos quedó plenamente atrofiado (2006: 67).

Empezaremos aquí por analizar las cuestiones relacionadas con el pensamiento en sí mismo y posteriormente abordaremos cómo éste puede permitir la apertura respecto a la capacidad de juicio. Por un lado, el apego a la realidad empírica en el pensamiento ya asegura cierta forma de acercamiento con el mundo empírico y el alejamiento de la utilización de falacias trascendentes e ideológicas en la percepción. Por otro lado, el pensamiento tiene una característica que es la capacidad para la auto-crítica y la auto-examinación.

Al inicio de este capítulo decíamos que la ética y la moral se encuentran relacionadas con los hábitos y las costumbres que sostenemos. En este sentido, el pensamiento también tiene que ver con la vida de cada ser humano y el arte de la conducción de nuestras vidas, así como con la revisión personal respecto a si llevamos a cabo en nuestros hábitos y costumbres las ideas y valores en los que creemos (LM: 154). En este sentido el pensamiento que surge de un impacto ante la realidad o ante el impacto de la pluralidad y el escuchar diversas opiniones puede volverse en cierta forma auto-destructivo en el sentido de poder dar lugar a la auto-crítica y la auto-revisión.

Arendt elabora en este sentido sobre la filosofía de Sócrates como aquél filósofo que trataba de despertar el pensamiento y la perplejidad en los demás para hacer que los ciudadanos no se durmieran en las mismas ideas y hábitos por el resto de sus vidas. Sócrates infectaba a los ciudadanos atenienses con sus propias perplejidades para despertarlos al pensamiento y la examinación, trataba de purgarlos de sus propias opiniones, esto es, de sus juicios preconcebidos o prejuicios que les prevenían de la actividad de deshacerse de aquellos aspectos o hábitos personales que pudieran conducir a la maldad y el daño a los demás. Les demostraba que si lo que uno hacía era aplicar reglas generales de conducta a los casos particulares en la vida ordinaria, podrían encontrarse paralizados porque esas reglas no se sostenían frente a los vientos del pensamiento (LM: 173-175).

La consecuencia de esta forma de pensamiento, nos dice Arendt, tiene inevitablemente un carácter destructivo, con un efecto que socava las bases de todo criterio establecido, valores, convenciones, criterios sobre lo bueno y lo malo, y sobre todas las reglas de conducta de la moral y de la ética. En ese sentido, tenía un efecto

potencialmente muy peligroso y podía llegar a constituirse en una de las empresas más contraproducentes al terminar en todo lo contrario de la ética y la moral, revirtiendo todas las convenciones y criterios morales y dando lugar a la licencia, el cinismo y el nihilismo (LM: 175-176; TMC: 175-177). Respecto a esto último nos dice que:

“Nietzsche revirtió el platonismo olvidando que Platón invertido sigue siendo Platón... Esos resultados negativos del pensamiento pueden ser utilizados con la misma rutina sin pensamiento como antes...Lo que llamamos nihilismo...es un peligro inherente a la actividad de pensar. No existen pensamientos peligrosos; el pensamiento es peligroso, pero el nihilismo no es su producto. El nihilismo es la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en negaciones de los valores positivos corrientes a los que permanece atado” (LM: 176; TMC: 177).

A pesar de ello, de acuerdo con Arendt, ese peligro inherente a la actividad del pensamiento no provenía de la convicción respecto al valor de llevar una vida examinada. El pensamiento sería igualmente peligroso para todos los credos, pero por sí mismo, no debe dar lugar a ningún nuevo credo. Políticamente significaría que cada vez que nos enfrentamos a una realidad, un evento o una dificultad en la vida tenemos que rehacer de nuevo nuestra mente y pensar en nuestras formas de comprensión, respuestas y hábitos. El peligro de no llevar a cabo una vida no examinada es que las personas se aferren a cualesquiera reglas de conducta dadas en un determinado tiempo o sociedad. Las personas se acostumbran a seguir reglas cuyo contenido no es motivo de reflexión y examinación y no contrastan sus hábitos y modos de vida y de acción conforme a valores como la justicia, la temperancia, la igualdad, lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, la virtud, la libertad y la felicidad (LM: 177-179; TMC: 178-179). Como Arendt puso de relieve en el caso de Eichmann, éste fue un personaje incapaz de tomar conciencia sobre sus crímenes precisamente porque dio por dada toda la moral nazi y obedeció ante ella, sin ninguna capacidad de disenso o ni siquiera un asomo de conciencia propia.

El pensamiento en ese sentido está vinculado con un diálogo que se establece entre uno y uno mismo y que se encuentra en la base de la facultad de la conciencia. Por eso Arendt vincula el mal con la falta de pensamiento de aquellos que son incapaces de poner en cuestión sus propias visiones, opiniones, hábitos y acciones y las consecuencias de no llevar a cabo una vida examinada tanto para la vida personal como para la vida pública. La actividad del pensamiento, nos dice, “es como la telaraña de Penélope; deshace cada mañana lo que terminó la noche anterior” (LM: 88), lo que

significa que siempre tenemos que ser capaces de repensar nuestros hábitos, costumbres, reacciones y formas de categorización cotidianas una y otra vez. “El lado triste de las cosas, asegura, es que la mayor cantidad de mal que se lleva a cabo en el mundo es realizado por personas que nunca preparan su mente” (LM: 180).

El choque, la participación y el diálogo con el mundo de la realidad deben intervenir en la facultad del pensamiento desatando la auto-examinación y el diálogo interior entre el si y el si mismo.⁷⁰ Sería esta dualidad que produce un diálogo entre uno y uno mismo lo que haría del pensamiento una actividad verdadera con la cual se lleva a cabo una actualización de la conciencia. Conciencia y pensamiento no serían lo mismo, pero sin la primera el pensamiento no sería posible y su actualización no se produciría por el cambio o transformación de los propios valores, sino por la medida en que somos capaces de someternos a un diálogo con nosotros mismos para adherirnos más propiamente a ellos y ser más consistentes con las cuestiones que valoramos, para no contradecirnos a nosotros mismos y al mismo tiempo estar en casa en el mundo. Este tipo de pensamiento nos llevaría así a una armonía con nuestra propia conciencia y con el mundo (LM: 186-191; TMC: 184-185).

Por ello junto con esta facultad va relacionada la capacidad para escuchar y no se requiere ser un filósofo o un especialista para tener la facultad de pensamiento, puede ser una facultad presente en cualquier persona. Todo el mundo puede tener esta misma capacidad para el diálogo entre uno y uno mismo en relación con el diálogo con los demás, de la misma manera ser filósofo o especialista, para Arendt, no garantiza tener esta capacidad para el pensamiento y la conciencia.

Y a pesar de todo ello Arendt asegura que esta facultad para el pensamiento no garantiza resultado alguno en sí: no crea valores, no conoce una vez y para siempre lo que es “bueno” o “correcto”, no confirma sino disuelve las reglas aceptadas de conducta al purgar las opiniones no examinadas. Se trata simplemente de la experiencia del pensar como un diálogo del yo consigo mismo para no estar en desacuerdo con el propio yo, sin que esto implique que se ha encontrado la verdad. Como pone de relieve

⁷⁰ Una cita interesante a este respecto sucede en la correspondencia entre Arendt y su amiga Mary McCarthy, en donde Arendt escribe en el año 1954 que “El error principal es creer que la Verdad es el resultado último de un proceso de pensamiento. La verdad, al contrario, siempre es el principio del pensamiento; pensar es siempre un acto carente de resultados...El acto de pensar comienza después de que una experiencia de la verdad ha, por así decir, tocado la cuerda sensible...En otras palabras, la verdad no está ‘en’ el pensamiento, sino que es, para emplear el lenguaje kantiano, la condición de la posibilidad de pensar. Es a la vez comienzo y *a priori*.” (EA: 54).

Fina Birulés, habría que interpretar entonces esta armonía con uno mismo en términos de fidelidad y no en los del principio de no-contradicción (2007: 206).

Aun cuando esta actividad del pensamiento que consiste en un eterno pasar por un proceso crítico nuestros hábitos, conceptos y doctrinas no produciría un resultado verdadero e inequívoco, Arendt le atribuye una relevancia política de primer orden, haciendo posible que entendamos el cruce de interrogantes de las personas con las que compartimos el mundo, tendiendo puentes hacia la constitución de un mundo común y fortaleciendo nuestros lazos con el mundo, en vez de trascenderlo queriendo elevarnos por encima del espacio común (Birulés, 2007: 217-219). El pensamiento tendría así un efecto liberador para ejercer la facultad de juicio y para ejercer la responsabilidad en nuestro paso por el mundo:

“Pues esta destrucción tiene un efecto liberador en otra facultad humana, la facultad de juicio, que podemos denominar con justificación una de las más importantes habilidades políticas del ser humano. Esta es la facultad de juzgar particulares sin subsumirlos bajo reglas generales que pueden ser enseñadas y aprendidas hasta crecer y convertirse en hábitos que pueden ser reemplazados por otros hábitos y reglas. La facultad de juzgar particulares (como lo descubrió Kant), la habilidad de decir ‘esto es incorrecto’, ‘esto es bello’, etc. no es lo mismo que la facultad de pensamiento. El pensamiento trata con invisibles, con la representación de las cosas que están ausentes; el juicio siempre concierne a los particulares...Pero ambos se encuentran interrelacionados, como lo están la concienciación y la conciencia. Si el pensamiento –el diálogo entre uno y uno mismo- actualiza la diferencia entre nuestra identidad como ésta está dada en la conciencia y su resultado es una conciencia actualizada, entonces el juicio, el producto derivado del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento haciéndolo manifiesto en el mundo...La manifestación de los vientos del pensamiento no es el conocimiento; es la habilidad para discernir entre lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en los cuales las cosas se encuentran sobre la mesa, puede de hecho prevenir catástrofes, cuando menos para el propio ser” (LM: 192-193; TMC: 188-189).

3.1.3. La facultad de juicio político y la responsabilidad por el mundo

Arendt no llegó a escribir su volumen sobre el Juicio, que sería la tercera parte de su obra *La vida del espíritu*, pues la muerte le llegó antes de que pudiera llegar a iniciarlo. Sin embargo, consideraba al juicio como uno de los puntos más fuertes de su teoría y, en diversas partes de su obra previa, dejó fragmentos y apuntes relevantes que nos

permiten seguir algunos trazos de lo que entendía por juicio político, así como de su importancia para la vida política en general.

El juicio, aunque conectado con la facultad de pensamiento que ella describe, era en sí la manifestación de la habilidad humana para distinguir entre lo correcto de lo incorrecto, la verdad de la mentira, lo bello de lo feo, la justicia de la injusticia, la corrupción de la no corrupción, etc. La distinguía como la facultad para el juicio moral y político plenamente vinculada con la esfera de la acción y el ejercicio de la libertad, pues se trata de una facultad que solo puede darse en el diálogo y la convivencia política con los demás. Al final de su segundo volumen dedicado al tema de la voluntad, Arendt retoma el hecho de que la voluntad entendida en el sentido político y no en el sentido filosófico estaba inclinada hacia transformar el mundo. La individualización del principio de la voluntad, como hemos visto en el capítulo 2, engendraba para Arendt un serio problema pues ésta siempre busca auto-afirmarse tendiendo hacia la autocomplacencia o busca cambiar el mundo hacia lo que éste debe de ser, pero muchas veces identificado con falsas utopías.

Sin embargo, Arendt creía que cuando hablamos conceptualmente de la voluntad entendiéndola dentro del ejercicio de la libertad política, ésta debe ser entendida como “ser capaz de pagar el precio de la contingencia por el incuestionable regalo de la espontaneidad y la libertad” (LM: 198). “Las comunidades políticas, nos dice, en las cuales los hombres se vuelven ciudadanos, están producidas y son preservadas por las leyes, y estas leyes, hechas por el hombre...de una forma u otra, constriñen la voluntad libre de los ciudadanos...De hecho, con la excepción de la tiranía...abren el espacio de libertad para la acción que pone en movimiento al cuerpo constituido de los ciudadanos” (LM: 199).

En ese sentido, siguiendo nuevamente a Montesquieu, Arendt afirma que “la libertad política solo puede consistir en el poder de hacer lo que debemos querer (*to will*) y en no ser constreñido a hacer lo que no debemos querer (*to will*)” (LM: 199). Es dentro de ese espacio que proporcionan las leyes en el que debe ejercerse la libertad, es el espacio de movimiento para la acción y para transformar nuestro mundo común y plural. Implica el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar solo, de que si queremos alcanzar algo en el mundo debemos actuar en concierto, “lo cual sería una trivialidad si no fuera porque siempre existen miembros de la comunidad determinados a desconocer esto y quienes por arrogancia o desesperación buscan actuar solos...dado

que el poder y la libertad en la esfera de la pluralidad son sinónimos, esto significa que la libertad política es también una libertad limitada” (LM: 201).

El principio consustancial a la acción debe ser por lo tanto el amor a la igualdad, tanto en su sentido de liberación de la opresión como en el sentido positivo del establecimiento de la libertad como una realidad estable y tangible. Abrir el espacio de la libertad, la espontaneidad y la transformación política, pero partiendo del consenso y la importancia de esos límites. Esto sería de particular relevancia para cualquier fundación de una comunidad política nueva, pero en este mismo razonamiento el ejercicio de la libertad de algún modo siempre debe entenderse como preservación o re-establecimiento y re-constitución.

Arendt consideraba al juicio, además de cómo aquella característica imprescindible para el discernimiento, también como la facultad que permite resolver el abismo que se abre entre el ejercicio de la libertad política y la imprevisibilidad de sus consecuencias. Para sus reflexiones en torno a esta facultad, Arendt retoma los elementos que Kant propusiera en *La Crítica del Juicio*, considerándola la facultad para tratar con el tema de la contingencia, dada la inevitable imprevisibilidad del ejercicio de la libertad en un mundo de humanos y en donde se busque preservar la iniciativa política y la espontaneidad del ejercicio de la libertad, evitando que ésta derive en el daño, lo violencia, la corrupción o el mal en política. Se trataría de una facultad particularmente relevante para saber distinguir políticamente en qué iniciativas participamos y de cuáles nos abstenemos; de qué tomamos parte y de que no; cuándo apoyamos o denunciamos un proyecto, o de qué compañías políticas nos queremos reunir; en resumen, cómo distinguimos lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo, la virtud de la no virtud, la verdad de la mentira, la justicia de la injusticia. Y está vinculada en un gran sentido con el tema de la justicia y la imparcialidad, pues como ha puesto de relieve Ronald Beiner, poseeríamos la capacidad de ser legisladores nosotros mismos (en el sentido en el que Kant lo propusiera) cada vez que decidimos actuar (Beiner, 1982: 98).

Por otro lado, la facultad de juicio tal y como la propone Arendt siguiendo a Kant sería también una facultad que permite observar de qué forma pueden emerger la fraternidad, el compromiso y la solidaridad política en un mundo plural, en donde visiones irreconciliables del bien o de la política se encuentran enfrentadas. El juicio nos requeriría de la responsabilidad para entender puntos de vista con los que no congeniamos, de un esfuerzo por comprender los razonamientos de los puntos de vista

contrarios a los nuestros antes de emitir un juicio o hacerse de una opinión final, tratándose así de una responsabilidad vinculada con nuestro propio convencimiento respecto a nuestra humanidad y la falibilidad asociada siempre a ella.

El juicio siempre funciona respecto a cuestiones y particulares que suceden en el pasado e implica la actividad mental por medio de la cual los casos particulares son enjuiciados en torno a reglas y valores universales de pensamiento. Para Kant era la facultad mental de tratar adecuadamente con los casos particulares, el vínculo que debe proveer la transición entre la teoría y la práctica (LKPP: 36). En consonancia con ello, en *La vida del espíritu* Arendt define la facultad del juicio como “un dote particular de la mente por medio de la cual lo general, que siempre es una construcción mental, y lo particular, que se presenta ante la experiencia sensible, son unificados” (LM: 69). Sería la facultad para aplicar las reglas universales a lo particular en un mundo plural, diverso y contingente donde no existen reglas para la aplicación de los valores universales. Puede entenderse también como “juicio reflexivo”, que “no desciende de lo particular hacia lo general” sino que “asciende desde lo particular hacia lo universal” (LM: 69), tratándose así de una forma de entender el juicio que se aleja de cualquier forma de determinismo y que busca más bien extraer lo universal de lo particular. Cada evento o persona en particular es una encarnación de lo universal de la que podemos extraer un significado universal, aún reteniendo su particularidad.

Así mediante la facultad del juicio, se trae al presente algo que está ausente de los sentidos –por ejemplo un caso particular, un evento en la historia- y presupone como condición de un juicio imparcial un alejamiento y desprendimiento deliberados respecto a la parcialidad, las categorizaciones previas o el involucramiento de los intereses inmediatos que presuponen la posición en el mundo de quien toma parte en el juicio. Ambos movimientos de la mente, tanto la memoria del evento o caso acontecido como el desprendimiento de los intereses inmediatos que pudieran alterar nuestro juicio acontecen por medio de lo que llamamos la imaginación (LM: 76 y 92). Por medio de la imaginación nos distanciamos tanto del elemento del juicio como de aquellos intereses que pueden fomentar la equivocación y la parcialidad en el juicio, hasta alcanzar un juicio respecto al valor propio de cada sujeto, suceso o acontecimiento.

Para Kant, el juicio surgía de un sentimiento de contemplación llamado gusto. *La Crítica del Juicio* fue originalmente llamada Crítica del Gusto haciendo alusión a una facultad por medio de la cual ajustamos nuestra comprensión respecto de los hechos que acontecen en el mundo y que es parecida a la facultad que utilizamos al hacer un

juicio estético respecto a una obra de arte. Para juzgar una obra de arte son requeridos imaginación, intelecto, espíritu y gusto. El espíritu consiste en un inefable elemento de la mente que hace que ciertas representaciones se despierten en nosotros y que no podemos expresar con palabras. Está relacionado con el juicio del gusto estético en el sentido de qué tipo de sensaciones despierta en nosotros al percibir la obra de arte y si la aprobamos o la desaproamos (LKPP: 61-65).

Pero ello no significa en ninguna medida que la facultad de juicio que retoma Arendt de los elementos de *la Crítica del Juicio* de Kant tenga que ver con un juicio esteticista como a finales del siglo XIX y principios del XX era defendido por algunas vanguardias artísticas y modelos políticos⁷¹, sino que llevado al mundo de la política tiene que ver con la *sensibilidad*, con esa facultad que combina imaginación, intelecto y espíritu y que nos dice qué es lo que nos gusta o lo que nos disgusta, qué va con nosotros y qué no, con qué cuestiones está tranquila nuestra conciencia y con cuáles no. Con este tipo de juicio, nos dice Arendt, reflexionamos en torno a los otros y su particularidad y decidimos a final de cuentas qué nos parece correcto e incorrecto y de qué grupos y personas nos queremos reunir. Con esa sensibilidad podemos percibir lo que nos causa aprobación y desaprobación, lo que nos parece bien y lo que nos disgusta, de qué compañías nos queremos reunir, con quién o quiénes podemos entendernos y qué ideas, objetivos y proyectos políticos vale la pena apoyar y comprometernos.⁷²

Pero esa elección va relacionada con la sensibilidad y el espíritu. Nos habla de una cuestión que en política ha sido poco tratada y que es la relación entre la sensibilidad, el espíritu, la conciencia y la responsabilidad.⁷³ Las obras de los artistas, escritores, músicos, poetas y filósofos sensibilizan en tanto son expresiones que despiertan en nosotros la conciencia ante el sufrimiento humano, ante las injusticias de

⁷¹ Arendt nos recuerda en su ensayo sobre “La Crisis de la Cultura” que los griegos establecían con claridad que la polis, el lugar donde se hacía la política, establecía los límites del amor a la sabiduría y a la belleza. Frente al esteticismo supremo como valor universal y que ella consideraba como uno de los peligros de la filosofía, Arendt cree que la belleza y la sabiduría deben amarse dentro de los límites establecidos por la institución de la polis. Menciona en este sentido a Cicerón al afirmar que la relación adecuada con las cosas bellas –la *cultura animi* que hace que el hombre se ocupe de cuidar las cosas del mundo y que Cicerón adscribió a la filosofía- podía ser la relación adecuada entre arte y filosofía. Ver CC: 214-215.

⁷² Así en una carta dirigida a Mary McCarthy Arendt habla sobre “el gusto como principio de ‘organización’ y sobre éste afirma que “no sólo decide sobre las cosas que nos gustan, o a qué se parecerá el mundo o qué aspecto tendrá, sino quiénes en este mundo pueden entenderse...Nos reconocemos unos a otros por lo que nos agrada y nos desagrada” (EA: 123).

⁷³ De hecho en *La Crítica de la Razón Pura* Kant defendía la posición de que todo conocimiento depende de una interacción y cooperación entre la sensibilidad y el intelecto. Según Arendt esta obra ha sido correctamente vista como una justificación, incluso como una glorificación, de la sensibilidad humana (LKPP: 27).

la sociedad, pero también expresan lo sublime de la vida y las grandes hazañas que están detrás de la existencia humana y de la capacidad para la organización política. Su adecuada percepción solo puede entenderse cuando trascendemos el egoísmo, una de las cuestiones esenciales para el buen juicio en política relacionado con el cuidado del mundo y no con el cuidado de nosotros mismos. El juicio del gusto estaría así relacionado entonces con un juicio humanista, una actitud que sabe como cuidar y conservar las cosas del mundo y que solo puede suceder cuando tenemos una actitud desinteresada hacia él (CC: 233 y ss).

Junto a este tipo de juicio que apela a la sensibilidad humana, Arendt recupera de Kant otra comprensión vinculada también con la facultad de juicio político como “el ejercicio de la mentalidad ampliada” y que junto con la anterior, se encontraría fuertemente vinculada con el tema de la responsabilidad hacia el mundo, la liberación respecto a las condiciones privadas subjetivas de cada quien y la prevención del mal. Kant consideró a la época de la Ilustración como una era de crítica, de duda y de auto-examinación. La Ilustración significaba liberación de prejuicios, de verdades absolutas, una era en la que todo debía ser sometido a la crítica: la religión, el gobierno, la legislación y también uno mismo. Era la época de la razón entendiendo ésta como el libre y abierto examen de las cosas, incluida la propia razón, pero no para llegar al escepticismo, sino que el pensamiento crítico tal como era entendido por Kant debía ser un intermedio, o mejor aún, una forma de dejar atrás, tanto el dogmatismo, como el escepticismo.

Para Arendt, en este sentido, al igual que Sócrates, Kant era “un destructor de verdades”. Sin embargo, si bien el método de Sócrates consistía en vaciar a sus pares de todo conocimiento sin fundamento, pero sin un propósito ulterior, para Kant, en cambio, el ejercicio de la crítica tenía tanto este sentido de purificación de los prejuicios y las verdades no examinadas, como un sentido de limitación. El ejercicio de la razón pública, de la crítica pública, consistía en un ejercicio público y abierto de exponer y examinar las cosas deliberando sobre ellas y entre más personas participaran en ello mejor. A través de la publicidad y la participación de todos los ciudadanos, las personas se hacían responsables por lo que pensaban y creían y de ello dependía también el propio pensamiento (LKPP: 36 y ss).

Kant relacionaba así la facultad de pensamiento y la responsabilidad con la participación en el uso público de la razón.⁷⁴ Creía que la facultad de pensamiento dependía de su uso público, pues sin la apertura a la examinación abierta y libre ningún pensamiento y opinión eran posibles. Pensar críticamente aplicaba no solo a las doctrinas, conceptos, prejuicios y tradiciones que uno recibe, sino que es aplicando la crítica hacia el propio pensamiento como uno aprende el arte del pensamiento crítico (LKPP: 42). Por eso los derechos a la libre expresión y la participación en el uso de la razón pública se encuentran totalmente asociados a la facultad de pensamiento y juicio de quien ejerce esos derechos. De la misma forma la palabra “libertad” en el pensamiento de Kant está completamente vinculada con el ejercicio de la libertad política: “cualquier poder externo que impida al ser humano su libertad para comunicar sus pensamientos, también le quita la libertad para pensar” (LKPP: 41).

Pero además del propio beneficio personal implicado en la participación en el uso de la razón pública, Kant encontraba en esa participación “un tesoro para nuestra vida cívica y un remedio contra los males del presente” (LKPP: 41). Ello sucedía así porque Kant creía que el ejercicio de la razón no aislaba a los individuos sino que los unía en comunidad con otros permitiendo formas de sociabilidad que prefiguraban el compromiso y la solidaridad.

A través de esa deliberación que sucede mediante el uso público de la razón, sucedía la posibilidad de enjuiciar las cosas por medio de una “mentalidad ampliada”, teniendo una visión general de todos los puntos de vista posibles hasta tomar en cuenta el pensamiento de los otros en la formación del propio juicio. Esto es posible solo cuando el punto de vista de los demás es abierto a inspección y publicidad y cuando por medio de la fuerza de la imaginación los tomamos en cuenta representativamente en nuestro propio pensamiento, no para compartir necesariamente todos los puntos de vista, sino como una forma que nos permitiría desligarnos de los juicios previos e intereses que tenemos en el mundo posibilitando un razonamiento con imparcialidad,

⁷⁴ En este sentido Kant consideraba que el pensamiento y el juicio no eran exclusivos de los filósofos, sino que la filosofía era algo que debía suceder entre los seres humanos que vivimos en el mundo, personas como usted y como yo, viviendo entre los demás. Fue uno de los filósofos que de este modo afirmó con la mayor contundencia la igualdad, creyendo que el conocimiento y el pensamiento no trascienden el entendimiento común para ser revelado únicamente a los filósofos, sino que conciernen a todos y cualquier persona es capaz de ellos. Estos rasgos del pensamiento de Kant siempre le interesaron mucho a Arendt, siguiéndolo en este sentido afirmaba que el pensamiento no es prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los seres humanos; asimismo, consideraba que la incapacidad para pensar era una posibilidad existente incluso entre los científicos, los académicos y los especialistas en la mente. Sobre esto ver LKPP: V y LM: 191.

apertura y compromiso hacia las personas con las que compartimos el mundo. Al distanciarse de lo juzgado el espectador supera su egoísmo y toma en consideración los juicios de los demás.

Sin embargo, como sostiene en “Verdad y Política”, este proceso de representación no adopta ciegamente las visiones de otras personas para mirar al mundo desde otra perspectiva; no se convierte en una cuestión de empatía, sino de pensar en mi propia identidad vista desde fuera. En este sentido, entre más puntos de vista tomemos en cuenta en nuestra mente, más fuerte será nuestra capacidad para el pensamiento representativo y más válidas serán nuestras conclusiones finales, nuestra opinión. Al pensar viajando de un lugar a otro por medio de la mente y mediante el razonamiento sobre las visiones en conflicto, se ascenderá finalmente desde una visión particular, hacia una visión general imparcial (TP: 241-242).

De este modo, el juicio no nos llevaría a ningún tipo de relativismo, sino que abriría una facultad para la solidaridad y el compromiso con la humanidad que aparece y se presenta en el espacio público. Permite las condiciones para generar un sentido común que nos permita construir la fraternidad necesaria para vivir en un mundo compartido con otros seres humanos con los que no congeniamos, pero con los que podemos llegar a entendernos precisamente para crear las condiciones de una preocupación por lo público y una convivencia cívica compartida, siendo así una de las habilidades fundamentales del ser humano como ser político en la medida en la que le permite orientarse en el ámbito público y en el mundo común.

El ejercicio de la mentalidad ampliada nos desvelaría la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común y sería entonces la actividad más importante en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás (CC: 221). Como sostiene Victoria Camps, la mentalidad amplia asegura la intersubjetividad que es la forma actual de la objetividad, permitiendo el sentido común y el sentido de comunidad. Algo muy similar, como señala esta autora, a la exigencia de razonabilidad que exige Rawls hacia las sociedades democráticas contemporáneas, ya que el ser razonable no es otra cosa que la disposición a escuchar al otro, a entender sus razones, aun cuando haya que renunciar a algunos aspectos de las propias (Camps, 2006: 75).⁷⁵

⁷⁵ Sobre esto ver también la interesante discusión que sostienen las filósofas Amelia Valcárcel y Victoria Camps (2007) sobre la importancia de la recuperación del humanismo moderno a través del rescate de la importancia de la racionalidad ilustrada y el intersubjetivismo kantiano como alternativa al creciente peso de las religiones en la política contemporánea. Sus tesis, que pretenden ser una respuesta a las pretensiones absolutistas de las religiones, coinciden en buena medida con los riesgos que Arendt

Por lo cual la disposición a la mentalidad ampliada implica también una afirmación y un llevar a la práctica una ciudadanía comprometida con la igualdad de la humanidad. La igualdad que no se construye por ser una verdad auto-evidente, sino que se asienta en el acuerdo y el consenso compartidos, no supone una verdad, sino sería una cuestión de opinión que solo es posible entre iguales, cuando estamos convencidos de las alegrías y las gratificaciones que provienen del estar en compañía con otros seres humanos, integrándonos con nuestros pares mediante el discurso, la persuasión y la discusión.

Así, como afirma Passerin D'Entrèves, la imaginación permite crear la distancia que es necesaria para un juicio imparcial, mientras que al mismo tiempo nos permite la cercanía necesaria para hacer posible la comprensión y el entendimiento. De esta manera hace posible que nos reconciliemos con la realidad, aún con realidades tan trágicas como la de los totalitarismos del siglo XX (2000: 246). Es un hecho conocido que las reflexiones sobre el juicio en Arendt no conformaron un todo sistemático dividiéndose en una primera parte en donde el juicio se convierte en la facultad de los actores políticos que actúan en el mundo público, y una segunda parte que refiere a los espectadores, principalmente a los poetas y a los historiadores que realizan juicios sobre los eventos del pasado (Beiner, 1984: 91; Passerin D' Entrèves, 2000: 246).

Los eventos históricos son así también eventos que deben caer fuera de las categorizaciones y los espectadores deben saber aplicar el juicio a la particularidad de cada uno de los hechos del pasado, encontrando su significación y reconciliándose así con la realidad y el tiempo, aún con la tragedia. Para Arendt, la realidad del gobierno totalitario destruyó todos los estándares convencionales de juicio histórico y sus categorías tradicionales de interpretación. Los desafíos de la comprensión en el caso del totalitarismo pasaban por comprender los elementos que cristalizaron en esta forma de gobierno y poner al día nuestros juicios para que en los siguientes casos donde deba ejercerse un juicio espontáneo sobre cuestiones sin precedentes no nos tome desprevenidos. Esa sería una de las partes más relevantes de la labor de los historiadores.

Por otro lado, frente a teorías de la historia maniqueas e ideologizadas como las que se sucedieron en el pensamiento político de los siglos XIX y XX, Arendt vendría a

observaba en la intromisión de la religión y las ideologías en la política y con la interpretación aquí ofrecida del pensamiento de Arendt que busca poner de relieve la importancia de la recuperación de una moral ilustrada basada en las premisas de razón crítica y práctica para el presente.

ubicarse dentro del tipo de pensadores judíos que como explica Manuel Reyes Mate reivindican el derecho a juzgar a la historia negándose a someterse a la lógica histórica en donde es la historia la que juzga al hombre, la que define su lugar y explica su sentido. Por el contrario, para el pensamiento judío es el hombre y el acontecimiento relatado de las historias reales de los hombres la medida de la historia (Reyes Mate, 1997: 164). Otra forma de reivindicar al ser humano en toda su dignidad y humanidad.

3.1.4. La responsabilidad en el republicanismo

Aunque el pensamiento de Hannah Arendt siempre se negó a ser etiquetado en cualquier tendencia, ideología o “ismo” me encuentro entre quienes, como Margaret Canovan o Salvador Giner, la han considerado una autora republicana. Su pensamiento era ecléctico en el sentido en el que lo fue el de Walter Benjamin en tanto realizó una búsqueda de aquellos elementos del pensamiento del pasado que fueran “las perlas y corales” que iluminaran el presente. En su obra encontramos así importantes referencias a diversos autores del mundo griego, como Sócrates, a los estoicos, a autores medievales como San Agustín, Santo Tomás y Duns Scoto, a autores importantes del siglo XX como Walter Benjamin, Martin Heidegger, Franz Kafka y Karl Jaspers entre muchos otros más. Por otro lado, su pensamiento se negaba a ser clasificado. Realizó una teoría política pensada en términos de paradojas cuya intención era inyectar a los demás de las propias perplejidades que inundaban su pensamiento, así como de las difíciles respuestas a los dilemas políticos del pasado y del presente. Con ello, lo que intentaba no era dar respuestas definitivas a los problemas, sino invitar a los lectores a pensar.

A pesar de ello, el énfasis que Arendt atribuyó a la importancia del mundo público y su firme determinación sobre la suprema importancia de la libertad en la vida pública, además de su convicción respecto a la igualdad de ciudadanía, entendida en buena medida como igualdad de libertad para la participación y la deliberación y la relevancia que atribuyó a las virtudes cívicas, las leyes y a las instituciones políticas como barreras que abrían y protegían el espacio de la libertad le atribuyen a su teoría más propiamente política un carácter netamente republicano. De ahí que en sus textos más comprometidos y preocupados con las formas de gobierno como *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Sobre la Revolución* o *Crisis de la República*, aunque también en sus textos filosóficos como *La Condición Humana* y *La Vida del Espíritu* encontremos a

una Arendt que recupera aquella tradición republicana en su veta más comprometida con la responsabilidad asociada con el cuidado de la libertad política, convirtiéndose así en una de las teóricas políticas del siglo XX que contribuyó a la recuperación de esta tradición que en el siglo XVIII sentó las bases normativas de las nuevas repúblicas modernas, pero que ante los embates de las ideologías, los nacionalismos, los escepticismos y los monismos de los siglos XIX y XX había sido casi olvidada.⁷⁶

El republicanismo es una tradición de pensamiento que proviene en sus orígenes desde Aristóteles, pero que ha llegado hasta nuestros días como una herencia de diversos autores en diferentes épocas y lugares: la Grecia clásica en tiempos de Demóstenes, la República Romana, el Renacimiento y el Republicanismo ilustrado de los siglos XVII y particularmente XVIII. Es por ello que resumir o realizar un corpus sistemático de todas las ideas respecto a autores tan distintos como Aristóteles, Polibio, Cicerón, Maquiavelo, Harrington, Rousseau, Kant, Tocqueville, Montesquieu y los Federalistas es una tarea difícil, pues cada uno de ellos escribió atendiendo a los problemas de su época y de su contexto específico. Por otro lado, en el caso de Kant, Tocqueville, Montesquieu y los Federalistas nos encontramos ante autores que recuperaron la herencia de la tradición republicana, pero que transformaron esa herencia conformando un discurso más cercano al liberalismo y más adecuado a la construcción de las repúblicas modernas. Podríamos decir que son autores que aunque generalmente son ubicados dentro del liberalismo, se encuentran en una frontera entre éste y el republicanismo, teniendo como resultado una tradición liberal comprometida con los valores del ejercicio constante de la libertad política, la deliberación pública y las virtudes cívicas.

Pero a pesar de estas diferencias dentro de la tradición, podemos hablar de la existencia de una tradición republicana porque existen elementos que les son comunes. En términos generales éstos serían: una idea de la ciudadanía como autogobierno en oposición a la esclavitud y a la dominación; el acento en la participación ciudadana y en las virtudes cívicas para el mantenimiento del buen gobierno y la preservación de la

⁷⁶ A partir de los años sesenta inició un resurgimiento del discurso republicano dentro de la teoría política del que Arendt fue una de las iniciadoras. Tras sus textos, fueron publicados diversos trabajos como el de Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Republic* y el de Gordon Wood, *The Creation of the American Revolution*, que pusieron en cuestión la supuesta hegemonía del pensamiento de Locke en la creación de la Republicana Norteamericana y en cambio resaltan la importancia de la herencia republicana de autores como Cicerón o Montesquieu en el pensamiento de los Padres Fundadores. Posteriormente, en 1975, J.G.A. Pocock publica *The Machiavellian Moment*, que elabora un análisis de la historia de las ideas desde Polibio y Cicerón, pasando por Maquiavelo, haciendo de estos autores una clave para comprender el pensamiento del republicanismo revolucionario atlántico del siglo XVIII.

libertad; la búsqueda del bien público; la importancia del gobierno mixto para contener la lucha de facciones y moderar las formas de gobierno; el establecimiento de un gobierno de leyes y no de hombres, es decir, el imperio de la ley; la concepción de una concepción secular, no religiosa, de la vida política; y en general una visión que busca la moderación, la estabilidad, el equilibrio y los límites y contrapesos al poder.⁷⁷

Con Aristóteles asistimos al primer acercamiento a la comprensión de una forma de gobierno republicana en un momento en el cual la democracia ateniense estaba en crisis al haberse convertido en una forma plebiscitaria de gobierno. Los orígenes del republicanismo surgen así como una crítica a los excesos de la democracia, proponiendo en su lugar un gobierno de leyes y no de hombres y una forma de gobierno mixta entre aristocracia u oligarquía y democracia u olocracia que equilibrara mutuamente a las facciones pobres y ricas en perpetua lucha por el poder en la época final de la democracia ateniense. Además del equilibrio que una mezcla de ambas formas de gobierno impondría a los eternos conflictos y luchas civiles internas, Aristóteles ve en esta forma de gobierno una mezcla entre los valores de la aristocracia (la virtud) y de la democracia (la libertad). Y la mezcla en particular sería posible al distribuir los cargos públicos por medio de los dos métodos que Aristóteles atribuye a la democracia y a la aristocracia (el sorteo y la elección respectivamente)⁷⁸; y pensaba que la mejor forma en la que podría alcanzarse esta mezcla era con una sociedad conformada por una clase media mayoritaria.

Por otro lado, Aristóteles fue el teórico por excelencia de la Grecia clásica que argumentó sobre las cualidades del buen ciudadano, la libertad política y de las virtudes cívicas. Las virtudes cívicas que consideraba importantes para el mejor funcionamiento de la vida cívica fueron muchas, incluyendo preponderantemente la sensatez, la temperancia, el equilibrio, la prudencia, la inclinación hacia la justicia, pero una de esas cualidades que ha formado a ser parte clásica del republicanismo es la cualidad del ciudadano para “ser político o con capacidad para mantenerla [la ciudadanía y la libertad política] en orden al cuidado de los bienes comunes” (*Política*: 1278b). Hay así por un lado una exaltación en Aristóteles del ciudadano frente al esclavo como una persona capaz de no verse sometido a la necesidad, pero tampoco a la dominación y a la

⁷⁷ Para una revisión general sobre la tradición republicana ver Rivero, A. (1998); Ovejero, F. y Gargarella, J. (2003); Doménech, A. (1989); Pettit, P. (1999); Held, D. (1996); Skinner, Q. (2002, 2003).

⁷⁸ Sobre esto en particular ver Aristóteles IV: VIII y IX. Otros dos métodos a los que se refiere Aristóteles para realizar la síntesis o combinación correspondiente al gobierno mixto serían también una combinación de multas a los ricos y de omitir el salario a los pobres si no administran justicia, así como que los ricos pudieran asistir a la Asamblea bajo una renta elevada y los pobres sin ninguna renta.

tiranía y que debido a esas razones se convierte en aquél ciudadano que sabe participar en política para construir la comunidad política y el bien común. Existe en su pensamiento una de las primeras versiones más importantes de la manifestación de la idea de la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la tiranía.

Sin embargo, no podemos hablar propiamente del inicio de la tradición republicana sino hasta el pensamiento de Cicerón, quien vio en la República Romana el ejemplo vivo y más perfecto del establecimiento de un gobierno mixto, basado en el principio de la *Res publica*, las leyes y el cuidado de la cosa pública. Cicerón define a la *Res publica*, la cosa pública, “como lo que pertenece al pueblo, pero el pueblo no como conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual...la ley es el vínculo de la sociedad civil, y el derecho es la igualdad de la ley”. (*Sobre la República*, I: 25,39). Queda así desde Cicerón por primera vez asentada la importancia de la igualdad ante la ley (*aequa libertas*) de todos los ciudadanos, combinada con una argumentación sobre la importancia de asentar la libertad en una forma de gobierno donde la potestad suprema es del pueblo, frente a una forma de gobierno monárquica. En esta forma de gobierno, nos dice Cicerón, “cuando los pueblos conservan su derecho, niegan que pueda haber algo mejor, más liberal y más feliz, ya que son entonces señores de las leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano y del dinero...Así pues la república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominado de los reyes o de los senadores” (I: 32,48).

En los estudios recientes sobre el republicanismo realizados por autores como Skinner, la libertad en el sentido ciceroniano ha sido una libertad esencialmente vista como no opresión, no dominación y no dependencia que toma elementos de Aristóteles pero que se vuelve aún más tajante ante el contexto político del fin de la República romana que le toca vivir. Cicerón vivió bajo la tiranía y la amenaza constantes de la dictadura populista de Julio César y los violentos ataques de Antonio en su aspiración a reducir a sus conciudadanos a la condición de esclavos. En ese sentido, la idea central de su concepto de libertad sería que si la libertad de uno se encuentra bajo la discreción o sujeción de otra voluntad, entonces uno sigue siendo un siervo y un esclavo. Asegurar la libertad, en este sentido, implicaba no solo ser libre de coerción y amenaza, sino también “de ser libre de la posibilidad de ser amenazado o coercionado” (Skinner, 2002: 10-11). Encontraríamos aquí los orígenes de una idea de libertad vinculada con los

espacios necesarios de no interferencia y de no dominación para garantizar los derechos civiles y políticos de los ciudadanos.⁷⁹

Al mismo tiempo, esta idea de libertad vinculada también a la potestad suprema del pueblo –al consenso de los ciudadanos- se trataría de una forma de entender la libertad política que se ejerce positivamente cuando “los ciudadanos votan, nombran a los magistrados con mando supremo, participan en las elecciones y en la votación de las leyes” (I, 47). La forma de gobierno mixta de la República romana que Cicerón buscaba revivir en el momento de su ocaso consistía en la división entre una serie de instituciones, especialmente el Senado y los Tribunales del Pueblo, que combinaban la facultad consultiva y deliberativa de los senadores o *maiores* reunidos en el Senado, con una serie de tribunales del pueblo que funcionaban en forma de asambleas. Como Aristóteles, Cicerón creía que la unidad social dependía de arreglos gubernamentales que permitieran un balance o armonía de las clases sociales. Se trataba de encontrar un *modus vivendi* durable entre las dos clases sociales más importantes que permitiera la perdurabilidad en el tiempo, generando condiciones de unidad, orden y estabilidad. El propósito principal era evitar tanto la tiranía desde arriba como desde abajo.⁸⁰

Por otro lado, Cicerón exalta también las virtudes cívicas consustanciales a un buen ciudadano y a un buen hombre de Estado dentro de la República capaces de cuidar y preservar las instituciones que permiten el espacio para la libertad, la igualdad ante la ley y el bien común. En distintas partes de su obra pero sobre todo en *Sobre los Deberes*, Cicerón invoca los valores estoicos de la honestidad, la justicia, la generosidad, la prudencia, el equilibrio, la templanza, la racionalidad; mientras que en obras como *Sobre la República*, *Sobre las leyes* o *De la amistad*, Cicerón señala la importancia de no ser esclavo de la ambición “que causa oprobio y soberbia y termina deshaciendo el vínculo de la dignidad (*dignitas*) y de la igualdad del derecho con los demás” (*Sobre la República*: I: 34, 51-53), así como los valores del coraje, la auto-examinación, la amistad cívica y el arrojo a favor de la república y del bien público.⁸¹

⁷⁹ De acuerdo con Wirszubski, Ch. la *libertas* romana denotaba primeramente la persona que no es esclava y comprende tanto las limitaciones impuestas por la esclavitud (libertad de), como la afirmación de ciertas ventajas derivadas de la libertad (libertad para). Consistía así en la capacidad de poseer derechos y la ausencia de sujeción, aspectos interdependientes y complementarios, que implicaba la libertad negativa, pero unida asimismo a un carácter esencialmente cívico de la libertad, como un derecho cívico adquirido al formar parte de un cuerpo cívico y establecer el status de un individuo en relación con la comunidad (1968: 1-3).

⁸⁰ Sobre el pensamiento político de Cicerón y la idea de la constitución mixta ver Wood, G.: 1991: 159 y ss.

⁸¹ Sobre las virtudes cívicas en el pensamiento de Cicerón ver Long, A. A. (1995) y Ferrari, J.-L. (1995). De acuerdo con Long, en el concepto estoico de la excelencia ética, la justicia y la generosidad en los

Durante el Renacimiento, la figura más destacada que recuperó la tradición republicana clásica, especialmente la experiencia romana, fue Maquiavelo. En los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Maquiavelo exaltó el carácter de la fundación de un gobierno secular como lo fue la República romana y recuperó esa experiencia como respuesta a las guerras civiles que se vivían entre el papado y los gobernantes civiles en las ciudades italianas renacentistas. Defendió la idea del gobierno mixto y del ciudadano preocupado por el bien común y por preservar la libertad, pero su pensamiento, al estar determinado por el contexto de las luchas civiles de las ciudades renacentistas imprimió a la importancia del gobierno mixto un sentido más vinculado con la estabilidad y la razón de Estado, aunque lo combinó con un republicanismo radicalmente popular.

Entre los siglos XVII y XVIII, se da una siguiente etapa de recuperación del republicanismo en el contexto de la Ilustración y la lucha contra las monarquías absolutas, cuyos máximos exponentes serán Rousseau, Kant y Montesquieu. De acuerdo con autores como Skinner o Van Gelderen, la recuperación de la tradición republicana antigua particularmente de la idea del gobierno bajo el consenso del pueblo, el rechazo a la esclavitud, la igualdad ante la ley y el gobierno de las leyes y no de los hombres y la afirmación de los derechos civiles y políticos como el hecho de no verse sujeto a la voluntad de otra persona se vino sucediendo en diferentes naciones europeas frente a las monarquías absolutas desde los siglos XVI y XVII.⁸²

Skinner pone como ejemplo la educación universitaria del siglo XVI en Inglaterra en donde las ideas de Cicerón de libertad frente a la servidumbre se convirtieron en temas de discusión colectiva entre las clases cultas y verdaderos libros de referencia general (*best sellers*) para entender el concepto de libertad como no opresión, no dominación y no dependencia a la sujeción o voluntad de terceros (2002: 11). Para el momento en que Carlos I confrontó al Parlamento en 1640 estas observaciones de los historiadores romanos acerca de los “estados libres” y la crítica a la esclavitud se habían convertido ya en libros de pensamiento político inglés cargados con la sabiduría de la antigüedad y al mismo tiempo proveían de la perspectiva

hombres de estado tenía un lugar principal. La justicia, asentada en la sociabilidad natural de los hombres, tenía dos funciones principales: la prevención de la agresión no provocada (*iniuria*) y el uso adecuado de la propiedad privada y común. Sus principales amenazas eran las pasiones y especialmente la ambición. Los principios de justicia requerían que nadie fuera injuriado por un acto benevolente, siendo la precondition para ganarse la gloria ante los ojos de las masas (Long, 2002: 218, 225 y 229).

⁸² Sobre esto ver el volumen *Republicanism* editado por Skinner y Van Gelderen (2002), en donde se explican las diversas manifestaciones del pensamiento republicano en las diferentes naciones de Europa durante los siglos XVI y XVII.

explícitamente anti-monárquica de la cual los ingleses pudieron reflexionar sobre su propia experiencia. Así, nos dice Skinner, si bien cuando se han discutido los orígenes ideológicos de la revolución inglesa los historiadores han puesto poca atención a la herencia antigua y han dado mayor preponderancia a la “common law” como origen de los estallidos revolucionarios, la educación en las ideas clásicas y romanas respecto a la libertad y a la servidumbre fueron particularmente prominentes en el comienzo de la revolución de Cromwell y la afirmación de los límites y contrapesos a la monarquía absoluta (Skinner, 2002: 14). Una herencia que sería notoria, además, en pensadores relevantes para la tradición republicana como Harrington, Milton y los Niveladores (*Levellers*), quienes apoyaron el anti-monarquismo de la revolución cromwelliana.

No obstante, cuando hablamos del republicanismo propiamente moderno e ilustrado las referencias ineludibles son a autores como Montesquieu y Rousseau, ambos teniendo una gran influencia en las Revoluciones Norteamericana y Francesa respectivamente, así como también el pensamiento de Kant.⁸³ Montesquieu, quien basó su teoría en los conocimientos del mundo antiguo y de las experiencias de la monarquía parlamentaria inglesa, actualizó la idea republicana del gobierno mixto para ponerla al día y ajustarla a las necesidades de establecimiento de las repúblicas modernas, bajo la preocupación por el control y los límites al poder de los monarcas. Transformó así la idea del gobierno mixto en la concepción moderna de la división de poderes, como un sistema de pesos y contrapesos dentro de un gobierno constitucionalmente limitado, pero también de participación en el gobierno de los diversos elementos que conformaban parte de una sociedad.⁸⁴

Como los antiguos, Montesquieu pensaba que la tiranía (tanto de los monarcas, las oligarquías y las democracias plebiscitarias) podía evitarse mediante un gobierno basado en el imperio de la ley y no en el imperio de los hombres y que la concentración del poder en manos de una persona o de un grupo deviene en el ejercicio de un poder arbitrario. Así un mismo poder no podía hacer la ley, ejecutarla y al mismo tiempo dirimir las controversias que se suscitasen respecto a la aplicación de la misma.

Todo ello era guiado de acuerdo con Montesquieu por “la constitución de la libertad política”. En *El Espíritu de las Leyes* Montesquieu sostiene que “la libertad

⁸³ David Held incluye dentro del catálogo de los autores imprescindiblemente republicanos de la época de la Ilustración a Mary Wollstoncraft quien defiende el mismo catálogo de derechos y libertades aunados a la emancipación ilustrada para las mujeres, asociado a un republicanismo del estado protector.

⁸⁴ Como en la constitución de Inglaterra, el poder legislativo se confiaría a dos instituciones: una conformada por nobles y otra conformada por representantes del pueblo, ambos teniendo sus asambleas y debates separadamente “porque tienen miras diferentes y sus intereses son distintos” (L XI: VI).

política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad: para que esta seguridad exista, es necesario un gobierno tal que ningún ciudadano pueda temer a otro” (L, XI: VI). Se trata de un tipo de libertad que debe ejercerse de acuerdo con las leyes, así como del respeto al espacio de derechos y libertades de los ciudadanos. Hay así en este concepto de libertad una remembranza importante con respecto a la libertad como no interferencia y no dominación del concepto antiguo y un rechazo a toda forma de esclavitud política, y existe también, como vimos en el capítulo anterior, la connotación convencional de las leyes como límites y espacios que se sostienen mediante la actitud psicológica y moral que los ciudadanos tienen entre sí y entre los ciudadanos y los gobernantes (*rappports*).

Sin embargo, y quizá debido a esta misma fragilidad de las costumbres, Montesquieu puso mucha atención hacia una mayor protección de los derechos y el ejercicio de la libertad a través de límites constitucionales, leyes penales y mediante el principio de la separación de poderes. De este modo, Montesquieu uniendo las preocupaciones antiguas del republicanismo clásico y buscando inspiración en la Inglaterra de su tiempo, propuso una serie de arreglos y límites institucionales para que el poder se dividiera, equilibrara y controlara mutuamente pensando que ésta sería la mejor forma de controlar el poder y de garantizar la protección de los derechos básicos de los individuos. Con su teoría sobre el imperio de la ley, los derechos de los ciudadanos y los límites constitucionales al poder, las preocupaciones del republicanismo clásico quedaron unidas a las preocupaciones liberales respecto al control y los límites al poder, dando como resultado una teoría intermedia republicana y liberal pertinente para la construcción de las democracias republicanas de la época moderna.⁸⁵

Quizá por esa razón Montesquieu se convirtió en uno de los pensadores más influyentes en los constitucionalistas norteamericanos durante la Revolución de Independencia. Después de la Revolución, los constitucionalistas norteamericanos se vieron ante la necesidad de crear una comunidad política completamente nueva, diferente de las monarquías europeas de las cuales se estaban separando y al mismo tiempo buscaban evitar los excesos de las democracias directas, algunos de los cuales ya se habían visto en las “pequeñas repúblicas” de las colonias. Voltaron así al pensamiento republicano antiguo y a los escritos de Montesquieu para revivir la

⁸⁵ Sobre esto ver también García Guitián, E. (1998).

importancia del gobierno mixto y para justificar las ventajas de la democracia representativa.

Cuando Madison justificaba las ventajas de la democracia representativa lo hacía por oposición a la democracia directa, haciendo uso de la crítica del republicanismo clásico a la degeneración plebiscitaria de la democracia ateniense. Buscaron entonces en el sistema representativo y la división de poderes una nueva forma de gobierno a la que evitaron llamar “Democracia” y que, en su lugar, denominaron “República” y que suponía evitar los excesos y desviaciones de la democracia de la asamblea. De acuerdo con el pensamiento de Madison, el sistema representativo permitía resolver el crecimiento del tamaño de la democracia a grandes territorios y poblaciones, lo cual permitía superar la limitación del republicanismo clásico aplicable únicamente en pequeños territorios. Por otro lado, Madison consideraba que el efecto de la delegación del poder en los representantes sería el de refinar y ampliar las opiniones públicas pasándolas por la deliberación en el parlamento. Creía que la gran ventaja de la representación era que, mediante la capacidad de discutir y deliberar los asuntos públicos, los representantes podían alejarse de consideraciones parciales y facciosas y adoptar las mejores decisiones en favor del interés común (*El Federalista*, núm. 10).

Asimismo, tomando los ejemplos del sistema de división de poderes teorizado por Montesquieu y de la experiencia inglesa, *Los Federalistas* pensaron en una serie de arreglos institucionales y garantías constitucionales capaces de establecer límites al poder y con ello salvaguardar los derechos civiles y políticos, y lo combinaron con la novedosa idea del federalismo, con el que se pensaba que podía establecerse la unión de diversas pequeñas repúblicas en una de mayor tamaño salvaguardando así tanto la libertad consustancial a las pequeñas repúblicas, como la estabilidad de las mismas a través de la protección en una comunidad política más grande.

De manera muy sucinta hemos visto hasta aquí algunos de los elementos que se encuentran incorporados dentro de la lógica de la responsabilidad en el republicanismo y que llegaron hasta nuestra tradición de pensamiento moderna. Por una parte, la relevancia otorgada al gobierno por medio de las leyes y sobre la contención, los límites y el equilibrio al poder sea éste el de un monarca, una aristocracia, una oligarquía o una mayoría democrática. Por otro lado, la protección de las libertades civiles y políticas de los ciudadanos, la oposición a la esclavitud y a la dominación. En esa medida, la responsabilidad dentro de la tradición republicana tiene mucho que ver con el consenso en torno a ciertos derechos, libertades y arreglos institucionales capaces de establecer

límites al poder de los gobernantes, de una parte de la sociedad contra otra o de unos ciudadanos frente a otros. Esta concepción es similar a la comprensión de cualquier gobierno constitucional como tal; sin embargo, a diferencia del liberalismo clásico que fue perdiendo de vista la importancia de las virtudes cívicas y la participación política de los ciudadanos, ésta es reafirmada en la tradición republicana como consustancial a la protección y preservación de la propia libertad y de las instituciones que la permiten.

Como señala Pettit, los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido⁸⁶ es constitutivo de la libertad, de modo que las leyes de un estado republicano crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos (1999: 57).⁸⁷ Pero, al mismo tiempo complementan esta visión de constitución y creación de la libertad con la necesidad de una libertad entendida como ciudadanía o *civitas* por medio de la cual los ciudadanos se comprometen a funcionar bajo los derechos, libertades y arreglos constitucionales de esta forma de gobierno y utilizan su ciudadanía para revertir las diferentes formas de dominación política que pudieren presentarse tanto de forma personal como colectiva. Lo que hace que la idea de libertad republicana cobre sentido no es solo la relación entre libertad y ciudadanía a través de la cual hay una permanente posibilidad de poner en cuestión y de disputar una situación de dominación y de poder, sino que tendremos un estado libre cuando se dan las condiciones para que todo ciudadano sea políticamente libre, cuando siguiendo la frase de Montesquieu, los ciudadanos tienen la opinión de poseer la seguridad que dimana de la libertad y esto sucede cuando no existe ningún tipo de poder que pueda anular sus derechos, particularmente el derecho a la libertad de manifestación y de expresión.

Es por estas razones por las que la teoría política contemporánea ha recuperado nuevamente la tradición republicana, pues si bien para esta tradición la democracia liberal es un sistema que ha logrado combinar elementos del republicanismo y el

⁸⁶ Es importante hacer énfasis en la importancia de que una forma de gobierno republicana es tal cuando las leyes respetan los derechos, intereses e ideas comunes de todo el pueblo y no cuando éstas sostienen privilegios, desigualdades o se convierten en instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo de ciudadanos. En casos donde la legislación sostenga privilegios ilegítimos desde el punto de vista del igualitarismo ético y moral ya estaríamos hablando de otra forma de gobierno, por ejemplo, de una aristocracia o de una oligarquía.

⁸⁷ Sobra decir a este respecto que en un Estado sin ley, no existe la más mínima libertad, sino priva la imposición y el dominio arbitrario del más fuerte. Éste sería el defecto más prominente de toda utopía anarquista, tanto de izquierdas como de derechas. Dentro de este tipo de pensamiento es sintomático de la desubicación de una parte de la izquierda el hecho de que la obra neoliberal de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, haya tenido buena recepción entre algunos intelectuales de la izquierda tradicional quienes deberían ser dirigidos no por un liberalismo de tipo anarquista que llevaría a la justificación de los privilegios económicos de nuestros tiempos, sino por un liberalismo socialdemócrata más al estilo del Rawls de *Teoría de la Justicia*.

liberalismo haciéndose la mejor alternativa posible, no por ello las democracias liberales contemporáneas no presentan un cierto grado de fragilidad o no por ello dejan de ser perfectibles. Para ello se ha hecho necesaria una crítica moral a los excesos individualistas de la democracia, de los grandes aparatos del estado y del mercado y a la necesidad de que los ciudadanos sostengan y reafirmen sus valores, las virtudes cívicas y la cultura política que la hace socialmente posible hasta volverla parte cotidiana de las formas de organización y de convivencia políticas.⁸⁸ En este tipo de pensamiento es en el que se ubica el republicanismo que podemos extraer del pensamiento de Hannah Arendt.

Antes de entrar en su muy particular teoría republicana de la democracia, sin embargo, es importante ubicar por último el pensamiento de un autor importantísimo para la tradición republicana, Rousseau, cuyas ideas fueron fundamentales para la ilustración y el republicanismo moderno, pero que ha sido rechazado por todos los autores de la tradición liberal por los excesos en su concepción de la democracia radical. Es importante ubicar su pensamiento no sólo porque la tradición republicana no puede comprenderse plenamente sin hacer una mención a su obra, sino también porque el republicanismo arendtiano si bien ha sido vinculado con ciertas tendencias rousseauianas, en realidad no tiene nada que ver con el pensamiento del ginebrino habiendo incluso un rechazo pleno y explícito a las consecuencias soberanistas y mayoritistas de su idea de democracia radical.

Rousseau, también en el contexto de la Ilustración y del rechazo a las monarquías absolutas planteó una idea de libertad en oposición a la esclavitud política y a la servidumbre. Al tratar sobre Rousseau no podemos dejar de tomar en cuenta que este autor fue uno de los autores ilustrados que de manera más prominente contribuyó al fin de la esclavitud a lo largo del mundo occidental en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, en el ámbito de su teoría política llevó su concepto de libertad como no servidumbre a una concepción de autogobierno radical, opuesta a las instituciones representativas de la democracia moderna e incluso a la protección de las libertades individuales frente a la comunidad.

⁸⁸ Sobre esto ver la introducción de Salvador Giner a *Los Orígenes del Totalitarismo* (2006). En su *Manual de Civismo*, Victoria Camps y Salvador Giner (1998) defienden una serie de virtudes cívicas republicanas haciendo una recuperación práctica de algunas de ellas para el presente como la importancia de la mesura, del equilibrio, de la templanza, de la moderación de los apetitos del mundo consumista, del ejercicio de la libertad tanto para consentir como para decir no a lo inaceptable, el respeto a la libertad de todos y la sujeción a la razón, todas ellas como indeclinables virtudes cívicas necesarias para la convivencia democrática y que la humanidad requiere si quiere habérselas, con éxito, con los grandes problemas contemporáneos.

Rousseau puso de relieve la importancia del sostenimiento de la libertad y de los derechos por medio de una asociación convencional entre los ciudadanos y planteó así “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociada, y gracias a la cual cada una, en unión de todas las demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (1995: 14). Siguiendo la idea del republicanismo de que deben ser los ciudadanos quienes se doten así mismos de las leyes que les gobiernan, Rousseau interpretó esta idea como una concepción de ciudadanía donde los ciudadanos establecen las leyes por medio de una democracia directa de asamblea, a través de pequeñas repúblicas, rechazando así toda forma de representación, lo mismo que cualquier límite institucional a las decisiones asamblearias.

El problema de la propuesta planteada por Rousseau y por lo cual ha sido rechazada por todos los autores de tendencias liberales, incluidos los autores dentro de la tradición republicana preocupados por los controles y los límites al poder así como por el cuidado de los derechos individuales y la estabilidad de los órdenes legales, es que ésta implica dos cuestiones de extrema peligrosidad. Por un lado, la forma de asociación, esa república pensada por Rousseau, implicaba “la alienación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad...una enajenación sin ningún tipo de reservas para realizar una unión lo más perfecta posible” (1995: 15). Su idea del pacto social suponía la entrega de la voluntad de cada persona a la voluntad popular de la mayoría, una voluntad que se entregaría por parte de todos a la comunidad para conformar un cuerpo colectivo y moral unitario. La comunidad queda entonces justificada para intervenir en la vida y la voluntad de sus miembros, si esto emana de la “voluntad popular” de la asamblea e incluso sus libertades civiles se encuentran limitadas por ésta (1995: 20).

Si bien Rousseau creía que hacer que cada ciudadano obedeciera la voluntad popular era “obligarlo a ser libre”, lo que siempre ha estado en cuestión respecto a su teoría desde autores como Benjamin Constant, pero también en autores como Isaiah Berlin o la propia Hannah Arendt son los riesgos antipluralistas y potencialmente coercitivos de comprender la voluntad popular como un ente unitario común, un monismo, que obliga siempre a los ciudadanos a compartir una opinión y una comprensión particular sobre el bien común y la auto-comprensión de la comunidad. Para todos estos autores, la teoría de Rousseau, en vez de llevar a los ciudadanos a ser libres, los sujeta a una nueva forma de absolutismo mayoritista o plebiscitario que

puede resultar más tiránico que la peor tiranía. De hecho, detrás de las tragedias de la Revolución Francesa y los totalitarismos, estos autores ubican precisamente ciertas formas plebiscitarias y monistas de entender la voluntad popular, que son inventadas por líderes políticos carismáticos para manipular y someter a las comunidades. Con esa justificación monista, además, aunada al rechazo rousseauiano a los procedimientos de las democracias constitucionales con sus arreglos institucionales y representativos, las leyes pueden proscribirse fácilmente mediante movimientos plebiscitarios y decretistas que rebasan los límites y la estabilidad consustanciales a un orden procedimental e institucional legal.

Así la teoría de Rousseau, como según estos autores ha sucedido, ha derivado en lecturas con aspiraciones jacobinas, populistas, plebiscitarias, nacionalistas y hasta totalitarias justificadas bajo la premisa de establecer una supuesta y en muchos casos inventada “voluntad popular, colectiva o nacional”.⁸⁹ Y esta lectura es justificable pues para Rousseau los derechos de las minorías frente a las mayorías, así como las asociaciones políticas siempre deben estar sujetas a la voluntad de la soberanía. En el caso de las asociaciones incluso las considera fuentes de conflictos y parcialidades. Su rechazo a los derechos individuales se manifiesta en *El Contrato Social* de la siguiente manera: “los ciudadanos tendrían derechos, derechos naturales, pero limitados por la parte de su poder, sus bienes y su libertad cuyo uso necesita la comunidad. Pero solo el soberano decide cuál es dicha necesidad real...quien quiere el fin también quiere los medios y estos medios son indispensables de algunos riesgos, incluso de algunas pérdidas” (1995: 31 y 34).

En este sentido, la responsabilidad en el republicanismo que se recupera en el republicanismo moderno de tintes liberales y que encontramos también en el republicanismo de Arendt sí implica el autogobierno y el ejercicio de la libertad política, pero siempre comprendida bajo una serie de límites constitucionales y arreglos institucionales que establecen límites al poder precisamente para cuidar de las libertades civiles y políticas de los ciudadanos: constituir y preservar el espacio de las propias libertades.

⁸⁹ De hecho todo el planteamiento del comunitarismo actual en la teoría política contemporánea sigue cargando con las mismas cuestiones y dificultades que encontramos en la teoría de Rousseau. Esto no es casual pues los orígenes intelectuales desde los que surge el comunitarismo provienen de las teorías románticas y nacionalistas del siglo XIX, que idealizan los componentes culturales y el consenso unitario de las comunidades culturales o nacionales.

3.2 Teoría Republicana de la Democracia

Ciertos autores han ubicado inexplicablemente el pensamiento democrático de Hannah Arendt como populista. Para Philip Pettit por ejemplo bajo la influencia de Arendt se habrían desarrollado enfoques comunitaristas y populistas cuyas preferencias estarían por la democracia directa, asamblearia y plebiscitaria (Pettit, 1997: 26). Sin embargo, en mi opinión, esta apreciación no tiene ningún fundamento dado que el texto donde Arendt sienta las bases para una teoría republicana sobre la democracia, *Sobre la Revolución*, está insistentemente enfocado a discutir las consecuencias negativas del mayoritismo, del concepto de soberanía popular, del plebiscitarianismo y de las consecuencias de empujar demasiado el tema de lo social sobre las instituciones de la democracia como sucede en las democracias populistas. Por otro lado, en esa obra Arendt hace una profunda crítica al pensamiento político de Rousseau, padre de todas estas visiones modernas sobre la democracia directa, la democracia plebiscitaria y la democracia populista.

En contraste con el pensamiento populista, Arendt deja muy claro desde *Los Orígenes del Totalitarismo* y sobre todo en *Sobre la Revolución* su convencimiento por el establecimiento de sólidas instituciones humanas republicanas que contengan y equilibren el poder, aún el que proviene de las masas y del pueblo. Su teoría de la democracia es republicana no solo porque recupera de esa tradición de pensamiento la importancia de las virtudes cívicas, del ejercicio de la libertad política y de la participación comprometida con lo público, sino también porque recupera la importancia de proteger la libertad y la ciudadanía mediante un gobierno de leyes y no de hombres, así como por medio del consenso y el compromiso de los ciudadanos en torno al respeto a instituciones como la división de poderes y el federalismo (herederos del gobierno mixto) como contenciones, equilibrios y contrapesos necesarios al poder. Hay por lo tanto una oposición en su pensamiento tanto a las formas monárquicas de gobierno, como a las mayoritistas y plebiscitarias, que pueden tener derivas nacionalistas, monistas, dictatoriales o totalitarias (Canovan, 1992; 2002). Son este tipo de consideraciones respecto a los límites y los equilibrios dentro de su pensamiento democrático los que han provocado que en ocasiones se le considere una pensadora conservadora (Canovan, 2000).

Como bien ha puesto de relieve Agnes Heller, podemos encontrar diferentes tipos ideales de modernidad en el pensamiento arendtiano: el totalitario y el democrático, que no sólo representan formas diferentes de entender un sistema político, sino dos formas distintas de constituir una cultura, cada una con su textura moral y psicológica particular (1987: 244 y ss). Mientras que el primero estaría representado por todas aquellas fuerzas que ejercen presión contra los derechos, la libertad, la pluralidad y las instituciones que los instauran y los hacen posibles, el segundo justamente está destinado a establecer esos espacios de libertad, derechos y pluralidad y a protegerlos. Así, si bien en el pensamiento de Arendt “el pueblo” tiene un peso importante en la medida en que es la base del consenso de las instituciones y de que pueda existir el poder como “acción en concierto”, así también lo es el peso que le da a las instituciones, las leyes y las formas de gobierno como límites y contenciones necesarias a las diferentes formas en que pueden manifestarse los excesos del poder y de la dominación, aun en sus formas mayoritistas y democráticas.

Otra consideración que se ha tomado en cuenta para argumentar que el pensamiento de Arendt contiene tendencias hacia el populismo fue su crítica hacia los partidos políticos. Efectivamente, Arendt era una crítica de los partidos, pero no por ello proponía su disolución y el establecimiento de una democracia directa. Escribiendo en el contexto de los años cincuentas y sesentas, consideraba que los partidos presentaban tendencias hacia la burocratización, la jerarquización y la obediencia y que éstos eran riesgos para la continuidad y viabilidad de una forma republicana de gobierno. Sin embargo, al mismo tiempo, notaba que ciertos sistemas de partidos como el anglosajón no eran partidos que se iban petrificando y anquilosando, sino partidos que al permitir el diálogo y la deliberación interna respecto a las diferencias de puntos de vista y de opinión, eran partidos vivos que promovían la libertad y la responsabilidad política. Asimismo, Arendt apoyaba una conceptualización republicana de la representación, de la división de poderes y de la legalidad que contrastan notoriamente con formas plebiscitarias y populistas de entender la democracia.

Aun así no consideraba que los partidos y las instituciones políticas democráticas limitadas únicamente por el Estado de Derecho fueran suficientes para que las democracias existieran como formas de gobierno republicanas reales. Como ya hemos venido insistiendo, una forma republicana de gobierno solo puede subsistir si ésta va sustentada por una cultura cívica deliberativa y republicana, comprometida con las leyes y los procedimientos democráticos. En su pensamiento puede interpretarse así

la construcción de una forma de gobierno republicana como la conformación de una comunidad política y de un espacio público en donde los ciudadanos están habituados a formas de convivencia cívica, ejercen su libertad, pero también reconocen a favor de la libertad de los demás los límites que impone un orden de gobierno constitucional. De aquí nuestro interés por poner de relieve que las líneas republicanas dentro del pensamiento de Hannah Arendt constituyen una guía normativamente muy clara para la construcción de democracias más sustantivas, rechazando al mismo tiempo toda forma de democracia de tipo populista.

3.2.1. Las dos revoluciones y sus concepciones sobre la democracia y el pueblo

En los últimos años, han aparecido nuevos gobiernos en países de América Latina como Venezuela, en menor medida, Bolivia, que han adoptado formas populistas de gobierno y de hacer política. En esos países, que ya funcionaban bajo instituciones más o menos democráticas de gobierno con alternancias bien establecidas y multipartidismos, han llegado al poder líderes políticos carismáticos que, a través de un discurso populista que hace de las mayorías en el discurso las dueñas del gobierno, han ido monopolizando poco a poco, especialmente en el caso de Hugo Chávez, todos los poderes del estado, buscando fórmulas para perpetuarse en el poder y limitando las libertades civiles y políticas y de información mediante justificaciones plebiscitarias de gobierno y de razón de Estado. Este tipo de líderes o caudillos, que no representan en ninguna medida la línea general de apertura y desarrollo democrático de la mayoría de países de América Latina, se han sustentado en la crisis de las instituciones representativas para pretender gobernar sin límites manipulando un discurso en donde se presentan como las voces manifiestas de una supuesta soberanía y voluntad popular.

En este contexto, la recuperación de la crítica que Arendt elabora sobre las consecuencias de idealizar la soberanía y la voluntad del pueblo durante la Revolución Francesa me parece iluminadora e importante de tomar en cuenta por dos razones. Primero porque la Revolución Francesa, a diferencia de la Revolución Americana que tuvo éxito en su revolución de independencia frente al poder monárquico y la fundación de una nueva República, se convirtió en el ejemplo y el parámetro de casi todas las revoluciones y movimientos revolucionarios subsiguientes hasta el siglo XX. En segundo lugar, porque esas visiones que se heredaron al interior del pensamiento y los movimientos revolucionarios siguen teniendo resonancias en la cultura y en la forma de

ver el mundo de los movimientos sociales y populismos del siglo XXI. De este modo, la crítica que elaboró Hannah Arendt sobre los fracasos de la Revolución Francesa puede reconstruirse y trasladarse fácilmente hacia una forma de pensamiento escéptico y crítico hacia el populismo y los gobiernos sustentados bajo la justificación del gobierno de las mayorías, que van mostrando su falta de respeto por los lazos y límites constitucionales que limitan el poder y sobre los que se basa la protección de los derechos civiles y políticos. En ese sentido, el pensamiento arendtiano me parece una interesante guía normativa que debe dar luces respecto a cuáles deben ser los objetivos de la izquierda latinoamericana, especialmente si ésta se afirma como democrática y como republicana.

Arendt comienza su disertación sobre el tema de las revoluciones modernas explicando que éstas son los primeros intentos deliberados por establecer comunidades políticas completamente nuevas. Se trata de las manifestaciones más importantes de la época moderna sobre el uso y el ejercicio de la libertad política para dar origen a algo completamente nuevo y distinto, una actitud plenamente moderna en el ejercicio de la libertad. Así, las revoluciones modernas principales del siglo XVIII, la Americana y la Francesa surgieron por oposición al poder monárquico nacional o colonial, para afirmar los derechos del pueblo a auto-gobernarse y a no ser dominado. Aspiraban, en su origen, como ha afirmado Nora Rabotnikof a construir un hogar público donde la libertad política pudiera florecer, siendo así el despertar del espíritu republicano en la modernidad (2005: 129).

Sin embargo, al ser fuerzas muy poderosas de cambio político y fenómenos propios vinculados con la modernidad, Arendt consideraba que las revoluciones modernas podían pervertirse fácilmente por la pérdida del espíritu republicano y la asunción acrítica de ciertas fuerzas modernas. El *pathos* de la modernidad es como ella denomina a la capacidad de desmesura en la que pueden caer los cambios políticos revolucionarios cuando su curso no es el de la protección de los derechos civiles y políticos, la ampliación de las libertades y el establecimiento de una forma de gobierno constitucional y republicana que los permita y los proteja.

En *Sobre la Revolución*, Arendt analiza y contrapone los distintos caminos que tomaron las revoluciones americana y francesa debido a sus herencias históricas, así como también debido al tipo de ideas que guiaron la acción política de sus protagonistas fundamentales. Al elaborar este análisis, puso de relieve dos modelos de comprensión del pueblo y de la democracia que habrían guiado el camino de ambas revoluciones y

que habrían impactado en su culminación final, en el terror, en el caso de la Revolución Francesa, y en el éxito en sentar los fundamentos para la libertad, en el caso de la Revolución Americana.

La diferencia más sustantiva que Arendt encontró al analizar ambas revoluciones fue su distinta actitud hacia las formas de gobierno, las instituciones y las constituciones. El problema mayor que encontró en la Revolución Francesa, que impondría la forma ejemplar de hacer las revoluciones posteriores, habría sido que se dejó de lado la preocupación por las formas de gobierno, las instituciones y las constituciones, para asumir una supuesta voz y voluntad del pueblo entendida como voluntad nacional o de la mayoría. Así, para ella, el momento en que la Revolución Francesa se había convertido en tragedia fue cuando los jacobinos dejaron de compartir la preocupación girondina por las formas de gobierno, y en lugar de creer en la república, creyeron en “el pueblo”, entendiendo éste además como “la bondad natural de una clase social” (OR: 70).

En la Revolución Francesa el pensamiento revolucionario asumió algunas falacias del pensamiento típico moderno, creando en la búsqueda de una autoridad secular novedosa un nuevo absoluto político llamado voluntad popular y soberanía de la mayoría. Ello implicaba una idea respecto a una voz unitaria de la nación que priorizaba la cuestión social y el alivio de la miseria y de la pobreza que cooptó completamente el espacio público generando una nueva justificación para las visiones absolutistas respecto a la soberanía mayoritaria y el cubrimiento de sus necesidades, a cualquier precio posible y sin los límites propios que establecen los derechos, las libertades y las constituciones políticas.

Para Arendt, durante la evolución de la Revolución Francesa, el sentido de Sièyes y Rousseau respecto a la voluntad general reemplazó la noción antigua sobre el consenso. El término consenso propio de una comunidad política republicana fue reemplazado por la palabra “voluntad” que esencialmente excluye los procesos de intercambio de opiniones y eventual acuerdo entre ellos. La voluntad, para funcionar, se convierte en una e indivisible y se convierte en un cuerpo nacional soberano, unitario y homogéneo. Así, nos dice Arendt, ocurre un cambio desde la preocupación por la república hacia la preocupación por el pueblo que significa no comprometerse propiamente con una serie de instituciones que las personas tienen en común, sino con la voluntad del pueblo en sí misma (OR: 71).

Así, si bien la Revolución Francesa fue una revolución que nació inspirada por el odio a la tiranía y la opresión, fue una revolución que terminó comiéndose a sus propios hijos, al asociar la participación política y la virtud de la ciudadanía a tener en cuenta el bienestar del pueblo, sobre todo hasta el punto de identificarse plenamente con lo que los líderes entendían como voluntad popular (OR: 69). La compasión hacia los sufrientes debía guiar la acción en el sentido de estar de lado de esa voluntad popular y estar dispuesto a todo tipo de sacrificios por someterse a ella. Quien no se sometía a esa voluntad era ejecutado como “enemigo del pueblo”, y ante esa voluntad popular no existieron libertades y derechos a los cuales asirse.

La Revolución Francesa había fracasado entonces porque por una parte terminó haciendo “enemigos objetivos” de personas inocentes que mostraban su disidencia o que no se sometían a la voluntad nacional tal y como lo interpretaban los líderes revolucionarios y ello debido a que se priorizó la importancia de la voluntad popular sobre la del establecimiento de una República con su constitución, leyes y derechos. Aunque en sus orígenes se trató de una revolución que estuvo guiada por los principios republicanos de independencia y oposición a la dominación política, sus objetivos cambiaron después para adoptar una forma de democracia mal entendida, a la que se confundió con un gobierno de la mayoría que después de tomar una decisión, procede a liquidar políticamente, y en casos extremos incluso físicamente, a cualquier oposición minoritaria (OR: 163).

La dirección de la Revolución Americana por el contrario había derivado su éxito en tanto había permanecido cometida a la fundación de la libertad política y el establecimiento de instituciones republicanas duraderas. En ese sentido, para todos los hombres y mujeres de acción que actuaban en esta dirección, nada que violara los derechos civiles y políticos estaba permitido. Entendieron la noción del pueblo no como una voz unitaria nacional, sino como una multitud de opiniones caracterizada por su pluralidad. Sabían que el espacio público en una república está constituido por un constante intercambio de opiniones entre iguales y que este espacio desaparecía cuando el intercambio se vuelve superfluo porque todos tienen la misma opinión (OR: 89). Fue una revolución que si bien se benefició de no estar sometida a la necesidad de la miseria y la pobreza y a las desigualdades de privilegios de la Francia del siglo XVIII que ocuparon el espacio público y de no venir de un sistema absolutista de gobierno, también fue una revolución en donde la razón y la importancia de la protección de la libertad, entendida como libertad para el disenso garantizada por medio de leyes e

instituciones, guió a los hombres de acción desde la declaración de independencia hasta la elaboración de la Constitución.

Algo que por ejemplo Madison y *Los Federalistas* comprendieron muy bien es que en el establecimiento de una forma de gobierno no puede perderse de vista la imperiosa necesidad de entender el gobierno constitucional como un gobierno limitado, que limite tanto el poder político como el social. De acuerdo con Arendt, Madison estaba muy conciente de los enormes peligros para los derechos y libertades de los ciudadanos que pueden surgir del poder de la sociedad. Era, en ese sentido, “de mucha importancia para la república, no solo cuidar a la sociedad contra la opresión de los gobernantes sino también cuidar una parte de la sociedad de la injusticia de la otra...[y] cuidar los derechos de los individuos y las minorías” (en OR: 145). Y estas protecciones suceden a través de un régimen político constitucional bien establecido. Por otro lado, entendieron que la ciudadanía, como en el sentido romano verdadero, se entendía como una serie de derechos y deberes, entre éstos el cuidado de una serie de derechos y libertades que conforman la protección legal de la persona, lo que los llevó a pensar en toda una serie de arreglos para cuidarlos de las interferencias y dominaciones provenientes del poder social y político.

En términos históricos, por otro lado, el curso que siguieron ambas revoluciones políticas, de acuerdo con la reflexión de Arendt, estuvo muy determinado por las herencias históricas de cada país. Mientras que la Revolución Americana provenía de una monarquía limitada, la Revolución Francesa provenía de una herencia absolutista. Para Arendt, este fue un elemento decisivo en cómo fue comprendida de manera absolutista la voluntad popular por parte de los revolucionarios franceses. Dado que toda revolución siempre se encuentra determinada por el tipo de gobierno que subvierte, Arendt argumentaba que la Revolución Francesa sustituyó el absolutismo monárquico por un nuevo absoluto comprendido como “voluntad popular” o “nación” que volvió a encontrarse por encima de la ley. Siguiendo a autores como Sièyes y Rousseau, simplemente se habría sustituido la soberanía de la nación por el lugar que dejó vacante el monarca absoluto, haciendo de la nación un nuevo absoluto del que emanaban las leyes. De modo que la noción de voluntad popular unitaria y nacional se convirtió en el sustituto del monarca absoluto, entendiéndose como la fuente y el locus del poder, así como también el origen de las leyes (OR: 154-156 y 162).

Arendt llama la atención por lo tanto en torno a una importante diferencia en la comprensión de la fuente del derecho. Consideraba que nunca debemos sentirnos

tentados a derivar el poder y las leyes de la misma fuente. La fuente de la ley no puede ser lo mismo que el asiento del poder. El asiento del poder es el pueblo, pero la fuente de la ley tiene que ser una Constitución, un documento escrito y durable, que puede interpretarse desde diferentes ángulos, que puede cambiarse y enmendarse de acuerdo a las circunstancias, pero que nunca es algo así como un ente subjetivo llamado voluntad, ni estar sujeta a los vaivenes plebiscitarios propios de movimientos o líderes revolucionarios (OR: 156). La deificación del “pueblo” en el caso de la Revolución Francesa habría sido la consecuencia del intento por derivar la ley y el poder de la misma fuente (OR: 183). Estas nociones absolutistas de voluntad nacional, por tanto, no pueden resultar en el establecimiento de una república en el sentido del imperio de las leyes y de la apertura al ejercicio de la libertad política, particularmente de la libertad política republicana conformada por el disenso, sino simplemente reemplazan el gobierno de uno, por el gobierno de la mayoría sin límites.

Otro gran problema asociado a comprender la voluntad popular como este nuevo ente absoluto, como también en su momento lo señalaron autores como Benjamín Constant o Isaiah Berlin, es que esta comprensión es perfectamente vulnerable a todo lo que puede ser cambiante y manipulable por definición. Tratándose de la voz de una multitud, la voluntad nacional es un argumento que de manera absolutista puede manipularse e imponerse siempre que exista un líder capaz de convertirse en dictador e imponer un ficticio ideal de unanimidad (OR: 162).

Debido quizá a esta razón es que una de las características que se han presentado repetitivamente en los procesos revolucionarios modernos es que el establecimiento de una constitución y de un gobierno constitucional se ve casi siempre rebasado por el propio movimiento revolucionario, haciendo fracasar la causa de la Revolución que siguiendo a Arendt serían la liberación de la opresión y la fundación de una nueva República que haga posible la libertad política bajo límites constitucionales. Como señala Arendt, en los procesos revolucionarios tradicionales, la revolución se convierte en fuente de todas las “leyes”, una fuente que produce incesantemente nuevas leyes y decretos que quedan obsoletos al poco tiempo, porque son reemplazados por nuevas leyes de la revolución todo el tiempo (OR: 183) Una forma de gobierno que sería plebiscitaria e inestable y tendiente a la violencia, imposible de estabilizar el poder necesario para abrir el espacio de las libertades civiles y políticas.

La herencia histórica de una monarquía limitada por parte de los padres fundadores americanos, así como la diferente comprensión con la que interpretaron los

cambios revolucionarios y el establecimiento de la nueva comunidad política los llevaron en otra dirección, prescindiendo de la necesidad de cualquier absoluto y estableciendo exitosamente un nuevo orden político secular, una República constitucional, guiada fundamentalmente por el objetivo de establecer y proteger la libertad política. Si en la Revolución Francesa se dio un cambio desde la inicial preocupación por un gobierno republicano hacia una forma de gobierno democrática confundida con el gobierno de la mayoría nacional, los americanos siempre se condujeron por una forma de gobierno republicana en donde las mayorías siempre debían ser conducidas de acuerdo con las regulaciones establecidas por una constitución. Cuidaron siempre de establecer un gobierno de leyes que impusieran límites al poder político y social y que ayudaran a proteger y resguardar el espacio de derechos y libertades de los ciudadanos.

Como habíamos mencionado en un apartado anterior, durante la discusión de los constitucionalistas norteamericanos se insistió mucho en la distinción entre República y democracia como gobierno de la mayoría, cuestión que para Arendt mostraba su convencimiento respecto a la importancia de la separación entre ley y poder y el reconocimiento de sus diferentes orígenes, legitimidad y esferas de aplicación (OR: 165). En este sentido, dieron a los límites y contrapesos al poder, fuera éste monárquico o democrático, una extrema importancia y entendieron el consenso en su sentido antiguo como el respeto y la adhesión hacia una serie de leyes e instituciones que el pueblo tiene en común. Fueron, en todos estos sentidos, mucho más plenamente republicanos que los protagonistas y la ideología de la Revolución Francesa.

3.2.2. División de poderes y federalismo

Si muchas de las revoluciones modernas no habían sido exitosas en alcanzar la constitución de la libertad –*constitutio libertatis*– esto se debía fundamentalmente a que no habían sido capaces de producir las garantías constitucionales para el cuidado de los derechos y las libertades, particularmente el cuidado de la libertad política, que es la base sobre la que se asienta cualquier gobierno republicano. No habrían entendido la importancia del gobierno limitado y del imperio de una ley duradera y estable.⁹⁰ En el

⁹⁰ Arendt cree que la noción del pueblo de todas las revoluciones tradicionales que siguieron el ejemplo de la revolución francesa y la revolución rusa sostuvieron una noción equivocada del concepto “pueblo”, y que podríamos decir que se repite en distintas magnitudes en los populismos contemporáneos. Sucede

caso del republicanismo de tipo americano, la experiencia fue la contraria. Al existir una crisis del régimen colonial al mismo tiempo existieron personas para asumir el poder, dispuestas a participar y actuar en concierto y a determinar sus vidas por la convicción y la preocupación por la creación de un gobierno limitado que estableciera y pusiera las bases para el respeto y la protección de las libertades civiles y políticas (OR: 114).

Además de esta preocupación por establecer un gobierno limitado que llevó a la comprensión de los límites y contrapesos al poder, Arendt consideraba que los constitucionalistas norteamericanos imbuidos de la filosofía política de la antigüedad, del republicanismo de la ilustración y por su experiencia política democrática durante la colonia defendieron y utilizaron la palabra libertad con un nuevo y casi desconocido énfasis en la libertad pública republicana. Entendían la libertad no como voluntad libre

una experiencia de deformación del concepto pueblo en donde los participantes y observadores toman por las multitudes de las calles lo que es realmente el concepto pueblo, que es más general y que abarca a todas las capas de la sociedad de un país. Los líderes populistas, por su parte, pretenden ser las voces autorizadas de esa visión deformada del concepto pueblo, justificando así la monopolización del poder y designando como “enemigo del pueblo” a toda persona o sección de la sociedad que presente su disidencia.

Arendt nos dice que en el pensamiento revolucionario existe también una compulsión auto-impuesta de pensamiento ideológico. El problema para ella de todos aquellos que se educaron en la escuela de la revolución es que sabían y conocían perfectamente el curso que una revolución debía tomar, asumiendo una filosofía de la historia predeterminada. En esta autocomprensión revolucionaria ideológica uno se vuelve parte o función de una historia ideológica y deja de dar importancia a las leyes y a las instituciones, especialmente en las escuelas de la revolución marxista. Esa ideología incluso no los llevaba a tener problemas de conciencia por sacrificar personas ante los principios y las causas de la revolución. Eliminaba todo otro tipo de consideraciones como la amistad o la importancia y principios del Estado (OR: 85). De la misma forma, teniendo aún estas herencias, el pensamiento revolucionario populista iguala al concepto pueblo con un grupo social que convierte después en una nación, con una sola voluntad. El tipo de democracia que contiene el lenguaje revolucionario-populista o populista subraya el gobierno del pueblo y su papel, como opuesto o cuando menos diferente a la palabra “república” con su fuerte énfasis en las instituciones objetivas.

Como pone de relieve Canovan, para Arendt el tipo de concepciones del pueblo que eran válidas eran como las del tipo de la revolución americana, la revolución húngara o la revolución polaca. No aquellas que se guían por una supuesta voluntad general idéntica de todo el pueblo o las personificaciones populistas del pueblo como un ente unitario con una única voz, sino ciudadanos actuantes que actúan en concierto en torno a la construcción del mundo objetivo y federado de la República, dispuestos a construir un mundo compartido donde pueda existir la libertad política bajo instituciones comunes que alienten el interés común (2002: 412-415).

Si bien Arendt fue una filósofa ligeramente idealista respecto a la participación política, el tipo de movilización revolucionaria que iría en la actualidad de acuerdo con una política de tipo republicano es aquella que Canovan denomina “poder del pueblo”, como en el movimiento de Solidaridad de Polonia de los años ochenta. Hombres y mujeres que se movilizaron, incluso poniendo en riesgo su vida y su libertad, para romper una estructura política existente y fundar una nueva comunidad que permitiera la libertad y la democracia. El movimiento de solidaridad tenía un carácter de construir instituciones ansiosos por el respeto a los procedimientos legales, el establecimiento de la libertad, la democracia y la independencia nacional respecto al dominio soviético. Dejó además la memoria de un pueblo plural en acción con movilizaciones de personas provenientes de todos los sectores de la sociedad (Canovan, 2002: 419-420). Otro movimiento muy guiado por el tipo de principios defendidos por Arendt es el de Vaclav Havel en la antigua Checoslovaquia. Havel no solo denunció las violaciones a los derechos humanos dentro del régimen comunista en los setenta, sino también la gran violación a la dignidad humana que significaba el perseguir a la disidencia y el convertir a las personas en “manadas de obedientes” a cambio de su aquiescencia política.

o libre arbitrio sino como algo que existe en público, algo tangible en un mundo de la realidad creado por los hombres cuando se puede disfrutar de este regalo o capacidad dada al ser humano. Un tipo de libertad que solo puede ocurrir cuando se tiene el placer de hablar, de actuar, de respirar, que solo puede suceder cuando el ciudadano tiene derecho de acceso al espacio público y ser libre al mismo tiempo de toda sujeción política (OR: 120-121); es decir, cuando sus derechos civiles y políticos están verdaderamente protegidos y garantizados tanto por las leyes, como por las costumbres y hábitos de los gobernantes y conciudadanos.

Esa experiencia republicana del ejercicio de la libertad política les era conocida a los americanos no sólo por su lectura de los filósofos antiguos y de la Ilustración en donde este tipo de libertad fue fundamental en oposición a las monarquías absolutas, sino también porque había la costumbre de deliberar en los municipios y condados de las colonias americanas desde la colonización. Gustaban de la costumbre de reunirse en asociaciones, municipios y condados y de debatir entre iguales, de la felicidad de ser escuchado y que sus consideraciones fueran tomadas en cuenta. En ese sentido y siendo consistentes con las proclamas independentistas, de acuerdo con la lectura de la constitución de la República americana que elabora Arendt, lo que habrían hecho los Padres Fundadores fue dar forma constitucional a una comunidad política que garantizara el espacio para que este tipo de libertad pudiera cuidarse y seguir apareciendo como la fuente que precisamente daba vida a la existencia de la República (OR: 121). Habrían entendido que es la libertad política la que precisamente conforma la base de la forma de gobierno republicana.

En consonancia con estas preocupaciones, su primer objetivo habría sido la necesidad de establecer un gobierno constitucionalmente limitado. Pero como señala Arendt, la liberación de la opresión y la existencia de un gobierno limitado no es lo mismo que la existencia de la libertad política. El segundo objetivo entonces habría sido así la constitución de un nuevo sistema institucional de poder que abriera y estableciera el espacio real de las libertades, crear nuevos centros de poder que constituyeran el poder de la república, fundamentalmente dar lugar a un nuevo sistema de gobierno y de poder que fomentara y protegiera el ejercicio continuado de la libertad política.

Para ello, habrían volteado a los ejemplos de la historia, buscando en el pasado y en el presente de su tiempo todos los ejemplos antiguos y modernos de repúblicas constitucionales y encontrando en la idea de “constitución del poder” de Montesquieu una serie de reflexiones que fueron de una enorme consideración para las circunstancias

que enfrentaban los constitucionalistas. De acuerdo con Arendt, el principal objetivo del trabajo de Montesquieu de alcanzar “la constitución de la libertad política” se dio en un contexto donde la palabra “constitución” no significaba en ningún sentido la limitación y la negación del poder, sino al contrario, que mediante “el gran templo de la libertad federal” pudieran sentarse las bases para la fundación y la correcta distribución del poder (OR: 148). En ese sentido, Montesquieu habría sido un autor particularmente relevante para ellos pues en su obra, que seguía los ejemplos del ejercicio de la libertad en la antigüedad y la monarquía constitucional inglesa, el poder y la libertad se comprendían mutuamente, haciendo necesario que el espacio público fuera construido y constituido de tal modo que el poder y la libertad política pudieran combinarse y ser interdependientes.

Esta cuestión respecto al descubrimiento de la forma moderna por medio de la cual se constituía la naturaleza del poder al mismo tiempo que éste sirviera para proteger los derechos y las libertades fue resuelta por Montesquieu mediante la estructura constitucional de la separación de poderes y el federalismo. Según Arendt, la lectura adecuada de este descubrimiento que fue el que inspiró la fundación de la República americana ha sido casi olvidada. Esta sería que el principio de la separación de poderes descansa en la idea de que “el poder retiene al poder”, pero sin que esto signifique que lo destruya o que lo vuelva vacío o impotente. La estructura institucional planteada por Montesquieu, heredera de la idea del gobierno mixto, significaba entonces la posibilidad de la existencia del poder pero constreñido y limitado por el propio poder emanado del resto de las instituciones políticas.

De modo que la constitución de un gobierno limitado no podía garantizarse únicamente por el establecimiento de las leyes y de un gobierno constitucionalmente limitado. Si estas leyes no vinieran acompañadas por un poder que les de respaldo y realidad, el conflicto entre la ley y el poder siempre sucederá y en raras ocasiones la legalidad sale victoriosa. El poder solo podía ser detenido y al mismo tiempo mantenido intacto solo por medio del poder, de manera que el principio de la separación de poderes significó el proveer una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno o de la sociedad, previendo al mismo tiempo de un mecanismo por medio del cual nuevo poder es constantemente generado, sin que éste pueda a su vez crecer y expandirse en detrimento de las otras fuentes de poder.

El principio federal, por otra parte, daba la misma solución a la cuestión de cómo establecer una unión de trece pequeñas repúblicas soberanas, que pudiera

reconciliar las ventajas de la monarquía para los asuntos exteriores y del republicanismo para los asuntos interiores, salvaguardando también el espacio de libertades políticas que ya de por sí existía en los condados y municipios de las colonias americanas. El federalismo sería el sistema encargado de cuidar los lugares donde fuera más efectivo el gobierno republicano, lo que Arendt denominaba esas “pequeñas repúblicas”.

Si seguimos esta lectura que nos ofrece Arendt de la adopción de Montesquieu a través de los Padres Fundadores se habría entonces constituido la República Americana como un espacio para la protección hacia la emergencia y la multiplicación del ejercicio de la libertad política, desde diferentes centros de poder. Ese era el significado de la creación de poder a modo de sustentar una república, con la protección consustancial de sus derechos civiles y políticos y de los contrapesos entre las instituciones y su poder restringido. Un sistema complicado y delicado, diseñado deliberadamente para mantener el potencial de poder de la república intacto y prevenir que sus múltiples fuentes de poder político se excedieran en sus atribuciones o se murieran en el caso de que la república se expandiese (OR: 152).

Una de las grandes ventajas que vio entonces en la Revolución Americana es que ésta consistió en un sistema que se preocupó por *fundar la libertad*, pero al mismo tiempo por crear las fuentes de poder necesarias para sostener esa libertad sin la cual la república se cae. Todo esto al mismo tiempo representando otra enorme innovación política: abolir la existencia de la soberanía dentro de la comunidad política, lo que también protegía el espacio para la pluralidad (OR: 152). Con esta lectura de la constitución apropiada de una república, como pone de relieve Canovan, Arendt desafiaba el realismo de tipo alemán al mantener que es la acción a través del discurso más que el gobierno lo que constituye la auténtica política y que el acuerdo y el consenso, y no la dominación, fundaba y sustentaba repúblicas, afirmando así una vez más que actuar en concierto y no la violencia es lo que crea el poder (Canovan, 1992: 185).

3.2.3. Partidos, representación y participación política

Aunque Arendt era una crítica de la evolución administrativa y jerárquica de los partidos políticos en el mundo occidental durante el siglo XX, en *Los Orígenes del Totalitarismo* y *Sobre la Revolución* elabora una distinción entre distintos modelos de partidos, unos con más tendencias hacia la responsabilidad y la libertad política al

interior y otros con tendencias hacia la idealización de un líder y la imposición por encima de todos los demás partidos. Si bien, como pone de relieve Agnes Heller, Arendt mostraba cierta desilusión con el parlamentarismo en general en el sentido de que los partidos no debían secuestrar la política y le interesaba que los ciudadanos no dejaran de hacer uso del ejercicio de sus libertades políticas entregándoselas simplemente a los partidos (Heller: 1987: 256-258), al mismo tiempo cuando aborda el sistema anglosajón son interesantes las anotaciones que realiza en torno a las bondades de su sistema de partidos y del sistema representativo.

Como vimos en el capítulo 1, a diferencia de los partidos con tendencias totalizantes que se convirtieron en grandes movimientos que reclamaban la legitimidad para asentarse por encima de los partidos y hacerse dueños de la maquinaria del Estado, encontró que en el bipartidismo anglosajón los partidos nunca pretendieron salirse de los límites determinados por representar una opinión dentro del Estado y que la naturaleza del liderazgo en dichos partidos no era totalitaria y no buscaba ir contra la ley o estar por encima de ella, sino que daba lugar al juego democrático, mediante el ejercicio de la palabra y las libertades de expresión, diálogo y persuasión para gestionar las diferencias y alcanzar acuerdos partidistas. Este sistema se encontraba, de acuerdo con Arendt, tanto en las bases institucionales y culturales de Estados Unidos como en la Gran Bretaña.

Así también, aunque Arendt tuvo una atención reluctante respecto a la democracia representativa es indudablemente el sistema que esta autora apoya debido a que, como señala George Kateb, otras cuestiones que valora dependen de la existencia de esa forma de democracia (1983: 115). Para ello, la forma de comprender la representación política será la republicana, analizada a través de la institución de la democracia representativa en los Estados Unidos y que impide toda lectura populista de la democracia.⁹¹

De acuerdo con su interpretación del carácter republicano en el que los Padres Fundadores comprendieron la representación política basada en el Congreso y en el Senado, ésta estuvo marcada en primer término por el espíritu de durabilidad y la forma de comprender la democracia de manera acotada (OR: 226 y ss). Los constitucionalistas, nos dice Arendt, estaban preocupados por la naturaleza y el carácter turbulento e inestable de las democracias directas y mayoritistas que eran cortas de vida

⁹¹ Igualmente recupera la importancia del papel de interpretación de la Constitución que le corresponde al Poder Judicial. Esto lo veremos más adelante.

y que terminaban generalmente en una muerte violenta. Aborrecían la democracia entendida como una inclinación a verse absorbidos por la opinión pública y los sentimientos de masas. En ese sentido, habrían pensado en la representación como un contrapeso importante a la imprudencia y los desbordamientos que puede tener las democracias y a sus tendencias a verse erosionadas por el conformismo y la unanimidad.⁹²

Así, si en la Revolución Francesa la deificación del pueblo y el absolutismo respecto a la voluntad popular fueron una de las grandes causas del fracaso de la posibilidad de instaurar una República, en Estados Unidos se habría permitido la constitución de un espacio público para la libertad, en tanto no se creyó nunca en la deificación de un pueblo, una voluntad o una opinión pública. En la “opinión pública” las opiniones son generalmente las mismas, mientras que el “espíritu público” es un espacio público cargado de pluralidad y de diferencias de opiniones. Su juicio principal era que “cuando los hombres ejercen su razón de manera fría y libre en una variedad de distintas cuestiones, inevitablemente caen en diferencias de opinión entre ellos” (OR: 227). En ese sentido, habría una incompatibilidad decisiva entre el gobierno de una “opinión pública unánime” y la libertad de opinión:

“...pues la verdad de la cuestión es que ninguna formación de opinión es posible donde todas las opiniones son las mismas. En la medida en que nadie es capaz de formarse una opinión sin el beneficio de una multitud de opiniones sostenida por otras personas, el gobierno de la opinión pública incluso pone en peligro la opinión de aquellos pocos que no la comparten” (OR: 228).

Debido a esta razón, y oponiéndose a todo razonamiento de tipo schmittiano, Arendt creía que la “opinión pública”, por virtud de su unanimidad, provoca oposiciones enfrentadas unánimes y por lo tanto desde cualquier punto de vista mata la verdadera generación de distintas opiniones.

Según Arendt, los Padres Fundadores más o menos con estas mismas consideraciones tendían a entender el gobierno basado en la opinión pública como una tiranía o despotismo, y de la democracia temían su tendencia a la unanimidad, al conformismo y a la inestabilidad a causa del seguimiento constante de “pasiones momentáneas”. Sin embargo, consideraban la representación de una multiplicidad de intereses y opiniones como una de las más importantes características del gobierno

⁹² Puede apreciarse que se trata de las mismas preocupaciones en torno a los riesgos de la democracia expresadas por Tocqueville.

libre. En ese sentido, la institución pensada por ellos y destinada a proteger contra el gobierno de la opinión pública o de la democracia, pero también dirigida hacia garantizar la deliberación de las distintas opiniones fue el Congreso, entendido éste bajo una idea deliberativa de la representación política, donde “la representación pública constituía a la república como algo diferenciado de la democracia” (OR: 229).

La idea de crear el Senado habría sido la de agregar al Congreso, “donde la multiplicidad de intereses es representado, una Cámara alta, enteramente destinada a la representación de la opinión”. Así, el gobierno representativo habría sido para ellos no solamente una medida técnica para gobernar grandes poblaciones y dar unión a la república federada, sino servir como un purificador tanto de los intereses como de las opiniones públicas. Su función establecida habría sido la de matizar “contra la confusión de la multitud” (OR: 229). Los argumentos defendidos sobre todo por Madison eran que los intereses siempre eran parciales y que para proteger cada parte incluso de los intereses de las mayorías las opiniones debían ser purificadas en el parlamento. El Senado sobre todo era el “medio” a través del cual las múltiples y diferentes opiniones debían ser deliberadas una y otra vez hasta conseguir consensos en torno al bien común, cuidando de los derechos de todos y del derecho de comunicar libremente su opinión.⁹³ El Senado representaba así un medio a través del cual las opiniones podían ser valoradas, para eliminar de ellas sus elementos más ideosincráticos y construir opiniones comunes. Y como las opiniones estaban formadas y eran examinadas en un proceso de intercambio de opinión contra opinión, celebraba una institución constituida para este propósito como el centro de los debates de la República.

Arendt nos dice que la importancia de la opinión fue descubierta en las revoluciones francesa y americana, pero que a diferencia del desvío de la revolución francesa los americanos supieron crear instituciones duraderas para la formación de las opiniones públicas y del juicio político en el centro de la estructura institucional de la República por medio de la representación y la Cámara alta (OR: 229-230). Esto habría sido resultado tanto de su valoración respecto a la importancia de la libertad política, como por su preocupación por la permanencia y la estabilidad, pues durante los debates constitucionalistas, una de las cuestiones que más les preocupaba era crear “bases sólidas para una república libre, duradera y bien administrada” (OR: 234).

⁹³ Estos argumentos se encuentran defendidos por Madison en *El Federalista*, Núm. 10.

Así, como ha puesto de relieve Kateb, aunque Arendt criticaba los excesos administrativos de los partidos y sobre todo la excesiva presencia de los intereses económicos en la política que corrompían el carácter de las instituciones republicanas, al mismo tiempo valoraba la democracia representativa ya que solo en las democracias representativas la resistencia a las atrocidades podía contar verdaderamente debido al espíritu de su formulación institucional que permitía el disenso, la resistencia, la capacidad para decir que no e incluso la resistencia civil. El constitucionalismo republicano moderno no solo permitía y protegía todos estos derechos, sino que incluso la actualización de esos derechos se encuentra contenida dentro de la naturaleza funcional del sistema constitucional (Kateb, 1983, 115 y ss).

A pesar de ello, se trataría de un sistema que en las condiciones de la modernidad, tiene que ser resguardado de verse corrompido y especialmente hegemonizado por los intereses económicos y sociales. Siendo consistente con su propia teoría política, Arendt consideraba que uno de los grandes problemas contemporáneos que tenían que enfrentar las democracias era la corrupción proveniente de la integración de los grandes intereses sociales en la política y en el sistema representativo. En las sociedades modernas donde existen grandes intereses económicos y sociales, uno de los mayores riesgos de corrupción de los gobiernos y las instituciones políticas proviene de la propia sociedad cuando los intereses particulares invaden y manipulan las instituciones y la esfera pública para fines privados (OR: 254-255). En las condiciones de su tiempo, pero que son muy similares a las de nuestros tiempos con un constante crecimiento económico y la existencia de grandes poderes económicos ahora no solo nacionales sino también globales, peligrosos riesgos de corrupción de las instituciones públicas provienen de esos enormes intereses económicos privados y sociales.

En el caso de Estados Unidos, Arendt observaba que el espíritu original del ejercicio de la libertad política que retrató la Revolución Americana y la constitución de la República, se había ido perdiendo en ese país en los siglos subsiguientes debido a la entrada de los grandes intereses económicos en la política y la falta de espacios para participar. Uno de los grandes problemas fue que durante los siglos XIX y XX el gobierno derivó en administración y burocracia de tipo técnico con el subsecuente impacto sobre la esfera pública en la que privaron esos problemas técnicos. Por otro lado, la representación había casi monopolizado el ejercicio de la libertad política, con lo cual, la vieja distinción entre gobernantes y gobernados que la revolución intentó abolir a través del establecimiento de la República se había insertado nuevamente a

través de la representación que fue haciendo de la política un asunto de pocos. Junto con los otros elementos sociológicos asociados a la modernidad, había contribuido en el aletargamiento y la inatención del ejercicio de la libertad política y fue al mismo tiempo una negación al mismo derecho de todos a gobernar (OR: 240-241).

Por ello, consideraba que con el tiempo se había ido perdiendo el espíritu de la revolución que era resguardar la existencia de la libertad política a través de la existencia de espacios para participar y deliberar, las “pequeñas repúblicas”, como lugares adecuados para ejercer las libertades políticas y generar opinión, que eran la base viviente y que propiamente hacían posible la existencia de la república (OR: 242). Esos espacios eran importantes no solamente para mantener el espíritu republicano, sino también lecciones sobre la noción y el gusto por la libertad política, que no tiene nada que ver con el gusto por el bienestar social, sino con la felicidad que sucede por el debate, la instrucción, el mutuo aprendizaje en intercambio de opiniones y el intercambio de opinión.

Toda la recuperación que Arendt elabora sobre estos espacios de participación local en Norteamérica, defendidos mucho en su momento por Jefferson, o su postura alrededor de la Revolución Húngara, así como su celebración de la vía consejista (los soviets, los räte, las comunas y las sociedades de intelectuales de Paris) giran en torno a espacios donde se ejerce la libertad política, utilizada además como discusión sobre el orden público y la mejora de las formas de gobierno. Una de sus ideas centrales es que una república necesita seguir contando con este tipo de espacios donde se genere la sustancia necesaria a la República que es el ejercicio de la razón práctica, de la discusión y del intercambio de opinión, siendo que la mejor república sería aquella en donde existe una multiplicidad de discusiones y opiniones en la esfera pública, impactando asimismo los espacios y debates representativos.

Arendt veía en el sistema representativo y en el sistema bipartidista anglosajón el tipo de modelo adecuado a este objetivo porque creía que su concepto de poder, en relación con el establecimiento de sus instituciones republicanas estaba pensado para el ejercicio pleno de las libertades y permeaba toda la estructura política (OR: 272). Sin embargo, también observaba en los últimos siglos el crecimiento de las grandes maquinarias del estado y que quienes principalmente constituían el espacio público provenían únicamente de los delegados del pueblo, mientras que quienes delegaban el poder estaban casi siempre ausentes de ese espacio.

Defendió así la propuesta de Jefferson de que debían existir estos espacios de libertad institucionalizados por medio de propuestas para la multiplicación de consejos de vecinos, de profesionistas, así como también una amplia participación en los niveles representativos y locales de gobierno. Sin embargo, más allá de su inclinación por la vía consejista y quizá para nuestro contexto actual lo que sería más interesante es observar su insistencia en que algo muy relevante para la república sería contar con espacios para que se ejerza la libertad política espontáneamente como disenso en el espacio público, dentro y fuera de los partidos.

En el caso de la república norteamericana, el federalismo profundizaba mayores espacios para la participación local, desde los cuales las libertades de expresión y pensamiento, de reunión y de asociación podían florecer. En ese sentido, se trataría de espacios necesarios y ventajosos para la República. Sin embargo, me parece que lo más sustantivo que busca resguardarse en toda la teoría republicana de Arendt no es tanto la creación e institucionalización de espacios para la participación directa, sino la protección y el ejercicio de la libertad “que siempre implica libertad de disenso” (TPAR: 221). En ese sentido, las libertades fundamentales necesarias de protección, promoción y resguardo serían especialmente las libertades de pensamiento, de expresión, de reunión y de asociación. Tener ciudadanos activos que se asocien y organicen continuamente respecto a ciertos temas y problemas nacionales o mundiales o que estén dispuestos a alzar la voz cuando existan decisiones importantes o cuestiones inaceptables. Ciudadanos dispuestos a ejercer el uso de la palabra para confrontar y defender, para compartir y para disentir sobre las cuestiones que se debaten en la esfera pública, sin por ello ser sujetos de coerción, objetivo que es uno de los mayores – si no el gran - cometido de la tradición republicana.

Según Arendt, los únicos remedios para el mal uso del poder político por individuos privados reside en el reino público en sí mismo, en la posibilidad de mantenerlo dentro de sus fronteras o de lo contrario darle visibilidad y exponerlo en el espacio público. Por ello, una forma en la que propone revertir estas tendencias modernas es mediante un modelo de democracia que se entiende en gran medida como republicana porque busca la igualdad ciudadana en el ejercicio de la libertad política, un espacio siempre abierto para la contestación y la revisión de lo que sucede con las instituciones y el gobierno, así como la multiplicación de los espacios para que esa ciudadanía se exprese y se acostumbre a la utilización de las libertades por medio de la expresión, el uso de la palabra, la argumentación, la participación en deliberaciones, así

como el coraje para mostrar el acuerdo y el desacuerdo, o a oponerse a lo que es inaceptable tanto en las distintas repúblicas, como en el mundo. Promover el juicio político de los ciudadanos implicaría, además, su acercamiento a una multiplicación de opiniones, provenientes de distintas fuentes y espacios. El mayor bastión protector de la república era que la mayor cantidad de personas posibles pudieran disfrutar de la “felicidad pública” de utilizar su palabra y su opinión, mediante distintos mecanismos que de diferentes maneras les hicieran parte de la participación en el poder político.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que lo que Arendt elogia de la participación política en los distintos tipos de consejos que analizó, incluidos los consejos de participación directa que se dieron al inicio de todas las revoluciones (la francesa, la rusa, la húngara) es que fueron espacios para discutir la mejora de las formas de gobierno. Como habíamos mencionado en el capítulo 2, veía a estos consejos como consejos de orden y de acción, en la medida en que su aspiración era la creación de un nuevo orden político. Según ella no eran espacios para la revolución permanente, sino para la creación de “una verdadera república”. En ese sentido, la participación política sustantiva que podría tenerse en la actualidad siguiendo el pensamiento arendtiano consistiría en la discusión continua sobre el fortalecimiento de la república, su revisión, la discusión sobre sus asuntos e instituciones y sus necesidades de transformación de manera que se mantenga viva la deliberación y las instituciones que dan vida a su existencia y evitar que éstas se corrompan. Las libertades principales de las que éstas dependen son las libertades de expresión y de pensamiento, de asamblea y de asociación. El ejercicio, la protección y la promoción de todas estas libertades generarían el espíritu público necesario y consustancial a la existencia de la república, pero para ello, son necesarios también ciudadanos comprometidos con lo público y dispuestos a mostrar el disenso.

3.2.4. Legalidad como reciprocidad y constitucionalismo

Una exigencia más de su teoría republicana respecto al establecimiento de repúblicas que constituyan la libertad tiene que ver con cómo se asume dentro de la comunidad política la relación entre los ciudadanos y entre éstos y las leyes. En el capítulo anterior, hemos ya reflexionado sobre esto cuando explicamos que el concepto de leyes que recupera Arendt es el de su carácter convencional: la comprensión de ley como *nomos* de Grecia, los *rappports* de Montesquieu, que denotan que el imperio de la legalidad

sucede cuando las leyes son verdaderamente respetadas y, por lo tanto, son las que guían todas las relaciones de convivencia política de la comunidad, en todos sus distintas manifestaciones en las que suceden relaciones políticas o con consecuencias políticas. Las formas de gobierno, en esta lectura, son así formas mutuamente excluyentes de vivir juntos y de convivencia política.

En este sentido, la creación de relaciones cívicas republicanas dependería en buena medida de la creación de esa cultura que se entiende como cívica porque respeta la legalidad y establece sustantivamente el respeto hacia los espacios de derechos de todos en los diferentes espacios de convivencia. Dichos espacios son los que proveen de la libertad para la aparición y el ejercicio de los distintos derechos y libertades. La creación de dichos espacios significa por lo tanto ayudar a abrir y respetar los espacios de derechos de los demás, pero también cuidar conscientemente en nuestras relaciones de convivencia que éstas se encuentren conformes con hábitos y costumbres basadas en el principio republicano del amor a la igualdad y, por lo tanto, el amor a la igualdad de derechos y libertades nuestros tanto como la de los demás.

Este tipo de hábitos y costumbres, junto con la habituación de los ciudadanos al ejercicio de la libertad política, que es lo que da sustancia política (poder) a la existencia de la República, requeriría por ello de una cultura de la reciprocidad, un contrato social en el que nos entendemos en relaciones con nuestros pares y nuestros iguales. Si el respeto a la libertad política ha de ser bien comprendido, siguiendo la teoría política planteada por Arendt, éste implicaría que existe la actitud entre los gobernantes y la sociedad de que se establece un diálogo entre iguales, que haga posible la deliberación. La base necesaria a esa actitud de reciprocidad es el respeto mutuo (Canovan, 1992: 191).

En ese sentido, propone entender la relación entre gobernantes y gobernados y entre ciudadanos como una relación de reciprocidad entre iguales, que pueden comunicarse por medio del ejercicio de las libertades políticas y de la deliberación y en donde se aceptan las diferencias políticas y el derecho al disenso –el ejercicio de la libertad política- de los demás. El tipo de contrato social que le parece que contiene el principio republicano de acuerdo con el cual el poder reside en el pueblo y que no implica sujeción a los gobernantes y representantes no es el que contiene relaciones de dominación sino de reciprocidad, que permiten la capacidad para llegar a acuerdos, establecer alianzas, crear instituciones y sujetarse a ellas bajo la actitud de una promesa mutua por lo construido en concierto en un diálogo entre iguales, aunque diferentes.

El contrato social que ella considera republicano sería aquel no como en Locke o Hobbes en donde se presupone la entrega del poder político personal a los gobernantes para gobernar por ellos, sino aquel en el que se establece un contrato mutuo al interior del pueblo para integrarse en una comunidad política basada en la reciprocidad y que presupone la igualdad. De acuerdo con Arendt, este tipo de contrato supone una promesa de contrato mutuo, cuyo resultado es una “sociedad” o “coasociación” en el sentido romano de *societas* que significa alianza. De acuerdo con Arendt si el tipo de contrato social de Hobbes y de Locke aísla a los ciudadanos en tanto que los aísla del gobierno y de sus actividades instaurando la libertad en el mundo privado, esta alianza que implica un contrato social recíproco supone reunir e integrar a los individuos aislados en una nueva estructura de poder (OR: 168 y ss).

La república se volvería así una comunidad política que reúne a los ciudadanos para el propósito de integrarse continuamente en la construcción de un mundo estable, pero que ofrezca la posibilidad de que no se sequen sus fuentes de poder. Esa reunión y acción en concierto sucedería cuando los ciudadanos acuerdan, establecen acciones e instituciones y se prometen mutuamente su resguardo. Existiría así, para Arendt, un elemento de construcción del mundo en esa capacidad del ser humano político para realizar y guardar las promesas. La capacidad para construir, para fundar y las capacidades de creación del mundo del hombre pueden fundarse en las promesas y acuerdos para proveer estabilidad en el océano de incertidumbre sobre el futuro donde lo imprevisible siempre puede irrumpir y deben proveer incluso para los sucesores y las siguientes generaciones.

En ese sentido, la facultad para suscribir y guardar las promesas sería una de las facultades humanas más altas en el reino de la política, pues dan la confianza en el respeto a las leyes, los derechos y las instituciones. Construye las relaciones de confianza (de las que nos hablaba Montesquieu) sustentadas en la fidelidad de las personas hacia esas promesas. Por ello nos dice que la integración por medio de promesas, acuerdos y contratos son los medios por medio de los cuales el poder puede seguir existiendo, cuando los ciudadanos son capaces de mantener intacto el poder que les dio origen. Cuando mantienen esta actitud consensuada hacia las promesas, como por ejemplo en torno a las bases constitucionales de la República, con sus derechos y libertades e impiden su corrupción, están ya en un proceso de fundación o refundación, que mantiene viva la estabilidad de la república cívica (OR: 174).

Ahora, este concepto de poder no autoriza una interpretación plebiscitaria respecto a la construcción de la república; es decir, no debe ser entendido en un sentido plebiscitario que daría lugar a la renovación continua de las leyes y de las instituciones sustentado en el ejercicio continuo de la libertad política y de la deliberación recíproca. La facultad de prometer de la que nos habla Arendt implica la necesidad de estabilidad de las instituciones y constituciones precisamente para proteger el espacio de la libertad. El consenso en torno a estas instituciones implica el mantener vivo el espíritu de la fundación hasta entenderlo como una refundación continua, pero estableciendo límites y un coto vedado hacia lo que no se puede cambiar, como son los derechos y libertades fundamentales y los arreglos constitucionales básicos para protegerlos. Como afirma Canovan, la espontaneidad humana y el gran poder generado por la cooperación debe ser ejercido dentro de los vínculos de las instituciones duraderas en un espacio público cuidado por los arreglos constitucionales sostenidos por el compromiso público de los ciudadanos (1992: 216).

La propia confianza entendida como la seguridad que da el hecho de sentirse dueño de sus derechos (Montesquieu) requiere el consenso en torno a leyes estables y duraderas, sobre las que se tiene la seguridad de que serán respetadas. De ahí surge también una segunda importante razón por la que es necesario entender de manera diferente la fuente del derecho y la fuente del poder. La fuente del poder, como afirmamos en un apartado anterior, es el pueblo, pero la fuente del derecho debe ser un documento escrito, estable y duradero, una Constitución. Dicha constitución, como también mencionábamos, puede ser comprendida desde distintos ángulos y se le pueden imponer diferentes interpretaciones. También puede ser cambiada y enmendada de acuerdo con las circunstancias. Pero básicamente se trataría de algo tangible, público, y duradero lo suficiente para estabilizar las relaciones políticas (OR: 156).

En ese sentido debe existir un consenso pre-político por los principios de la Constitución, especialmente cuando ésta se encuentra regida y fundamentada por los derechos humanos y éstos se convierten en la base pre-política para la fundación de un nuevo orden político (OT1: 439; OR: 156 y ss). La fuente del derecho no es el poder del pueblo, sino un documento con una distinta forma de legitimidad. Tampoco la nación puede estar por encima de las leyes. La organización de la nación debe estar organizada por medio de leyes que la limitan.

La fuente de legitimidad del derecho por lo tanto no provendría del pueblo. Su fuente de legitimidad sería otra y tiene que ver con cuidar y respetar la igualdad de

derechos de todos y el convencimiento en torno a la importancia de una vida institucional regida bajo principios republicanos y constitucionales.⁹⁴ El recuerdo, el cuidado y el mantenimiento de las condiciones de la vida republicana serían entonces sus fuentes de legitimidad y ámbitos de aplicación. No se trataría de ver en ese sentido las leyes como mandamientos o castigos, sino como auténticamente fundadoras y re-fundadoras de relaciones sociales en términos de Montesquieu por medio de las cuales se da vida a una forma de gobierno y a una organización política en donde la libertad como libertad política en el sentido republicano puede aparecer y se pueda tener acceso a contestar el poder o defender en un momento dado la garantía de los derechos. La política sería el lugar donde ésta se manifiesta a sí misma y se convierte en una realidad. (Canovan, 1992: 212-213). El cuidado de los derechos y libertades de la ciudadanía, especialmente el acceso al espacio público con garantías, sería así la base de lo que Arendt llamaba “el derecho a tener derechos”, siendo la libertad política esencial para el acceso o garantía de todos los derechos.⁹⁵

Reflexionando sobre la experiencia americana a este respecto, Arendt menciona que los americanos pudieron resolver el problema de autoridad de la Constitución no recurriendo a ningún absoluto, tampoco el de la voluntad popular y el pueblo, sino mediante el recuerdo del significado de la Constitución y del momento inicial en el que se establecen las libertades. Los americanos llegaron a esta separación y comprensión republicana del poder por la experiencia previa de la colonización y del establecimiento de las “pequeñas repúblicas” en donde el poder fue comprendido como un pacto civil y recíproco entre iguales. “Sociedades políticas” que formaron un espacio público que gozó del poder en la medida en que podía reclamar la legitimidad de los derechos, sin pretender al mismo tiempo poseer o reclamar una soberanía (OR: 167). La autoridad emergía, como en la fundación romana, del carácter sagrado de la fundación por el espacio de libertad que el acto fundador hace nacer (Birulés, 2007: 130).

En la república romana la autoridad residía en el Senado, conformado por descendientes de los fundadores (los *maiores*) y su función era la de constituir la

⁹⁴ Como pone de relieve Jeffrey Isaac si aun a pesar de que Arendt era una autora sumamente deudora de Kant no dirigió sus preocupaciones sobre la moral y el derecho hacia la tradición de razonamiento analítico del derecho, era porque creía que los derechos humanos no eran un problema de especulación legal-filosófica, sino un problema político que dependía de movilizar nuevas y efectivas formas de solidaridad y compromiso (1996: 61).

⁹⁵ Algunas reflexiones de Amartya Sen respecto a la construcción de capacidades para el ejercicio y la demanda de los derechos en las personas mediante el ejercicio de la libertad política tendría algunas connotaciones muy similares con estas ideas de Arendt. Sobre esto ver Sen, *Development as Freedom*, (1999).

institución que vinculaba las cuestiones políticas con los principios del pasado en la fundación. Tenían la autoridad de discutir las nuevas cuestiones públicas y las nuevas circunstancias buscando en los principios y la experiencia del comienzo las respuestas a estas cuestiones. Su función era política y era la de dar consejo en torno a cómo resolver lo nuevo conforme a los principios de la república establecidos desde el pasado. Su autoridad residía en que representaban o reencarnaban a los ancestros, que merecían la autoridad precisamente porque ellos habían fundado la comunidad política. Con ellos estaba presente permanentemente la fundación de la ciudad de Roma y con ello su espíritu, el comienzo, el *principium* (OR: 187 y ss).

Lo más interesante de ello, sin embargo, es que la autoridad en el senado romano dependía entonces de hacer la función de aumentar o incrementar el espíritu de la fundación (*augere*). Su trabajo era la conservación de los principios de la república. Y la ininterrumpida continuidad de esta forma de aumento de la república a través de varios sucesores volviendo a los principios del comienzo les dio autoridad a través de la tradición (OR: 201-202).

En el caso americano, el lugar donde reside la autoridad se desplazó del Senado (romano) al poder judicial. De manera similar al espíritu romano se estableció una institución diferente al legislativo y al ejecutivo específicamente designada para el propósito de contar con la autoridad y la última palabra en las interpretaciones y los juicios. Su función no era ya política, ni la de dar consejo, la cual se trasladó como función representativa al Senado como Cámara Alta. Fue en la institución del poder judicial donde hicieron residir la autoridad final de la República, en este caso detentando la autoridad legal y estableciendo la última palabra en las cuestiones de interpretación constitucionales (OR: 199-201). La Suprema Corte derivaría así su autoridad de la Constitución como un documento escrito y como un acto de fundación (OR: 201). Sus cambios, enmendaduras e interpretaciones deberían así entenderse como un proceso de aumento e incremento de la fundación original de la república. Su función era así recordar siempre el comienzo y los principios que dieron vida a las leyes: el espíritu de las leyes (OR: 201-203).

De hecho Arendt considera que se puede predecir que la autoridad de la república estará segura e intacta siempre que el acto del comienzo como tal y el significado de la constitución sea recordado cuando las cuestiones constitucionales están en juego (OR: 205). Así constituir y reconstituir el reino público sería uno de los significados originales de la república. Cada reestablecimiento se convierte en una

regeneración o restauración que mantiene vivas las fuentes de poder y de autoridad del espíritu constitucional. De esta manera, Arendt consideraba que con ello podía resolverse parte del predicamento de todas las comunidades políticas modernas: su profunda inestabilidad y falta de autoridad debido a la modernidad y la secularización, haciendo del reino público en toda su dignidad y esplendor la fuente de esa autoridad, sin recurrir a ningún absoluto o trascendente (OR: 158). Al mismo tiempo, se trataría de un sistema que a través de la deliberación contribuye a la educación y el juicio político de los ciudadanos, combinando un sistema de instituciones estable y duradero sin renunciar a la facultad plena de ejercer las libertades políticas por medio de las cuales surge y se mantiene el poder.

De acuerdo con Canovan, una vez que las leyes son vistas en estos términos espaciales como fue visto por Montesquieu desaparece el problema filosófico de encontrar un absoluto, para ser reemplazado por el problema práctico de engendrar el consenso. Las leyes derivan su autoridad simplemente de los compromisos públicos que las sostienen. El remedio para la pérdida de autoridad en el sentido tradicional se vuelve el comienzo, la libertad y la pluralidad política de los seres humanos, una lectura que enfatiza la libertad humana y la responsabilidad y que también implicaría la exigencia de una ciudadanía comprometida con los principios republicanos y democráticos de sus sistemas políticos y un compromiso en torno a sus instituciones más importantes. (1992: 221-222). Tener sólidas estructuras de derechos para garantizar la ley apoyadas por ciudadanos que entienden la importancia de esas instituciones y se encuentran preparados para valorar la conservación de la república, incluso por encima de sus intereses privados (1992: 194). Para ello, Arendt retoma las palabras de John Adams cuando dice que “una constitución es un estándar, un pilar y un lazo cuando es bien entendido, aprobado y valorado. Sin esta inteligencia y adhesión, puede ser como un globo, volando en el aire” (OR: 145).⁹⁶

⁹⁶ Arendt señala respecto al ejemplo americano que, además de que la actitud de los fundadores republicanos fue siempre guiada por la preocupación en torno a las formas de gobierno y la protección de las libertades, pusieron un especial énfasis en la educación como sostén del funcionamiento de las instituciones y del resguardo que para cada ciudadano debía significar el depósito de derechos y libertades de sus conciudadanos (OR: 67). Hoy se vive esa misma necesidad de una educación para la ciudadanía que concite esos compromisos con los derechos fundamentales.

3.2.5. Poder judicial, revisión constitucional y desobediencia civil

Para Arendt, la crisis de legitimidad de un sistema político donde había una progresiva erosión de la autoridad gubernamental podía ser causa de grandes movimientos y revoluciones. En ese sentido, consideraba la capacidad de revisión constitucional como una adecuada función del sistema judicial en el sentido de encauzar los cambios y las manifestaciones de las nuevas generaciones hacia el espíritu de la Constitución. Ya vimos que para Arendt el verdadero asiento de la autoridad de la república norteamericana era la Suprema Corte de Justicia, cuya autoridad descansaría en su capacidad de interpretar las cuestiones y revisiones que se le presenten en relación con su apego al principio, la Constitución y su espíritu.⁹⁷

Así esta institución política derivaría su autoridad tanto de su capacidad para asegurar imparcialmente un gobierno de las leyes en donde éstas se observen igualmente para todos sin miramientos de poder o lazos personales, así como de la capacidad de aumentar los principios de la constitución de acuerdo con el paso de las nuevas generaciones, para incrementar la fundación original de la República y ponerla al día. La fundación y la preservación de la República irían de consuno y se resolverían por medio de la virtud de aumentar y actualizar el espíritu y los principios de la Constitución, pero siempre al mismo tiempo haciendo que todos los cambios sean limitados por la propia realización de los mismos principios constitucionales, sin salirse del marco de la Constitución, sino simplemente aumentándola para ser fieles a los propios principios, libertades y derechos que le dan motivo. Una práctica que Arendt consideraba una manifestación del espíritu de la “prudencia antigua” donde la autoridad (en su sentido de *augere*, aumentar) mantenía la vitalidad del espíritu de la fundación, entendiéndola como una renovación y re-fundación continua (OR: 200 y ss.).

Consideró así por ejemplo que la desobediencia civil era una manifestación de esa capacidad para renovar la república. Para ella, la desobediencia civil surge cuando un número significativo de ciudadanos se ha convencido de que o no funcionan los canales de cambio institucionales y por lo tanto las quejas no son escuchadas y no se hace nada o se actúa sobre ello, o bien, cuando un gobierno quiere cambiar las cosas y se ha embarcado en proyectos que persisten en modos de acción cuya legalidad y

⁹⁷ Kateb además pone de relieve que el principio que para Arendt correspondía al poder judicial debía ser siempre la imparcialidad, nutrida por medio del hábito de las cortes para tener la capacidad de juicio que sucede de la costumbre de valorar las cosas siempre desde las diferentes perspectivas en las que aparece una cuestión (Kateb, 1983: 119-121).

constitucionalidad están abiertas a graves dudas (CD: 74). La desobediencia civil se vuelve entonces un motivo de revisión constitucional sobre la constitucionalidad de esas acciones, leyes y decretos, especialmente respecto a su apego a los principios de la Constitución. También puede presentarse respecto a la preservación de las garantías de derechos constitucionales y la restauración del adecuado balance en los distintos poderes del gobierno (CD: 75).

Así, la desobediencia civil usualmente significaría que un conjunto de personas disiente de una mayoría y desafía mediante el disenso algunas leyes existentes y autoridades establecidas. Sin embargo, ese disenso por parte de ciertas minorías no debe comprenderse como una rebelión o revolución en contra del espíritu de la constitución, cuyos constructores eran especialmente sensibles a los peligros del gobierno de la mayoría, sino como un acto de resistencia con bases morales respecto al verdadero apego a la constitución. Por un lado, su naturaleza no es violenta, sino pacífica. Sería consustancial a la desobediencia civil no utilizar la violencia y la fuerza, sino la persuasión y la dramatización de las cuestiones públicas (CD: 76). Por otro lado, en contraste con una revolución, el desobediente civil aceptaría mientras que el revolucionario rechazaría el marco establecido de la autoridad y la legitimidad general de un sistema constitucional de leyes (CD: 77).

Arendt recurre a dos ejemplos exitosos de desobediencia civil en la historia del siglo XX: la desobediencia civil pacífica de Gandhi que terminó en la independencia de su país y el movimiento estudiantil americano de los años sesenta que se movilizó y actuó con gran éxito contra las políticas segregacionistas del sur del país, el fin de la guerra de Vietnam y el aumento de la participación política en las universidades. Respecto a este último lo consideró como un ejemplo de aquellos momentos donde espontáneamente surge un acto de solidaridad, en este caso desde los estudiantes “actuando por motivos exclusivamente morales en su papel de ciudadanos.” Subraya el carácter moral de su movilización como lo que volvió a este movimiento de estudiantes una forma de acción política positiva con enormes consecuencias sobre la cuestión del segregacionismo y la defensa de las libertades civiles y sobre la cuestión de una guerra ilegítima que traspasó los límites de las leyes nacionales e internacionales. Esa actividad política habría sido posible además por el reconocimiento de las universidades de que

los estudiantes son ciudadanos también y como tales con derecho al ejercicio de sus libertades políticas (TPAR: 203-204 y 207).⁹⁸

Sin embargo, lo que si sucede con la desobediencia civil es que existen leyes que no son obedecidas y se realizan acciones extralegales. La ley puede estabilizar y legalizar el cambio una vez que éste ha ocurrido, pero el cambio siempre resulta de una acción extralegal: desafiar la ley o la aplicación de una ley. Arendt observa que la prudencia utilizada en el caso de Estados Unidos era que el sistema institucional y de división de poderes había establecido que la última palabra la tendría la Suprema Corte, que debería dar forma a esas demandas de acuerdo con los principios de la Constitución. En este régimen republicano de naturaleza abierta a los cambios generacionales, la última palabra finalmente la tendría el órgano que detenta la autoridad legal y final en el sistema político: la Suprema Corte o Tribunal Supremo de Justicia.

Para el presente, podemos pensar en esta capacidad de revisión constitucional muy vinculada con las revisiones constitucionales y juicios de discriminación promovidos por mujeres y minorías sexuales y culturales, quienes han sometido a revisión constitucional un sinnúmero de legislaciones en los años recientes en prácticamente todos los países occidentales precisamente para hacer intervenir a las cortes supremas de los distintos países en la revisión de ciertas leyes respecto al apego a los principios por ejemplo de igualdad de derechos y libertades de todos los ciudadanos y en ese sentido promover la transformación de ciertas leyes discriminatorias o que han privilegiado a ciertos grupos sobre otros.

Como ya lo había señalado Arendt en su momento, la desobediencia civil sería una práctica cada vez más extendida en las democracias modernas. Era por tanto una cuestión de gran importancia el hacerla compatible con los principios de la Constitución. Así también obligaba a valorar la importancia de las protecciones a las libertades de expresión, de prensa, de asociación, como el derecho de las personas a asociarse y hacer peticiones gubernamentales para resolver quejas y denuncias, así como reclamar revisiones constitucionales como base en estas renovaciones (CD: 82 y ss).

⁹⁸ Unas libertades políticas que se ejercían además bajo el reconocimiento de que requerían respetar las instituciones universitarias que eran la base de su movimiento, y sin el cual éste no podía existir. Una enorme diferencia respecto a ciertos movimientos de huelga estudiantil más recientes que se terminan fanatizando, ideologizando y utilizando la destrucción como arma de lucha –la violencia- cuestión que rebasa incluso las fronteras de lo penal.

Al mismo tiempo, el único concepto de legalidad compatible con la idea de la revisión constitucional en el sentido republicano es aquel que entiende la importancia otorgada por Montesquieu al espíritu de las leyes como la fuente por la que se mantiene la autoridad y el consenso en torno a las mismas. No en el sentido de obediencia o aquiescencia sino como acuerdo mutuo entre los ciudadanos. La mutualidad y la reciprocidad siendo la base sobre la que se asentarían los contratos, convenios y acuerdos, así como la autoridad de las leyes y el gobierno (CD: 85 y ss). Así nos dice que “el consenso como membresía voluntaria debe ser asumido por todos los ciudadanos de la comunidad” y la República se sostendría por el consenso tácito de sus ciudadanos. El disenso implica el consenso, pero también cuando uno no disiente, consiente (CD: 87). Debe existir por tanto un consenso tácito universal en torno a la Constitución, un *consensus universalis* en el sentido de Tocqueville, como algo distinto del consenso hacia leyes y políticas específicas o hacia decisiones mayoritarias (CD: 88).

El consenso y el derecho a disentir se convierten en principios que inspiran y organizan la acción. En el caso americano, esto es lo que les había enseñado a los americanos “el arte de la asociación” que puso de relieve Tocqueville y que consideraba a las asociaciones voluntarias con gran asombro y admiración al convertirse en una fortaleza del sistema político norteamericano para evitar o superar sus crisis políticas y de legitimidad; un espíritu que Arendt notaba que en las condiciones de la sociedad de masas tendía a desaparecer y que había que mantener siempre vivo. La libertad de asociación, por otro lado, se había convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de posibles mayorías, facilitando la comunicación sobre revisiones constitucionales y constituyéndose también como un remedio ante el fracaso de algún fallo judicial. Lo consideraba por ello como un instrumento muy positivo para afrontar los retos del futuro de la República de Estados Unidos con una importante medida de confianza (CD: 102).⁹⁹

⁹⁹ Respecto a los movimientos reformistas que comenzaron a darse en Europa del Este a principios de los setenta, creía que las reformas y movilizaciones debían conducirse hacia las preocupaciones por la libertad, los derechos civiles y las garantías legales a través de actos de desobediencia civil o movimientos legítimos que permitieran la libertad de expresión y de prensa y la libertad para disentir u oponerse a las políticas de los regímenes. En el caso de las proclamas reformistas de los países de Europa del Este, especialmente en el caso de las movilizaciones en Checoslovaquia y la revolución húngara, lo que denunciaban eran las restricciones de derechos (por ejemplo las personas que eran convertidas en inempleables por el gobierno) debido a su disenso u oposición a los regímenes de corte soviético. Estos experimentos de reformas debían tender entonces hacia la libertad, las libertades civiles y las garantías legales en el sentido de las libertades para ser libre de decir, escribir o publicar lo que uno quiere. Algo que para Arendt separaba enormemente estos países (el modelo soviético y asiático) del mundo libre,

Arendt creía así que las instituciones debían estar abiertas para su revisión, en la medida de ir incorporando en ellas las nuevas demandas y circunstancias provenientes de la singularidad de las nuevas generaciones de ciudadanos. Cada generación podía implicar un nuevo comienzo al que había que incorporar a la república escuchando sus voces y haciendo las revisiones constitucionales necesarias que actualizaran el espíritu de los principios de la constitución, especialmente las condiciones necesarias para mantener la libertad y la igualdad de ciudadanía en las que están basadas todas las constituciones.

3.2.6. Republicanismo cívico e instituciones supranacionales

Así como Arendt no puede considerarse una autora populista en el sentido de que haya dado al pueblo un carácter clasista o deificado que estuviera por encima de las leyes, las instituciones políticas, la igualdad de ciudadanía, las libertades y los derechos, de la misma manera la idea del pueblo como nación le parecía un modo de integración peligroso y excluyente entre los ciudadanos y muy diferente a la integración que se establece mediante una serie de instituciones que son comunes a todo un conjunto de ciudadanos que viven dentro de un territorio. A diferencia de la nación política, las naciones en sentido adscriptivo, étnico, tribal o comunitario no comparten el ser territorios con ciertas instituciones, sino personificaciones del pueblo que supuestamente habla con una misma voz y del que están excluidos quienes no comparten una misma serie de características. Lo que los mueve son más bien ciertas ideas o ideologías racistas respecto a una cierta superioridad por definición, de los cuales los movimientos totalitarios no habrían sido sino triunfos de ese tipo de organización.

Como judía, el republicanismo cívico que fue construyéndose a lo largo de la obra de Arendt es resultado de sus reflexiones presentes durante toda su vida por afirmar formas de organización política y de gobierno que lograran superar cualquier forma de integración política por medios nacionalistas como el que se vivió en los totalitarismos y a los que todavía asistimos en los múltiples genocidios de tipo nacionalista, religioso o cultural a lo largo del mundo. Lo que hemos construido aquí

donde a pesar de los excesos del capitalismo un ciudadano podía escribir y decir lo que quisiese teniendo garantizada la libertad para disentir (TPAR: 217 y ss). Las revoluciones exitosas serían las que logran establecer la libertad política.

como su teoría del republicanismo cívico sería así una forma de gobierno que integra a los ciudadanos de manera contraria a la lógica unitaria, monista o de cualquier tipo de nacionalismo, que solo garantiza los derechos a los miembros de una nación. Ni ningún absoluto religioso, ni nacionalista, ni cultural sino solo la pluralidad podría ser la base de la integración de los ciudadanos en torno a unas instituciones políticas que protegen la igualdad de ciudadanía. Personas capaces de establecer la libertad mediante instituciones duraderas o un pueblo entendido como un conjunto de personas plurales y diferentes provenientes de distintas clases sociales y en acción dentro y para un mundo de instituciones duraderas, parte heredadas, parte establecidas por medio de la capacidad para sostenerse promesas mutuas (Canovan, 2002: 414).

Pues ningún otro tipo de comunidad política podía proteger adecuadamente los derechos humanos de los individuos respecto a los riesgos de la ilegalidad y los abusos del poder en sus diferentes formas y dimensiones. La generación de vínculos políticos por medios nacionalistas afirma la supremacía de la voluntad o intereses de una nación y solo los nacionales pueden ser plenamente ciudadanos y acceder a la plena protección de las instituciones legales de sus Estados. Por ello, como señala Jean Cohen, Arendt insistió en que la combinación de las dos ideas de Estado y Nación nunca pueden ser estables, pues están basadas en principios contradictorios entre sí. Con el nacionalismo, la identificación del ciudadano con el miembro de la nación pervierte la lógica igualitaria del estado constitucional al hacer de los no miembros de la nación implícita o potencialmente ciudadanos de segunda clase o con otro status legal. Con ello, la soberanía de la nación era un elemento que como otros amenazaba y minaba el Estado de Derecho. Los derechos civiles y políticos no debían estar garantizados sobre la base de la nacionalidad y los Estados no debían ser Estados-nación, sino comunidades políticas cívicas que otorgaran la ciudadanía conforme a una base legal (Cohen, 1996: 167-168).

Ahora, si bien la base de la defensa de los derechos en la teoría de Arendt se encuentra en las protecciones que otorga el Estado al que pertenece cada quien, que cuentan con las instituciones encargadas para la protección y garantía de esos derechos, ello no significa que Arendt entienda esa idea de Estado como un cuerpo soberano sin vínculos políticos con otros Estados mediante la adopción de acuerdos y convenios internacionales, algo que es particularmente importante en el contexto de la globalización y la necesidad de generar acuerdos vinculantes con los cuales puedan controlarse y resolverse cuestiones y problemas globales comunes.

Otra causa por la que la solución del republicanismo moderno a través de la República federal norteamericana también le pareció interesante fue que la consideraba una alternativa política capaz de prescindir del concepto de soberanía, que para ella, al igual que el concepto individual o cualquier otro concepto de soberanía al afirmarse choca inevitablemente contra las otras soberanías o naciones. Consideraba que la idea de soberanía era desastrosa para la convivencia entre Estados, pues la idealización de la soberanía implicaba un ideal de independencia frente a los otros y de la habilidad, si era necesario, de afirmarse contra ellos. Bajo el concepto de soberanía nacional tal como la libertad individual o de grupo solo sería alcanzable al costo de la libertad y soberanía de otros seres humanos o grupos. Veía así a la soberanía de una entidad política como un mito que, además de que implicaba que una comunidad pensara al unísono, no podía mantenerse más que por el medio de la fuerza. Así también en cuestiones internacionales la soberanía chocaba con la libertad, tanto al interior como al exterior de las comunidades políticas y era contraria a todo principio consistente con los derechos humanos (FP: 204-205).¹⁰⁰

Si bien Arendt nos habla muy poco de su visión sobre la posibilidad de una comunidad de estados capaces de resolver por medio del diálogo y la deliberación el establecimiento de acuerdos e instituciones internacionales para resolver cuestiones globales, lo cual es parte del diálogo esencial de la teoría política contemporánea debido a las transformaciones globales de nuestros tiempos, sí sugiere ciertas líneas en consonancia con las teorías cosmopolitas de Kant y de Karl Jaspers, que complementan su republicanismo cívico con una aplicación internacional que sirva a la protección supranacional de los derechos humanos y la solución de conflictos globales comunes.

En cuanto a la protección de los derechos humanos, si bien ésta descansa en “el derecho a tener derechos” como el derecho a la ciudadanía, a partir de la cual se tiene el acceso a la garantía y protección de los demás derechos por parte de las instituciones, garantías y medios de defensa al interior de un Estado (por ejemplo las redes cívicas al interior que pueden denunciar y asociarse), al mismo tiempo Arendt fue una de las pensadoras políticas que en el siglo XX propuso el establecimiento de tribunales internacionales para juzgar violaciones graves de los derechos humanos perpetrada por funcionarios y por el Estado. Fue así una de las pioneras en proponer la existencia de un

¹⁰⁰ Sobre la incompatibilidad entre la garantía de los derechos humanos y la insistencia en la soberanía nacional en el pensamiento de Arendt ver Birmingham (2006: cap. 2) e Isaac (1996).

tribunal penal internacional para juzgar y hacer justicia en torno a casos como genocidios o violaciones graves a los derechos humanos de individuos o minorías.

Al entender la diferencia y el choque que puede existir entre constitucionalismo y soberanía nacional particularmente para la defensa de los derechos de todos los que habitan en un territorio determinado o para contener el ejercicio del poder soberano nacional que trasciende leyes y acuerdos internacionales afirmando su soberanía, tenía que encontrarse una versión alternativa a la visión de estados naciones soberanos. Esta alternativa podía surgir por medio del republicanismo y del establecimiento de repúblicas constitucionales inclusivas y capaces de garantizar derechos no solo a los miembros nacionales, sino a todos aquellos que habitan dentro del territorio, así como también por medio de una idea de humanidad cercana a la idea de una ciudadanía universal, capaz de crear y sostener acuerdos mutuos entre estados.

Como Kant, creía que el establecimiento de un gobierno mundial sería la cosa más tiránica que pudiera existir en tanto terminaría en la imposición de la soberanía del gobierno del más fuerte o de un conjunto de gobiernos fuertes sobre el resto del mundo. En este sentido, en su ensayo sobre Karl Jaspers, Arendt sostiene que un gobierno mundial centralizado, detentando el monopolio de los medios de violencia, sin contrapesos y gobernando por sobre toda la tierra sería la peor tiranía en tanto significaría el fin de toda la vida política, que como tal está basada en la pluralidad, la diversidad y las mutuas limitaciones. Así, le parecía que el establecimiento de un gobierno mundial soberano basado en el modelo del Estado-nación, lejos de ser el prerequisite de la ciudadanía universal, sería el fin de toda ciudadanía (KJ: 81-82).

Aun así, un cierto tipo de organización internacional le parecía importante pues observaba que, de manera muy similar a la actualidad, desde mediados del siglo XX la vecindad entre países era cada vez más cercana y los efectos de eventos que sucedían en un lugar del globo tenían repercusiones en otros. Además, como ya vimos en el capítulo primero, una de las grandes preocupaciones a las que volvía una y otra vez eran los riesgos asociados a las capacidades tecnológicas del hombre sobre la tierra, tan claramente reflejados en la existencia de bombas atómicas y su capacidad de destrucción, o en los efectos que el imperialismo puede tener sobre las instituciones políticas republicanas.

En ese contexto su observación era que solidaridad de la humanidad se había convertido en algo completamente negativo descansando únicamente en un interés común basado en el miedo a la destrucción mutua, mientras que lo que parecía

necesario era un tipo de solidaridad en un sentido positivo basado en la responsabilidad política (KJ: 83). Se inclina, en este sentido, por una confederación de repúblicas y por la generación de un nuevo concepto de humanidad universal y ciudadanía universal basados en el diálogo, el entendimiento y la comunicación entre los distintos sujetos, repúblicas y culturas, algo sobre lo que Kant y Jaspers insistieron en sus respectivas filosofías cosmopolitas.

Respecto a esto último son muy pertinentes para el presente sus reflexiones sobre el diálogo de civilizaciones, extraídas del pensamiento de Jaspers, que sostiene un optimismo respecto al entendimiento entre culturas, civilizaciones, razas y naciones a través de la comunicación. Este diálogo consistiría en ir extrayendo las cuestiones que tenemos en común en culturas tan distintas como la Occidental, China, Persa o India, más que lo que es distinto entre ellas. Un diálogo en donde las propias diferencias y su comunicación y entendimiento van dando lugar a la posibilidad de observar la igualdad en la diversidad; es decir, de las historias pasadas y culturales de cada civilización se pondría de relieve y podría retenerse lo que es universal a través de la comunicación.

Las culturas y religiones no son mundos diferenciados y absolutamente separados entre sí. Por el contrario, comparten orígenes, han sido fuentes de fusiones y herencias culturales y contienen muchos principios comunes, por lo que cuando no se hace un uso político de las mismas es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. Así, no se trataría de abolir y criticar los sistemas filosóficos propios del pasado de Occidente, Medio Oriente, China o India, pero si ir desmontando en ellos sus demandas y prejuicios más metafísicamente dogmáticos hasta disolverlos en procesos y modos de pensamiento que permiten la comprensión. La historia misma por ejemplo se vuelve un objeto de reflexión y entendimiento, pudiéndose encontrar líneas de pensamiento que se cruzan entre culturas, que permiten la comunicación y que solo retienen lo que es universalmente comunicable (KJ: 84 y ss).¹⁰¹

Esta idea de ciudadanía universal que contiene elementos de Kant y de Hegel, trasciende sin embargo sus ideas históricas y del espíritu absoluto, para encontrar garantía y sustancia por una serie de acuerdos mutuos universales, que eventualmente podrían llevar a una estructura federada global. El acento que Arendt pone aquí es en la

¹⁰¹ Turquía, un país que ha abanderado junto con España la propuesta por una “Alianza de Civilizaciones” basada en el derecho y la legalidad universal, podría ser un ejemplo de búsqueda de la paz y el entendimiento entre culturas al abrir la recuperación histórica del genocidio armenio del que contamos con tan pocos datos e información: recuperar la historia y los relatos del pueblo armenio, de las heridas que se cometieron entre ambos pueblos, de las razones del conflicto y la evaluación de las responsabilidades en su contexto.

posible capacidad que ella percibe puede existir en el futuro para establecer acuerdos mutuos universales basados en la no sujeción a la soberanía y modificar esta idea por la de solidaridad universal. Es decir, en la posibilidad de sostener promesas a través de las fronteras y en sujetarse a ellas (KJ: 93 y ss). Siguiendo su misma idea sobre cómo debe comprenderse la legalidad republicana, en el sistema internacional la concepción de la legalidad tendría que ser fundada en acuerdos cuya autoridad deriva de los compromisos públicos a los que da origen. Sin embargo, esas capacidades de comunicación, entendimiento y solidaridad mutua dependerían en buena medida de la facultad para desintegrar el concepto de soberanía internamente para permitir la comunicación abierta en su pluralidad (Cohen, 1996: 176).

Aunque, como pone de relieve Jean Cohen, a pesar de vivir en un contexto donde comenzaron a proliferar tratados, convenciones, declaraciones de derechos e instituciones supranacionales, Arendt nunca desarrolló sistemáticamente estos conceptos, lo que si encontramos en su obra son repetidos e importantes argumentos sobre la importancia de la legalidad internacional que en algunos casos debía traspasar la soberanía del Estado, especialmente cuando se trataba de violaciones a los derechos humanos.¹⁰² En sus reflexiones sobre el juicio en Israel a Eichmann, Arendt claramente propuso la idea de tener un código y una corte penal internacional que tuviera competencia para llevar ante la justicia universal a responsables de crímenes contra la humanidad como el genocidio perpetrado por el Estado y sus funcionarios.

Al conocer los detalles de cómo sucedió el juicio a Eichmann y los errores de que éste se realizara en el Estado de Israel, como ha analizado Celso Lafer, Arendt escribió sobre las objeciones a la justicia de la corte israelí, como que el ministerio público israelí había cometido ciertos errores producto de una falsa concepción nacionalista (sionista), que habían impedido que los crímenes fueran considerados simplemente como crímenes contra los judíos y no como un crimen contra la humanidad. Los sesgos de realizar un juicio de este tipo dentro de Israel habrían sido que se puso más acento en las víctimas que en los crímenes que se cometieron y no se entendió que éste era un crimen contra la humanidad, porque el genocidio representa un ataque a la diversidad humana como tal. Por ambas razones, consideraba que en el caso de estos crímenes sería apropiado un tribunal internacional. Solo un tribunal

¹⁰² Esto es consecuente con algunas causas en las que se enroló activamente durante su vida como su trabajo en la ayuda hacia refugiados judíos y su envío a Palestina en los treintas, su apoyo al comité de ayuda de los republicanos españoles en los cuarentas o su participación como miembro activo de Amnistía Internacional hacia los últimos años de su vida (Young-Bruehl, 1993).

internacional, representativo de la humanidad, daría el debido realce al genocidio como crimen contra la condición humana (no solo contra el pueblo judío) y no un tribunal nacional como la corte de Jerusalén que decidió con base en la ley israelí y no con fundamento en el derecho de gentes (Lafer, 1994: 195 y ss; EJ: 268-270).¹⁰³

Los genocidios nacionalistas y totalitarios representaron así también una tentativa de mostrar que los seres humanos son efectivamente superfluos y pueden ser exterminados. Como señala Lafer:

“la posibilidad y la intencionalidad de exterminar grupos étnicos, nacionales, religiosos o raciales ya sean judíos, polacos, gitanos o cualesquiera otros, es decir la aspiración de hacer desaparecer de la tierra a un grupo, antes de ser un delito que lesiona los derechos de las minorías es un crimen contra la humanidad y el orden internacional porque intenta eliminar la diversidad y la pluralidad que caracterizan al género humano” (1994: 208).

Lo que el juicio realizado a Eichmann no permitió observar fue que el tipo de crímenes en los que él participó es una violación de derechos que nos alcanza a todos, que viola todo derecho a lo que Kant llamó la hospitalidad universal y la idea de la condición humana como pluralidad, diversidad y singularidad.

Por otro lado, esa forma de llevar a cabo el juicio de manera nacional, no habría permitido, siguiendo a Arendt, poner de relieve que hacer depender la ciudadanía de la nacionalidad dentro del marco del Estado-nación pone en riesgo los derechos humanos porque puede prefigurar formas de intolerancia, diferencias de derechos o incluso persecuciones y genocidio hacia las minorías. Ello puede dar lugar a un problema de derechos humanos de primer orden al que los propios estados deben responder, no al pronunciar leyes de minorías que generen o perpetúen la desigualdad de ciudadanía o se conviertan en motivo de discriminación, sino al hacer que las minorías que habitan en un país determinado se conviertan seriamente en ciudadanos, en pleno goce de sus derechos y libertades.

Al mismo tiempo, habría que responder hacia los millones de refugiados políticos en el mundo, que como en el tiempo de Arendt, siguen siendo aquellos que no gozan del “derecho a tener derechos” que implica el ser miembros plenos de una comunidad política –constituida por un tejido cívico, un espacio público y unas

¹⁰³ Además de que en los progromos nazis –como en los gulags soviéticos– no solo murieron judíos, sino también disidentes, gitanos, polacos, homosexuales, discapacitados, enfermos terminales, ancianos, entre otros.

instituciones políticas- capaces de garantizarles la ciudadanía, y con ello el acceso a todos los otros derechos.¹⁰⁴ Cuestión que no solo sucede con los refugiados, sino que nos lleva a la construcción de las comunidades políticas en general, de modo que a nuestros propios conciudadanos podamos otorgarles plenamente la garantía del ejercicio de sus derechos. La condición de apátrida significa no solamente la privación de un hogar, una propiedad y un estatus político, sino también la pérdida del lugar en el mundo desde el cual las opiniones y las acciones pueden hacerse efectivas (OT: II). Como elocuentemente lo señala Jeffrey Isaac, la condición de apátrida es un atentado contra la dignidad humana, en tanto atenta contra la capacidad de cada quien para ser un agente moral y político, disfrutando seguridad y libertad entre sus conciudadanos, experimentando el mutuo reconocimiento que solo la ciudadanía confiere (Isaac, 1996: 63).

Por ello mismo y no sólo para evitar la condición del apátrida entre los refugiados sino también entre nuestros propios conciudadanos quienes muchas veces no tienen garantizado el ejercicio de sus derechos, Hannah Arendt se inclinaba por el cuidado y la pertenencia a una comunidad político-cívico estatal. Sin embargo, y aunque no haya escrito mucho sobre esto, esta visión de la responsabilidad sobre la construcción de la república, puede ser perfectamente congruente con el complejo de acuerdos, pactos, convenios y convenciones internacionales que buscan proteger los derechos humanos. Si seguimos la lectura del republicanismo en Arendt lo ideal sería fortalecer el republicanismo dentro de las distintas comunidades políticas ya existentes, donde puede ser más sencillo fortalecer los tejidos cívicos, el espacio público y las instituciones necesarias para dar protección y garantía efectiva a los derechos para hacer del derecho constitucional materia relevante de todas las relaciones políticas sin distinción arbitraria alguna. Pero, para ello mismo, el derecho internacional público que hasta ahora ha sido legislado y acordado entre Estados puede ser al mismo tiempo una forma de legitimar debates y deliberaciones internas sobre la mejor protección constitucional y cultural del principio de igualdad de derechos. Esto de hecho ya ocurre en prácticamente todo el mundo.

¹⁰⁴ Mientras en los años cincuenta el número de refugiados se calculaba en un millón y medio de personas hoy, de acuerdo con cifras de ACNUR, existirían unos diez millones de víctimas de la persecución, la intolerancia, la violencia y las guerras a lo largo del mundo, sin derecho a ninguna ciudadanía y en la gran mayoría de los casos viviendo en condiciones inhumanas de carencia y marginación. La pérdida de la ciudadanía por motivos políticos, religiosos o culturales es una de las más terribles violaciones a los derechos humanos, pues hace de ellos apátridas sin ningún derecho pudiendo solo protestar y alzar la voz en la medida en que otro gobierno quiera otorgarles alguna protección.

Como en el caso de las leyes constitucionales, los derechos humanos son convenciones, formas de reconocimiento producidas por el acuerdo humano y como tales artefactos frágiles para la vida humana en conjunto. Requieren por lo tanto formas de acuerdo y compromiso con ellos que incrementen las garantías y las protecciones ante las grandes tragedias y sufrimientos de la humanidad. Si el discurso de los derechos naturales e inalienables para Arendt se rompió durante el siglo XIX fue por la gran complacencia o indiferencia que mostraron muchos ante las tragedias del siglo y los que aún hoy continúan en esa actitud hacia los distintos males de este mundo en el siglo XXI. De ese modo, la única esperanza no radica en la enumeración de los derechos y el dejar las cosas a los gobiernos, sino en aceptar y hacerse cargo de la responsabilidad de la libertad política en múltiples espacios públicos y comunidades de ciudadanos en el mundo estando dispuestos a alzar la voz sobre la garantía de esos derechos, a amar la igualdad y la pluralidad y a vencer la indiferencia ante el sufrimiento humano.

4. Conclusiones

Con esta tesis, la intención ha sido abordar algunos de los principales problemas políticos que enfrentan los regímenes democráticos contemporáneos bajo la óptica del pensamiento político de Hannah Arendt. A través de la recuperación y reinterpretación a la luz del presente de algunas de las líneas principales de su obra, hemos puesto de relieve algunas problemáticas y desafíos complejos que condicionan la calidad de la forma de gobierno democrática, a los que, desde mi punto de vista, el pensamiento democrático no puede sustraerse tanto porque afectan la estabilidad y la permanencia de la propia democracia como la funcionalidad de sus instituciones y garantías constitucionales.

Uno de esos problemas principales a los que considero que la teoría democrática normativa no debe dejar de prestar atención es a la realidad de la existencia de formas de organización social, económica y política que han dado lugar a ciertas formas de individualismo social y a la concentración de los ciudadanos en su vida privada, sin contemplación e interés por lo que sucede en la vida pública. Asimismo a la aparición de grandes intereses y fenómenos sociales y económicos cuyas lógicas de acción pueden contraponerse con los límites señalados por unas instituciones políticas democráticas y republicanas y que, cuando se salen del control de esas instituciones, vulneran las propias formas institucionales de la democracia o abren espacios para la desprotección, la vulneración de derechos y la dominación.

Siguiendo a Arendt, las formas de organización social y económica colectivas de la modernidad no son fenómenos que deban asumirse acríticamente dentro de la teoría democrática. Por el contrario, se trataría de fenómenos que tienen relevancia en la permanencia, funcionalidad y calidad de las formas de gobierno y que tanto cuidar de la democracia como tratar de conducir las democracias hacia formas más sustantivas de gobierno guiadas por los principios republicanos que animan sus instituciones, exigiría una evaluación sobre la calidad moral y las actitudes de la ciudadanía en las democracias contemporáneas, así como poner de relieve la necesidad de una conciencia colectiva sobre la importancia del establecimiento de ciertos límites para que la vida privada y los intereses privados no terminen afectando y controlando la vida pública y las instituciones democráticas.

Así el objetivo del primer capítulo fue poner de relieve ciertas reflexiones que encontramos en el pensamiento de Arendt y que invitan a pensar en la difícil combinación de la vida social y económica y la vida propiamente política de las democracias modernas. Por un lado, las dificultades que el mundo moderno impone para la construcción de ciudadanos comprometidos con lo público y habituados a comportamientos cívicos y democráticos. Por otro lado, las realidades asociadas a las formas de organización capitalista y la dinámica de la acumulación, cuyas lógicas deben estar contenidas y limitadas por unas instituciones regidas por los principios constitucionales.

Como lo señalamos en su momento, el pensamiento de Hannah Arendt no puede considerarse como un pensamiento anti-moderno o anti-capitalista, pero sí significó una crítica precisamente hacia aquellos elementos de la modernidad y del capitalismo que impulsaban procesos sociales y formas de actuar, hábitos y actitudes contrarios a los principios del pensamiento republicano de la Ilustración y la modernidad. Quizá como ningún otro pensador del siglo XX, su obra nos proporcionó una gran cantidad de elementos para la reflexión sobre comportamientos, actitudes, costumbres, formas de vida y de organización colectiva de la modernidad que vulneran a las democracias y a sus instituciones o que dificultan la realización de una vida colectiva ética guiada por los principios ilustrados de libertad, igualdad y pluralidad, sobre los cuales están asentadas todas las instituciones democráticas, también modernas.

Así, hemos recuperado de su pensamiento, en primer lugar, todas las reflexiones que corresponden a los problemas asociados con lo que Arendt llama “la irrupción de lo social en la vida pública”, debido a que son reflexiones pertinentes y perfectamente aplicables a las realidades de las sociedades democráticas de capitalismo avanzado y globalizado del siglo XXI. La sociología de la modernidad que puede desprenderse del pensamiento de Arendt pone de relieve una serie de cuestionamientos sumamente necesarios para la comprensión de las dificultades en la construcción de una ciudadanía plena comprometida con los principios y derechos democráticos en sociedades que fomentan los valores del individualismo, el ensimismamiento en la vida privada, el consumismo y el conformismo, pero también de reflexiones que asimismo llaman a los ciudadanos al pensamiento, la acción y la recuperación de la importancia del ejercicio de la libertad, el criterio propio y la responsabilidad políticas.

En estos tiempos globalizados que corren actualmente, el desbocamiento de ciertas formas de super-acumulación y consumismo son evidentes en todas las

democracias contemporáneas. Asociado a ello, la esfera pública está sumamente controlada por los temas económicos y la psicología social muy cargada de actitudes de extremo individualismo. Sin embargo, el riesgo de que buena parte de la esfera pública esté controlada por los temas económicos y el hecho de que las instituciones se encuentren muchas veces condicionadas por los intereses de diversos poderes fácticos es que las instituciones democráticas pierden su propia cualidad y condición de ser. Asimismo, el hecho de que en las democracias encontremos un gran número de ciudadanos no dispuestos a alzar la voz y mostrar el disenso ante situaciones inaceptables o encontrarnos con sociedades cargadas de actitudes rampantes de cinismo y conformismo nos habla de una necesidad urgente de tomar conciencia sobre la importancia de la política, de la libertad y de la pluralidad y de buscar formas para implementar nuevos hábitos y virtudes cívicas que las permitan y promuevan.

Sin querer presentar ninguna visión catastrofista sobre las democracias, muchas de las cuales asentadas como están en el Estado de Bienestar han creado formas libres y civilizadas de convivencia política y en donde la impunidad hacia las violaciones de derechos humanos son en su gran mayoría sometidas y resueltas por los sistemas de justicia, también existen sistemas democráticos o en transición hacia la democracia en donde la impunidad hacia las violaciones de derechos sigue siendo un serio problema real. Por otro lado, el gran peso de los intereses fácticos y la falta de una ciudadanía más comprometida, responsable y crítica en todas las democracias hace prever que existen riesgos insoslayables para las democracias que tienen que ver con los hábitos y costumbres de vida colectiva.

Las formas de vida y de consumo impulsadas por la modernidad siguen dificultando el surgimiento de ciudadanos y de relaciones sociales guiadas por la responsabilidad, el reconocimiento de los derechos, la agencia social, la acción y el compromiso político. Una noción que concentra muchos de esos hábitos y formas de vida tienen que ver con las visiones más soberanistas respecto a la libertad individual, que muy extendidamente y sustentada en algunas ideas de las filosofías liberales modernas (especialmente de principios de la modernidad) llega a entenderse como la libertad de imponerse aún aplastando los derechos de los demás, sin miramientos a las consecuencias de los propios actos o los fines propios de las instituciones políticas. Las inseguridades del mundo del empleo, las presiones por la búsqueda del mejoramiento del status social, la búsqueda del poder, el cumplimiento de los deseos y los apetitos y de la riqueza a cualquier precio han generado costumbres de soberanismo extremo y

alienación política en las sociedades contemporáneas. Los ciudadanos no son impulsados a pensar por si mismos y a preocuparse por las consecuencias de sus actos sobre los derechos de los demás y sobre la vida pública. Las costumbres impulsadas en una sociedad de trabajadores y empleados son las de la obediencia, el acomodamiento, el respeto a las jerarquías y la alineación acrítica hacia la voz y línea de los jefes y las empresas, sin que las personas se detengan a pensar en las consecuencias de sus modos de acción para la vida pública y el mundo.

En el capítulo 2, nos hemos centrado así en explorar las líneas de pensamiento de Hannah Arendt que iluminan respecto a formas de convivencia y virtudes cívicas que puedan hacer surgir la conciencia humana y la responsabilidad sobre la importancia de la libertad, el respeto a los derechos de los demás y la pluralidad, de modo que den sustento y una base de permanencia a la existencia de instituciones y de formas de convivencia políticas democráticas y republicanas, que respeten los límites y garantías constitucionales.

En ese capítulo se argumentó que Arendt consideraba que una democracia de mínimos no garantizaba la protección de las libertades y derechos contenidos en los órdenes constitucionales. Ni la estabilidad de la democracia a largo plazo, ni mucho menos el establecimiento de democracias más sustantivas serían posibles sin la existencia de ciudadanos capaces de implicarse en la vida política con libertad, criterio propio, compromiso cívico y aceptando y sujetando sus modos de actuar a los derechos, libertades y límites establecidos en el constitucionalismo democrático.

La República como forma de gobierno exigiría entonces que amplias capas de ciudadanos ejerzan su ciudadanía con libertad política guiados por una serie de hábitos, prácticas y virtudes cívicas y de responsabilidad por lo público. Del mismo modo, sostener y dar sustancia a esa forma de gobierno en donde la garantía de los derechos, la libertad y la pluralidad sea un hecho real, exigiría una vida cívica y un tejido cívico en donde los ciudadanos se comprometan con su protección a través de sus hábitos y costumbres en todas sus relaciones de convivencia política.

Siguiendo a Montesquieu, para Arendt las formas de gobierno se sustentan en el carácter y los hábitos de interrelación política entre las personas, tanto entre los ciudadanos y los gobernantes como entre los propios ciudadanos. Las formas de gobierno no serían en este sentido únicamente formas institucionales, sino también el resultado de las relaciones políticas que se establecen en todos los espacios de convivencia política o con consecuencias políticas.

Sin embargo, observaba que al mismo tiempo que en las sociedades modernas se inducía hacia formas de individualismo, homogeneización y conformismo, había prevalecido una visión de la libertad, cuyo contenido no era la participación política, la importancia del pensamiento político autónomo y libre y el acceso al espacio público (la libertad política), sino la libertad de la política para concentrarse en el mundo privado. Todo lo anterior, exigía entonces contrarrestar las tendencias de las sociedades modernas mediante una reafirmación sobre la importancia de la libertad, comprendida como la facultad para pensar autónomamente, para formarse un criterio propio, para alzar la voz y mostrar el disenso. Por otro lado, esta revivificación sobre la verdadera naturaleza y relevancia de la libertad política debía combinarse con la concienciación sobre la importancia de ciertos hábitos y virtudes cívicas que dieran sustancia a las formas de gobierno republicanas y democráticas.

Así, con esta tesis hemos puesto de relieve ciertos aspectos del pensamiento político de Arendt que han sido poco trabajados anteriormente, pero que consideramos muy actuales y pertinentes para los problemas sociológicos y de construcción de la ciudadanía de las democracias del presente. Hemos tomado de sus reflexiones sobre la ciudadanía y el espacio público aquellos elementos que nos permiten vislumbrar cómo podríamos caracterizar la existencia de una vida cívica que contrarreste las actitudes hacia el individualismo extremo y el privatismo.

El primero de estos aspectos tiene que ver con una comprensión de la libertad que recupere su sentido más político y menos privado. La capacidad para el pensamiento libre y la afirmación del criterio autónomo propio, las capacidades para el disenso mediante argumentos y razones debía ser un primer elemento esencial que no puede quedar fuera de cualquier reflexión sobre la construcción de la ciudadanía en las sociedades contemporáneas. De los griegos, Arendt rescató la idea de ciudadanía como el ejercicio de la libertad política que sucede cuando nos insertamos en el mundo público por medio del lenguaje, de la razón y de la acción, sin ser dominados ni pretender dominar, y guiados por el principio de humanización del mundo. A través de la palabra, como lo comprendía Aristóteles, el ser humano accede a un nivel superior de dignidad construyendo una relación especial con otros seres humanos al deliberar entre iguales acerca de la construcción de un mundo más humano y excelente.

Esa humanización del mundo requería de un espacio abierto, público y sin exclusiones que permitiera la participación y deliberación de todas las posiciones. Siguiendo a San Agustín y a Kant consideraba que la libertad política requería siempre

de la apertura de la política a los nuevos comienzos, a la iniciativa y a la espontaneidad, siendo prácticamente la libertad para aparecer en público el contenido propio del ejercicio de la libertad política. Esa libertad, consideraba Arendt, siempre que aparece a través del lenguaje y de la palabra entra en una red de relaciones que determinan la imprevisibilidad de una acción, sin embargo, es uno de los elementos que requiere del cuidado de los demás. A pesar de esa imprevisibilidad, la libertad se encuentra constituida por esa capacidad para iniciar, para la acción, que puede implicar también actuar para detener o interrumpir procesos. Y sin esa apertura se cercena la libertad, la pluralidad, la posibilidad de la acción política y de transformación del mundo.

Por otro lado, Arendt buscó en ciertas experiencias históricas y de pensamiento político algunas nociones de libertad en su sentido más cívico y político, no solo para oponer la libertad política a las nociones más privatistas de la misma, sino también para resaltar las interrelaciones entre el ejercicio y la garantía de esos derechos y la naturaleza del mundo y del espacio público en el que se participa, pues las costumbres y los hábitos de los ciudadanos siempre se encontrarán determinados por el mundo público en el que desenvuelven su vida.

En este sentido, encontramos en el pensamiento de Arendt una serie de reflexiones que relacionan la moral, la ética pública y el espacio público con la protección de la libertad. De la historia de las ideas políticas, Arendt recupera una concepción de las leyes y de las formas de gobierno en la cual éstas no se construyen simplemente por medio del establecimiento de instituciones, sino que su realidad, su facticidad, sólo puede ser sustentada por los hábitos y costumbres de las formas de las relaciones políticas. Sería entonces necesario poner de relieve la importancia de la existencia de ciertos hábitos y costumbres cívicos y democráticos como base para sostener las democracias y las repúblicas. La generación de virtudes cívicas, como lo es por ejemplo el conducir acciones personales de acuerdo con los límites establecidos por las leyes, los derechos y los principios constitucionales, descansaría en buena medida en la naturaleza de la vida pública compartida y de los hábitos y costumbres que ahí son fomentados.

A este respecto, Arendt puso de relieve, en primer lugar, que de acuerdo con la experiencia de la polis griega, el espacio público contribuía en la generación de una serie de virtudes cívicas y limitaciones mutuas, en tanto descansaba en el elemento de la publicidad y la memoria. Se trataba de una vida política basada en la igualación de los ciudadanos por medios artificiales, políticos, cuya pretensión era la de garantizar por

medio de las leyes y las costumbres la misma capacidad de cada ciudadano para alzar la voz y emitir los puntos de vista propios sin ser sujetos de coerción, como elemento imprescindible en la construcción de un mundo en donde fuera la persuasión y no la dominación lo que constituyera el contenido de las relaciones políticas. El papel de la publicidad en las deliberaciones públicas garantizaba, además, la posibilidad de la memoria sobre los actos propios y ajenos, exigiendo así ciertas limitaciones y responsabilidades a los ciudadanos.

En el mismo sentido, otras reflexiones de la libertad en Arendt que también se encuentran enfocadas a discutir la relación entre la moral, la ética pública y la garantía de la libertad como se puso de relieve en el capítulo 2, tienen que ver con la cercanía de Arendt con respecto al pensamiento de Tocqueville y de Montesquieu, especialmente en lo que concierne a la garantía de la libertad y la construcción de comunidades políticas que la permitan. Si Tocqueville es un autor implícito a lo largo de su obra, Montesquieu es un autor sobre el cual Arendt escribió y trabajó continuamente recuperando de su pensamiento tanto los elementos de las formas institucionales del gobierno republicano, como los hábitos y costumbres que los hacen reales y sustantivos en el comportamiento cotidiano de ciudadanos y gobernantes.

Como gran parte de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, ambos autores guiaron sus reflexiones sobre la centralísima importancia del ejercicio continuado de la libertad política como sostén de la forma de gobierno republicana, su base misma y su razón de ser. Vinculaban, además, la importancia del ejercicio de la ciudadanía y la protección de las libertades políticas con la naturaleza de la vida colectiva. En ese sentido, Tocqueville influenció el pensamiento de Arendt en el sentido de la importancia del ejercicio continuado y extenso de la libertad política e, incluso, cierta tendencia agonista de las democracias para confrontar las tendencias de las sociedades democráticas modernas a la igualdad de condiciones sociales, que para este autor producen homogeneización y conformismo frente a las diferentes formas de poder económico o político.

Con Tocqueville, Arendt compartió la importancia del pensamiento libre y del criterio propio, de su expresión y de la capacidad de asociarse de los ciudadanos como barreras contra las tendencias niveladoras de la sociedad, el conformismo, el aislamiento y las formas de dominación tiránicas de la modernidad. El individualismo, el egoísmo, el aislamiento y la indiferencia ante los demás era también para Tocqueville la mayor garantía para la existencia del despotismo. La libertad política y la

participación en el espacio público por medio del ejercicio de la expresión a través del discurso y la asociación política, así como un espacio agonístico resultado de un ejercicio extenso de la libertad política, si bien perturbaban de vez en vez al Estado, eran favorables para inculcar hábitos de moderación, enseñando a las personas el equilibrio entre sus intereses privados y la vida pública y generando sentimientos de independencia, racionalidad, reciprocidad y ayuda mutua. Así, un espacio público cargado de discusión, disenso y deliberación sería una de las herramientas democráticas principales para fomentar la existencia de virtudes cívicas.

En el caso de Montesquieu, Arendt vuelve una y otra vez a su pensamiento para poner de relieve la importancia de los hábitos y las costumbres en la comprensión y la evaluación de las formas de gobierno. Arendt sostenía que Montesquieu había actualizado los conocimientos de la antigüedad sobre la ética asociada con la realización y el contenido de las formas de gobierno. Eran las prácticas y costumbres en las relaciones políticas entre las personas el sostén de las leyes y la realidad y sustancia de una forma de gobierno.

Montesquieu pensaba que el soporte de una forma de gobierno republicana era la identificación de los ciudadanos y el consiguiente reflejo en sus actitudes y costumbres de un respeto por las leyes de la república comprometidas con respetar la igualdad de libertad y de derechos de los conciudadanos. Para ello, consideraba que el principio motor de la acción en las disposiciones y actitudes psicológicas de los ciudadanos debía ser el amor hacia la igualdad: la misma igualdad de los demás a tener un espacio de derechos y de libertades, especialmente su misma igualdad para deliberar, o bien, aceptar la igualdad como igualdad en el poder de todos, generando y cuidando las garantías mutuas y los espacios de derechos entre las personas. Aquí la virtud principal como hábito y costumbre de vida se convierte en “pagar alegremente el precio del poder limitado por la bendición de vivir junto a otros seres humanos” y un tejido cívico republicano sustantivo en este sentido significa la existencia de estos hábitos y formas de convivencia política en todas los espacios y relaciones políticas. El ejercicio de ese poder bajo “acciones en concierto” es lo que actualizaría la vida de las repúblicas.

De modo que, de acuerdo con las líneas del pensamiento de Arendt que hemos recuperado a lo largo de la elaboración de esta tesis, encontramos una interesante guía normativa respecto a la conformación de democracias más sustantivas, en donde un primer elemento importante que debe guiar la cultura política y las actitudes y hábitos de los ciudadanos en todas las relaciones de convivencia política sería el mostrar las

actitudes psicológicas congruentes con el respeto al espacio de derechos y libertades de los demás, fundamentado en el principio republicano de la igualdad de derechos y de libertades de todos los ciudadanos, especialmente el mismo derecho de disentir, deliberar y argumentar. Presentamos, además, una aplicación de estos elementos comprendidos para una idea de democracia como forma de vida y un aplicación a los debates feministas del presente, resaltando la importancia que para todo proyecto de democracia sustantiva que incorpore a todos, sin exclusiones de género, tiene el hecho de seguir trabajando desde la teoría política normativa sobre la importancia del pensamiento, el criterio propio, la autonomía y la capacidad de alzar la voz, disentir y argumentar, así como respetar y promover el mismo espacio de derechos en las mujeres. No renunciar así, a la importancia del principio de ciudadanía universal.

En el capítulo 3, nos centramos en explorar las cuestiones relacionadas con el ejercicio de la libertad con responsabilidad política como ciudadanos, desde el punto de vista de la filosofía moral arendtiana. Si bien Arendt fue una de las principales teóricas que defendió la libertad política, asimismo su pensamiento puede considerarse como una evaluación de la importancia y de los riesgos de la acción, poniendo de relieve tanto sus potencialidades como sus límites. Como pensadora post-totalitaria, Arendt se opuso a cualquier tipo de pensamiento ideológico o dogmático con el cual se quisiera transformar el mundo. Ni “todo es posible”, ni “podemos rehacer el mundo por completo” y huir del mundo en su realidad y pluralidad para aferrarse a un pensamiento religioso, ideológico, utópico o dogmático sería una de las más graves formas de irresponsabilidad de la acción política en la modernidad.

En vista del retorno del peso de la religión a la política que se ha experimentado en los últimos años no sólo debido al surgimiento del fundamentalismo y el terrorismo religiosos, sino también por el retorno de una fuerte presencia e influencia del discurso religioso en las democracias contemporáneas, recordar las reflexiones sobre lo que implica la responsabilidad como ciudadanos en un mundo laico, secular y plural es fundamental para la orientación de la filosofía y el pensamiento político en las democracias del presente.

Para Arendt, la responsabilidad en la acción política debe implicar tres cuestiones fundamentales. Primero, reconciliarnos con el mundo en su diversidad y su pluralidad no tratando de huir de él o subvertirlo mediante ideologías, religiones y pensamientos dogmáticos que no tomen en cuenta la realidad del mundo, sino entender y reconciliarse con esa realidad mediante la gestión de la diferencia por medio del *logos*

y la palabra. La pretensión de imponer un tipo de pensamiento al mundo nos lleva siempre al adoctrinamiento y a la violencia para someter a la realidad y a la pluralidad. Esa pretensión se torna opuesta a la política que implica deliberación y entendimiento mutuo, atendiendo a la realidad, los derechos y las leyes.

Su filosofía moral en ese sentido sienta las bases para la reflexión en torno a un tipo de pensamiento político laico y secular que afirme una apertura constante hacia la duda, la razón práctica, la revisión y la auto-examinación de nuestras propias categorías y hábitos de pensamiento, de manera que los ciudadanos puedan acceder a un diálogo en donde se pongan a prueba la revisión personal de los propios hábitos y valores, y que a través de escuchar y respetar a otros en su diferencia, a través de entender la posición de otros, se pueda abrir la posibilidad de generar lazos comunes de comprensión, solidaridad y compromiso mutuos. Ello requeriría aceptar y tener una firme decisión por compartir el mundo con otros seres humanos en toda su pluralidad, y el resultado sería la dignificación de la política y de la propia humanidad en su pluralidad.

Otra cuestión fundamental que debe implicar la responsabilidad en política es no perder la capacidad humana para el ejercicio de la libertad, alzando la voz y ejerciendo el disenso ante lo inaceptable. Una actitud de ciudadanía y vigilancia que se opone a las formas tiránicas y de dominación y que actúa para establecer y cuidar de los derechos y de las libertades. La responsabilidad en política implica entonces primordialmente el ejercicio de la libertad para mostrar las diferencias, para disentir y para argumentar. Tener la capacidad para ejercer el juicio contra el poder y no sujetarse o no obedecer ante él cuando el resultado es la injusticia, la violencia, la dominación, el aplastamiento de los derechos de los demás o el daño.

De ahí también la preocupación arendtiana por cuidar de las instituciones que permiten la libertad política. La filosofía moral arendtiana se encuentra complementada con una teoría de la democracia cuyas instituciones promuevan y dan protección a su ejercicio, así como la existencia de un espacio público que garantice dichas protecciones. Así una tercera cualidad de la responsabilidad en el ejercicio de la libertad, implicaría así aceptar la importancia de la existencia de amplios consensos en torno a ciertas instituciones, derechos y procedimientos democráticos que salvaguardan la libertad política y que ayudan a dar vida a su continuada existencia.

El resultado es una teoría ética que busca los equilibrios entre la importancia de la afirmación y el cuidado de la libertad -la cual conlleva espontaneidad y contingencia y que, por lo tanto, necesita de un espacio sin determinismos-, pero también

estableciendo y respetando los límites constitucionales adecuados para preservar y cuidar de los derechos y libertades que son los espacios que abren la posibilidad para el surgimiento de la acción y de la libertad política. Esa salvaguarda de la libertad, además, tomando los elementos de la tradición republicana implicaría aceptar los límites y contenciones al poder tanto de un líder, caudillo o monarca, como de una mayoría democrática. Significa también, por lo tanto, estar convencidos respecto a los derechos, procedimientos y límites constitucionales que protegen los derechos y las libertades, especialmente la libertad política, frente a cualquier forma de poder político o social.

I. El derecho a tener derechos y la construcción de la comunidad política

Arendt introdujo en el lenguaje de la filosofía política la importancia del “derecho a tener derechos” como un status de ciudadanía garantizado por las leyes y por un espacio público constituido por un tejido cívico de ciudadanos comprometidos con el ejercicio, el reconocimiento y la garantía de esos derechos. Si bien fue un concepto que Arendt elaboró como respuesta a la desprotección de comunidad política que los judíos experimentaron como apátridas una vez que fueron desnacionalizados y les fueron retirados los derechos de ciudadanía, cuestión que determinó su destino final, una de las reflexiones principales de esta tesis es que con las líneas del pensamiento de Arendt que aquí hemos recuperado, podemos reconstruir su idea del derecho a tener derechos para iluminar la reflexión normativa sobre la construcción de democracias más sustantivas basadas en culturas cívicas democráticas.

Algunos autores como Claude Lefort han criticado la concepción de los derechos humanos en Arendt adjudicándole una comprensión muy cercana a la que en su momento fue defendida por Edmund Burke (1986: 52). Burke consideraba que la comprensión de los derechos humanos universales como derechos naturales era una abstracción irrelevante que conducía al vacío y al fracaso. Según su visión, el ejemplo inglés demostraba que es una nación específica conformada por una cultura y sus costumbres la que finalmente se convierte en la garantía de esos derechos.

Arendt recupera algunos de los elementos de las reflexiones de Burke, pero como ha argumentado Peg Birmingham, su teoría es mucho más compleja y presenta algunas diferencias importantes de matiz que eluden la cuestión de hacer depender la garantía de los derechos en la nación (Birmingham, 2006: 45 y ss). Arendt compartía

con Burke su escepticismo respecto a los derechos naturales como una abstracción irrelevante, cuando éstos no vienen apoyados por un status de ciudadanía garantizado políticamente por las prácticas, hábitos y costumbres al interior de una comunidad política. Sería entonces la protección y la garantía por medios políticos de ese status de ciudadanía, más que la mera enunciación de derechos, lo que daría a los derechos su plena vigencia y contenido. Sin embargo, eso no significa que ese status de ciudadanía deba depender para su protección de la pertenencia a una nación, sino de una comunidad política conformada por un espacio público cargado por una vida cívica y un compromiso de los ciudadanos con darle plena garantía.

En este sentido, “el derecho a tener derechos” cobra relevancia no sólo como respuesta a la condición de los apátridas, sino como respuesta a la protección y la garantía de los derechos para cualquier ciudadano de una comunidad política. Su construcción teórica pone de relieve la importancia de la existencia de un espacio público conformado por ciudadanos cuyos hábitos y costumbres estén guiados por la preocupación por la garantía y el resguardo de esos derechos, particularmente la seguridad para expresar, disentir y demandar.

Como apuntamos al final del capítulo tercero, la condición de apátrida no sólo significa la privación de un hogar, sino la pérdida del status político desde el cual las opiniones y las acciones pueden hacerse efectivas. Significa privar a cierto grupo de personas de la relevancia de la palabra y de su derecho a la opinión y a la acción política. Siguiendo a Jeffrey Isaac, dijimos también que es un atentado contra la dignidad humana en tanto atenta contra la capacidad de cada quien para ser un agente moral y político, disfrutando seguridad y libertad entre sus conciudadanos, experimentando el mutuo reconocimiento que solo la ciudadanía confiere (Isaac, 1996: 63).

En ese sentido la garantía del “derecho a tener derechos” depende de la existencia no sólo de leyes que protejan el status de la ciudadanía con sus libertades de pensamiento, expresión, reunión y asociación, sino también, y de igual importancia, sería la pertenencia a una comunidad política conformada por un espacio público constituido por un conjunto de redes de ciudadanos cuyos hábitos y costumbres cívicas dan lugar a la conformación de un tejido cívico capaz de dar protección, seguridad y garantía a la libertad en el ejercicio de esos derechos. De ese derecho a la libertad política dependería la demanda o defensa del ciudadano frente a la conculcación de cualquier otro derecho. Una de las más importantes afirmaciones del pensamiento de

Arendt, es que no nacemos iguales, sino que nos convertimos en iguales como miembros de un grupo por la fuerza de la decisión de garantizarnos mutuamente iguales derechos mediante una esfera convencional y artificial que se sostiene como producto del esfuerzo humano deliberado.

Lo anterior implica que la construcción de una comunidad política republicana contempla tres importantísimas dimensiones. La primera sería la existencia de una constitución democrática que proteja y garantice los derechos y libertades fundamentales de todos los ciudadanos, sin distinciones de raza, sexo, clase o cualquier otro elemento adscriptivo arbitrario. En segundo lugar, la conformación de una cultura política que se conduzca bajo los principios constitucionales en sus hábitos y costumbres cotidianos, de modo que la constitución se convierta en una existencia real como forma de gobierno de toda la comunidad. En tercer lugar, la existencia de un espacio público conformado por una red de redes de ciudadanos que no sólo actúan en sus hábitos y costumbres respetando el espacio de derechos y libertades de todos, sino que se muestran también dispuestos a alzar la voz y fungir como una garantía frente a cualquier abuso o intento de dominación.

De modo que el status de ciudadanía queda plenamente garantizado únicamente cuando la diversidad y la pluralidad de los ciudadanos coincide en la importancia de la igualdad de libertad política de todos y se compromete con su sostenimiento, sin que este status se encuentre condicionado por cuestiones relacionadas con lazos personales, privilegios, posición económica, status social, poder económico o político, opinión política o cualquier otra condición de las personas. En palabras de la propia Arendt:

“la esfera pública está basada en la ley de la igualdad...La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales” (OT3: 301).

Por eso el principio que debe guiar las relaciones políticas, siguiendo a Arendt, es el principio republicano del amor a la igualdad de libertad, que tendría como resultado la posibilidad de la existencia de relaciones políticas basadas en el respeto, el

reconocimiento mutuo y la deliberación de las diferencias. En todas las relaciones de convivencia mostrar las disposiciones psicológicas hacia el respeto al espacio de derechos y libertades de todos, y particularmente hacia el respeto a la libertad de opinión, que debido a nuestra pluralidad universal conducirá necesariamente hacia la pluralidad y la multiplicidad de opiniones.

La construcción de la comunidad política coincide así con la construcción de un espacio público que por medio de las leyes y los hábitos y costumbres de los ciudadanos garantiza la libertad y la pluralidad, así como acepta la libertad de cada quien para expresarse libremente y que sus acciones sean tomadas en cuenta. Implica también un consenso social en torno a los principios, derechos e instituciones constitucionales que permiten y protegen esa libertad y esa pluralidad. En términos de Montesquieu significaría realizar la forma de gobierno republicana, como una forma de gobierno real a lo largo de todas las relaciones de convivencia entre ciudadanos y entre ciudadanos y gobernantes.

George Kateb sintetiza muy bien la idea del consenso en la construcción de la comunidad política en el pensamiento de Arendt como la preservación del constitucionalismo, especialmente de las libertades de pensamiento y expresión, que estarían vinculados con la preservación de la propia democracia representativa. Esto sería el resultado de un contrato social en donde el consenso correctamente dado es hacia una constitución y el contenido moral del consenso es también una constitución que garantiza el imperio de la ley, el derecho al disenso y la plena aceptación de los derechos y las libertades de todos los ciudadanos, incluido el derecho a la resistencia. Con ello se crearía una comunidad política basada en la posibilidad de la realización de promesas mutuas entre iguales que da origen a la confianza y a la seguridad mutua en el respeto al espacio de derechos y libertades de todos (Kateb, 1983: 134 y ss).

II. Democracias sustantivas y constitucionalismo como existencia real: la caracterización de una cultura cívica asociativa, deliberativa y republicana

Si se acepta la recuperación de las líneas del pensamiento de Hannah Arendt que hemos elaborado en esta tesis atendiendo a su relevancia para las democracias contemporáneas, particularmente para la matización de los riesgos y tendencias más individualistas de las sociedades modernas y la construcción de democracias más sustantivas, podríamos

resumir así que este proceso de perfeccionamiento de las democracias pasa por una revitalización de las instituciones republicanas que protegen la libertad y la pluralidad por medio del fortalecimiento del espacio público, fomentando el ejercicio de la libertad política con responsabilidad y compromiso con lo público y la conducción de los modos ciudadanos de actuar por medio de los principios constitucionales, las instituciones republicanas y los límites y derechos ahí reconocidos. Hacer del constitucionalismo republicano una existencia real en todas las relaciones de convivencia políticas.

El individualismo moderno es resultado de una afirmación de la importancia de la persona, de su autonomía y de su autorrealización, pero esta autonomía no puede quedar confinada únicamente al mundo privado, haciendo a las personas indiferentes y apáticas ante lo que sucede en el mundo público e irresponsables frente a las consecuencias de sus acciones y ambiciones. La libertad individual especialmente no puede convertirse en soberanía, poder y fuerza de unos sobre otros, convirtiéndose en licencia para el relativismo, el dominio de la ambición y de las pasiones, la falta de ética, el cinismo y el conformismo, pues el resultado sería siempre el debilitamiento de los derechos, las instituciones republicanas y la vida pública. En la medida en que estos comportamientos se vuelven, además, colectivos, pueden convertirse en preludeo y sostén de formas de dominación o hasta del retorno de situaciones totalitarias dentro de las democracias contemporáneas.

Si recuperamos las mejores visiones respecto a la autonomía individual del republicanismo moderno como fueron defendidas por autores como Montesquieu, Kant o Tocqueville, autores imbuidos por los conocimientos y la sabiduría de la antigüedad, la autonomía individual debe incorporar el lado público sobre las responsabilidades de la ciudadanía. Además, en un mundo laico y secular en donde no existen ya lazos religiosos que generen pulsos de auto-contención es más que nunca necesario que los seres humanos afirmen su humanidad y su dignidad haciéndose cargo del mundo.

Aunque Arendt era una autora ajena a cualquier modelo político, pues su pensamiento es una suma de reflexiones cargadas de paradojas que invitan a la concienciación y al pensamiento independiente, creo que a partir de sus propias reflexiones sobre la importancia de una ética cívica y del cuidado de unas instituciones republicanas y constitucionales podemos pensar en la necesidad de replantear nuestras formas de convivencia política colectiva hacia la construcción de democracias más sustantivas caracterizadas por culturas cívicas, deliberativas y republicanas.

El primer elemento en esa dirección tendría que ser que los ciudadanos no pierdan sus capacidades para la libertad política. Mantener el coraje para aparecer, para iniciar acciones, para utilizar el lenguaje y la palabra para disentir por medio de argumentos y razones, para denunciar lo inaceptable, para no sujetarse y no obedecer al poder político o económico cuando el resultado es la injusticia, la dominación, el aplastamiento de derechos, la violencia o el daño hacia otras personas. No perder asimismo las capacidades para el pensamiento libre, el criterio propio, la asociación y la “acción en concierto” con otros ciudadanos, como actitudes indispensables para combatir las tendencias hacia el conformismo, la indiferencia y la apatía y para no eludir la necesidad de acción y transformación del mundo con los medios y derechos que están a nuestro alcance.

En la segunda mitad del siglo XX se experimentó en la filosofía política lo que se ha dado en llamar un giro lingüístico que implicó una importante reflexión sobre la relevancia del lenguaje, la palabra y la deliberación en la política. Frente a las ideologías y los dogmatismos, la recuperación de las capacidades humanas para el *logos*, la razón y la palabra fueron revividas como las herramientas más eficaces en la humanización, la sensibilización y la transformación del mundo. Si el ejercicio de la libertad política ha sido frecuente y continuamente perseguido en la historia de la humanidad es porque siempre ha sido un arma poderosísima contra el poder y la dominación. Por medio de la palabra, las redes del poder y la dominación han sido denunciadas y contestadas; su ejercicio ha conducido en ocasiones a terribles tragedias, pero también a grandes transformaciones en la historia de la humanidad. De la misma manera, en estos tiempos, el poder y la palabra, la aceptación de la pluralidad y su gestión por medio de la deliberación, son igualmente las principales fuentes de revivificación y de permanencia de nuestras propias democracias.

Atendiendo al gran poder económico del mercado y las administraciones públicas en la actualidad, de particular relevancia sería que los ciudadanos que participan dentro de esas grandes empresas o instituciones sean capaces de mantener un criterio propio y mostrar las diferencias de manera argumentada e inteligente, frente al seguimiento acrítico de las normas, las órdenes y las jerarquías. Los trabajadores y empleados de las grandes empresas, lo mismo que las grandes burocracias de nuestros tiempos están siendo cada vez más socializados y acostumbrados a la obediencia y a la aceptación acrítica de las normas, las ideologías y los modos de actuar hegemónicos, no siendo conscientes de que es precisamente esa falta de pensamiento respecto a lo que

recibimos y aceptamos lo que genera las condiciones para la sustentación de patrones y hábitos que pueden estar dañando al mundo público y a los derechos de otras personas. Es por lo tanto esa capacidad para detenerse a pensar sobre las consecuencias de lo que seguimos y lo que hacemos y la capacidad para la utilización de la palabra, la deliberación y la acción en concierto lo que podría generar pequeños grandes cambios en la actualidad. No se trata de convertir en un héroe a cada ciudadano -aunque en ocasiones el comportamiento heroico, comprometido y responsable de ciertos hombres y mujeres es lo único que ha podido dar lugar a la transformación de situaciones de dominación y a subvertir injusticias-, pero también son necesarias mentes ciudadanas más capaces de independencia y de acción frente a las tendencias corrosivas y destructivas que seguimos arrastrando en estos tiempos.

Un segundo elemento para la reflexión en torno a la construcción de democracias más sustantivas tiene que ver imprescindiblemente con la revisión de los hábitos y costumbres de interrelación política tanto personales como colectivas. La gran mayoría de los ciudadanos de las democracias contemporáneas se declaran favorables a las democracias y respetuosos de los derechos y de las libertades. Sin embargo, en esas mismas democracias, y especialmente en las de reciente transición y consolidación, prevalecen herencias autoritarias en los patrones y formas de conducta políticas y sociales.

Lo anterior debe llevar a una concienciación sobre la importancia de la examinación personal en torno a nuestros hábitos y costumbres de socialización política. Un proceso de evaluación y valoración crítica que contraponga los valores democráticos y republicanos de igualdad de libertad y pluralidad y los contraste con el tipo de relaciones que establecemos en todos los espacios de convivencia. Arendt puso de relieve una y otra vez al estudiar el pensamiento republicano del siglo XVIII respecto a los hábitos y costumbres que el principio motor de la acción cuando se sostienen hábitos republicanos es mostrar las disposiciones psicológicas congruentes con el principio de igualdad, lo que supone el respeto hacia los espacios de derechos y libertades de las otras personas con las que convivimos y compartimos el mundo. Cuando ese espacio de derechos y libertades es respetado, se conforman relaciones de convivencia cívica basadas en la seguridad y la confianza mutua, abriendo la posibilidad de ejercer segura y confiadamente los derechos y, particularmente, el derecho a pensar libremente, a expresarse y a intercambiar las propias opiniones.

Esto es particularmente relevante en la comprensión de las formas de gobierno no solo como el establecimiento de una forma institucional, sino como realizaciones y actualizaciones culturales que darán vida y sustancia a las instituciones y garantías constitucionales. Pues sin esos hábitos y costumbres lo que ocurre generalmente es que las relaciones de poder y de fuerza se terminan imponiendo frente al imperio de la legalidad.

Estas cuestiones, además, fueron propuestas en esta tesis como particularmente relevantes de tomar en consideración en relación con las mujeres o cualquier colectivo que sufra situaciones de discriminación dependientes de la prevalencia de formas culturales que generan categorizaciones y diferenciaciones entre las personas por motivos de raza, género, preferencia sexual o cualquier otra condición. En este sentido, garantizar la igualdad es justamente construir las condiciones para el respeto hacia el espacio de los derechos y libertades, especialmente el espacio de derechos para el pensamiento libre, la libertad política y la construcción de la autonomía individual, cuestiones que suelen estar en la base de las capacidades necesarias para acceder a otros derechos y a las oportunidades.

Estos cambios de actitudes suponen comprometerse con el principio de igualdad de derechos de las personas, creyendo firmemente en su valor como personas con una misma dignidad; un proceso de reconciliación y amor al mundo en toda su humanidad, realidad y pluralidad. Implican también actuar con responsabilidad no huyendo de nuestras responsabilidades hacia el mundo a través de discursos que buscan eludir los deberes de la ciudadanía. Saber matizar y moderar nuestros intereses privados y atender a los públicos requiere la realización de pequeños sacrificios cotidianos, pero cuyas recompensas son la alegría y la felicidad de sentirnos en compañía de nuestros iguales conducidos por la convicción de compartir el mundo, integrándonos con nuestros pares mediante el discurso, la persuasión y la deliberación.

La reconciliación con el mundo supone, por ello, ejercer la libertad, pero además ejercerla con toda la responsabilidad y compromiso por el mundo en su realidad y su pluralidad. Arendt fue una teórica que se preocupó tanto por la importancia de la libertad, como por los límites y peligros de su ejercicio bajo las condiciones de la modernidad. Observó que en la modernidad es muy común la adopción de discursos ideológicos, cerrados o dogmáticos con los que se pretende cambiar la realidad, pero a costa de la libertad y de la pluralidad, buscando sometimiento y sujeción a un discurso, un dogma o una ideología.

Estas observaciones fueron puestas de relieve como particularmente relevantes atendiendo a la presencia del regreso de la religión al mundo de la política en las democracias contemporáneas, por la presencia en el mundo del fundamentalismo y el terrorismo, así como por la pretensión de imponer discursos ideológicos como recetas como sucede con muchos defensores del neoliberalismo. Este tipo de discursos, como cualquier discurso ideológico dogmático, eran para Arendt una pretensión de huir de la realidad y buscar su sometimiento. El adoctrinamiento y la búsqueda de la sujeción a un discurso haciendo uso incluso del medio de la violencia es una de las manifestaciones más perversas de la voluntad de poder de los individuos en la modernidad. Quien busca imponerse a la realidad del mundo a través del convencimiento forzoso o la manipulación -no así a través de la deliberación y la persuasión- carga con actitudes opuestas a la libertad y a la pluralidad.

La ética de la responsabilidad en Arendt y su filosofía moral van justamente en contra de este tipo de discursos trascendentes a la realidad del mundo a los que en buena medida adjudicó la responsabilidad de los totalitarismos. Frente a cualquier discurso que pretenda trascender y ubicarse por encima de la pluralidad de la realidad, Arendt afirmó la búsqueda de una ética laica y secular capaz de hacerse cargo del mundo tal como éste es, de manera que puedan lograrse formas sustantivas de conocimiento y de transformación del mundo. Es la afirmación de esa realidad en toda su pluralidad la que haría sustantivo al conocimiento científico para proponer verdaderas respuestas viables a los problemas de este mundo.

En ese sentido, la responsabilidad en el ejercicio de la política implica el ejercicio de la libertad para mostrar las diferencias de opinión, así como una actitud de protección y apertura en el espacio público hacia el ejercicio de esas libertades. Es a través de la expresión de las distintas opiniones y de su deliberación que pueden construirse relaciones de compromiso colectivo y solidaridad, cuando aceptamos la diferencia de opiniones y su deliberación en el espacio público conduce a la auto-examinación, la auto-crítica y la razón práctica colectiva, como los únicos procesos que pueden realmente conducir hacia el entendimiento, la imparcialidad y los acuerdos mutuos. Quien detenta un pensamiento ideológico o dogmático es incapaz de aceptar que otras personas muestren sus diferencias o de comprenderlas. Toda diferencia de opinión se concibe como una traición o una conspiración y se ve al otro como un enemigo al que hay que destruir o sobre el que hay que imponerse.

Por ello, una manifestación de la responsabilidad en política sucede cuando las relaciones políticas son sometidas a la racionalidad como la capacidad para someter las pasiones y las emociones de modo que pueda abrirse paso a la deliberación por medio de argumentos y razones. Para Arendt la solidaridad y la acción colectiva solo pueden construirse por medio de la razón y la razonabilidad, cuando somos capaces de escuchar a los otros y someter a revisión nuestros propios argumentos, cuestiones que difícilmente suceden cuando existen discursos que se sustentan sobre la base de la comprensión dogmática de una fe o de verdades absolutas.

De hecho Arendt atribuye a las facultades de pensamiento y juicio, como las capacidades para la auto-examinación respecto a las reglas, los valores y los hábitos que seguimos, a la posibilidad de auto-examinarse y ponerse en la posición del otro, para salirse de los propios intereses, aceptar la diferencia de opiniones y ser imparcial, que viene como consecuencia de participar en procesos de deliberación colectiva, dos de las facultades principales para evitar el mal en política, siendo la base para que las personas se nieguen a participar o a sostener situaciones moralmente inaceptables.

A través de la examinación de los hábitos y costumbres y su contraste con los valores que sostenemos y el mundo de la realidad que percibimos se establece un diálogo entre uno y uno mismo que da lugar y actualiza la conciencia. Este diálogo interior producido por la facultad para escuchar a los otros y entender su posición, aun cuando no la compartamos, tendría una relevancia política de primer orden haciendo posible que entendamos el cruce de interrogantes de las personas y tendiendo puentes hacia la constitución de un lazo de entendimiento.

De modo que especialmente la facultad de juicio político implica la capacidad de los ciudadanos de entender a los otros por medio de la imaginación y de la sensibilización. La sensibilidad, una facultad que combina imaginación, intelecto y espíritu, a diferencia de las ideologías, las verdades absolutas o las normas preconcebidas y no revisadas debe permitir la apertura de la mente y el espíritu a percibir aquellas cuestiones que aprobamos y desaprobamos, las compañías y proyectos con los cuales vale la pena compartir y comprometernos, la percepción de lo correcto y lo incorrecto, lo aceptable y lo inaceptable. Es una facultad que permite crear la distancia de los juicios previos o los intereses propios necesaria para un juicio imparcial, estableciendo al mismo tiempo la cercanía necesaria para hacer posible la comprensión y el entendimiento.

El juicio entonces abriría la facultad para la solidaridad y el compromiso permitiendo las condiciones para generar un sentido común que nos permita construir la fraternidad y los acuerdos necesarios para entendernos, creando las condiciones de una preocupación por lo público y una convivencia cívica compartida, siendo así una de las capacidades políticas principales del ser humano. Sería la actividad más importante en la que se produce ese compartir-el-mundo-con-los-demás, permitiendo el sentido común y el sentido de comunidad. Frente a cualquier forma de dogmatismo o extrema ideologización, solo la apertura a escuchar y entender los argumentos que no compartimos es la única esperanza para el entendimiento y la búsqueda de consensos comunes.

Por último, otra expresión de la responsabilidad en política absolutamente imprescindible de tomar en cuenta en la construcción de democracias más sustantivas del cual depende el sostenimiento de las democracias y de los derechos que ahí son garantizados, incluso aquellos más negativos, es el compromiso de los ciudadanos con el mutuo reconocimiento y la mutua responsabilidad para hacerse cargo de los derechos y las instituciones que abren y protegen el espacio de la libertad y de la pluralidad. Cuidar de las democracias implica asumir el compromiso deliberado con respetar y hacerse cargo del cuidado de los derechos e instituciones que las hacen posibles.

En esta tesis argumentamos que el pensamiento de Hannah Arendt recuperó la tradición republicana detrás de la construcción de las democracias modernas. Se trata de una tradición antigua cuyos orígenes se remontan a Aristóteles hasta llegar a los autores del republicanismo moderno del siglo XVIII. Como elementos comunes a los autores de esta tradición se encuentra una idea de ciudadanía como oposición a la esclavitud y a la dominación, el acento en la participación ciudadana y las virtudes cívicas para el mantenimiento del buen gobierno y la preservación de la libertad, la búsqueda del bien público, la importancia del gobierno mixto para moderar las formas de gobierno, el imperio de la ley, una concepción secular de la vida política y en general una visión que busca la moderación, el equilibrio y los contrapesos y límites al poder tanto monárquico como democrático.

Al exaltar la constitución de la República de Estados Unidos puso de relieve su inclinación hacia la importancia de instituciones políticas que preserven la libertad tanto de parte de las monarquías, que pueden tender hacia el absolutismo, como de las democracias y los caudillos democráticos, que pueden tender hacia formas plebiscitarias de gobierno. El imperio de la ley en una República exige la existencia de un orden legal

estable que proteja a los ciudadanos de las diferentes manifestaciones del poder político, económico y social. Asimismo, esta protección de los derechos exige el establecimiento de una serie de arreglos institucionales, como la división de poderes y la democracia representativa, y garantías constitucionales que controlen y limiten las diferentes manifestaciones y excesos del poder.

Arendt resaltó de estos ejemplos republicanos la importancia que dieron a la constitución de una República como una forma de gobierno no sólo destinada a proteger los derechos civiles y políticos, sino incluso a promover el ejercicio continuado de la libertad política. Como resultado de las revoluciones de los siglos XVII y XVIII y de la Ilustración, se habría comprendido muy bien que la libertad política era la razón de ser del establecimiento de la República y la base misma para su permanencia. En ese sentido, se habrían propuesto establecer toda una serie de arreglos institucionales capaces de cuidar la libertad y de cuidar las fuentes de su permanente existencia, así como de la mutua limitación entre los ciudadanos. Estos arreglos institucionales fueron especialmente el establecimiento de un gobierno limitado por una constitución, la división de poderes, el gobierno representativo y el federalismo, diferentes fuentes desde las que pueden surgir prácticas de ejercicio de la libertad y de la deliberación. Por otro lado, centró su interés en la idea de renovar espacios ciudadanos donde se pudiera generar la sustancia necesaria a la República que es el ejercicio de la razón práctica, de la discusión y del intercambio de opinión, observando que esto era posible tanto en los niveles locales de gobierno, como por medio de una sociedad acostumbrada a prácticas asociativas.

En todos estos espacios para el ejercicio de la libertad, el ideal de participación política y de deliberación es aquel en donde lo que se encuentra a discusión es la mejora de las formas de gobierno, la revivificación y conservación de la república, la reinterpretación de los principios constitucionales para garantizar el principio de igualdad de ciudadanía, así como cuestiones concernientes al espíritu de las leyes y su interpretación en la actualización de la forma republicana de gobierno atendiendo a sus principios.

Así, una última dimensión de su filosofía sobre la responsabilidad política abarca el necesario consenso y lealtad de los ciudadanos en torno a una serie de límites, principios, instituciones y arreglos constitucionales que abren el espacio de la libertad y le dan garantía jurídica. La protección de la libertad exige el cuidado y la lealtad de los ciudadanos hacia esas instituciones que permiten y protegen el espacio de la libertad, y

un consenso hacia que la acción y la libertad política no traspase esos límites. Esto significa cuidar de las instituciones republicanas, actualizarlas y revivirlas en cada momento atendiendo a su espíritu. En ese sentido, el cuidado, fortalecimiento y actualización de la República consiste en utilizar la libertad política en construir las bases para que la constitución se convierta en la materia que guía todas las relaciones de convivencia al interior de una comunidad política. Una actitud consensuada en torno a las bases constitucionales de la República, con sus derechos y libertades, actualizando continuamente sus bases de consenso y legitimidad.

Estos objetivos implicarían para las democracias contemporáneas del presente conservar los principios de la república denunciando y evitando la corrupción o el debilitamiento de las instituciones por los grandes intereses económicos, sociales o políticos; cuidar que el imperio de la legalidad sea un hecho real en todas las relaciones de convivencia política; fomentar y proteger el ejercicio de la ciudadanía y de la libertad política en amplias capas de la sociedad; continuar construyendo una cultura caracterizada por hábitos y costumbres de respeto a los espacios de derechos y libertades de todos; construir una cultura de la reciprocidad en la que nos entendemos como pares con la capacidad de llegar a alianzas y acuerdos por medio del diálogo y la deliberación y; revisar o reinterpretar la constitución atendiendo a su espíritu especialmente para fomentar y proteger el ejercicio real de la libertad política y del espacio de derechos, particularmente para aquellos grupos que han sido tradicionalmente discriminados.

Todo ello pasa por una hazaña cultural de primer orden para todas las democracias de nuestros días, pues se trataría de construir una cultura que hace del constitucionalismo una existencia real en todos los espacios de convivencia políticas, que permite modelar el carácter de los ciudadanos hacia la moderación y el equilibrio de las tendencias más individualistas, así como de revivir la importancia y el significado de la libertad política y de la deliberación para contrarrestar los riesgos de las tendencias modernas sobre las propias democracias.

5. Lista de abreviaturas utilizadas de los textos de Hannah Arendt

- BPF: *Between Past and Future*
CC: “The Crisis in Culture: its social and its political significance”
CD: “Civil Disobedience”
CE: “The Crisis in Education”
CSA: *El concepto de amor en San Agustín*
EA: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*
EJ: *Eichmann in Jerusalem*
HC: *The Human Condition*
FP: “Freedom and Politics”
KJ: “Karl Jaspers: Citizen of the World”
KMT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”
LKPP: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*
LM: *The Life of the Mind*
OEW: “On the Emancipation of Women”
OHA: “On Hannah Arendt”
OR: *On Revolution*
ONT: “On the Nature of Totalitarianism”
OT1: *The Origins of Totalitarianism*. 2^a. ed.
OT3: *The Origins of Totalitarianism*. 3^a ed.
OV: “On Violence”
PRUD: “Personal Responsibility under Dictatorship”
QP: ¿Qué es la política?
RLR: “Reflections on Little Rock”
RP: “Religion and Politics”
RV: *Rahel Varnhagen*
TMA: “Tradition and the Modern Age”
TMC: “Thinking and Moral Considerations”
TP: “Truth and Politics”
TPAR: “Thoughts on Politics and Revolution”
UP: “Understanding and Politics”
WB: “Walter Benjamin: 1892-1940”
WF: “What is Freedom”

6. Bibliografía

Obras escritas por Hannah Arendt:

Libros

- 1951: *The Origins of Totalitarianism*. 1ª. ed. Nueva York: Harcourt Brace.
1968: *The Origins of Totalitarianism*. 3ª. ed. Londres: Allen & Unwin.
1958: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
1961: *Between Past and Future. Eight exercises in Political Thought*. Nueva York: Viking Press.
1963: *On Revolution*. Nueva York: Viking Press.
1963: *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nueva York: Penguin Books.
1968: *Men in Dark Times*. Nueva York: Harcourt Brace.
1972: *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt Brace.
1974: *Rahel Varnhagen. The life of a Jewish woman*. San Diego: Harcourt Brace.
1978: *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt Brace.
1978: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Nueva York: Grove Press.
1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
1994: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nueva York: Harcourt Brace.
1997: *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
2001: *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
2003: *Responsibility and Judgment*. Nueva York: Schocken Books.
2004: *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
2004: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
2006: *Diario filosófico 1950-1973*. Madrid: Herder.

Artículos seleccionados:

- 1930: "Philosophy and Sociology", publicado en *Die Gesellschaft*, VII/2, reimpreso en *Essays in Understanding*.
- 1933: "On the Emancipation of Women", publicado en *Das Frauenproblem der Gegenwart: Eine Psychologische Bilanz*, traducido al inglés por Elisabeth Young-Bruehl y reimpreso en *Essays in Understanding*.
- 1940: "Franz Kafka: A Revaluation", publicado en *Partisan Review*, XI/4, reimpreso en *Essays in Understanding*.
- 1944: "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", publicado en *Jewish Social Studies*, 6, 2, reimpreso en *The Jew as Pariah* y en *La tradición oculta*.
- 1945: "Approaches to the German Problem", publicado en *Partisan Review*, XII/1, reimpreso en *Essays in Understanding*.
- 1945: "Organized Guilt and Universal Responsibility", publicado en *Jewish Frontier*, No. 12, reimpreso en *Essays in Understanding*.

- 1952-3: "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", publicado en *Essays in Understanding*.
- 1953: "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", publicado en *Social Research* 69/2, 2002.
- 1953: "Religion and Politics", publicado en *Confluence*, 11/3, reimpresso en *Essays in Understanding*.
- 1954: "Understanding and Politics", publicado en *Partisan Review*, XX/4, reimpresso en *Essays in Understanding*.
- 1954: "The Threat of Conformism", publicado en *The Commonweal*, Septiembre 24, reimpresso en *Essays in Understanding*.
- 1954: "Tradition and the Modern Age", publicado en *Partisan Review* 22, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1955: "Hermann Broch: 1886-1951", publicado en *Men in Dark Times*.
- 1957: "Karl Jaspers: Citizen of the World", publicado en *Men in Dark Times*.
- 1958: "Karl Jaspers: A Laudatio", publicado en *Men in Dark Times*.
- 1958: "The Concept of History: Ancient and Modern", publicado en *Review of Politics* 20/4, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1958: "The Crisis in Education", publicado en *Partisan Review* 25/4, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1959: "What is Authority", publicado en Friedrich, C. (ed.) *Authority*. Cambridge: Harvard University Press, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1959: "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", publicado en *Men in Dark Times*.
- 1959: "Reflections on Little Rock", publicado en *Dissent* 6/1, reimpresso en *Responsibility and Judgment*.
- 1960: "What is Freedom", publicado originalmente bajo el título "Freedom and Politics: A lecture", *Chicago Review* 14/1, revisado para *Between Past and Future*.
- 1960: "The Crisis in Culture: its social and its political significance", publicado originalmente bajo el título "Society and Culture" en *Daedalus* 82/2, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1961: "Freedom and Politics", en Hunold, Albert (ed.): *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1963: "The Conquest of Space and the Stature of Man", publicado en *American Scholar* 32, reimpresso en *Between Past and Future*.
- 1964: "Personal Responsibility under Dictatorship", publicado en *Listener*, 6 de agosto, reimpresso en *Responsibility and Judgment*.

1965: “Angelo Giuseppe Roncalli: A Christian on St. Peter’s Chair from 1958 to 1963”, publicado en *Men in Dark Times*.

1965-6: “Some Questions of Moral Philosophy”, publicado en *Responsibility and Judgment*.

1966: “Rosa Luxemburg: 1871-1919”, publicado en *Men in Dark Times*.

1967: “Truth and Politics”, publicado en *New Yorker*, 25 de febrero, reimpresso en *Between Past and Future*.

1968: “Collective Responsibility”, publicado en Bernauer, J. W. (ed.), *Amor mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, reimpresso en *Responsibility and Judgment*.

1968: “Walter Benjamin: 1892-1940”, publicado en *Men in Dark Times*.

1969: “On Violence”, publicado bajo el título “Reflections on Violence”, en *Journal of International Affairs*, ampliado y reimpresso en *Crises of the Republic*.

1970: “Civil Disobedience”, publicado en *New Yorker*, septiembre 12, reimpresso en *Crises of the Republic*.

1971: “Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers”, publicado en *New York Review of Books* 17/8, reimpresso en *Crises of the Republic*.

1971: “Thinking and Moral Considerations”, publicado en *Social Research* 38/3, reimpresso en *Responsibility and Judgment*.

Entrevistas:

1971: “Thoughts on Politics and Revolution”, entrevista realizada por Adalberto Reif, aparecida en *New York Review of Books* 16/7, reimpressa en *Crises of the Republic*.

1972: “On Hannah Arendt”, seminario organizado por la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, publicada en Hill, Melvyn (ed.) (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.

Correspondencia:

(1998): *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*. Barcelona: Lumen.

(2000): *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.

Bibliografía secundaria:

ÁGUILA, Rafael Del (2004): *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Madrid: Anagrama.
----- (200): *La Senda del Mal. Política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.

----- (1991): “Maquiavelo y la teoría política del Renacimiento”, en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política*. Vol. 2. Madrid: Alianza.

AMORÓS, Celia (1994): *Feminismo: Igualdad y diferencia*. México: Programa Universitario de Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

ARCHIBUGI, Daniele (1998): “Principles of Cosmopolitan Democracy”, en ARCHIBUGI, Daniele, HELD, David, et. al. (eds.): *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.

ARISTÓTELES (1998): *Política*. Madrid: Alianza.

----- (1999): *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

BAILY, Bernard (1967): *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BARBER, Benjamin (1984): *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

BÁRCENA, Fernando (2006): *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

BAKAN, Mildred (1979): “Hannah Arendt’s concepts of Labor and Work”, en Hill, Melvyn A. (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.

BAUMAN, Zygmunt (2003): *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1999): *En busca de la Política*. Argentina, México: Fondo de Cultura Económica.

BECK, Ulrich (2002): *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1998): *¿Qué es la Globalización?* Barcelona: Paidós.

BEETHAM, David (1998): “Human Rights as a Model for Cosmopolitan Democracy”, en ARCHIBUGI, Daniele, HELD, David, et. al. (eds.): *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity Press.

BEINER, Ronald (2000): “Arendt and nationalism”, en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1984): “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Freedom”, en PELCZYNSKI, Z. y GRAY, J. (eds.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres: The Athlone Press.

----- (1982): “Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging”, en *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

BÉJAR, Helena (1984): “Kant: Espacio político y publicidad”, en *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, 59, p. 117-127.

BELTRÁN, Elena, MAQUEIRA, Virginia, et. al. (2001): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza.

BENHABIB, Seyla (2002): *The claims of culture*. Princeton: Princeton University Press.

- (2000): "Arendt's Eichmann in Jerusalem", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999): "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", en CALHOUN, Craig, *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge Massachusetts: MIT Press.
- (1996): *The reluctance modernism of Hannah Arendt*. Londres: Sage.
- (1995): "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen", en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- BERGEN, Bernard (1998): *The banality of evil. Hannah Arendt and the Final Solution*. Lahman, Nueva York y Oxford: Rowmann & Littlefield Publishers.
- BERLIN, Isaiah (2001): *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- BERNSTEIN, Richard J. (2000): "Arendt on thinking", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996): *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- BICKFORD, Susan (1996), *The dissonance of democracy. Listening, conflict and citizenship*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- (1996): "Beyond Friendship: Aristotle on Conflict, Deliberation and Attention", en *The Journal of Politics*, 58 (2), p. 398-421.
- (1995): "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- BIRULÉS, Fina (2007): *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- (2006): "El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión", en CRUZ, Manuel (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- (comp.) (2000): *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BIRMINGHAM, Peg (2006): *Hannah Arendt and Human Rights: The predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.
- BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin y VIROLI, Maurizio (1990): *Maquiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOELLA, Laura (2000): "¿Qué significa pensar políticamente?", en BIRULÉS, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BOHMAN, James (1996): *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- BOHMAN, James y REHG, William (eds.) (1997): *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- BOUCHER, David y KELLY, Paul (1994) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Londres: Routledge.
- BURKE, Edmund (2003): *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid: Alianza.
- BUTTON, Mark (2005): "Arendt, Rawls and Public Reason", en *Social Theory and Practice*, 31 (2), p. 257-280.

- CALHOUN, Craig (1997): "Plurality, Promises, and Public Spaces", en CALHOUN, Craig y McGOWAN, John (eds.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- CAMPS, Victoria (2006): "Hannah Arendt. La moral como integridad", en CRUZ, Manuel (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- CAMPS, Victoria y GINER, Salvador (1998): *Manual de Civismo*. Barcelona: Ariel.
- CANOVAN, Margaret (2002): "The People, the masses, and the mobilization of power: The paradox of Hannah Arendt's 'populism'", en *Social Research*, 69 (2), p. 403-422.
- (2000): "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000): "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en Birulés, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- (1992): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989): "Republicanism" en MILLER, David (ed) *Enciclopedia del pensamiento político*. Madrid: Alianza.
- (1974): *The Political Thought of Hannah Arendt*. Londres: Dent.
- CARLYLE, J. A. (1982): *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, Carme (comp.) (1996): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- CICERÓN, Marco Tulio (2002): *Sobre los deberes*. Madrid: Taurus.
- (1984): *Sobre la República*. Madrid: Gredos.
- (1966): *Sobre las leyes*. Buenos Aires: Aguilar.
- COCKS, Joan (1995): "On Nationalism. Frantz Fanon, 1925-1961; Rosa Luxemburg, 1871-1919; and Hannah Arendt, 1906-1975", en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- COHEN, Jean L. (1996): "Rights, citizenship, and the modern form of the social: Dilemmas of Arendtian Republicanism", en *Constellations*, 3 (2), p. 164-189.
- COHEN, J. L. y ARATO, A. (2000): *Sociedad civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COHEN, Joshua (1997): "Deliberation and democratic legitimacy", en BOHMAN, James y REHG, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- COLLIN, François (2000): "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano", en BIRULÉS, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- COLOMER, Joseph M. (1991): "John Locke, David Hume, los economistas clásicos y los utilitaristas", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política*. Vol. 3. Madrid: Alianza.

- CRUZ, Manuel (2006): “Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)”, en CRUZ, Manuel (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
 ----- (1999): “Introducción”, en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
 ----- (1994): “Introducción. Imposible manual de instrucciones”, en CRUZ, Manuel y BIRULÉS, Fina (comps.): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DAHL, Robert (1993): *La Democracia y sus Críticos*. Barcelona: Paidós.
 ----- (1999): *La Democracia. Una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.
- DIETZ, Mary G. (2000): “Arendt and the Holocaust”, en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1995): “Feminist Receptions of Hannah Arendt”, en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- DISCH, Lisa J. (1995): “On Friendship in Dark Times”, en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- DOMENECH, A. (1989): *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.
- DOSSA, Shiraz (1989): *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- ELSHTAIN, Jean Bethke (1995): “Political Children”, en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- ELSTER, Jon (1998): “Introduction”, en ELSTER, Jon (ed.), *Deliberative Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ENEGRÈN, André (1984): *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FALK, Richard (1994): “The making of global citizenship”, en VAN STEENBERGEN, B. (ed.): *The condition of citizenship*. Londres: Sage.
- FERRAJOLI, Luigi (2002): *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- FERRARI, Jean-Louis (1995): “The statesman and the law in the political philosophy of Cicero”, en LAKS, André y SCHOFIELD, Malcolm (eds.): *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLORES D’ARCAIS, Paolo (1996): *Hannah Arendt, Existencia y Libertad*. Madrid: Tecnos.
- FRAMPTON, Kenneth (1979): “The status of man and the status of his objects: A reading of The Human Condition”, en HILL, Melvyn (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- FRASER, Nancy (1997): “Communication, Transformation, and Consciousness-Raising”, en CALHOUN, Craig y MCGOWAN, John (eds.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- FUSS, Peter (1979): “Hannah Arendt’s concept of Political Community”, en HILL, Melvyn A. (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.

- GALASSO, Luciana (1989): *Struttura e persona: la fenomenología del totalitarismo nel pensiero sociológico de Hannah Arendt*. Firenze: Libri.
- GARCÍA GUTIÁN, Elena (1998): “El discurso liberal: democracia y representación”, en Águila, Rafael del, et. al.: *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.
- GARGARELLA, Roberto, MARTÍ, José Luis, OVEJERO, Felix (2003): *Nuevas Ideas Republicanas, Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- GILLIGAN, Carol (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GINER, Salvador (2006): “Hannah Arendt”, en *Claves de la Razón Práctica*, No. 168, p. 14-20.
 ----- (2006): “Introducción”, en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
 ----- (2000): “Hannah Arendt. Un recuerdo personal”, en BIRULÉS, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- GRAY, J. G. (1979): “The abyss of freedom – and Hannah Arendt”, en HILL, Melvyn A. (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.
- GUERRA, María José (2007): “Universalismo, género y derechos humanos: claves para una auto-comprensión feminista contemporánea”, ponencia presentada en el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política.
- GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis (2004): *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press.
 ----- (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
 ----- (1999): *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
 ----- (1997): *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos.
 ----- (1981): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- HAMILTON, A., MADISON J., JAY, J., (1994): *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HAMLIN, Alan y PETTIT, Philip (1989): *The good polity: Normative analysis of the state*. Oxford: Blackwell.
- HAMMER, Dean (2002): “Hannah Arendt and Roman Political Thought: The practice of Theory”, en *Political Theory*, 30 (1), p. 124-149.
- HANSEN, Mogens H. (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demostenes*. Oxford: Blackwell.
- HANSEN, Phillip (1993): *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. California: Stanford University Press.
- HELD, David (2004): *Global covenant. The Social Democratic alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press.
 ----- (1996): *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
 ----- (1995): *Democracy and the global order*. Cambridge: Polity Press.

- HELD, David, Mc. GREW, Anthony, et. al. (1999): *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- HELLER, Agnes (1987): "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*", en HELLER, Agnes y FÉHER, Ferenc: *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*. Nueva Jersey: Humanities Press International.
- HILL, M.A. (ed.) (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin Press.
- HOBBS (1992): *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HONIG, Bonnie (1995): "Introduction: The Arendt Question in Feminism" y "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity" en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- (1991): "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a Republic", en *American Political Science Review*, 85 (1), p. 97-113.
- ISAAC, Jeffrey C. (1996): "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", en *The American Political Science Review*, 90 (1), p. 61-73.
- (1994): "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics", en *The American Political Science Review*, 88 (1), p. 156-168.
- (1992): *Arendt, Camus and Modern Rebellion*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- JONAS, Hans (2000): "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en BIRULÉS, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- KANT, Immanuel (2001): *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Alianza.
- (1998): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alianza.
- (1968): *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- (1964): "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- KATEB, George (2000): "Political action: its nature and advantages", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992): *The inner ocean: Individualism and democratic culture*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- (1983): *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson.
- (1977): "Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt", en *Political Theory*, 5 (2), p. 141-182.
- KELSEN, Hans (1977): *Esencia y valor de la Democracia*. Barcelona: Labor.
- KERSTING, Wolfgang (1992): "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy", en GUYER, Paul (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOHN, Jerome (2000): "Freedom: the priority of the political", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne (2000): *Citizenship in Diverse Societies*. Nueva York: Oxford University Press.

- LAFER, Celso (1994): *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LANDES, Joan B. (1995): “Novus Ordo Saeclorum: Gender and Public Space in Arendt’s Revolutionary France”, en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- LARRAURI, Maite (2004): *La libertad según Hannah Arendt*. Valencia: Tàndem.
- LEFORT, Claude (1986): *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LOCKE, John (1996): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.
- LONG, A. A. (1995): “Cicero’s politics in *De officiis*”, en LAKS, André y SCHOFIELD, Malcolm (eds.): *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACKINNON, Catharine (1998): “Difference and Dominance: On Sex Discrimination”, en PHILLIPS, Anne (comp.): *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- MACPHERSON, C. B. (2003): *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
 ----- (1970): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- MANIN, Bernard (1987): “On Legitimacy and Political Deliberation”, en *Political Theory*, 15 (3), p. 338-368.
- MANSBRIDGE, Jane (1998): “Feminism and Democracy”, en PHILLIPS, Anne (comp.): *Feminism and Politics*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1996): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- MARX, Carlos (1994): *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Colofón.
 ----- (1994): *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Colofón.
 ----- (1980): *El Capital*. México: Siglo XXI.
- MAY, L. y KOHN, J. (1996): *Hannah Arendt. Twenty years later*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- MICHELMAN, Frank (1996): “Parsing ‘A Right to have Rights’”, en *Constellations*. (3) 2, p. 200-208.
 ----- (1988): “Law’s Republic”, en *The Yale Law Journal*, 97 (8),
- MILL, John Stuart (2004): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
 ----- (1986): *Sobre el gobierno representativo*. Costa Rica: Universidad Autónoma de Centro América.
- MILLER, James (1979): “The pathos of novelty: Hannah Arendt’s image of Freedom in the Modern World”, en HILL, Melvyn A. (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin’s Press.

- MOLLER OKIN, Susan (1998): "Gender, The Public, and the Private", en PHILLIPS, Anne (comp.): *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press (originalmente publicado en HELD, David (1991): *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
 ----- (1992): *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
 ----- (1989): *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books.
- MONTESQUIEU (1992): *El espíritu de las leyes*. México: Porrúa.
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- MUGUERZA, Javier (1998): *Ética, disenso y derechos humanos (en conversación con Ernesto Garzón Valdés)*. Madrid: Arges.
- NOZICK, Robert (1974): *State, anarchy and utopia*. Nueva York: Basic books.
- NUSSBAUM, Martha (2005): *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
 ----- (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1999): *Sex and Social Justice*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
 ----- (1995): *La Fragilidad del Bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Barcelona: Paidós.
- ODILE, Jacob (1999): *L'homme est it devenu superflu? Hannah Arendt*. Paris: Collins François.
- O'DONNELL, Guillermo (1998): "Accountability horizontal", en *La política*, número 4.
- O'NEILL, Onora (2000): *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1989): *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OVEJERO, Félix (2002): *La libertad inhóspita*. Barcelona: Paidós.
- PANGLE, Thomas (1988): *The spirit of modern republicanism. The American Founders and the philosophy of Locke*. University of Chicago Press.
- PAREKH, Bhikhu (1981): *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Macmillan.
 ----- (1979): "Hannah Arendt's critique of Marx", en HILL, Melvyn A. (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin's Press.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio (2000): "Arendt's theory of judgment", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1994): *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge.
- PATEMAN, Carole (1970): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PELCZYNSKI, Z., GRAY, J. (ed.) (1984): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone Press.
- PETTIT, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

----- (2001): *A theory of freedom, from psychology to the politics of agency*. Oxford: Oxford University Press.

PITKIN, Hannah (1998): *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.

----- (1995): "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social", en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

----- (1988): "Are freedom and liberty twins" en *Political Theory*, vol. 16, No. 4, pp. 523-552.

PHILLIPS, Anne (2000): "Feminism and Republicanism: Is this a plausible alliance?" en *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2), p. 279-293.

----- (1999): *Which Equalities Matter?* Oxford: Polity Press.

----- (1995): *The Politics of Presence*, Oxford: Clarendon Press.

POCOCK, John (1975): *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.

POWELL, J. G. F. y NORTH, J. A. (eds.): *Cicero's Republic*. Londres: Institute of Classical Studies. University of London.

PRINZ, Alois (2002): *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La vida de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

RABOTNIKOF, Nora (2005): *En busca de un lugar común. El espacio público en la Teoría Política Contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RAWLS, John (2001): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Barcelona: Paidós.

----- (1996): *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

----- (2001): "Una revisión de la idea de la razón pública", en *El derecho de gentes*, Barcelona: Paidós.

----- (1971): *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.

REINHARD, Brandt (2001): *Política, derecho y antropología*. México: Plaza y Valdés.

REINHARDT, Mark (1997): *The art of being free. Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

REYES MATE, Manuel (1997): *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos.

RING, Jennifer (1998): *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. Albany: State University of New York Press.

RIVERO, Ángel (2005): "Republicanism y neo-republicanismo", en *Isegoría*, 33, p. 5-17.

----- (1998): "El discurso republicano", en Águila, Rafael del, et. al.: *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2003): *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*. Barcelona: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995): *El contrato social*. Madrid: Tecnos.

- SABINE, George (1945): *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SAHUÍ, Alejandro (2002): *Razón y espacio público. Rawls, Habermas y Arendt*. México: Ediciones Coyoacán.
- SÁNCHEZ, Cristina (2003): *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1994): “Paria o ciudadana del mundo”, en CRUZ, Manuel y BIRULÉS, Fina (comps.): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SCHMITT, Carl (1996): *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- (1998): *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SCHNEEWIND, J. B. (1992): “Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy”, en GUYER, Paul (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1968): *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Madrid: Aguilar.
- SCOTT, Jonathan (2002): “Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands”, en VAN GELDEREN, Martin y SKINNER, Quentin (2002): *Republicanism, A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN, Amartya (1999): *Development as Freedom*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- SERRANO, Enrique (1998): *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. México: Centro de Estudios de Política Comparada.
- SKINNER, Quentin (2005): “El tercer concepto de libertad” en *Claves de la Razón Práctica*, No. 155, p. 4-8.
- (2003): “Las paradojas de la libertad política” en GARGARELLA, Roberto, MARTÍ, José Luis, OVEJERO, Félix. *Nuevas Ideas Republicanas, Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- (2002): “Classical Liberty and the Coming of the English Civil War”, en VAN GELDEREN, Martin y SKINNER, Quentin (eds.): *Republicanism, A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989): “The State” en BALL, Terence, FARR, James y HANSON Russell, *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1984): *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- SPITZ, Jean Fabian (1995): *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. París: Presses Universitaires de France.
- STRAUSS, Leo (1993): *Historia de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SUNSTEIN, Cass R. (1988): “Beyond the Republican Revival”, en *The Yale Law Journal*, 97 (8), p. 1539-1591.
- TALISSE, Robert B. (2005): *Democracy after liberalism, Pragmatism and deliberative politics*. Nueva York: Routledge.

- TAMINIAUX, Jacques (2000): "Athens and Rome", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TLABA, Gabriel M. (1987): *Politics and Freedom: Human will and action in the thought of Hannah Arendt*. Lanham, Nueva York, Londres: University Press of America.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2002): *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- VALCÁRCEL, Amelia y CAMPS, Victoria (2007): *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus.
- VALLESPÍN, Fernando (2006): "Hannah Arendt y el republicanismo", en CRUZ, Manuel (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
 ----- (ed.) (1991): "Thomas Hobbes y la Teoría Política de la Revolución Inglesa", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política*. Vol. 2, Madrid: Alianza.
 ----- (1985): *Nuevas teorías del contrato social*. Madrid: Alianza.
- VAN HATTEM, Cornelis (2005): *Superfluous People. A reflection on Hannah Arendt and evil*. Maryland: University Press of America.
- VAN GELDEREN, Martin y SKINNER, Quentin (eds.) (2002): *Republicanism, A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos (2000): *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. BOE-CEPS.
- VILLA, Dana (2000): "Introduction: the development of Arendt's political thought", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1999): *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
 ----- (1997): "Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique", en CALHOUN, Craig y MCGOWAN, John (eds.): *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- WALDRON, Jeremy (2000): "Arendt's constitutional politics", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WELLMER, Albrecht (2000): "Arendt on revolution", en VILLA, Dana (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ----- (1996): "Hannah Arendt on judgment. The Unwritten Doctrine of Reason", en MAY, L. y KOHN, J. (comps.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- WIRSZUBSKI, Ch. (1968): *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLLSTONECRAFT, Mary (1992): *A Vindication of the Rights of Woman*. Londres: Penguin Classics.
- WOOD, Gordon S. (1998): *The Creation of the American Republic*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- WOOD, Neal (1991): *Cicero's Social & Political Thought*. Oxford: University of California Press.

- YOUNG, Iris M. (2003): "Activist challenges to deliberative democracy", en FISHKIN, James y LASLETT, Peter (eds.), *Debating Deliberative Democracy*. Nueva York: Blackwell.
- (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- (1989): "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en *Ethics*, 9, p. 250-274, reimpresso en PHILLIPS, Anne (1998): *Feminism and Politics*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- YOUNG-BRUHEL, Elizabeth (2006): *Why Arendt Matters?* New Haven y Londres: Yale University Press.
- (1993): *Hannah Arendt*. Valencia: Alfons el Magnànim.