

Ciudadanía y poder político.

Los retos del modelo arendtiano de espacio público

(...) el gesto de volver a la pregunta por el sentido de la política es inseparable de la convicción de que, afortunadamente, pensar no es prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca existen en singular y se caracterizan por su esencial pluralidad.

(Fina Birulés, *Una herencia sin testamento*)

A continuación me propongo concentrar estas reflexiones en torno a la pregunta ¿cómo deberíamos entender la ciudadanía y el poder político cuando nuestra meta es una democracia participativa? La respuesta a este cuestionamiento no puede fincarse en un concepto de ciudadanía entendida como una identidad entre otras ni como la identidad dominante que se impone a otras. Tampoco pensando el poder como una forma de dominación. Desde la lectura de la obra arendtiana que voy a defender la ciudadanía tendría que ser entendida como un principio de articulación, incluso de cooperación¹, fincado en la pluralidad. Y el poder, tendría que conceptualizarse como capacidad de actuar concertadamente.

Es pertinente aclarar, antes de dar inicio a esta reflexión, que ciudadanía es un concepto de múltiples dimensiones. Tiene sin duda una dimensión legal, pero es también un ideal político igualitario y una referencia normativa para las lealtades colectivas. Implica, en principio, una relación de pertenencia con una determinada *politeia* (o comunidad política), una relación asegurada en términos jurídicos, pero también denota una forma de participación activa en los asuntos públicos. De manera que bien podemos afirmar que se trata, por un lado, de una condición de *status*² y, por otro, de una práctica política. No voy a

¹ De acuerdo con Axel Honneth, (“La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente”, en *Estudios políticos*, num. 15 jul-dic, 1999, pp. 81-116) existen dos importantes teorías sobre la democracia que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama “procedimentalismo” y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la otra, “republicanismo” y en ella considera la construcción teórica de Hannah Arendt, la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros.

² Un texto canónico con relación a la ciudadanía es el de T. H. Marshall «Ciudadanía y clase social», publicado en 1950 (Marshall y Bottomore, 1998). He aquí su ya clásica definición: «La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Todo el que lo posee disfruta de igualdad tanto en los derechos como en las obligaciones que impone la propia concesión» (Marshall, 1998,

atender aquí todas estas aristas del concepto, aunque es claro que en el debate sobre la ciudadanía confluyen y se enfrentan al menos dos lenguajes políticos diferentes: bien como «condición legal» (la plena pertenencia a una comunidad política particular), asunto del que se ha ocupado en extenso el liberalismo, o bien como «actividad deseable» (vinculada a la participación en el destino de la comunidad política), tema más cercano a las preocupaciones del republicanismo. Para los liberales, la ciudadanía representaría el estatuto jurídico que sirve de soporte para el conjunto de derechos que pueda disfrutar un individuo. Por su parte, la ciudadanía en la acepción republicana gira en torno al asunto las *virtudes públicas* o, lo que es lo mismo, se cifra en un discurso sobre las virtudes del buen ciudadano, definidas éstas como un conjunto de predisposiciones hacia la participación en los asunto de vida en común³. Desde esta última perspectiva, para el caso de Hannah Arendt, la ciudadanía se identifica con el autocontrol democrático, esto es, con la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación activa en la esfera pública

A continuación me daré a la tarea de presentar la concepción arendtiana de ciudadanía con el objetivo de defender que este concepto nos permite postular un modelo de democracia participativa que superaría algunos de los callejones sin salida de la democracia representativa liberal. El principal de ellos, la pérdida real de poder de los ciudadanos. Repensar la alternativa arendtiana de ciudadanía republicana participativa y democrática supone revisar el problema del poder, en tanto éste, entendido como dominación, terminaría devorando la soberanía.

37). La ciudadanía equivale, pues, al *status* legal que recopila los derechos que el individuo puede hacer valer frente al Estado. En la concepción de Marshall, los derechos sociales serían aquellos que posibilitan que los sujetos más desfavorecidos se integren en la corriente principal de la sociedad y ejerzan plenamente sus derechos civiles y políticos. Esta idea contribuyó enormemente a la reconciliación del pensamiento socialdemócrata con la noción liberal de los derechos.

³ Dentro de la tradición republicana se dan cita corrientes diversas que se relacionan con el pensamiento democrático de maneras incluso contrapuestas, que van desde un elitismo político hasta un radicalismo democrático. Republicanos comprometidos con la independencia norteamericana no ocultaban su recelo frente a las asambleas populares y preconizaban medidas institucionales contramayoritarias, como bien señala Arendt en *Sobre la Revolución*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.

I

Ciudadanía: identidad política y pluralidad

“La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”

(Arendt, *La Condición Humana*)

Para Arendt, la identidad propia del individuo es la que pone de manifiesto su condición de ciudadano, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando. La auténtica identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político, y el ciudadano. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública, el sujeto revela su singularidad. Mediante la acción, los ciudadanos devienen políticamente iguales al tiempo que singulares en tanto su identidad, - una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros -, se *muestra*, se *construye*, *aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.⁴

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Pero, vamos más despacio, revisemos, aunque sea someramente, algunos textos arendtianos: en una de las primeras obras que escribió, la biografía de Rahel Varnhagen⁵, encontramos un

⁴ Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998, (3er. Reimp.) (En adelante CH seguido de la página), p. 203

⁵ Arendt escribió este libro en Berlín entre 1929 y 1933 y lo terminó en el exilio en París en 1938, pero no fue publicado hasta 1958 en Londres, con el subtítulo de *La vida de una judía* (*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Londres, East and West Librery. En EEUU aparecería hasta 1974 con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974. Esta es la versión que sirvió para la traducción española que se usará en este texto, Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.

concepto que permite conocer el contexto conceptual de la idea de identidad y con ello, de la noción de ciudadanía; se trata de la categoría de paria⁶. Ésta se aplica a aquellas personas que sufren una situación social de exclusión, es el caso de Rahel, mujer judía que se ve empujada a la asimilación. Los parias son excluidos que no puede desarrollar su identidad debido a que ésta se cultiva en lo público, y los parias (Arendt está pensando en los judíos pero hoy podemos pensar en otros excluidos, nuestros excluidos: los refugiados, los emigrantes sin papeles, los exiliados, etc.) carecen de espacio público. Están faltos de un mundo común en el cual cultivar la propia identidad. En la esfera privada, los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta -como ya se señaló- no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública, el sujeto revela su singularidad.

En esta obra aparece también la figura del *parvenu* (advenedizo), aquel que habiendo nacido en un ámbito desea acceder a otro, renunciando a juzgar críticamente las normas que estructuran el círculo al que anhela acceder. Este sería el caso de Rahel, durante todo el periodo de su vida adulta en que estuvo dispuesta a renunciar al cultivo de su identidad para incondicionalmente asimilarse. Arendt distingue aquí entre aquellos parias sociales que, alentados por la asimilación, actúan en el terreno social y se convierten en advenedizos *-parvenus-*, y aquellos que tratan de conquistar un lugar en el mundo transformándose en parias conscientes. Tal es el caso de Rahel Varnhagen, al final de sus días. El paria consciente, entonces, es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. De esta forma saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social sino de reconocimiento político. “Así, en Arendt, el paria consciente se presenta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad”⁷. Es más, la condición de *outsider* del paria le permite la libertad de ser un pensador o pensadora independiente, un pensador no limitado por dogmas

⁶ De este concepto se ha ocupado Seyla Benhabib en un intento de recuperar a Arendt de las críticas hechas por desde el feminismo, véase “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt” en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona Gedisa, 2000, pp. 97-115; también Cristina Sánchez “Paria o ciudadana del mundo” en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.) *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 17-37. Imprescindible también el primer capítulo, “The conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker” de Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts, MIT, 1996.

⁷ Cristina Sánchez, *op. cit.*, p. 35. Cristina Sánchez sostiene, en este breve ensayo, que la noción de paria consciente podría suavizar la tajante distinción entre espacio público y privado. El paria consciente sería una especie de sujeto fronterizo.

ni ideologías⁸. El rasgo fundamental del paria consciente es que éste rechaza la condición que se le impone desde la sociedad y se muestra, aparece⁹. De este modo, recupera el espacio del que su condición de paria, impuesta por los otros, le había privado¹⁰. La imposibilidad de aparecer en público le despojaba de realidad. En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad¹¹.

En su temprana biografía sobre Rahel Varnhagen, encontramos ya la noción de identidad construida desde el esfuerzo heroico por aparecer ante los otros, ser con los otros desde su singularidad;¹² éste es el rasgo fundamental del paria consciente del que Arendt nos habla.

Las figuras del paria y del paria consciente no volverán a aparecer en los textos maduros de Arendt. Su preocupación posterior se dirige a rescatar los momentos de participación colectiva en la Modernidad y es el concepto de ciudadano el preponderante.¹³ En *La Condición Humana*, vincula el asunto de la identidad a la distinción público-privado: “La función del ámbito público es, en Arendt, iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción *quienes son*”.¹⁴

⁸ De acuerdo con Richard Bernstein este es el rasgo fundamental también de la vida de Arendt: “ella nunca estuvo tentada por “pertener” a la sociedad; nunca quiso ser la “judía excepcional”; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza (...) Como su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos*.” *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 180. En 1972 en un symposium dedicado a su obra Arendt afirma “You see, whit the political business I had a certain advantage. I, by nature, am not an actor. (...)But still, I had this advantage to look at something from outside. And even in myself from outside.” Citado por Bernstein, en *op. cit.*, p. 42.

⁹ En su artículo “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition” publicado en 1944, Arendt ofrece un catálogo de alternativo al rol de *parvenu*. *Cfr.* Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 62 y ss.

¹⁰ Nos dice Arendt en “El Judío como paria”: En contraste con sus hermanos no emancipados quienes aceptan automática e inconscientemente su estatus de paria, el judío emancipado debe despertar y percatarse de su posición y consciente de ella rebelarse en su contra Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, p. 76, citado por Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 64. (La traducción es mía).

¹¹ CH, p. 203.

¹² De acuerdo con Richard Bernstein este es el rasgo fundamental también de la vida de Arendt: “ella nunca estuvo tentada por “pertener” a la sociedad; nunca quiso ser la “judía excepcional”; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza (...) Como su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos*.” *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 180

¹³ *Cfr.*, Cristina Sánchez, “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad” en *Intersticios*, Universidad Intercontinental, México, año 10/núm. 22-23/2005, pp. 101-117.

¹⁴ Fina Birulés, Introducción a *¿Qué es la política?*, p. 21

De esta manera, el espacio público se presenta como un ámbito que “tiene el carácter de un “espacio de aparición”, en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros)”.¹⁵ Se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no de la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo cuyo acceso se anhela. A diferencia del *parvenú* y el conformista, en el ámbito político la figura emergente es el héroe, quien no es más (ni menos) que el hombre libre, el ciudadano. Al respecto nos dice:

El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra «héroe», (...) no era más que un nombre que se daba al hombre libre (...) La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal.¹⁶

Siguiendo a la tradición griega, Arendt concibe la acción y el lenguaje como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. Todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad “natural” pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al sujeto de identidad, una identidad como ciudadano. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos; presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos.

Ahora bien, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al actor, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acto influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta.

En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si un individuo pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. Sin embargo, la soberanía que pide el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente.¹⁷

Así, el gran acierto de Arendt consiste en situar a la acción política en medio de un

¹⁵ Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, p. 98

¹⁶ CH, p. 210.

¹⁷Hauke Brunkhorst, “Cuestiones Públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt, *Sociológica*, núm. 47 Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, p. 46-64.

entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción política sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad.

(...) la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un “quién” con una historia detrás, no como un “qué”. La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás.¹⁸

Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la ventaja frente al republicanismo clásico de que este mundo común se entiende permeado de pluralidad¹⁹. “Esa pluralidad significa no sólo que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, (...), sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*”.²⁰

Esta noción de pluralidad es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. El espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de diversidad y esto significa un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad; y no un espacio donde meramente conviven, se toleran, individuos distintos.

Enfatizar debidamente tanto el concepto de identidad como el pluralidad nos permite defender que la ciudadanía, para ella, no se vincula con una determinada relación de pertenencia, sea ésta un linaje o una etnia, ni al dominio de una lengua, ni a un lugar de nacimiento sino que se asocia fundamentalmente al hecho de compartir una vida en común en el marco de una comunidad política.²¹ Como bien señala Maurizio Asserin D'Entrèves:

La Arendt fu in realtà una severa difensora del costituzionalismo e del governo della legge (rule of law), una sostenitrice dei diritti fondamentali dell'individuo (tra cui includeva non solo il diritto alla vita, alla libertà di movimento, di fede e di espressione, ma anche il diritto all'azione e

¹⁸ Cristina Sánchez, “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, art. cit., p. 113

¹⁹ Con cierta base histórica suele presentarse la propuesta republicana como una perspectiva normativa y excluyente, como un planteamiento político que implica un espacio público clausurado y homogéneo. Desde estos planteamientos sería igualmente difícil asumir el universalismo moral contemporáneo expresado en los derechos humanos. En la variada tradición republicana hay autores ciertamente que responden a este negativo cliché. Entre ellos se encontrarían algunos pronunciamientos de Rousseau, que adolecen de un espíritu exclusivista. No puede aplicarse, como veremos a la propuesta arendtiana.

²⁰ Cristina Sánchez, *Hannah Arendt, El espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

²¹ Véase, Carlos Kohn, “El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt” en María Teresa Muñoz (Comp) *Pensar el espacio público*. México, Universidad Intercontinental, 2011, pp. 51-74.

all'opinione), e una critica di tutte le forme di comunità politica fondate sui vincoli del costume o della tradizione, o basate su identità religiose, etniche o razziali. Il pensiero politico della Arendt non può, in questo senso, essere identificato né con la tradizione liberale né con le tesi avanzate da certi critici comunitari, in particolare MacIntyre e Sandel. La Arendt non concepisce la politica come uno strumento per la soddisfazione di preferenze individuali, né come un modo per integrare gli individui attorno a una singola o esclusiva concezione del bene. La sua concezione della politica si basa piuttosto sull'idea della cittadinanza attiva, ovvero sul valore e l'importanza dell'impegno civico e della deliberazione collettiva riguardo a tutte le questioni che concernono la comunità politica. La tradizione di pensiero politico con la quale la Arendt si identifica è quella dell'umanesimo civico, rinvenibile negli scritti di Aristotele, Machiavelli, Montesquieu, Jefferson e Tocqueville.²²

La referencia no es, pues, la pertenencia a una nación (entendida en su sentido prepolítico de comunidad de historia, lengua y tradiciones culturales), sino, como ya se ha indicado, la integración en una *politeia*.²³

Tenemos así dos rasgos centrales de la noción de ciudadanía: la identidad entendida en términos políticos, esto es, como aparición en el espacio público y la pluralidad como conjunto de singularidades compartiendo un mundo común. Ambas son entendidas como condiciones de posibilidad de la acción, en definitiva de la política. En concreto, la pluralidad humana es la condición de posibilidad del poder, en la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto. El poder resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el “consenso cortejado”.²⁴ Pero, “(...) no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados.”²⁵ El poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad a través del consenso y la acción.

De nuevo, voy demasiado rápido. Veamos:

²²Maurizio Passerin D'Entrèves, “La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt” Working Paper n.102, Barcelona, 1995

²³ Con respecto a la nación Arendt escribe: “La nación representa el “medio” en que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado [...] es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. Como institución legal, el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todo el que dé en vivir en su territorio.” Hannah Arendt, «La nación», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 255-260, para la cita p.257.

²⁴ Sobre el concepto de *poder comunicativo* en Hannah Arendt véase Carlos Kohn, “Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Res Publica*, (5): 73-92.

²⁵ Joseph M. Esquirol, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 54

II

El poder

El concepto de poder en la ontología política que Arendt nos ofrece en *La Condición Humana* es un atributo de la acción. Un atributo que se caracteriza por ser siempre pensado en términos de comunalidad. El concepto de `poder´ que defiende Arendt se entiende como *poder-hacer*, como capacidad de una comunidad de personas y no se caracteriza como *poder sobre* la voluntad de otras personas, es decir, no es un poder como dominación. Arendt nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines y no como capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*. En *La Condición Humana*, afirma que “El poder, (...), sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales. (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”²⁶. El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir su mundo;²⁷ dicho poder puede ser desencadenado tanto a favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, el poder de la comunidad que genera el conjunto de ciudadanos en cada acción actual consiste en evaluar, en su calidad de espectadores reflexivos, los actos y tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, en otorgar consentimiento y proferir elogios o increpar al actor con crítica y desprecio.²⁸

En su ensayo *Sobre la Revolución*, Arendt reitera el enunciado básico de su teoría del *poder comunicativo*, haciendo énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones. Distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo*: el denominado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante, consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno, lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su “consentimiento” a ser gobernado. En cambio el contrato mutuo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la

²⁶ CH, p. 223

²⁷ Cfr. Hannah Arendt, “Sobre la violencia” en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1988, p. 181

²⁸ Cfr., Hauke Brunkhorst, “Cuestiones Públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt, *Sociológica*, núm. 47 Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, p. 46-64. No puedo dejar de pensar al escribir estas líneas en la llamada primavera árabe. Son las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, los momentos en que más claramente se expresa el poder de la ciudadanía.

reciprocidad y presupone la igualdad. “[S]u contenido real es una promesa y su resultado una ‘sociedad’ o ‘coasociación’, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de ‘promesas libres y sinceras’”²⁹ Es por ello que, pese a que las revoluciones son momentos de fundación de la República, su fracaso se finca en la incapacidad de establecer un espacio para el poder político, en otros términos, para el ejercicio de la libertad política. De hecho, la tesis central de su texto sobre las revoluciones es que “lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar la *constitutio libertatis* –el establecimiento de un espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de las preocupaciones que compartieran.”³⁰

Ahora bien, aunque Arendt afirma categóricamente que *el poder no puede ser reducido a instrumento*, no tiene carácter de «medio» a disposición de algún «fin», admite que es innegable que los gobiernos utilizan el poder para alcanzar metas, pero «la estructura del poder en sí mismo *precede y sobrevive* a todos los objetos [a todas las metas], de forma que el poder, lejos de constituir los medios para llegar a un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios- fin».³¹ El poder es un fin o bien en sí mismo, “inherente a la existencia misma de las comunidades políticas”.³² El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha relación con el concepto de legitimidad, como nos sugiere la siguiente cita de Arendt: «todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas».³³

En “Sobre la violencia”, encontramos una distinción fundamental entre justificación y legitimación. “El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente,

²⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 232.

³⁰ Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt y la revolución” en VVAA, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001, pp.85-100. De acuerdo con Wellmer, La principal tesis de Arendt es que tanto los liberal-demócratas como los marxistas no han comprendido este drama de las revoluciones de la edad contemporánea.

³¹ H. Arendt, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, p. 153. (Las cursivas son mías)

³² *Ibid.*, p. 154

³³ H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 143

pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto.”³⁴ De este modo, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia.

De acuerdo con la lectura que Arendt ofrece en *Sobre la violencia*, a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo una identificación entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según Arendt, un prejuicio, a saber: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, a su juicio, la cuestión fundamental de los asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. Efectivamente, el poder político constituye el asunto eje de la política; pero el poder entendido como la capacidad de actuar juntos. Así lo afirma en el siguiente pasaje:

A diferencia de la fuerza, que es atributo de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción.³⁵

Arendt reconoce la asiduidad con que poder y violencia aparecen ligados. Y sin embargo, critica la identificación que a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido dando entre poder y violencia³⁶. Sostiene además que lo que ha malogrado *la política* ha sido el

³⁴ *Ibid.*, p. 154

³⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 179-180

³⁶ En el año 1976, J. Habermas enfatizaba con afán crítico que aquello a lo que Arendt denomina violencia (*Gewalt*), es lo que en la tradición –desde Weber hasta Talcott Parsons- se ha entendido como poder: la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros: «*Macht* y *Gewalt* (poder y violencia) son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* (poder) significaría entonces la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* (violencia) significaría el disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos», J. Habermas, «El concepto de poder en Hannah Arendt» (1976), en *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid 2000, 205-222; vers. orig., «Hannah Arendts Begriff der Macht» (1976), en *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart: Reclam, 1978. (para la cita p. 206)

uso de la fuerza y de la violencia, instrumentalizada siempre por una Autoridad. Es esta última la que despoja del poder a los hombres. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.³⁷ Puede destruir el poder pero nunca puede generarlo, y en la medida que resulta imposible sustituir el poder por la violencia se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos; es más, Arendt enfatiza su carácter contrario: se da entre ellos una relación inversamente proporcional, cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Es por ello que

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende del poder que haya tras la violencia.* (...) [L]a obediencia civil (...) no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.³⁸

La propuesta arendtiana acerca de la pluralidad y el poder no está exenta de críticas, si se considera que la “pluralidad” del mundo es un hecho dado y no se enfatiza suficientemente el momento antagónico e instituyente de lo político, podríamos estar despolitizando lo político y sustituyéndolo por una visión demasiado “pacífica” de la política. Es cierto que Arendt dedica su texto sobre las revoluciones a este momento instituyente donde emerge con mayor fuerza lo político, sin embargo, parece quedar opacado en el contexto de su obra toda. Por ejemplo, Chantal Mouffe ha criticado al republicanismo cívico que, “A fuerza de querer privilegiar el «vivir conjuntamente», propio de la *polis*, dejando de lado el *pólemos*, es decir, el antagonismo y el conflicto (...) se pierde la posibilidad de aprehender la especificidad de la política democrática.”³⁹ Es posible superar estas críticas de Mouffe enfatizando dos elementos fundamentales de la propuesta arendtiana: el concepto de pluralidad y el de democracia participativa. Retomar este punto nos permitirá dar cuenta del objetivo planteado al comienzo del texto.

³⁷ H. Arendt, “Sobre la violencia”, *op. cit.*, p. 158.

³⁸ *Ibid.*, p. 151 (Las cursivas son mías)

³⁹ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 14

Conclusión

“El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”
(Arendt, *La Condición Humana*)

Al inicio me propuse presentar la concepción arendtiana de ciudadanía con el objetivo de defender que este concepto nos permite postular un modelo de democracia participativa que devolvería el poder a los ciudadanos. Veamos, con los materiales presentados previamente, si esto es posible:

En primer lugar es importante subrayar que para Arendt, resulta ineludible “admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto –frente al mundo de las ideas- sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma”.⁴⁰ Así pues, la política se constituye desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. La misma noción de pluralidad lleva implícita la idea de diferencia y con ella, el potencial conflicto. Sin embargo, no se trata de radicalizar, como propone Mouffe, “las múltiples relaciones sociales en las que existen relaciones de dominación contra las que hay que luchar si se quieren aplicar los principios de igualdad y de libertad”⁴¹ sino de trabajar apelar a favor de la democracia participativa.

El poder, de acuerdo con la propuesta arendtiana, no se sustenta en una concepción estrecha de lo que sea gobernar, es decir, en la idea de que el gobierno supone únicamente una relación de mando-obediencia. Recordemos que el poder es el acuerdo intersubjetivo permanentemente cortejado, y en este sentido está en relación con el concepto de legitimidad. Como nos sugiere Arendt, «todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas». ⁴² Por ello, observa que quien tiene la dirección política suele recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que lo sustenta (legitimidad)

⁴⁰ Cristina Sánchez, Hannah Arendt, “Pensadora de la pluralidad”, *art. cit.*, p. 103

⁴¹ Juan Manuel Vera, *art.cit.*,

⁴² H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 39

disminuye. El poder se genera en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestamos a las instituciones, fundamentalmente a través de las opiniones, expresadas, a través de las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre otras. Precisamente por ello, la participación política constituye el eje de su propuesta.

Arendt defiende un modelo de la democracia participativa que ilustra a través de la idea del sistema de consejos. Este modelo podría resultar ingenuo si se la interpreta literalmente pero podríamos pensarlo, de la mano de Wellmer, como

una metáfora para referirse a una red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas o parcialmente autónomas en el seno de cada una de las cuales se realiza algo semejante al autogobierno de unas personas libres e iguales –libres e iguales en distintos sentidos, con distintas tareas y con distintos mecanismos para reclutar a sus miembros. Una red cuyas unidades pueden estar entrelazadas tanto horizontal como verticalmente, en relación bien paritaria o de dependencia. Esta compleja estructura orgánica puede darse tanto en un sistema político federal (desde el ámbito local al nacional) como en las asociaciones, organizaciones e instituciones de una “sociedad civil” democrática distintas de las instituciones políticas “formales”.⁴³

Wellmer considera que Arendt se refiere a ambos aspectos: “tanto a las instituciones políticas de un sistema federal como a una red de asociaciones y organizaciones autónomas o parcialmente autónomas propias de una sociedad civil.” Esta idea de participación a través de una red de instituciones y asociaciones, formales e informales permite que el poder se convierta en una experiencia real en la medida en que los “asuntos comunes” sean, por así decir, físicamente tangibles para unos participantes que podrán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas. Interpretada de esta manera, la libertad política y la participación en el espacio público significan otra cosa y tienen más alcance que el de una garantía constitucional de los derechos fundamentales de los ciudadanos.

Se hace necesario repensar las instituciones político jurídicas propias de la democracia representativa de manera que ésta se conciba de modo más participativo, pensar la democracia no solo como procedimiento de elección de los gobernantes sino también como democracia económica y social. La legitimidad misma de la democracia como sistema de gobierno radica en los valores de justicia que deben darse en su seno.

La "vía democrática" concebida de este modo supone intentar la moralización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un

⁴³ Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt y la revolución” en VVAA, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, p. 85-100, para la cita, p. 92.

proceso en el que juega papel fundamental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos. De esta manera, nuestro acceso a la política supondría una gratificación positiva, una ‘felicidad pública’ consistente en la construcción de una identidad política, nuestra identidad como ciudadanos. Dicha identidad tendría como su eje fundamental la libertad como posibilidad de actuar en el mundo común. Recordemos una vez más que el poder entendido en términos arendtianos es la capacidad de actuar conjuntamente. De manera que tanto la libertad como el poder sólo se dan a través de las distintas formas de participación activa en los asuntos comunes. Ambos conceptos, se articulan, por lo tanto, con esta noción de participación a través de una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, que permiten que la libertad y el poder puedan surgir y se conviertan en una experiencia real en la medida en que los “asuntos comunes” sean, por así decir, tangibles para unos participantes que podrán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas.

Se trata de enfatizar la posibilidad de llevar a cabo acciones conjuntas en la esfera pública reconociendo la condición de los ciudadanos como pares iguales pero manteniendo la distinción de sus puntos de vista, de este modo impedimos que se amalgamen en una masa homogénea, en torno a una *identidad* que socave su libertad.

La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de la libertad política con la pluralidad, pues allí es donde se juega toda la cuestión de una ciudadanía participativa y democrática. En esta tarea, el pensamiento arendtiano es, sin duda, un referente ineludible.

9 de Enero de 2012
Ciudad de México