

# Pensar el espacio público

---

Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano

María Teresa Muñoz Sánchez  
(compiladora)

Primera edición, 2011

Prohibida su reproducción por cualquier medio  
sin la autorización escrita de los autores.

D.R. © UIC Universidad Intercontinental, A.C.  
Av. de los Insurgentes núm. 4303  
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, México, D.F.  
[www.uic.edu.mx](http://www.uic.edu.mx)

ISBN: 987-607-9152-01-7

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Diseño de portada y formación: Javier Curiel Sánchez

Hecho en México

## Índice

Introducción MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ.....	5
Responsabilidad política en la construcción de lo público. Reflexiones a partir de Hannah Arendt CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ.....	21
Comentario a “Responsabilidad política en la construcción de lo público” JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA .....	37
<i>El derecho a tener derechos</i> . Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt CARLOS KOHN WACHER .....	51
Comentario a “ <i>El derecho a tener derechos</i> ” RICARDO M. RIVAS GARCÍA.....	75
Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio. Arendt y el racismo ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO .....	99
Comentario a “Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio” MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ MARTÍNEZ.....	129
Fundación y memoria CLAUDIA GALINDO LARA.....	141

Comentario a “Fundación y memoria” IVONNE ACUÑA MURILLO. ....	159
El republicanismo arendtiano. Una alternativa al declive de la democracia representativa liberal MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ. ....	171
Comentario a “El republicanismo arendtiano” ÁNGEL SERMEÑO QUEZADA . ....	195
Bibliografía . ....	201

## Introducción

En los últimos años del siglo xx y los primeros del presente, América Latina se encuentra frente a dos procesos paralelos. Por un lado, tras las dictaduras militares que asolaron la región, se sucedieron los movimientos democráticos de la sociedad que están mostrando su propia incapacidad para asegurar y administrar regímenes estables. La democracia representativa y los procesos electorales como fuente para legitimar a los gobernantes han sido establecidos en casi todos los países de la región, si bien en un equilibrio inestable. Por otro lado, los actuales gobiernos, definidos por su adhesión a las doctrinas neoliberales o a populismos de distinto corte, se enfrentan a sociedades cuyas posibilidades de resistencia y movilización autónoma están debilitadas por los cambios profundos en las economías y en los mercados; sociedades que han mostrado una enorme desarticulación de los espacios de referencia pública, como instancias de discusión y de generalizaciones de los intereses nacionales. Ante esto, la participación política ciudadana se ha sustituido por el voto individual y aislado y los *intereses generales* se han delegado, cada cierto número de años, a los dirigentes de los partidos políticos y a los gobernantes. Frente a la deslegitimación de los sistemas y partidos políticos, la corrupción que atraviesa buena parte de los gobiernos, y la indiferencia ciudadana, no son pocas las voces que reivindican, como ya ocurriera en otras épocas de crisis, el retorno al refugio de lo privado, por un lado, y al gobierno de las leyes del mercado, por otro, con lo cual queda el espacio de la política y de lo público como un terreno yermo que puede ser ocupado por fuerzas destructivas o antipolíticas.

En otras latitudes, después de confiar en el modelo liberal democrático, encarnación de la razón universal ilustrada y del derecho, se han vivido, y aún se multiplican, los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que ponen de mani-

fiesto la falta de coordenadas adecuadas para comprender lo político. El paradigma de la democracia deliberativa que ha pretendido imponerse en el debate político contemporáneo por medio de figuras como Rawls y Habermas se ha mostrado insuficiente para dar cuenta de la inevitabilidad del conflicto y el antagonismo. Se ha priorizado la política, es decir, el establecimiento del orden y la organización de las sociedades humanas, frente a lo político que parte de la pluralidad, la diversidad de las relaciones sociales siempre en antagonismo. En otras palabras, se ha privilegiado la domesticación del antagonismo frente a su asunción y reconocimiento. Una de las principales razones de esta incapacidad reside en el marco conceptual de la teoría política liberal. Si queremos estar en condiciones de consolidar y profundizar las instituciones democráticas, ya es tiempo de abandonar ese marco conceptual y comenzar a pensar la política de un modo diferente. Hannah Arendt puede ayudarnos a llevar adelante tal proyecto. Necesitamos armarnos con un pensamiento resistente ante la uniformidad y apostar por una ciudadanía participativa que haga de la condición de la ciudadanía el centro de su identidad y no eluda sus responsabilidades políticas en la construcción de un mundo común. La globalización de la economía y las exigencias de nuevas instancias ordenadoras de la convivencia mundial, refuerzan la necesidad de recuperar el concepto de lo político. De esta manera, en este siglo XXI que nos ha tocado vivir, la pregunta acerca del *sentido de la política* continúa siendo una de las cuestiones fundamentales que los ciudadanos y ciudadanas hemos de plantearnos si queremos dejar oír nuestras voces acerca de la configuración y renegociación de lo público. En esta tarea, Arendt es, sin duda, un referente fundamental. En efecto, los ensayos contenidos en esta compilación dan cuenta de la posibilidad de mirar el acontecer político desde un modelo alternativo emanado de la propuesta arendtiana.

Hannah Arendt es una pensadora que en los últimos decenios ha cobrado relevancia en el ámbito de la filosofía política gracias a sus sugerentes reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad, la condición humana, etcétera. Se trata, sin duda, de una de las filósofas políticas más interesantes del pasado siglo XX, cuya originalidad y capacidad de seducción intelectual son de sobra conocidas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Una biografía utilísima para introducirse no sólo en la vida de esta filósofa, sino también en su desarrollo intelectual es la realizada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982; contamos con traducción en castellano, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfonso El Magnánimo/IVEI, 1993. En esta obra puede encontrarse una bibliografía completa de Arendt. Menos detenida,

A lo largo de su vida, Arendt pretendió desvelar las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; por ello, la narración de relatos, la reconstrucción de biografías y el recurso a la metáfora son instrumentos imprescindibles en su tarea como filósofa política. Ella nunca pretendió ser una pensadora sistemática, nunca pensó construir ningún sistema, ni tan siquiera ser metódicamente sistemática; al contrario, criticó esa tendencia en la filosofía. Su propuesta supone situarse contra aquellas concepciones que sostienen que las normas de comportamiento, las reglas de conducta y de acción pública son principios dados, a los que accedemos por medio del conocimiento, del ejercicio de la razón, y a las cuales no podemos dejar de aceptar y seguir una vez conocidos. De este modo rechaza que la legitimidad del poder de los gobernantes radica en la posesión de un cierto tipo de conocimiento que guía las acciones.

La experiencia del totalitarismo fue la que llevó a Arendt a la necesidad de pensar más allá de las categorías de la filosofía política tradicional. De hecho, la novedad de los sistemas políticos totalitarios, de acuerdo con la interpretación de Arendt en su primera obra, es que no pueden ser clasificados conforme a las categorías establecidas, a saber: gobierno legal o ilegal, poder legítimo o arbitrario.<sup>2</sup> En este sentido, dos de las primeras obras de Arendt, *The Origins of Totalitarianism* y *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*, son un ejemplo de que su interés va más allá de la reconstrucción de categorías del pensamiento. Por el contrario, son un empeño en comprender, un afán por vérselas con el fenómeno sin mayor instrumental que el relato y la memoria. Por ello considera como lenguaje más adecuado para expresar el pensamiento el de la metáfora, puente tendido entre lo espiritual y lo fenoménico. Para Arendt, el pensar no tiene que ver con la ciencia, incluso —al menos así lo afirmaba en sus primeros escritos— ni con la filosofía, sino con la poesía y con las preguntas sin respuesta que van más allá de lo empírico. Al referirse a la metafísica, Hannah habla de desmantelarla, no de destruirla, esto es, de dirigirse a las categorías

---

pero también más ágil. Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001 [ed. alem. 1998].

<sup>2</sup> En *los Orígenes del totalitarismo*, Hannah afirma: “La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final”. Hannah Arendt, *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 685.

heredadas, no como si fueran testamentos, sino como fragmentos que deben ser repensados. El lenguaje —y qué otra cosa si no es la filosofía— no puede ser pensado más que de manera fragmentaria. Podríamos decir, parafraseándola, que su obra consiste más bien en *ejercicios de pensamiento* que no aspiran a alcanzar una certeza inductiva o deductiva, sino planteados como tentativas exploratorias del pensamiento que se internan por medio de las categorías y los pensadores tradicionales de la teoría política, desde una mirada novedosa. Son *ejercicios de pensamiento* opuestos a la metodología característica de la ciencia política positivista. Contra este tipo de concepción positivista de la teoría política, y compartiendo el interés de diversos pensadores de su época por elaborar una teoría capaz de dar respuestas normativas a los tiempos que les había tocado vivir (caracterizados por el totalitarismo), Arendt defenderá la recuperación del concepto de *experiencia*. Desde su planteamiento, este término alude a la interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por medio de tal experiencia, el agente y el mundo objetivo pueden unirse. Lo que acaece al sujeto en estricta soledad no se considera una experiencia, porque no implica contacto con el mundo. El pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, que son los únicos indicadores que permiten orientación. A partir de esto, intenta desvelar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la esencia de la vida política, esto es, de la vida activa. Su propósito es, pues (y en esto residirá su propia metodología), poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; las experiencias humanas constituyen la materia de la política, y el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y a ésta debe seguir unido.

Con todo, la suya es una reflexión que aparenta ser sobre los fenómenos y, sin embargo, nos coloca más allá: en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos mismos.<sup>3</sup> Pienso, y en esto coincido con Cristina Sánchez, que el eje de toda la obra de Arendt es “el interés por la construcción y preservación de un espacio público deliberativo y respetuoso con la pluralidad”<sup>4</sup> y al mismo tiempo, la defensa de una noción de acción que nos permita pensar lo político como

---

<sup>3</sup> Esta pregunta por las condiciones de posibilidad del discurso sobre la acción es la que me permite reivindicar su mirada kantiana. Un cierto aire de familia que comparte con Ludwig Wittgenstein. Pero ése es tema de otro escrito: María Teresa Muñoz Sánchez, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*, México, Universidad Intercontinental, 2009.

<sup>4</sup> Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pp. 6-7.

espacio de construcción de lo humano. De esta manera, la tarea de Arendt es un intento de comprensión asistemática de la política desde una especie de ontología del espacio público<sup>5</sup> y la condición humana.

De acuerdo con la propuesta arendtiana, en el espacio público se manifiesta la condición humana que se caracteriza por tres dimensiones de la actividad: labor, trabajo y acción. A cada una de ellas corresponde una categoría; así, respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; y la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. El poder se entiende como la capacidad de los hombres no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. De este modo, entonces, el poder es siempre colectivo, nunca un ejercicio individual. Es muy importante resaltar que Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un concepto consensual y comunicativo del poder.

El espacio público es un espacio luminoso dónde se da el pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales; donde, en el encuentro con los otros, se arroja luz sobre nuestras identidades y éstas se singularizan. La actuación con los otros es lo que ilumina nuestra singularidad haciéndonos visibles. Lo político es la actividad en la cual se juega la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. Lo que está en juego en la acción es la constitución de fines, y con ello la constitución de la persona. El espacio público es la condición que permite la existencia de los fenómenos mismos. Estos fenómenos se fundan en la acción y la palabra y son constitutivos de la realidad. Por ello, este ámbito de lo público se configura, se constituye, aparece por la acción y el lenguaje; no está dado, sino que la actividad humana lo manifiesta. Dentro del ámbito público propuesto por Arendt, la acción humana permite a cada uno de los individuos que conforma el mundo, construir y desarrollar el espacio donde se gesta su identidad, por medio de sus acciones y discursos, así como manifestar su alteridad frente a los demás, quienes en su actividad propiamente humana son capaces de comprender. Este espacio es el ámbito de afirmación de la persona en tanto ciudadano; en él, las diferencias son muestra de la pluralidad.

La presente compilación pretende recuperar las bases conceptuales del pensamiento arendtiano, que empuja de continuo a *pensar sin ataduras*, para,

---

<sup>5</sup> Vid. Manuel Cruz, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

mediante ellas, reflexionar políticamente desde la experiencia, pues “el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar”.<sup>6</sup> La reflexión desde la propia experiencia manifiesta la propia condición de humanos dentro de un mundo común construido, en gran medida, desde la esfera política.<sup>7</sup> Como señala Sánchez, Arendt defiende la recuperación del concepto de *experiencia*:<sup>8</sup> el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, únicos indicadores que permiten orientación. A partir de esto, intenta desvelar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que integran la esencia de la vida política, esto es, de la vida activa. Su propósito es, pues, poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; las experiencias humanas constituyen la materia de la política, y el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y a ésta debe seguir unido. Los autores de esta antología han seguido esta misma guía para la comprensión de los fenómenos políticos de nuestro tiempo. Esto responde, sin lugar a dudas, a la idea que Arendt tiene sobre lo característico del ser humano: la acción política, es decir, el ejercicio de la capacidad de acción y de discurso en un espacio público que garantiza la memoria y estabilidad de las acciones. Desde esta perspectiva, la política se erige, pues, como un asunto de todos. No es posible permanecer al margen de la construcción de un mundo común. Únicamente por medio de la actuación en la dimensión del espacio público que es la política los seres humanos podemos llegar a la condición de auténticos sujetos o individuos autónomos. Los sujetos individuales en cuanto “ciudadanos de la política” habitan un espacio público común, comparten intereses públicos definidos por medio del debate intersubjetivo y los defienden en el seno de instituciones públicas que deben garantizar la pluralidad constitutiva de la ciudadanía. Afirma Carlos Kohn:

---

<sup>6</sup> H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* [trad. Ana Poljak], Barcelona, Península, 1996, p. 20.

<sup>7</sup> H. Arendt, *La condición humana*. En adelante, *CH*, seguido de la página.

<sup>8</sup> El término “experiencia” remite en Arendt a la fenomenología y hace referencia a la interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por medio de la experiencia, el agente y el mundo objetivo pueden unirse. Lo que acaece al sujeto en estricta soledad no se considera una experiencia, porque no implica contacto con el mundo. Las experiencias valiosas serán aquellas que hablen de pluralidad y de la creación y preservación de un espacio en el que esa pluralidad pueda manifestarse y el sujeto pueda revelar su identidad mediante hechos y palabras. *Cfr.* C. Sánchez Muñoz, *op. cit.*, p. 46.

En efecto, la *experiencia política*, como modo específico de *ser en el mundo* (Arendt), está constituida por el discurso y por la acción, por la capacidad de los seres humanos para humanizar el mundo por medio del diálogo, de la racionalidad comunicativa, de la participación en el debate y en la acción pública; todas ellas sujetas a “*la intervención*” del juicio intersubjetivo; es decir, a la formación de un “*pensamiento representativo*” que logre cristalizar en un verdadero *sensus communis* entre los ciudadanos de una comunidad política.<sup>9</sup>

En este mundo experiencial, el ser humano no se encuentra sólo con cosas y acontecimientos materiales y concretos, sino también como un ser humano entre otros seres humanos. En el mundo de la experiencia humana, la dimensión cívica adquiere una importancia extraordinaria, pues para todos los objetivos e intereses materiales, ésta es el ámbito en el que se vive realmente como seres humanos. Sólo mediante la relación en lo público con otros hombres se alcanza una postura y comprensión humanas; sólo de esa manera se consigue realizar un mundo plenamente humano. El hombre se desarrolla y realiza plenamente en *lo público*, un ámbito preñado de pluralidad. El ser humano se encuentra inmerso en un mundo experiencial comunitario, que dilata y enriquece la propia comprensión del mundo mucho más allá de lo que se haya podido experimentar de forma directa y de cuanto jamás se pudiera experimentar en el futuro. Y ese mundo continúa conformándose sin cesar en la comunidad de las experiencias, en un intercambio perenne de opiniones, ideas y valoraciones, que constituyen un mundo común de conocimientos y comprensión, sin los cuales no sería posible la formación humana; más aún, la vida propiamente humana sería imposible.

Por todo lo anterior, en esta antología hemos escogido el formato de diálogo. Lo que se inició con un debate intenso entre diferentes modos de pensar, diferentes tradiciones, se presenta hoy en su forma escrita. Se hace una vez más imperecedero aquel diálogo que propició el XV Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México a principios de 2010. En aquel momento, sólo algunos colegas acudieron al banquete del diálogo, pero —no podía ser de otro modo— al calor de la discusión fueron sumándose voces críticas y miradas diversas. Hoy, la conversación, la deliberación y el propio debate se han enriquecido.

---

<sup>9</sup> Carlos Kohn, “Validez y facticidad del juicio político: una perspectiva sui generis,” *Episteme* ns, v. 26, núm. 2, 2006.

En el primer ensayo que presentamos, “Responsabilidad política en la construcción de lo público. Reflexiones a partir de Hannah Arendt”, Cristina Sánchez Muñoz se ocupa de recuperar el pensamiento arendtiano de la mano de otra filósofa política contemporánea, Iris Marion Young. Desde sus propuestas, presenta un modelo de acción política, más en concreto, un concepto de responsabilidad moral y política de alcance cosmopolita. Sánchez se pregunta: ¿Qué tipo de responsabilidad es adecuada para injusticias estructurales globales? Su respuesta, en primera instancia, es que las concepciones tradicionales de la responsabilidad moral y jurídica son insuficientes para atender estas nuevas situaciones de injusticia. Si bien, nos aclara, “Arendt no llegó a pensar la responsabilidad política colectiva en términos transnacionales, probablemente porque en su obra no encontramos rastros de cosmopolitismo, sino más bien al contrario, la crítica a la idea de ‘ciudadano del mundo’”. Sin embargo, introduce elementos importantes a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad: el ejercicio del juicio, la puesta en marcha de la capacidad de pensar, el cuidado del mundo o la importancia de nuestras acciones y omisiones frente a los otros y *con* los otros, un concepto de responsabilidad, en suma, que, necesariamente, tiene en cuenta la textura intersubjetiva del espacio público que habitamos”. Será el concepto de responsabilidad vicaria el que permita una apertura de Arendt al cosmopolitismo. Para compensar esta carencia de desarrollos explícitos sobre la responsabilidad cosmopolita en Arendt, Cristina Sánchez se apoya en Young, quien sí abre la posibilidad de pensar un concepto de responsabilidad cosmopolita que superaría la limitación de los sistemas de aplicación jurisdiccional de la justicia retributiva o penal que reducen la noción de responsabilidad a la de culpa.

La réplica aguda y contextualizada de Jesús Rodríguez Zepeda, parte de la reivindicación de la justicia retributiva o penal internacional, enfatizando cómo ha cambiado en este contexto el concepto de responsabilidad durante la segunda mitad del siglo xx y en la década que ha corrido del xxi, en el ámbito de sus procesamientos jurisdiccionales, de modo que ha mostrado su eficacia, aunque, admite, tal vez podría completarse. En este sentido, nos remite a la propuesta de Thomas Pogge, quien en el debate de la justicia global distingue entre los derechos humanos legales y los derechos humanos morales, con lo cual convierte a los segundos en criterio de evaluación crítica de los primeros, sin negar ni la realidad de éstos ni su posibilidad de hacer justicia. En su comentario, el lector encontrará una propuesta de aclaración “semántica” acerca del concepto de responsabilidad. Rodríguez Zepeda distingue una primera

forma de responsabilidad vinculada a la connivencia comunitaria con el abuso o el crimen: “Es el terreno de los silencios cómplices, los avales incondicionales al poder o el desentendimiento del sufrimiento de otros cercanos a nosotros”, nos dice. Propone denominar a esta forma de responsabilidad “responsabilidad de”. Una segunda forma de responsabilidad —“responsabilidad frente a”— se refiere al ejercicio de la facultad del juicio, que nos lleva a hacernos cargo del mal causado al reconocer que el daño a los otros no es nunca necesario ni ineluctable y que siempre es posible, oponerse, disentir. De acuerdo con Rodríguez, ésta es la única forma de responsabilidad compatible con un programa de justicia cosmopolita.

En el ensayo que Carlos Kohn dedica al “derecho a tener derechos”, nos encontramos con un análisis del pensamiento arendtiano, según el cual “Hannah Arendt considera el ‘uso legítimo a la violencia’, como expresión de la frustración y desarraigo de una comunidad por la incapacidad (pérdida de *poder*) de una autoridad de turno para conferir y defender los derechos a la libertad —y a la participación política— de todos los ciudadanos, incluyendo a las minorías apátridas”. Kohn enfatiza esta interpretación recurriendo al polémico tema de lo social en la obra de Arendt. Según, Carlos Kohn, cuando lo social irrumpe en el ámbito público, se atenta incluso contra los derechos sancionados por las constituciones. Una paradoja se pone entonces de manifiesto, a saber: únicamente dentro de una comunidad política es posible apelar a la protección de los derechos humanos, de manera que aquellos que no son reconocidos como ciudadanos de un Estado particular no disponen de dicha protección. De modo que el *derecho a tener derechos*, basado en la capacidad para afirmar y defender los derechos públicamente, no puede asegurarse. Así, habría un espacio abierto a la explicación al “uso legítimo de la violencia”.

En las notas elaboradas por Ricardo Rivas a propósito de “*El derecho a tener derechos*”, de Carlos Kohn, el lector encontrará un recorrido exhaustivo de corte historiográfico por los conceptos de poder, violencia, autoridad y derechos que ubica el pensamiento arendtiano en permanente espejeo con el habermasiano. Sin tratarse de una réplica explícita a los planteamientos de Kohn, Ricardo Rivas ofrece al lector coordenadas que permiten ubicar los ejes de la apuesta de Carlos Kohn. Ambos coinciden en la necesidad de pensar más allá de los Estados nación sobre las reglas básicas de una convivencia planetaria.

En “Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio: Arendt y el racismo”, de Alejandro Sahuí, se abordan de nuevo los temas antes tratados: la respon-

sabilidad y los derechos. Sahuí se pronuncia por un asunto que en el contexto general de la obra arendtiana luce muy polémico. Según nos da cuenta, en “*Reflexiones sobre Little Rock*”, Arendt expuso su visión sobre la cuestión de la discriminación racial con argumentos que ya desde su redacción original en 1957 le habían valido duras críticas e incluso el rechazo por parte de un editor. Arendt era muy consciente de lo espinoso de su posición, por lo que agregó un prólogo en el que confesaba: “Lo que escribí puede chocar a la gente buena y ser mal empleado por los malos [por eso] querría dejar en claro que como judía simpatizo por la causa de los negros como por todos los oprimidos y desfavorecidos, y agradecería que el lector así lo hiciera”.<sup>10</sup>

El asunto en cuestión consiste en los programas gubernamentales para la inclusión obligatoria de los niños negros en escuelas de mayorías blancas, como una política dirigida a eliminar la segregación racial.

En el texto de Sahuí, el autor recoge alguna cita que le permite justificar cómo Arendt obedecía a prejuicios acerca de los negros. Asumía que la presencia de éstos redundaría en suciedad y desorden por lo cual abogaba por una solución que estuviera en manos de las madres y padres de los niños blancos de las escuelas receptoras con el argumento de que cada uno es libre de escoger con qué personas relacionarse. Sahuí ve en estos hechos una conducta que contradice el postulado arendtiano de ponerse en el lugar de otro concreto. Las máximas del entendimiento a las que dedica *Los orígenes del totalitarismo* conducirían de manera clara a una conclusión opuesta a la defendida en el escrito de 1957. Arendt también criticaba los prejuicios como algo que impide pensar por nosotros mismos.

Todavía se puede ir más lejos en la argumentación crítica en cuestión, ya que la imaginación, como recurso de la reflexión, nos invita a asumir desde nuestras propias creencias el considerar una posición en la que no estamos. Arendt confesaba no haber siquiera viajado a los Estados del sur, por lo que es muy discutible que fuera coherente con sus criterios para el razonamiento. Movía a Arendt su preocupación por consentir que el gobierno y la ley intervinieran en un asunto que ella consideraba que estaba en la esfera social en el nivel de costumbres y le negaba el carácter público como una cuestión que tiene que ver con el reconocimiento a los diferentes y un asunto de justicia. Sahuí expone un diálogo posible, apoyándose en Martin Luther King, en el que se diera voz a

---

<sup>10</sup> Cit. Por Alejandro Sahuí, “Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio”: Arendt y el racismo. *Infra*.

los segregados, ya que Arendt evade realizar dicho ejercicio. Refiere, como es de imaginarse, el asunto de la discriminación hacia los negros a la discriminación contra los judíos. La autora alemana se inclina por tomar el caso de los negros como un asunto de libre asociación y las leyes antisegregación como una tiranía, algo a lo que el gobierno no tiene derecho, pues es asunto de la sociedad.

En el comentario al artículo anterior, Miguel Ángel Martínez intenta suavizar o explicar la posición de Arendt apelando al marco general de la obra de nuestra autora. Por una parte, reconoce que como tal la segregación racial no puede justificarse y, respecto del incidente concreto que da pie al texto de Arendt, es imposible pedir que los niños elaboren por sí mismos un juicio al respecto, cosa que sus padres tendrán que efectuar. Asume que la propuesta de Arendt “padece un error serio”, pero lo atribuye al brillo de su mente que toma con suspicacia eso que todos ven con anuencia, aunque sin vislumbrar su vaciamiento en sentido práctico.

El comentario aborda el problema, desde otro ángulo: “la persuasión arendtiana del problema racial es de igualdad ante la ley del país [...] ‘si yo eligiera esa manera de mejorar mi situación, preferiría ciertamente hacerlo por mí misma, sin la ayuda de organismos gubernamentales’”. En otras palabras, lo que ve malo en el hecho no es que se segregue socialmente, sino que se segregue legalmente, que se haya impuesto por la ley la segregación, tanto como ahora se pretenda eliminarla.

El comentario incorpora la pregunta “¿es mejor el establecimiento legal de los derechos de los ciudadanos o la construcción cívica de los mismos a través de la discusión y la deliberación?”. Con ello, desemboca en el torrente nutrido de la teoría política arendtiana, pues la igualdad no es un derecho natural, sino un derecho político exclusivo de los ciudadanos. Lo que se busca no es asegurarle a alguien el poder asistir al cine o a un hotel, sino el derecho a ser escuchado y reconocido como igual en una discusión.

Nuevos derroteros se adoptan al encuadrar, en el texto “Fundación y memoria” de Claudia Galindo, uno de los más apreciados referentes de Hannah Arendt, el de los orígenes de la política en Grecia y Roma, allá donde se dio un acto fundacional que está presente y se renueva constantemente por medio de la memoria y la temporalidad. Es al mismo tiempo remisión al pasado, al origen, y por otro lado, “promesa de futuro a través de la herencia a futuras generaciones”. La articulación entre el pasado y el futuro acontece por medio de la memoria como vínculo.

Desde un referente fenomenológico es posible decir, con Seyla Benhabib, que la memoria es la recolección mimética de los orígenes perdidos del fenómeno tal como estaban contenidos en la experiencia humana fundamental. Tradición es el nombre de ese *continuum* que se establece y que nos conduce mediante el viaje al origen a la antigua polis griega, de donde se nutre el pensamiento político de nuestra autora.

La transmisión de la tradición no está, sin embargo, ajena a dificultades. La revolución consiste en un hiato en el continuo de la historia. Una revolución es una pérdida de la tradición, su olvido. La polis requiere asegurar la estabilidad y permanencia del cuerpo político mediante la apelación al acto de fundación, el acontecimiento que constituye la esfera pública. Esta fundación es de tal importancia que coimplica las dimensiones de autoridad, tradición y religión.

A continuación, Galindo se ocupa de dos figuras míticas: Museo y Mnemosine, las cuales no sólo recoge como referentes literarios, sino como factores que articulan en el pasado y el presente el sentido político de los ciudadanos. El Museo es en buena medida “lugar de la memoria” en el que se requiere encontrarse con el acto fundacional; por otra parte, hacia el futuro, conmemora y educa para el porvenir. Estas reflexiones también atañen a los objetos que no se reducen a meros productos; son depositarios de un recuerdo, por lo que también ellos adquieren un carácter diferenciado como patrimonio.

Hacia el futuro, la educación también ejercita la memoria, acerca a los jóvenes a la fundación como celebración del pasado colectivo de una conciencia pública que crea el espacio común. La conmemoración oficial y colectiva de ciertos acontecimientos y gestas heroicas es necesaria para reafirmar la memoria, si bien es susceptible también de manipularla. La creación de estas memorias ocurre inmediatamente después de una guerra o un acontecimiento que es cerrado mediante la declaración de que tal día servirá para recordarlo.

En su comentario a Claudia Galindo, Ivonne Acuña nos ofrece una serie de cuestionamientos y reflexiones que complementa extraordinariamente la ya de por sí sugerente lectura sobre el papel de la memoria en la creación y transmisión de una tradición política. Por una parte, el legado de occidente implica una serie de remanentes culturales que puede ser vista, como lo hace Arendt como una “herencia olvidada”, una infidelidad a los orígenes fundacionales de esta modernidad, o bien, como un efecto hacia esas otras culturas que la modernidad y la historia occidental han marginado. Acuña subraya que esa singu-

laridad amenaza con entronizar “La Historia”, “centrando el acto fundacional de la política en una tradición no sólo lejana, sino ajena para muchos”.

En otra vertiente, Ivonne Acuña adopta los conceptos de “nacer” y “natalidad”, no sólo como rescate del pasado en el que se ha nacido, sino como “posibilidad presente y futura de múltiples inicios. La natalidad es “constitutivo de la acción que permite iniciar una serie de acontecimientos desde sí misma”. A partir de allí, la comentarista hila algunas reflexiones que ponderan la revolución como hecho que rompe la continuidad del pasado y, por ello, implica romper con la memoria, la reivindicación de esta última después de la revolución. ¿Deberá orientarse al pasado remoto que la revolución desconoció o más bien al hecho fundacional posrevolucionario?

A Hannah Arendt le preocupaba conservar una estabilidad y continuidad en la política a pesar de los vaivenes que entraña la intervención política de los hombres, sus ciclos y transformaciones. No son, empero, pocas las discusiones que pueden formularse a partir de aquella propuesta original, pues no es seguro que, después del origen la capacidad humana vaya siempre en sentido positivo. Tampoco es claro, nos dice Acuña, que realmente la fundación posea la legitimidad generada “desde abajo” con el que se idealiza, sino que puede ser recreación de un *status quo*, inamovible, como algo irreprochable e incapaz de ser reinterpretado o rechazado por alguna generación.

Hacia el final de esta obra se encuentra “El republicanismo arendtiano. Una alternativa al declive de la democracia representativa liberal”, de María Teresa Muñoz Sánchez. De manera sintética, se nos exponen las tesis centrales del planteamiento republicano que puede encontrarse en Arendt.

La motivación del artículo surge de la confirmación de que el neoliberalismo anula la política. Entroniza la definición económica de aquello que debería estar en manos de los ciudadanos, a saber: el poder. Éstos se apartan de la participación y la deliberación en el ámbito político con lo que desertan del ser ciudadanos. Ante este fenómeno, Arendt aparece como un referente oportuno, capaz de renovar la política mediante la recuperación del ejercicio de la ciudadanía.

Muñoz ubica la propuesta arendtiana en el marco de la propuesta republicana, de modo que analiza los conceptos de poder y libertad haciendo de ellos el eje de la noción de ciudadanía.

La libertad como no dominación y el poder entendido de manera consensual y deliberativa permiten a la autora hacer una revisión de los supuestos más

arraigados de la democracia representativa liberal. A dicho modelo de democracia opone los valores centrales del republicanismo cívico arendtiano.

Por último, el comentario de Ángel Sermeño al texto anterior, refuerza la importancia que tiene la tradición republicana para la renovación de la política democrática. Asume que en el momento actual no puede existir otro punto de partida que reconocer el descrédito de la democracia liberal, por lo que pondera la calidad del ensayo de María Teresa Muñoz en la “formidable empresa intelectual de trascender las aporías y limitaciones de las convencionales concepciones de democracia liberal”.

Sermeño destaca, por lo tanto, la crítica de Arendt a la democracia liberal por el alejamiento de los ciudadanos de la política, el predominio de una concepción instrumental del poder y una noción tecnocrática y elitista de la política; todo ello, encapsulando la acción de los hombres en un ámbito privado a costa del debilitamiento del espacio público, que es colonizado por los medios de comunicación.

Señala que el paso recuperador de la acción política en el espacio público reclama ir más allá de la democracia “procedimental”, incorporando el razonamiento público, el diálogo, la inclusión y la aceptación de la diferencia. Propone, con Geppi, adoptar un giro deliberativo, un intercambio de razones para la conformación de la opinión pública. Existe, empero, un reto enorme respecto de la relación que debe existir entre deliberación y autoridad. En las instituciones actualmente existentes, la deliberación y la participación democrática tienen que ganar terreno. Afirmar Sermeño, acerca del conflicto político, que “entre los participantes del ejercicio deliberativo [se enfatiza la dimensión argumentativa y] se resta a las técnicas de decisión democrática su capacidad para modular la solución de conflictos políticos reales”.

Con ello, completamos lo que puede ser considerada una rica agenda no sólo para la reflexión mesurada y el diálogo filosófico continuado. Es también una invitación a un cambio de actitud de los individuos respecto de su intervención política, su compromiso y metodología. En la obra arendtiana, de acuerdo con Sermeño, incluso, podemos encontrar un conjunto de factores y aspectos que pueden configurar una agenda también para la renovación de las instituciones políticas en el marco de la democracia en la que queremos seguir viviendo y apareciendo.

Me gustaría señalar que este proyecto editorial está afortunadamente exento del riesgo que atenaza a otras compilaciones: la dificultad de poner a dialo-

gar diferentes discursos sin reducirlos a una mezcla vaga y difusa que olvide lo propio de cada uno, confundiéndolos unos con otros en una masa informe y sin sentido. Ha habido muchos casos en los que la pretendida confluencia de discursos ha quedado en un *collage* carente de coherencia teórica y argumentativa. Sin embargo, en este libro se apuesta por la tarea de construcción de un espacio interdiscursivo, porque, en sintonía con el sentir de nuestro tiempo, se considera que los problemas e interrogantes a los que nos conduce son también su propia riqueza. El hilo conductor de todas las reflexiones está tejido desde el horizonte que dejó trazado Arendt en un doble sentido, por tener su modelo de acción como trasfondo, en primer lugar, y además, por servirse de una metodología que —si bien no como una receta a aplicar o como una barandilla a la que asirse, sino como un ejemplo a seguir— ha permitido a los autores mirar desde su experiencia al mundo común.

En este sentido, el tono dialógico de esta compilación abre un camino al filosofar mismo, ese camino del pensar conversador que se inaugura con los diálogos platónicos. Ésta es la mayor riqueza de un libro que ciertamente invito a disfrutar.



## Responsabilidad política en la construcción de lo público

Reflexiones a partir de Hannah Arendt

Cristina Sánchez Muñoz<sup>1</sup>

Una de las grandes virtudes del pensamiento de Hannah Arendt es, sin duda, su capacidad para pensar lo nuevo, aquello que no puede ser reducido a precedentes ni a analogías previas. El resultado, como sabemos, es una visión sobre los males que acechan a la pluralidad humana como condición misma de la política, definida como la “irreductible singularidad de seres únicos”. En el presente trabajo pretendo analizar la capacidad de los análisis arendtianos para pensar nuevos eventos que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales. Igualmente, examinaré la propuesta de Iris Marion Young acerca de una responsabilidad política colectiva frente a las injusticias estructurales, de clara inspiración arendtiana.

Ante episodios en los que la *nuda vida*, en expresión de Agamben, se incrementa de manera alarmante en nuestras sociedades, mostrándonos la persistente presencia de la vida *eliminable*<sup>2</sup> (pensemos en imágenes contemporáneas de la *nuda vida* que nos remiten a los habitantes de las favelas y otras barriadas latinoamericanas, eliminados por la policía o bandas rivales, los niños de la calle, convertidos en fácil moneda de pago de narcotraficantes, o las de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, que nos hablarían más bien de la *mulier sacer*), una de las cuestiones urgentes es replantearse la cuestión de la responsabilidad

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Madrid, España.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Valencia, Pretextos, 2003.

y su alcance, tal como la propia Arendt ya lo hiciese en su momento. ¿Quién debe hacer *qué* y para *quién*? sería la cuestión. Pero, además, como apuntan buena parte de las reflexiones actuales acerca de la justicia, parece que mantener un concepto de responsabilidad ligado al Estado-nación resulta cuanto menos estrecho si aspiramos a una justicia global, o ilusorio si tenemos en cuenta que las acciones que crean responsabilidades están interconectadas globalmente.<sup>3</sup> Como señala acertadamente Nancy Fraser, “la globalización está cambiando nuestra manera de hablar de la justicia”.<sup>4</sup>

En ese nuevo marco que impone la globalización, algunos autores, como Pogge o Iris Young, se plantean una *responsabilidad colectiva cosmopolita*, procurando un giro en la teoría desde un enfoque de los derechos hacia un enfoque en las responsabilidades. Con ello, sin embargo, no se pretende exonerar a los estados de sus responsabilidades, sino apuntar a las obligaciones morales y políticas con respecto de *los otros*, a aquello que Arendt ya señalase: somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación o cuidado de ese mundo común.<sup>5</sup> Es una *responsabilidad vicaria* que representa el precio que pagamos por vivir en una comunidad. La responsabilidad tendría un carácter objetivo, atendiendo a los resultados de la acción, no a su intencionalidad. La acción, como señala Arendt, es impredecible en cuanto a sus resultados; cada acción, cada comienzo abre nuevos cursos de resultados que pueden ser inesperados, pero son los *resultados* mismos —la destrucción del mundo común, por ejemplo— los que deben ser reparados. En el fondo, para Arendt, no habría manera de escapar o excusarnos de la responsabilidad colectiva frente al mundo. Desde el momento que hago algo, estoy inmerso en una red de relaciones predeterminadas, esto es, en una red de responsabilidad colectiva. Ser responsable no tiene que ver con consecuencias legales o morales de una acción, sino con crear una reacción presencial en cadena sin fin que cambia el mundo.

No hay, por tanto, obligaciones especiales o responsabilidades especiales marcadas por la proximidad con ese grupo (territoriales, de pertenencia...). Es

<sup>3</sup> En este sentido, *vid.* las obras de Andreas Follesdal y Thomas Pogge [eds.], *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Netherlands, Springer, 2005; Springer Dordrecht y Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005 (orig. *World Poverty and Human Rights*, Oxford, Polity Press-Blackwell Pub, 2002).

<sup>4</sup> N. Fraser, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

<sup>5</sup> H. Arendt, “Responsabilidad colectiva”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

arbitrario considerar la pertenencia al estado-nación como única y exclusiva fuente de obligaciones morales, jurídicas y políticas. La responsabilidad se evalúa por los *resultados producidos*, con independencia de que éstos afecten a nuestros compatriotas o vayan más allá de nuestras fronteras. La pertenencia es a un mundo compartido, no a una comunidad concreta. Si en los sesenta, Arendt se planteaba, al hablar de la responsabilidad, que “la cuestión no es nunca si un individuo *es* bueno, sino si su conducta es buena para el *mundo* en que vive. El centro de interés es el mundo y no el yo”,<sup>6</sup> nosotros ya no podemos pensar por más tiempo que ese mundo se restringe a las fronteras nacionales. Como señala Seyla Benhabib, “nos hemos convertido en contemporáneos morales, aun si no en socios morales, atrapados en una red de interdependencia”,<sup>7</sup> Y, de nuevo con Arendt, pensar la responsabilidad que tenemos en el *cuidado* de ese mundo común, en la preservación de la pluralidad humana, de tal manera que sea posible poder manifestar *quiénes* somos, en lugar de *qué* somos (mano de obra barata, cuerpos explotados, nuda vida), requiere, como nos ha propuesto también Iris Young, ir más allá del concepto clásico de responsabilidad.

Arendt se plantea la cuestión de la responsabilidad en realidad, muy tempranamente, en los cuarenta, en un ensayo titulado “Culpa organizada y responsabilidad universal”,<sup>8</sup> y ya después, a raíz del juicio a Eichmann, en “Responsabilidad colectiva” (1962). Casi al mismo tiempo, Karl Jaspers publica en 1946 un ensayo ya clásico en el tema, *El problema de la culpa*,<sup>9</sup> en el que planteaba los grados de culpabilidad de Alemania y de los alemanes en la contienda. En realidad, ambos —Jaspers y Arendt— se planteaban lo que Arendt expresa irónicamente: “la cuestión en ese momento, no era tanto lo que nos hacían nuestro enemigos, sino lo que nos hacían nuestros amigos”.

Arendt analiza la responsabilidad *colectiva* moral y política, esto es, la complicidad anónima de la ciudadanía, y también la responsabilidad *individual* moral. De la misma manera que Jaspers, distingue entre *culpabilidad* y *responsabilidad*. La culpabilidad *singulariza*, expone a un sujeto determinado ante determinadas acciones que ha producido; es estrictamente personal. Para que podamos hablar de culpabilidad, es necesario el elemento de la realización (o la omisión) de un acto, y el elemento de la mente culpable (*mens rea*). Al igual

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>7</sup> Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005.

<sup>8</sup> Recogido en el volumen *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005.

<sup>9</sup> Karl Jaspers, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.

que Jaspers, Arendt rechaza también la noción de culpabilidad penal o moral *colectiva*. La culpa —al igual que la inocencia— es siempre individual. En este sentido, la culpa tiene una fuerte orientación solipsista (el individuo consigo mismo). En el caso que Arendt analiza —la implicación de Alemania en el Holocausto—, no tiene sentido, pues, señalar, la culpabilidad colectiva de Alemania, pero sí la identificación y posterior juicio de los culpables individuales, como ocurriera en el juicio de Núremberg o en el de Eichman.

Sin embargo, la *responsabilidad* no está ligada necesariamente a la intencionalidad; no toda responsabilidad está basada en la *mens rea*, como es el caso de la responsabilidad vicaria. La responsabilidad tiene un fuerte componente intersubjetivo: se responde ante alguien o ante un colectivo. Por ello, la pregunta inmediata es ¿ante quién somos responsables? Para Arendt, la respuesta es, en primer lugar, ante nosotros mismos; pero además, somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación de ese mundo común. La responsabilidad, al contrario que la culpa, puede ser *colectiva*; es lo que se denomina una *responsabilidad vicaria*, esto es, por una acción que no hemos cometido, que se hizo en nuestro nombre, y de la que somos responsables por pertenecer a una comunidad determinada.<sup>10</sup> Así, la responsabilidad política (vicaria) de los gobiernos, señala Arendt, supone “asumir la responsabilidad por las actuaciones buenas y malas de sus predecesores” y, de la misma manera, hablaremos también de una responsabilidad colectiva política y moral (nunca legal) “por los pecados de nuestros padres, de la misma manera que recogemos la recompensa por sus méritos, pero ni somos culpables de sus malas acciones, ni podemos arrogarnos como méritos propios sus logros”.<sup>11</sup> Esa responsabilidad vicaria es el precio que pagamos por vivir en una comunidad.<sup>12</sup> Por ello, la única vía de escapar de esa responsabilidad sería no pertenecer a comunidad alguna, ser un Robinson aislado o, en el otro extremo, ser un apátrida o un refugiado, esto es, estar expulsado de cualquier comunidad, lo que nos llevaría, junto con Arendt, a afirmar que los apátridas

<sup>10</sup> *Vid.*, al respecto, el análisis de la responsabilidad vicaria en H. L. A. Hart, *Responsibility and Retribution*, en *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon, 1959.

<sup>11</sup> H. Arendt, “Responsabilidad colectiva”, p. 153.

<sup>12</sup> De igual modo, Kart Jaspers señala: “Existe algo así como una culpa moral colectiva en el modo de vida de una población de la que yo formo parte como individuo y de la que nacen las realidades políticas. No se pueden separar la situación política y el entero modo de vida de los hombres. No hay ninguna separación absoluta entre política y ser humano, al menos, mientras el hombre no perezca solitariamente marginado”. *Op. cit.*, p. 91.

serían entonces los inocentes absolutos, inocencia pagada al altísimo precio de no poder disfrutar de ningún reconocimiento social, político y legal.

Pero, además, habría una responsabilidad moral y política colectiva ligada a la complicidad anónima tolerante con la violencia y el terror, donde se promueve o tolera una atmósfera de sometimiento colectivo a un dictador, complicidad con el mal socialmente extendido y consentido, una violencia que se hace ordinaria y cotidiana, de participación anónima aquiescente. Para Jaspers, el reconocimiento de esa responsabilidad es el primer paso para poder construir un nuevo futuro colectivo, en situaciones de lo que hoy denominamos “justicia transicional”, y el punto de partida para asumir esa responsabilidad es, al igual que señala Arendt, “el restablecimiento de la disposición a reflexionar”, esto es, el ejercicio de la capacidad del juicio.

Por consiguiente, en el caso alemán, según los análisis de Arendt nos encontraríamos con las siguientes situaciones y grados de responsabilidad: 1) aquellos que son culpables y por tanto singularizados, como es el caso de Eichman; 2) aquellos no culpables, pero sí responsables porque participaron en la sociedad y prestaron apoyo a los criminales. Éstos serían los que Arendt denomina los “corresponsables irresponsables”, la masa anónima de los testigos indiferentes o complacientes con el terror, los que no hicieron nada por oponerse, representados en aquellos que contribuyeron al ascenso al poder de Hitler, los simpatizantes del régimen, los que lo aplaudieron, apoyaron y votaron y que, “en sentido amplio, fueron corresponsables de los crímenes de Hitler”.<sup>13</sup> Para ella, lo que en verdad resultó nuevo y pavoroso fue la participación “de todo un pueblo en la vasta máquina de asesinato administrativo en masa”,<sup>14</sup> de tal manera que “todo el mundo es, o un verdugo, o una víctima o un autómatas que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas”. Hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituyó el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los dirigentes nazis supieron captar perfectamente es que para lograr esa participación y responsabilidad mayoritaria no necesitaban ni asesinos natos ni cómplices convencidos ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados únicamente en mantener su esfera privada. 3) Por último, aquellos que se distan-

---

<sup>13</sup> H. Arendt, “Responsabilidad colectiva.”

<sup>14</sup> *Idem.*

ciaron de las acciones violentas y se opusieron al régimen (el caso del pueblo danés o del sargento Anton Schmidt).<sup>15</sup>

Lo que nos podemos preguntar ahora es ¿cuáles fueron los mecanismos sociales que propiciaron la extensión de esos sujetos irreflexivos entre el vasto conjunto de una sociedad? Esa complicidad anónima expresaba lo que bien podríamos denominar un *mal banal colectivo*, y éste era posible gracias a algunos rasgos insertos en las sociedades modernas —aunque con mayor presencia en la sociedad alemana— que hicieron factible la deriva hacia esa banalidad colectiva. Ciertas tendencias presentes en las sociedades contemporáneas facilitan o vehiculan la aparición de ese mal banal colectivo. Entre esas tendencias Arendt señala fundamentalmente la despreocupación del buen burgués por la vida pública y el aislamiento en sus intereses privados como uno de los principales móviles de la complicidad colectiva. Para ilustrar su exposición, Arendt relata el significativo encuentro entre un judío liberado del campo de Buchenwald y un antiguo compañero de colegio que se encontraba entre los SS: “De manera espontánea, el antiguo compañero le comentó: ‘Tienes que entenderlo, llevaba cinco años de paro. Pueden hacer de mí lo que quieran’”.<sup>16</sup>

El burgués, para Arendt, es el hombre-masa contemporáneo, refugiado en la comodidad y seguridad de su propia esfera privada: Ciertamente hoy diríamos refugiado dentro de los muros de su condominio y observando el amenazante exterior a través de las cámaras de seguridad de su casa. La figura opuesta al burgués es la del ciudadano, esto es, la de aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados. Por el contrario, Arendt encuentra en el burgués y su ignorancia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas. En gran medida, los análisis de Arendt coinciden con los de otros estudiosos del Holocausto, que describen la participación (activa o pasiva) de los testigos en el aniquilamiento de los judíos. De igual modo, análisis posteriores como los de Zygmunt Bauman

<sup>15</sup> Arendt recoge la historia del sargento Anton Schmidt, tal como se relató en el juicio a Eichman: Schmidt estaba al mando de una patrulla que operaba en Polonia, dedicada a recoger soldados alemanes que habían perdido el contacto con sus unidades. En el desarrollo de esta actividad, Schmidt había entrado en relación con miembros de las organizaciones clandestinas judías y había ayudado a los guerrilleros judíos, proporcionándoles documentos falsos y camiones del ejército. Finalmente, en 1942, fue descubierto y ejecutado.

<sup>16</sup> H. Arendt, “Responsabilidad colectiva”.

han coincidido con Arendt en el importante papel que juega la burocracia en la construcción de la indiferencia moral ante el sufrimiento ajeno.

Pero Arendt se plantea también cuál es la responsabilidad individual frente a la violencia. Analiza este tema en su artículo de 1964, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”,<sup>17</sup> y está profundamente ligado a sus reflexiones sobre la banalidad del mal en el juicio a Adolf Eichmann.

Lo que Arendt detecta son las “trampas” o coartadas que hallamos cuando tratamos con las cuestiones de la responsabilidad. Seguramente, lo primero que tendríamos que apuntar es que hablar de responsabilidad individual es algo que, en principio, resulta incómodo: nadie quiere aceptar responsabilidades, sino más bien evadirlas. Y los argumentos utilizados para justificar esa *evasión moral* de la responsabilidad, como apunta Arendt, son diversos: Tendríamos aquellos que señalan la imposibilidad de resistirse ante cualquier tipo de tentación, ya sean sobornos o prebendas, de tal manera que, la promesa de un mejor empleo, de quedarse con los bienes del judío denunciado o de aceptar dinero bajo mano, operarían como *eximentes morales* ante la responsabilidad. Sin embargo, este tipo de argumentos no puede ser en ningún caso una justificación moral de la acción, pues estaríamos olvidando que existen otras alternativas de acción, aunque satisfagan en menor medida el cálculo egoísta de intereses del agente en cuestión. Quizá valga la pena recordar, junto con Primo Levi, la historia aciaga de Chaim Rumkowski, presidente del Consejo Judío del gueto polaco de Lodz, señor absoluto sobre la vida y la muerte de sus congéneres judíos que, al final y a pesar de las prebendas ofrecidas, también fue conducido a los hornos. Como nos recuerda Levi, “igual que Rumkowski, también nosotros nos cegamos con el poder y con el prestigio, hasta olvidar nuestra fragilidad esencial: con el poder pactamos todos, de buena o mala gana, olvidando que todos estamos en el ghetto, que el ghetto está amurallado, que fuera del recinto están los señores de la muerte, que poco más allá espera el tren”.<sup>18</sup>

Otro de los argumentos que suelen utilizarse, y de hecho utilizó la defensa de Eichmann en su juicio, es la llamada “teoría del engranaje” (*cog theory*), que elude la responsabilidad aduciendo que tan sólo constituyen una pequeña pieza de engranaje de un sistema más amplio, ya sea éste militar, burocrático, mafioso, clientelista, etcétera. En realidad, este tipo de justificación conduce a

<sup>17</sup> Editado en el citado libro *Responsabilidad y juicio*.

<sup>18</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 2002.

una petición de principio, a la existencia de un primer responsable, que cargaría con toda la responsabilidad (y culpabilidad en su caso) y liberaría de ésta al resto de los integrantes del sistema. Así, en el caso de Alemania el único responsable sería Hitler. Pero lo que parecieron olvidar los abogados de Eichmann al enrolarse en este tipo de argumentos para exonerar la responsabilidad del acusado es que los tribunales no juzgan ningún sistema ni una corriente histórica ni el antisemitismo en su caso. Juzgan a un individuo y, como nos recuerda Arendt, “en la mayoría de las organizaciones criminales, las pequeñas piezas del engranaje cometen, de hecho, los mayores crímenes”.<sup>19</sup>

Otro tipo de argumento utilizado en la exoneración de responsabilidades es el del *mal menor*: frente a dos males, se ha de optar por el menor. Arendt se opone frontalmente a esta tesis al recordarnos que, al escoger el mal menor, nos olvidamos que estamos escogiendo el mal. Precisamente, una de las técnicas de un gobierno totalitario es esgrimir este argumento para extender el terror, la criminalidad y la complicidad con sus crímenes, para que la población acepte el mal como tal, como único escenario posible. Este argumento, además, suele ir precedido de una escalada en su práctica, desde la aceptación de medidas consideradas “menores”, como ocurrió en Alemania durante las primeras etapas del régimen nazi con la expulsión de los judíos de la vida social, para garantizar la “seguridad” del resto de la población, la promulgación de las leyes de Núremberg... Medidas, en este caso legales, que ayudan a la radicalización y aceptación del terror. El argumento del mal menor, a menudo se esgrime como la implantación de la seguridad en la población a cambio de males mayores, de miedos artificialmente creados, lo que genera, además, impunidad en quien comete los actos violentos y complicidad en la población.

Lo que en realidad nos muestran todos estos argumentos evasivos de la responsabilidad, señala Arendt, está relacionado con el temor y la incapacidad para juzgar nuestras acciones y las de los demás. En efecto, nada hay más extendido que esa frase tan usual de “yo no soy quién para juzgar”, que no parece expresar una preocupación mayoritaria repentina a la manera del liberalismo clásico por respetar la esfera de la intimidad de los demás. Más bien, como indica Arendt, lo que nos sugiere es algo más preocupante: el reconocimiento de la incapacidad para discernir el bien del mal, de ejercer la facultad del juicio.

---

<sup>19</sup> H. Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, *Responsabilidad y juicio*, p. 60.

Pero, además, nuestra prevención frente al juicio, también se debe a un fuerte prejuicio relativista: no puedo ponerme en su lugar, no puedo pensar la alteridad, alteridad que, previamente se ha presentado, por parte del sistema político correspondiente, no como pluralidad, sino como una alteridad en la que no podemos reconocer lo humano.

La incapacidad para pensar y para ejercitar el juicio es lo que Arendt denominó la *banalidad del mal*. Ese mal banal es ejercido por un sujeto que es *idiota moral* (del griego *idiotes*), esto es, un apático moral, que vive aislado de los otros, encerrado en sí mismo, en su privacidad, preocupado tan sólo por sí mismo e incapaz de pensar en los demás.<sup>20</sup> Un sujeto que no es capaz de ejercitar la imaginación, de ponerse en el lugar de los demás. Con esos rasgos, Arendt describiría a Eichmann al observar su conducta durante el juicio: “No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de los otros y, por ende, contra la realidad como tal”.<sup>21</sup>

Sin embargo, en las situaciones de violencia generalizada y aceptada, también encontramos *disidentes* que se niegan a colaborar. Frente a ellos, Arendt se pregunta qué tipo de argumentos morales utilizaron para justificar esa conducta. *Los no participantes*, en ese sentido, fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos. Fueron los dubitativos respecto de las reglas morales tradicionales, los escépticos. No disponían de *otro* sistema de valores. No juzgaron de una manera automática. Tampoco se encontraban entre aquellos más cultivados, educados o pertenecientes a una clase social determinada (pensemos en el caso de Heidegger). Lo que les movió a no participar fue una argumentación moral secular expresada en la máxima socrática: “es preferible sufrir una injusticia que cometerla”. Y la razón de esa preferencia, expresada entonces en la negativa a cometer un daño es que de otra manera no podría seguir viviendo conmigo mismo, pues tendría que convivir con el malhechor o asesino en que me habría convertido. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir en paz.<sup>22</sup> La cuestión moral del “¿qué debo hacer?” depende, en última instancia, de lo que yo decido en relación conmigo mismo: se trata, por lo tanto, de límites autoim-

<sup>20</sup> *Vid.*, al respecto, la caracterización que Norbert Bilbeny hace del idiota moral en su libro del mismo título (Anagrama, Barcelona, 1993).

<sup>21</sup> H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003, p. 78.

<sup>22</sup> H. Arendt, “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, *Responsabilidad y juicio*, p. 71.

puestos. Arendt es muy consciente de que la moral de corte socrática propuesta es una moral para los tiempos de crisis, para las situaciones límite. Podríamos preguntarnos, entonces, qué es lo que marca esos límites, esas situaciones (morales y políticas) excepcionales. Y la respuesta, en efecto, viene marcada por la existencia de la violencia, por la amenaza violenta hacia el espacio público y el mundo común que creamos mediante nuestras acciones y deliberaciones. Ante la violencia sólo cabe, moralmente hablando, su rechazo, la no participación en su aceptación. Y en esas situaciones límites la responsabilidad individual adquiere sin duda su fuerza y su sentido. Como señala Arendt, “son esas situaciones límite las que mejor aportan claridad en asuntos que de otro modo resultarían oscuros y equívocos”.<sup>23</sup> Aquellos que sí *actuaron*, en este sentido, realizaron una acción, desde el punto de vista arendtiano, esto es, interrumpieron una trayectoria violenta al introducir “lo inesperado” en el mundo.

En este punto merece la pena traer a colación, por su sentido profundamente arendtiano, la historia que narra el escritor e historiador alemán Joaquim Fest.<sup>24</sup> El padre de Fest era un profesor, perteneciente a la burguesía alemana, que fue apartado de la función pública por resultar sospechoso de realizar “actividades hostiles al Estado”, y negarse a variar sus opiniones contra el gobierno. Su oposición al régimen trajo consigo la ruina económica de la familia y una larga serie de penalidades económicas y sociales. Pero además, inculcó a sus hijos el rechazo del mal, de un régimen basado en la mentira, como una *actitud moral*: les hizo escribir y conservar con ellos una frase tomada de los evangelios: “Aunque todos participen, yo no” (*Etiam si omnes, ego non*). Ese “yo no” se erigía como un estandarte frente a la aquiescencia complaciente y el letargo moral. Es un “yo no”, como máxima moral, que nos muestra precisamente el ejercicio de la capacidad de pensar y discernir, del disenso frente a la violencia. Me parece claro señalar la relevancia de “yo no” en el ejercicio de nuestra responsabilidad individual frente a situaciones de *violencia y exclusión*: aunque otros colaboren en la institucionalización de la violencia, yo no. Parece evidente postular además, el tránsito del “yo no” individual a un yo no colectivo: “nosotros no”. Y esto implicaría lo que Arendt señala como la creación de un *poder concertado compartido*, un sentido de la responsabilidad ciudadana colectiva que nos mostraría una sociedad civil robusta desde el punto de vista

<sup>23</sup> H. Arendt, “Responsabilidad colectiva”, p. 158.

<sup>24</sup> Joachim Fest, *Yo no*, Madrid, Taurus, 2007.

moral y político. Creo que podemos poner ejemplos recientes de ese “nosotros no” frente a la violencia en los que la ciudadanía se alza con una conciencia colectiva de la responsabilidad: las manifestaciones masivas que surgieron en toda Europa de resistencia ciudadana contra la intervención militar en Irak, o en España, las manifestaciones que sucedieron a los asesinatos por parte de la organización terrorista ETA de Tomás y Valiente y Miguel Ángel Blanco, o las manifestaciones que se siguieron tras el 11M ante las mentiras del gobierno en ese momento acerca de la autoría del atentado.

Como hemos visto, para Arendt la responsabilidad política respecto del mantenimiento de la pluralidad y el cuidado del mundo, en realidad, es inevitable: desde el momento en que pertenecemos a una comunidad política, somos responsables de su preservación. Sin lugar a dudas, es una afirmación difícil de sostener, puesto que mantiene una concepción fuertemente pasiva y estática de la responsabilidad, ligada a la mera pertenencia.<sup>25</sup> Sin embargo, la propia Arendt parece introducir algunos matices a esto: tendría que darse la aceptación acrítica de las instituciones y las políticas, una falta de resistencia, e incluso, ella misma señala la responsabilidad de aquellos que no pertenecían a la misma comunidad nacional en el caso de la persecución de los judíos. No obstante, Arendt no toma en cuenta algo que parece importante —al menos si queremos seguir hablando de responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas—, la *situación social* de los individuos a los que atribuimos esa responsabilidad. Para ella, todos compartirían la responsabilidad vicaria, con independencia de cuál sea su situación o posición en la sociedad. Quizá podemos explicar esta ceguera arendtiana por su disociación entre lo político y lo social: su objetivo es la preservación del espacio público en el que pueda manifestarse la pluralidad, y ésa es una responsabilidad política de la que no es posible eximirnos alegando situaciones de pobreza, necesidad o falta de poder. En este sentido, el mensaje arendtiano es claro: todos somos capaces de ejercer el cuidado del mundo mediante el ejercicio la acción política.

Iris Marion Young nos ofrece un buen ejemplo acerca de cómo pensar, en términos arendtianos, la responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, matizando la posición maximalista de Arendt.

---

<sup>25</sup> Así lo señala la propia Iris Young en “Guilt *versus* responsibility: A reading and partial critique of Hannah Arendt” [en línea], Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, C, sep., 2005, <[http://www.allacademic.com/meta/p39990\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p39990_index.html)>

En *Responsibility for Justice*, su última obra inconclusa, Young se plantea si en un contexto de globalización podemos continuar hablando de responsabilidades ligadas exclusivamente a la pertenencia a una comunidad política y jurídica concreta.<sup>26</sup> Frente a las posiciones que mantienen que sólo tenemos obligaciones y responsabilidades respecto de los que pertenecen a nuestra comunidad (moral, jurídica y política), esto es, hacia aquellos individuos que viven en un mismo estado-nación y que, por lo tanto, se encuentran ligados mediante la nacionalidad, Young mantiene lo que denomina *a social connection model of responsibility*. Su propósito es argumentar que en un mundo globalizado, el concepto tradicional de responsabilidad debe ser complementado con un concepto de la responsabilidad política si queremos atender a nuestras intuiciones morales de que ciertas prácticas globales, como los trabajos de explotación en la industria textil, son injustos. Su objetivo, por tanto, es “que todos los agentes que contribuyen con sus acciones a los procesos estructurales que producen injusticias, tienen responsabilidades para poner remedio a esas injusticias”.

La tesis de Young (apoyándose en Onora O’Neill) es que en un mundo de mercados globalizados y estados interdependientes, nuestras acciones se ven condicionadas y contribuyen, a su vez, a prácticas que afectan a individuos lejanos a nosotros; del mismo modo, sus acciones contribuyen al desarrollo de prácticas por las cuáles nos vemos afectados. El resultado es un panorama —muy arendtiano— de acciones que se entrecruzan, y en el que Young apuesta por afirmar:

Our actions are conditioned by and contribute to institutions that affect distant others, and their actions contribute to the operation of institutions that affect us. Because our actions assume others as condition for our own actions, we have made practical moral commitments to them by virtue of our actions. That is, even when we are not conscious of or actively deny a moral relationship to these other people, to the extent that our actions depend on the assumption that distant others are doing certain things, we have obligations of justice in relation to them.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Algunos capítulos de esa obra han sido publicados, y son los que aquí cito: “Responsabilidad y justicia global: Un modelo de conexión global”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 39, 2005.

<sup>27</sup> I. Young, “Responsibility, social connection and global labor justice”, *Global Challenges*, Cambridge, Polity Press, 2007.

Evidentemente, uno de los problemas que surgen de esta afirmación es el de *la asimetría* (y ésta era una de las cuestiones que Arendt desatendió): los sujetos que realizan acciones interconectadas en un mundo globalizado no se encuentran en posiciones simétricas, sino que tales acciones se insertan en *estructuras sociales* que potencian la vulnerabilidad de unos a costa de la satisfacción y el resguardo de otros. Por ello (y recordemos que Young es de las autoras que ha analizado con más énfasis los problemas de asimetría en el espacio público), señala que quienes están situados en una posición material e institucionalmente más propicia para tener influencia en las condiciones de vulnerabilidad tienen un mayor número de obligaciones.

El propósito de Young es mostrar cómo el concepto de responsabilidad tradicional (*liability model*) no resulta apto para atender las obligaciones que generan *las injusticias estructurales transnacionales*, sino que, por el contrario es necesario adoptar el modelo que ella propone con el nombre de “responsabilidad basada en la conexión social”. Con el fin de explicar qué entiende por injusticia estructural global, se centra en la industria textil global como ejemplo de ese tipo de injusticia. Si bien Young examina la industria transnacional de la ropa como ejemplo, podríamos poner otros casos también de injusticia estructural global: los *call centers* deslocalizados, de atención al consumidor (Telefónica, Orange, etc.), situados también en países donde el abaratamiento de costes para la empresa son proporcionales a la falta de derechos de los trabajadores.

Entonces, ¿qué tipo de responsabilidad es adecuada para esas injusticias estructurales globales? Nos encontramos aquí con un tipo de análisis muy arendtiano por su parte: no podemos atender un fenómeno nuevo con viejas categorías, en este caso, atender las injusticias estructurales con el modelo de responsabilidad basada en obligaciones (*liability model*). Para Young, las concepciones tradicionales de la responsabilidad moral y jurídica requieren que establezcamos una relación directa entre la acción de un individuo o grupo y un daño, estableciendo un nexo causal. Sin duda, este modelo de responsabilidad puede —y debe— ser aplicado a los propietarios de las fábricas que violan los derechos de los trabajadores, y ser sancionados por ello. En este sentido, la propuesta de Young no pretende rechazar o reemplazar el modelo clásico de responsabilidad, sino señalar que, en los casos de injusticias estructurales, *no es suficiente*.

Young desarrolla las características de este modelo de responsabilidad basado en la conexión social teniendo en cuenta su comparación con el modelo clásico:

1. El modelo de responsabilidad clásico determina un universo de responsables y no responsables. Esto es necesario en términos jurídicos, pero cuando los daños se deben a la participación de miles o millones de personas en prácticas e instituciones que producen resultados injustos, ese concepto es insuficiente. En esos casos, declarar a alguien culpable de perpetrar determinadas acciones no exime de responsabilidad a los demás cuyas acciones contribuyen al resultado. Ese aislamiento de los responsables frente a una masa de no responsables conduce a la autoexculpación y autoindulgencia de estos últimos.
2. La sanción y la reparación en el modelo clásico tienen como objetivo volver al estado inicial la situación, restablecer las circunstancias básicas iniciales, admitiendo que ese punto de partida es aceptable moralmente y es el que debe restituirse. Sin embargo, el modelo de responsabilidad propuesto por Young, pone en cuestión justo las condiciones originales, evaluando las normas aceptadas y los principios institucionalizados.
3. El modelo propuesto por Young mira hacia el futuro más que hacia el pasado: tiene aspectos más proyectivos que retroactivos. Difiere en el énfasis temporal respecto del modelo clásico de responsabilidad. Frente a la retribución por hechos pasados, se pretende disuadir a los demás (corporaciones, estados, particulares) de que continúen cometiendo las mismas acciones en el futuro: su propósito, en este sentido, va dirigido a la reforma. No se trata, pues, de culpar, sancionar o buscar la reparación (puesto que en realidad no hay ese nexo causal), sino de invitar encarecidamente a que cambien sus acciones o las detengan aquellos que contribuyen con ellas a la injusticia estructural. En este punto, las coincidencias con Arendt son claras. Para ambas autoras asumir la responsabilidad permite seguir construyendo el mundo. En palabras de Arendt, “responsabilidad significa en lo esencial: saber que se pone un ejemplo que otros seguirán; en esta forma cambiamos el mundo”.<sup>28</sup>

Pero, además, Young señala cómo la responsabilidad basada en la conexión social sólo es posible mediante la *acción colectiva*: nadie puede realizar ese cambio de las instituciones por sí mismo. En este sentido, supone una interven-

---

<sup>28</sup> H. Arendt, “Enero 1966”, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006.

ción activa en el mundo que estaría muy cercana a la idea arendtiana del poder como “poder compartido”, como poder del grupo unido y que desaparece tan pronto el grupo se disuelve. Para Young, esta responsabilidad crea lazos políticos entre los sujetos, y crea además una comunidad de diálogo y de intereses comunes. Por consiguiente, al igual que Arendt, la responsabilidad se desliza al terreno de la acción política, casi confundiendo con ésta: el espacio público y el mundo no pueden sostenerse si no es mediante la acción y la responsabilidad de la ciudadanía.

Sin duda, la propuesta de Young, de clara inspiración arendtiana, representa un lúcido análisis acerca de las posibilidades de modificar las estructuras injustas por medio de la acción colectiva. Pone el acento, al igual que Arendt, en la capacidad de agencia de los sujetos. Arendt no llegó a pensar la responsabilidad política colectiva en términos transnacionales, probablemente porque en su obra no encontramos rastros de cosmopolitismo, sino más bien, la crítica a la idea de “ciudadano del mundo”. Sin embargo, introduce elementos importantes a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad: el ejercicio del juicio, la puesta en marcha de la capacidad de pensar, el cuidado del mundo o la importancia de nuestras acciones y omisiones frente a los otros y *con* los otros, un concepto de responsabilidad, en suma, que, necesariamente, tiene en cuenta la textura intersubjetiva del espacio público que habitamos. Young, por su parte, extiende y disemina esa intersubjetividad a una comunidad cosmopolita y transnacional, en donde las elecciones de nuestras acciones tienen importantes consecuencias. Ambas autoras nos ponen, en este sentido, sobre la pista de poder pensar la responsabilidad como uno de los atributos básicos de la ciudadanía, como un dato del que no podemos evadirnos si aspiramos a una esfera pública —nacional o transnacional— más justa.



## Comentario a “Responsabilidad política en la construcción de lo público”

*Jesús Rodríguez Zepeda<sup>1</sup>*

El 5 de julio de 2009, en Hermosillo, Sonora, México, un incendio en la guardería privada ABC, a cargo de servicios subrogados del oficial Instituto Mexicano del Seguro Social, cobró la vida de 49 niños y dejó con heridas y secuelas de distintos tipos y gravedad a otros 153. Tras el escándalo mediático y una amplia presión social, la Suprema Corte de Justicia de la Nación estableció una comisión para ejercer su atribución constitucional —aunque paradójicamente no jurisdiccional— de averiguación sobre violaciones graves a los derechos fundamentales en el país. Tras el trabajo de la comisión, el ministro Arturo Zaldívar, ponente del caso, elevó al pleno de la Corte un proyecto de dictamen en el que proponía una responsabilidad no penal, pero sí moral, de altos funcionarios del Estado mexicano en esta tragedia, y respecto de la cual los poderes públicos estarían llamados a ejercer acciones de justicia específicas. Con argumentos casi todos de orden formal, la mayoría de ministros de la Corte decidió que esta instancia no tenía facultades para determinar responsabilidades al respecto, y mucho menos si eran de carácter moral. Negaron la posibilidad jurídica de enunciar responsabilidad alguna si no era probada la comisión directa de delitos o faltas. Sobresalió el argumento de un ministro progresista, quien sostuvo que sería incluso arrogante por parte de ese tribunal adjudicarse la función de establecer responsabilidades morales. Lo más que la Corte se permitió señalar

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana, México.

fue que había funcionarios públicos involucrados, sin ninguna consecuencia jurisdiccional. El artículo 97 de la Constitución Mexicana señala que “la Suprema Corte de Justicia de la Nación podrá nombrar alguno o algunos de sus miembros o algún Juez de Distrito o Magistrado de Circuito, o designar uno o varios comisionados especiales, cuando así lo juzgue conveniente [...] para que averigüe algún hecho o hechos que constituyan una grave violación de alguna garantía individual”. Como la Constitución mandata a la Corte “únicamente” para “averiguar” si los derechos fueron violados de manera grave, la mayoría de sus ministros decidió que no le incumbía a este tribunal construir un argumento sobre los responsables de esas violaciones. Frente a un punto de vista jurídico tan limitado que parece reducirse a un mero juego de palabras, legítimamente podría preguntarse: ¿esa averiguación constitucional no debió haber arrojado algún tipo de conclusión sobre las responsabilidades indirectas del caso? o, en serio, ¿pueden existir violaciones graves de un derecho fundamental sin responsables de ellas?

Ahora bien, ¿de qué tipo de responsabilidad pretendemos hablar? Sabemos que la responsabilidad directa, la penal, empieza con claridad en los dueños de la guardería y en las autoridades que por acción u omisión permitieron su irregular funcionamiento, pero ¿acaso podemos determinar hasta dónde llega el alcance de las responsabilidades así ya no sean visibles las relaciones causales? En países con fuerte cultura pública de la responsabilidad —Inglaterra, Alemania—, es frecuente que un gobernante renuncie a su cargo por algún suceso que, acaecido en el ámbito de sus decisiones, no sea, sin embargo, resultado causal de alguna de éstas. Hablamos, entonces, de *responsabilidades políticas*, cuya consistencia proviene más de la ética pública que del propio derecho. La ausencia de esta cultura en la frágil democracia mexicana fue avalada e incluso estimulada por la decisión de la Corte de no entender como responsabilidad otra cosa que lo relativo a los delitos y las penas.

La referencia a esta historia en más de un sentido terrorífica viene a cuento por la posibilidad que ahora tengo de ofrecer un comentario sobre el texto de Cristina Sánchez, “Responsabilidad política en la construcción de lo público. Reflexiones a partir de Hannah Arendt”. El propósito de nuestro texto de referencia consiste, precisamente, en ofrecer argumentos solventes para la determinación de las responsabilidades individuales y colectivas difusas y su irreductibilidad a una noción de *responsabilidad como culpa* fraguada en los sistemas de aplicación jurisdiccional de la justicia retributiva o penal. ¿Cómo compaginar

la intuición del ministro Zaldívar de que existen formas de responsabilidad moral atinentes a acciones contrarias a los derechos fundamentales que no están positivadas como delitos o faltas con la necesidad de institucionalizar los criterios de justicia y generar estándares objetivos o al menos plausibles, para evitar pulverizar la exigencia de responsabilidad en una variedad de juicios morales subjetivos o reclamos abstractos de resarcimiento? ¿Cómo apelar a una causalidad compleja, pero efectiva, que permita señalar a los responsables de daños de enorme magnitud a los derechos de las personas (comenzando por el derecho a la vida) sin acudir a los enunciados de la culpabilidad y la autoría criminal? La Corte mexicana fue incapaz de decir algo novedoso al respecto. El propio ministro ponente del caso ABC, quien intuyó que las acciones jurisdiccionales no lo son todo en materia de responsabilidad, tampoco logró construir un discurso sólido y consistente acerca de las responsabilidades indirectas y difusas. No tuvo a su disposición, diríamos, una buena filosofía moral y política. Decía Thomas S. Kuhn que sólo cuando los científicos enfrentan una crisis de su paradigma empiezan a pensar como filósofos. Cuando el paradigma de la responsabilidad penal se muestra insuficiente para enfrentar la violación de derechos de colectivos humanos o de grupos muy amplios se hace necesario, en efecto, dar su lugar a la filosofía.

No quisiera avanzar en mi revisión del argumento de Cristina Sánchez dejando instalado un tono lapidariamente negativo sobre los alcances de la justicia penal en el terreno de las responsabilidades individuales y colectivas. Porque, si bien la autora tiene razón en que el discurso de la responsabilidad que despliega tiene que ver con “nuevas situaciones que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales”, no resulta claro que tal novedad haya pasado inadvertida a los promotores de la justicia retributiva contra esa gama de actos que se salen de los cánones tradicionales de la criminalidad regular. Sólo habría que recordar que desde 1945 (el último año de la Segunda Guerra Mundial) se instaló el todavía vigente y acreditado Tribunal de Justicia Internacional de La Haya (cuyo impulso provino precisamente de la obligación política y moral de castigar los brutales crímenes del nazismo respecto de los cuales no existían ni normas positivas ni jurisprudencia y acaso ni lenguaje jurídico) y que en 2002 pudo establecerse la Corte Internacional de Justicia, que atiende casos de genocidio, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad; además de la aparición de los tribunales especiales dedicados a atender la criminalidad extraordinaria que se

suscitó en conflictos como los de la Guerra de los Balcanes o la guerra civil de Sierra Leona. Si bien en todos estos casos el modelo de justicia internacional construido se autoimpuso como obligación conceptualizar la responsabilidad sólo en consonancia con la demostración de una culpa jurídicamente validada —pese al impulso moral que mueve a estos tribunales, la carga de la prueba a que están obligados los acusadores es de tipo jurídico—, sería un despropósito afirmar que en estos proyectos institucionales de *justicia internacional* no existe una voluntad genuina de construcción de justicia creativa, dinámica y atenta a los nuevos derroteros y desafíos de la injusticia.

Sin obviar sus dificultades conceptuales e institucionales, no puede sostenerse que la justicia penal internacional constituya un esquema acartonado y prisionero de las rutinas de los sistemas judiciales convencionales. De hecho, retomando el espíritu del propio argumento de Hannah Arendt en su *Eichmann en Jerusalén*, ha de recordarse que uno de los riesgos de los juicios meramente morales que sustituyen al rigor jurídico de un proceso consiste en hipotecar a un estado de ánimo o a una opinión social ampliamente compartida el valor de justicia del procedimiento mismo.<sup>2</sup> En este sentido, sólo habría que recordar, a guisa de elemento de enriquecimiento de nuestro contexto de discusión, que durante la segunda mitad del siglo xx y en la década que ha corrido del xxi, la propia noción de “responsabilidad” ha variado de manera dinámica y hasta vertiginosa en el ámbito de sus procesamientos jurisdiccionales y que, por cierto, si algún rasgo conservador se nota en ella, ha sido más bien debido al canon de defensa utilizado por quienes se han sentado en el banquillo de acusados en estos procesos extraordinarios y han buscado ampararse en la justicia penal convencional (obediencia debida a los superiores jerárquicos, cumplimiento de leyes existentes, afirmación absoluta de la soberanía nacional, apelación al principio de prescripción de la acción penal, negación de la validez de principios legales supranacionales, etcétera).

Desde luego, queda sujeto a discusión moral permanente el que tales instituciones internacionales no hayan ido más allá de los recursos jurisdiccionales; sin embargo, la producción de jurisprudencia sobre crímenes contra la humanidad o genocidio o el concepto de jurisdicción universal respecto de crímenes cometidos por personas en territorios distintos —para sólo hablar de hitos

---

<sup>2</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Classics, 1976.

jurídicos relevantes—, nos informan de que la responsabilidad no ha sido un concepto inerte o una *categoría zombi* en el paradigma de la culpabilidad. Lo que quiero implicar con este argumento es que el ejemplo de la Suprema Corte mexicana no mostró que el modelo de revisión judicial esté agotado para enfrentar temas de responsabilidad difusa, sino sólo que esta institución no fue siquiera capaz de ponerse al día respecto de la dinámica del discurso de la responsabilidad en el ámbito de la justicia constitucional.

Algo parecido podría decirse del fallido procesamiento judicial en México de los crímenes del autoritarismo priista durante la llamada Guerra Sucia de los años setenta y sus antecedentes criminales de los sesenta. La aspiración y el reclamo de justicia transicional que en 2002 (tras la alternancia en el poder presidencial) llevaron a la fundación de una fiscalía especial para delitos políticos del pasado y al procesamiento judicial de un ex presidente y otros políticos que tomaron decisiones violatorias de los derechos fundamentales en esa aciaga época, se vio frustrada no por la ausencia de modelos jurídicos para acometer tales tareas (los relativamente exitosos modelos de justicia penal transicional de Argentina y Chile son contemporáneos del intento mexicano), sino por la rigidez y falta de sentido histórico y crítico de quienes coronan el sistema de justicia penal en México. Para efectos de saldar cuentas con la Guerra Sucia, sencillamente no se hizo justicia en México.

Así que la evaluación del paradigma de la responsabilidad como culpabilidad que debería retomarse del texto de Cristina Sánchez debería ser más la de su incompletud que la de su ineficacia. Porque no se trata, desde luego, de abogar por la cancelación de la ruta de una justicia penal internacional, sino sólo de avizorar otras dimensiones de la responsabilidad que podrían acercarnos a una idea de justicia cosmopolita. Las exigencias de justicia estructural en el nivel mundial o la construcción de un sistema internacional de derechos son buenas razones para abonar en este propósito. Éste es el punto de vista presente en otras elaboraciones teóricas acerca de la justicia cosmopolita. Por ejemplo, Thomas Pogge distingue en el debate de la justicia global entre los derechos humanos legales (los que legislan y garantizan los estados) y los derechos humanos morales, convirtiendo a los segundos en criterio de evaluación crítica de los primeros, sin negar en modo alguno ni la realidad de éstos ni sus posibilidades de hacer justicia. Según Pogge, el estándar de los derechos humanos morales (tal como se plantea en el preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948) permite una evaluación crítica independiente

del derecho internacional existente.<sup>3</sup> Este tenor de interpretación puede encontrarse, por ejemplo, en la referencia aprobatoria que Cristina Sánchez hace al argumento de Iris Marion Young acerca de la especificidad de una responsabilidad política cosmopolita: “la propuesta de Young no pretende rechazar o reemplazar el modelo clásico de responsabilidad, sino señalar que en los casos de injusticias estructurales, *no es suficiente*”.

El artículo de Cristina Sánchez tiene una motivación parecida a la del argumento de Pogge. Si para éste se trata de construir una nueva justificación de los derechos humanos en clave de justicia cosmopolita efectiva para los más desfavorecidos, para nuestra autora se trata de responder con un modelo de acción pública o colectiva de alcance global a las injusticias que dañan radicalmente o destruyen a grupos humanos. Al hilo de las urgencias y desafíos del presente (ejecuciones sumarias de habitantes de favelas, niños de la calle utilizados como moneda de cambio de la delincuencia, mujeres asesinadas en Ciudad Juárez), Cristina Sánchez busca articular un argumento de amplio aliento a la luz de los aportes de dos destacadas, aunque contrastantes, filósofas de nuestro tiempo: Hannah Arendt e Iris Marion Young. Con base en ideas de una y otra, perfilará su propio concepto de responsabilidad moral y política, al que afiliará a una dimensión cosmopolita y a la vez política que encuentra en Young.

El punto de partida —pero también el tema de fondo— es, sin más, el de la responsabilidad vicaria de Arendt, que permite una atribución y asunción colectivas de responsabilidad. Ésta consiste en “una responsabilidad por una acción que no hemos cometido, que se hizo en nuestro nombre, y de la que somos responsables por pertenecer a una comunidad determinada”. Como nos recuerda Sánchez, Arendt argumentó acerca de este tipo de responsabilidad, diferenciándola claramente de la culpabilidad y entendiendo por ella, por ejemplo, el compromiso de los gobiernos de hacerse cargo de los errores de sus antecesores, o bien el deber de “hacer propios los pecados de nuestros padres” (Arendt), sin que ello implique ni que seamos culpables de sus malas acciones ni que podamos arrogarnos como propios sus méritos. En todo caso, se trata de una responsabilidad que viene de consuno, como exigencia normativa, de nuestra condición de pertenencia a una comunidad. El argumento filosófico de fondo es digno de tomarse en cuenta: es nuestra condición humana la que

---

<sup>3</sup> Cfr. Thomas Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 113-115.

nos hace responsables vicarios de los actos de maldad y daño que suceden en nuestro entorno.

Es precisamente en este punto de la pertenencia a la comunidad que el texto de Cristina Sánchez ofrece un nuevo giro a la idea de responsabilidad. Nuestros deberes para con los otros se derivan de nuestra pertenencia a la misma comunidad. Y siendo la comunidad de los seres humanos el espacio último y radical de pertenencia para cada uno, la responsabilidad se presenta como una obligación moral o política tanto con uno mismo como con el resto de los seres humanos. De este modo, el modelo de responsabilidad defendido por la autora no sólo se desmarca del modelo penal que, para hablar de responsabilidad, como ya dijimos, busca la relación causal entre efectos nocivos en la integridad y derechos de las personas y los actores que aparecen como sus causantes, sino que amplía el espacio discursivo de la responsabilidad al postular a ésta como presente aun en los casos en que nuestra acción o voluntad no está concernida causalmente con los agravios y los sufrimientos de otras personas. Siguiendo a Arendt, Cristina Sánchez gana un alcance adicional para la noción moral de responsabilidad, dándole contenido moral a la vieja máxima de Terencio de que “considero que nada de lo humano me es ajeno” (*Nihil humani a me alienum puto*), pero a la vez la pone de espaldas a la moderna experiencia moral intuitiva que asocia la responsabilidad con cierto tipo de *agencia*, es decir, con la conciencia de los actos propios, con la voluntad de hacer u omitir e incluso con la realización de actos positivos que llevan a consecuencias determinadas.

Si bien Arendt no contempló un alcance cosmopolita para la noción moral de responsabilidad, su idea acerca de que los que generan responsabilidad son los resultados y no los motivos de las acciones permite llevar su argumento al terreno de las responsabilidades amplias y difusas. Dice Cristina Sánchez: “La responsabilidad, tendría un carácter objetivo, atendiendo a los resultados de la acción, no a su intencionalidad. La acción, como señala Arendt, es impredecible en cuanto a sus resultados; cada acción, cada comienzo, abre nuevos cursos de resultados que pueden ser inesperados, pero son los *resultados* mismos —la destrucción del mundo común, por ejemplo— los que deben ser reparados.” En efecto, podemos ser responsables de las consecuencias de nuestros actos, pero ¿lo somos de igual modo de las consecuencias que no han llegado a nuestra conciencia por desconocimiento o desinformación? ¿Soy responsable sólo de las privaciones injustas que los otros sufren y que he conocido como lector o televidente o también lo soy de aquellas que mi subjetividad moral no registra? Si

soy responsable en alguna medida significativa de toda injusticia que acontezca en el mundo (de derechos, de calidad de vida, de seguridad), ¿no hago de mi responsabilidad moral sólo un ejercicio selectivo de causas, tragedias y abusos, y por ello un ejercicio arbitrario desde el punto de vista de una moral universal?

Al centrar la atención moral en las consecuencias de los actos, se dilata el espacio de la responsabilidad, pero al mismo tiempo se hace posible la paradoja de postular un sujeto concebido como responsable de las consecuencias o alcances de su acción a los que él mismo no concibe asociados a su libertad de actuar o a su voluntad. Queda claro que el riesgo de construir un discurso de la responsabilidad moral de corte consecuencialista [*sic*] consiste en la posibilidad de disociar la conciencia moral del sujeto del mundo de vida que habita. Es probable que Arendt no ampliase el ámbito de la responsabilidad vicaria en un sentido cosmopolita por considerar que la comunidad pública de referencia para el sujeto moral se define en el espacio de su experiencia política real y posible. El mundo o comunidad humana de referencia no sería otro que el *mundo de vida* del sujeto moral, el cual, por definición, no puede agotar o incluir a la humanidad toda. El rechazo arendtiano a la idea de una “ciudadanía del mundo” sería incluso una condición de posibilidad para una responsabilidad que adquiere significación sólo en el contexto de lo próximo, lo compartible y lo que puede vivirse como proyecto común o colectivo. Por ello, el paso de la comunidad política arendtiana respecto de la cual se forja la responsabilidad vicaria al horizonte cosmopolita donde se condena la injusticia estructural y la violencia política que defiende Sánchez, es más trabajoso de lo que parece. En el tránsito, puede terminarse por perder un mundo de significaciones compartidas que otorga consistencia moral a la exigencia misma de responsabilidad.

Debemos detenernos aún más en esta gran inflexión del concepto de responsabilidad. Si el argumento de Cristina Sánchez es que somos responsables en un sentido significativo de, por ejemplo, las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez o las hambrunas de África, ¿cuál sería la densidad o empaque moral de tal responsabilidad? Descartando las relaciones causales, nos queda disponible una suerte de conexión en cadena. Dice la autora, glosando a Arendt pero yendo más allá, precisamente a un espacio de mundanidad ausente en la pensadora judeo-alemana:

Ser responsable no tiene que ver con consecuencias legales o morales de una acción, sino con crear una reacción presencial en cadena sin fin que cambia el mundo. No hay por tanto obligaciones especiales o responsabili-

dades especiales marcadas por la proximidad con ese grupo (territoriales, de pertenencia....) Es arbitrario considerar la pertenencia al estado-nación como única y exclusiva fuente de obligaciones morales, jurídicas y políticas. La responsabilidad se evalúa por los *resultados producidos*, con independencia de que estos resultados afecten a nuestros compatriotas o vayan más allá de nuestras fronteras. La pertenencia es a un mundo compartido, no a una comunidad concreta.

Empero, cuando los efectos o consecuencias de la acción han de tener que rastrearse en el caótico universo de la experiencia total del mal humano, inevitablemente construiremos como espacio de responsabilidad sólo lo que entre en el campo de nuestra experiencia comunicativa y nuestra capacidad de empatía. Seleccionaremos —lo deseemos o no— las experiencias humanas de sufrimiento de las que nos haremos responsables y respecto de las cuales podemos hacer presencia para desencadenar un cambio en el mundo. Y que esto implique la construcción de un sentido de responsabilidad supone la conciencia y agencia de la persona moral.

En abril de 2010, hablando respecto de los numerosos casos de pederastia de clérigos católicos, el Papa Benedicto XVI se embarcó en una ruta de argumentación moral fantasmalmente universalista, aunque no con el propósito de hacerse cargo de una responsabilidad, sino de buscar una exculpación ante ella. Recurrió al evangélico “el que esté libre de pecado que tire la primera piedra”. Se trata del viejo argumento de que, siendo todos pecadores, nadie tiene autoridad para juzgar a los demás. Según esta idea de exculpación, nuestra común condición humana pecadora nos haría moralmente incompetentes para señalar culpa o responsabilidad en alguien sin incurrir en contradicción con uno mismo. Si todos somos responsables, nadie lo es a fin de cuentas. ¿No es, paradójicamente, un juicio similar al de que somos responsables vicarios de los males que han acontecido en nuestra comunidad humana? ¿No sucede que cuando somos responsables de todo lo somos de nada?

Acaso el problema de una responsabilidad universal, pero vacía, pueda resolverse con matices más semánticos que normativos. Tanto la responsabilidad vicaria de cuño arendtiano como la responsabilidad cosmopolita de cuño youngiano defendida por Sánchez son distintas a la responsabilidad retributiva de matriz jurídica. Pero, parafraseando a Orwell, diríamos que una es más distinta que la otra. La primera forma de responsabilidad tiene que ver con alguna

forma de implicación o connivencia comunitaria con el abuso o el crimen: es el terreno de los silencios cómplices, los avales incondicionales al poder o el desentendimiento del sufrimiento de otros cercanos a nosotros. Equivale a la segunda forma de responsabilidad que Sánchez reseña en el texto arendtiano, “Responsabilidad colectiva”, y se ejemplifica con el caso de “aquellos no culpables pero sí responsables porque participaron en la sociedad y prestaron apoyo a los criminales. Éstos serían los que Arendt denomina los ‘corresponsables irresponsables’, la masa anónima de los testigos indiferentes o complacientes con el terror, los que no hicieron nada por oponerse.” En mi opinión, esta *responsabilidad jurídicamente irresponsable* podría enunciarse como “responsabilidad de”, y es verdad que guarda homología formal con la responsabilidad penal. Se trata, en efecto, de una responsabilidad difusa e indirecta, pero materialmente posibilitadora de crímenes como los del nazismo, pues se sustancia en consensos tácitos, en indiferencia, en negación de solidaridad, etcétera, que se convierten en condiciones sociales de posibilidad del daño a un grupo social.<sup>4</sup> Así, por ejemplo, los altos funcionarios mexicanos responsables de la seguridad social que hizo posible la tragedia de la guardería ABC pueden ser vistos como responsables de este tipo: jurídicamente irresponsables, pero moralmente responsables de lo que allí sucedió.

La otra forma de responsabilidad que me interesa distinguir se relaciona con la tercera forma de responsabilidad tomada por Sánchez del argumento de Arendt. Se trata de una innovación moral frente a los daños que causan los poderes arbitrarios. Sánchez la ejemplifica con “aquellos que se distanciaron de las acciones violentas y se opusieron al régimen (el caso del pueblo danés o del sargento Anton Schmidt)”. Aquí no se trasluce la figura fantasmal de la culpa por comisión o por omisión como en la primera forma de responsabilidad que mencioné; más bien se trata del acto de tomar responsabilidad frente a una situación moralmente inaceptable. “Responsabilidad frente a”, que alude al ejercicio de la facultad del juicio, que nos lleva a hacernos cargo del mal causado al reconocer que el daño a los otros no es nunca necesario ni ineluctable y que siempre es posible, como hizo Joachim Fest, sostener que “Aunque todos

---

<sup>4</sup> Este tipo de responsabilidad de los “corresponsables irresponsables” del nazismo es impugnado con muy buenos argumentos por D. J. Goldhagen, quien sostiene: “Debemos reconocer que los alemanes individuales no fueron piezas de un mecanismo, autómatas, sino participantes responsables, capaces de elegir y, en última instancia, autores de sus propias acciones”. Daniel J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, México, Taurus, 2005, p. 18.

participen, yo no”. Es la responsabilidad de quien se siente concernido con una humanidad común que es puesta por delante de las pulsiones del grupo o la solidaridad elemental del hombre-masa. Se trata de una forma de responsabilidad, la cual ya nada tiene que ver con el involucramiento con el daño a los otros, sino con la reparación de lo que nuestro grupo (comunitario o humano) haya podido cometer. Ésta es, desde luego, el único tipo de responsabilidad que puede encontrarse en quien abandona la indiferencia moral o el fatalismo frente al poder totalitario o que se atreve a hacerse cargo, como diría Javier Muguerza, del “imperativo del disenso”. Esta segunda formulación de la responsabilidad, una forma axiológicamente positiva por cierto, es la que nos permite articular enunciados éticos como los de responsabilidad medioambiental, responsabilidad con los menos aventajados, responsabilidad con la justicia global, etcétera, sin que en ello intervenga un solo atisbo de culpa. Esta responsabilidad positiva, muy distinta de la responsabilidad moral, pero fantasmagóricamente penal que contextualiza a los crímenes contra la humanidad o los genocidios, es la única compatible con un programa de justicia cosmopolita.

Otra idea del sugerente argumento de Cristina Sánchez que debe revisarse de manera crítica es el relativo a su crítica al individualismo burgués. Por supuesto, aquí más que en otra parte sigue la idea neorrepública de Arendt, según la cual buena parte de la simiente cultural del totalitarismo y su impunidad criminal proviene del individualismo de la vida burguesa que ha abandonado el camino de la virtud cívica para enfocarse al de los negocios privados y la ganancia capitalista. Tal desestimación del individualismo burgués llega incluso a negarle la condición de formador de ciudadanía: “La figura opuesta al burgués —dice Sánchez— es la del ciudadano, esto es, la de aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados.” Pareciera que nuestra autora no ha requerido demasiada historiografía para sostener que fue la “ignorancia de toda virtud cívica” la que fermentó “el conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas”, las cuales derivaron hacia el totalitarismo. Curiosamente, la autora refuerza su aceptación de la idea negativa de Arendt acerca del individualismo moderno (por ello burgués) con un juicio de Zygmunt Bauman acerca del papel de la burocracia en la generación de la “indiferencia moral ante el sufrimiento ajeno”, cuando uno de los rasgos acreditables al individualismo es justo su desconfianza frente al control de las burocracias.

En este contexto, valdría la pena recordar que las dos naciones europeas que, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, mejor resistieron las tentaciones totalitarias fueron las muy liberales e individualistas Inglaterra y Estados Unidos de América. Este juicio de Arendt se ha convertido en moneda de uso común para el desdoro del individualismo liberal; pero sin pretender mayor defensa de esta tradición en estas líneas, habría que insistir en que no hay razones historiográficas serias que avalen este estado de opinión. Casi huelga decir que fue la convicción del poder ilimitado del Estado, fomentada por un discurso reductorista alusivo a las virtudes refundacionales de éste hasta en los más pequeños detalles del mundo social, lo que hizo las veces de caldo de cultivo cultural para la política totalitaria. Dicho de otra manera, el “huevo de la serpiente” del totalitarismo residió más en una perversión de lo público y su secuestro por un estado carente (o muy pronto liberado) de controles que en el empobrecimiento de lo público por vía de las ansias burguesas de prosperidad económica, seguridad privada y defensa a ultranza del espacio íntimo. Es obvio que el modelo de ciudadanía a que dan lugar los valores del individualismo moderno no satisface los estándares normativos del republicanismo, pero derivar de esta incompatibilidad o insuficiencia una relación causal con el totalitarismo es un exceso que debe cuestionarse por su carencia de sustento histórico.

Acaso el mayor logro del artículo de Cristina Sánchez consista en la muy productiva recuperación que hace del argumento de Iris Marion Young respecto de la responsabilidad a escala global. Tiene razón al encontrar en Arendt una ceguera en lo respectivo a su idea de que la responsabilidad es algo sujeto a distribución general y uniforme entre todos los miembros de una comunidad. Por ello, una de las escasas críticas a Arendt en el texto es más que pertinente: “Arendt no toma en cuenta algo que parece importante, al menos si queremos seguir hablando de responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, y es la *situación social* de los individuos a los que atribuimos esa responsabilidad”. En efecto, lo que la concepción política de la responsabilidad de Young nos permite ver es, precisamente, la desigualdad distribución de la responsabilidad según la capacidad que los distintos sujetos sociales tienen de influir en la vida de otros. Lo que Young ha hecho intervenir en el debate de la responsabilidad es una categoría que ocupó siempre una posición privilegiada en su sistema

de ideas: la opresión.<sup>5</sup> Si conceptualizamos la responsabilidad en la perspectiva del dominio entre grupos y de la asimetría de sus capacidades de acción social, podremos identificar a los responsables a escala global de daños sociales precisos, relaciones autoritarias, procesos de explotación laboral y demás objetos de un proyecto de justicia global. Aun en el caso de los efectos globales de la acción, del denso tejido de la interacción humana, el peso que cada subjetividad, intención u omisión tienen respecto de ese entramado que encadena a las acciones humanas, es no sólo diferente en términos de poder e influencia, sino un obstáculo para la construcción de relaciones sociales justas a escala global.

El argumento de que todos somos responsables en igual medida del cuidado del mundo se reduce a una frase meramente edificante cuando se abre la posibilidad de identificar las responsabilidades precisas, mediante cadenas de causalidad social, de los sujetos poderosos que fundan su posición justo en la asimetría. Aunque en mi lectura de la concepción política de Iris Marion Young he encontrado siempre un agudo sentido de la política como conflicto que está del todo ausente en Hannah Arendt, coincido con Cristina Sánchez en el juicio de que el argumento sobre la responsabilidad de la pensadora norteamericana es una crítica enriquecedora de las ideas originales de Arendt sobre la responsabilidad. Desde luego, a Arendt le es ajena la categoría de opresión como contenido inherente a la política, pero comparte con Young y con Sánchez la convicción de que la responsabilidad apunta a la construcción de un mundo común e igualitario donde la crítica del dominio ilegítimo ocupa un papel ordenador fundamental.

El argumento de Young permite identificar responsabilidades específicas respecto de privaciones injustas. Permite, también, articular una agenda de acción colectiva para reclamar la reparación de esos daños a quienes los han producido: personajes, corporaciones, legislaciones, poderes fácticos, gobiernos. Lo que hace del artículo de Cristina Sánchez un texto obligado es su habilidad para recuperar estos aportes y convertirlos en claves de un discurso de la responsabilidad a escala global que sea capaz de evadir los riesgos tanto de la vacuidad normativa como del pesimismo sociológico.

---

<sup>5</sup> Cfr. Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990, en especial, pp. 39-63.



## **El derecho a tener derechos**

Los fundamentos de la violencia política  
según Hannah Arendt<sup>1</sup>

Carlos Kohn Wachter<sup>2</sup>

El desprecio del totalitarismo por la vida humana y el eventual tratamiento de los seres humanos como entes “superfluos” comenzó, para Hannah Arendt, cuando millones de seres humanos fueron dejados “sin Estado” y se les negó el “derecho a tener derechos”. No tener Estado o la pérdida de la nacionalidad, sostuvo, era equivalente a la pérdida de todos los derechos. Los que no tenían Estado eran privados no sólo de sus derechos de ciudadanía; fueron privados de derechos humanos.<sup>3</sup>

SEYLA BENHABIB

### Antecedentes

En su ya clásico libro *Autopsia de la revolución*, Jaques Ellul proporciona una de las definiciones más comúnmente aceptadas de la ubicuidad de la violencia (política) en el desarrollo de la civilización humana, cuando afirma: “Sublevaciones, revoluciones, motines, rebeliones, alzamientos, guerras civiles, golpes de Estado [...] es el tejido mismo de la historia. De ello está hecha la vida del

---

<sup>1</sup> Texto definitivo de la ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Filosofía: el Diálogo Filosófico, México, Universidad Nacional Autónoma de México, enero de 2010.

<sup>2</sup> Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

<sup>3</sup> Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 46.

hombre. No se trata de un accidente, sino de una constante; no es perturbación, sino un movimiento inmerso en el curso perezoso de la Historia”<sup>4</sup>.

En efecto, como veremos de manera somera a lo largo de este ensayo, tal es la posición, *mutatis mutandis* —y con muchas diferencias en las razones expresadas para justificar la violencia—, de connotados pensadores políticos de la modernidad, como Maquiavelo, Marx y Sorel. Así, por ejemplo, el primero de los citados afirma en su famosa obra *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* lo siguiente:

Al percatarse la masa de esta situación adversa [la corrupción del poder por parte de la Élite dominante] comienza a seguir a los dirigentes que conspiran contra el régimen y se produce un cambio político violento [...] entonces la multitud, siguiendo la autoridad de esos hombres poderosos [los líderes opositores] se armó contra el príncipe, y tras haberlo derrocado, les obedecieron como a sus liberadores [...] Al principio, el temor y el respeto a la tiranía reciente [luego de dar la espalda a la anterior] les hicieron gobernarse con arreglo a las leyes ordenadas [por la nueva élite] abandonando su comodidad en aras de la utilidad común [...] Pero sus hijos no conocieron las “variaciones de la fortuna” y, al no haber sufrido la tiranía en su propia carne, fueron reacios a aceptar de nuevo la igualdad civil.<sup>5</sup>

Una posición distinta —y, a mi modo de ver, más problemática— es cuando se trata de explicar la acción violenta como un derecho: bien sea con el fin de justificar el monopolio de la violencia por parte del Estado “requerido por él” para garantizar el orden social de una nación, bien sea como un usufructo legal de los individuos para reclamar sus derechos frente a un gobierno usurpador de las garantías constitucionales. En ambos casos, “el fin justifica los medios”, tal como mostraremos en nuestro primer apartado de este texto; en cambio, Hannah Arendt matiza con mucho cuidado los argumentos que podrían justificar en casos muy puntuales la legitimidad de la violencia, como sostendremos en el segundo y tercer apartados del ensayo.

Comencemos, entonces, con la primera argumentación que proporcionaría a la violencia política su facticidad y validez jurídica.

<sup>4</sup> Jaques Ellul, *Autopsia de la revolución*, Madrid, Unión editorial, pp. 5 y 6.

<sup>5</sup> Nicolas Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *Opere*, Libro Primo, II, Milán/Nápoles, R. Ricciardi, s.d., p. 97.

Como bien se sabe, el *iusnaturalismo* no sólo produjo la teoría del Contrato Social como solución al problema de la violencia en el Estado de Naturaleza, sino que, de modo paradójico, también le confirió su legitimidad jurídica como expresión del derecho a la resistencia (es decir, a la insubordinación no exenta de violencia) para, de ese modo, reivindicar un patrimonio de derechos inalienables pertenecientes a los individuos, los cuales han sido objeto de usurpación por parte de otra entidad “jurídica” [*i.e.*, el Estado absolutista] que fue constituyéndose para “garantizar la gobernabilidad” de la sociedad, sin escatimar medios violentos para lograr este objetivo. “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo —se lee en el artículo 35 de *La declaración francesa de los derechos del hombre* de 1789—, la insurrección es para el pueblo y para cada porción de la población el más sagrado de los derechos y el más ineludible de los deberes”.

Aunque parezca extraño, la fundamentación teórica del “derecho implícito a utilizar la violencia”, sancionado por los paladines de la Revolución francesa, puede remontarse a las tesis propuestas por uno de los más célebres precursores del liberalismo: el filósofo inglés John Locke. Así, en su *Second Treatise of Civil Government*, de 1690, este autor llegó a afirmar que “al despreciar y quebrantar [un déspota] el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad que la misma ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso cuando ello es necesario, a destruir las cosas dañinas para aquella [...] haciéndose ejecutor de la ley natural”,<sup>6</sup> y explicó el *derecho a la rebelión* de la siguiente manera: “Si el rey demuestra odio, no sólo hacia personas determinadas, sino incluso contra el cuerpo mismo de la comunidad política de que es cabeza, y si maltrata de forma intolerable y tiraniza cruelmente a todo el pueblo, o a una parte considerable del mismo; en ese caso, el pueblo tiene derecho a ofrecerle resistencia y de defenderse de todo daño”.<sup>7</sup>

No obstante, cabe señalar que —comparado con los otros derechos naturales: el derecho a la vida, a la propiedad privada, a la libertad de expresión, etcétera, que atañen a los individuos y sus proyectos de vida— el “derecho ‘soterrado’ al uso de la violencia” tiene la peculiaridad de ostentar un carácter político y

<sup>6</sup> John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 177.

normativo; pertenece a la *res publica* y, en consecuencia, el ejercicio legítimo de la violencia es el único derecho que el ciudadano posee —no como un hombre presocial aislado, sino como miembro de una comunidad discriminada— para “sublevarse” contra la opresión, si ello fuera necesario. En otras palabras, las acciones de violencia asumidas por movimientos de ciudadanos surgieron, en la modernidad europea, como el derecho particular de las clases sociales emergentes —los burgueses, los obreros, los artesanos—, para legitimar jurídicamente aquella “revolución” que habría de socavar la antigua sociedad —basada en una estructura rígida de estamentos—, con el fin de permitir la movilidad social y política, sustituyendo así la legitimidad del poder derivada del derecho divino o por orden dinástico, vigente en el *Ancien Régime*, por una *ley positiva* que emanase del principio “contractual” de soberanía popular y que establezca de manera fáctica el derecho natural a la libertad y a la igualdad jurídica.

En efecto, los derechos humanos tipificados por la citada *Declaración francesa de 1789* —incluyendo el que apela de modo implícito a la violencia— ya no serían concebidos como privilegios a individuos privados otorgados por una autoridad, sino que, a partir de la época de la Revolución francesa, aparecen como inalienables por condición natural y legitimados por leyes de carácter universal, de modo que la tarea fundamental del poder político es garantizar la aplicación de esos “derechos requeridos por el pueblo”. Ésta es, manifiestamente, la posición de Saint-Just cuando justifica el *Régimen del Terror* en Francia, con la siguiente argumentación: “Toda la sabiduría de un gobierno consiste en la eliminación de los partidos que se oponen a la Revolución, y en hacer feliz al pueblo a expensas de los vicios de los enemigos de la libertad. Los medios más seguros de establecer la revolución consisten en hacerla en beneficio de aquellos que la sostienen y en daño y destrucción de aquéllos que la combaten”.<sup>8</sup>

Y aunque a muchos de sus acólitos les pueda parecer insólito, éste es también el punto de vista de Kant, al enunciar las condiciones del *pactum unionis civilis*, tal como se desprende del siguiente pasaje:

Cuando el poder supremo da leyes dirigidas primordialmente a la felicidad (al bienestar económico de los ciudadanos) [...] lo hace como mero medio de asegurar la condición jurídica, principalmente contra los enemigos externos del pueblo. En este punto, el jefe de Estado tiene que estar

<sup>8</sup> Citado por J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956, p. 123.

facultado para juzgar por sí mismo, si tal cosa —que es necesaria y para asegurarle fuerza y constancia al pueblo, tanto interiormente como contra los enemigos externos— pertenece a la prosperidad del mismo [...] Toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle como rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, crímenes supremos, dignos del mayor castigo, porque destruyen los cimientos de la misma.<sup>9</sup>

Esto, según Kant, no significa otra cosa que en el comienzo del orden jurídico se encuentra un acto de violencia sobre cuya coacción se funda después el derecho público. Por lo tanto, a su juicio, sólo el poder soberano puede y debe detentar el monopolio de la violencia con el fin de conducir a la comunidad paulatinamente desde su forma natural a una forma racional y justa. De ello se infiere, también, que el filósofo de Königsberg rechaza todo derecho a una resistencia activa por parte de los ciudadanos. Por ello, según Kant, el menor intento de rebelión significa traición a la patria, y este intento sólo puede ser castigado con la pena más severa.

En todo caso, la práctica jacobina impuso una diferenciación entre, al menos, dos formas de justificar el “derecho ‘cívico’ al ejercicio de la violencia”. Por un lado, éste puede interpretarse como un acto de rebeldía contra la violación del orden jurídico por parte de un régimen político cuya legalidad se sustenta en dicho orden; en este caso, el uso de la violencia es *legítimo*, pues su *telos* es restaurar el orden político sancionado por el “pacto original” (Locke). Por el otro, el derecho al uso de la violencia puede entenderse como la voluntad de un pueblo o multitud (Hard-Negri) decidido a instaurar un nuevo marco jurídico como la base para una nueva razón de Estado (o “Cosmópolis”).

Obsérvese la argumentación de Grachus Babeuf, ferviente admirador de Robespierre y líder de la fracasada *Conspiración de los iguales* de 1796, en favor de esta segunda forma de legitimación de la violencia:

[La Revolución no habrá cumplido su cometido mientras no se] garantice a cada uno de los miembros de la sociedad la satisfacción de las necesidades de todos, independiente de la mala voluntad de quienes tienen el poder [...] Además, la violencia necesaria es tan sólo una pequeña medida

<sup>9</sup> Immanuel Kant, “Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1958, pp. 159-160.

de comprensión y castigo por años de crímenes, que han hecho inevitable la violencia revolucionaria. Las sublevaciones en el pasado han sido ahogadas en mares de sangre [...] Cada avance hacia la igualdad abre un campo inmenso al bienestar de millones de gentes, bienestar que [...] puede compensar el egoísta estruendo de la felicidad de un puñado de usurpadores, a quienes, incluso por su propia felicidad, así como por la de toda la sociedad y toda la posteridad, es necesario conducir [...] por la fuerza, a más razonables pensamientos. Es la santa violencia la que salva al corrompido de la violencia de sus pasiones egoístas [...] [Y concluye Babeuf:] además, la violencia necesaria es tan sólo una pequeña medida de comprensión y castigo por años de crímenes, que han hecho inevitable la violencia revolucionaria. Las sublevaciones populares han sido ahogadas en el pasado en mares de sangre.<sup>10</sup>

Obviamente, la reacción conservadora no podía aceptar tal argumentación. Así, en su libro *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, de 1790, el pensador inglés Edmund Burke —fiel heredero de la filosofía aristotélica— lamentó la desintegración del orden social y político en Francia “por causa del individualismo anárquico”; calificó a la doctrina de los derechos inalienables, sancionada por la constitución de 1789, como un “compendio que incita a la rebelión y una causa permanente de violencia desenfrenada”; y asomó el peligro del advenimiento de un “Estado que deviene todo”. La *violencia revolucionaria* —afirma finalmente este autor— no es otra cosa que el resultado del azuzamiento de la masa “empobrecida y desesperada” por parte de un reducido número de conspiradores ambiciosos y detestables de la sociedad, a los que Burke califica de “legisladores metafísicos y alquimistas”, cuyo fin no es otro que “convertir al pueblo en una multitud desamparada de hombres solitarios y aterrorizados”.<sup>11</sup>

Como ha podido verse, los pensadores hasta ahora mencionados conciben la violencia como un derecho para modificar un *establishment* político, es decir, para sustituir una élite de poder por otra. Sin embargo, en el siglo XIX, el problema de la “legalidad revolucionaria” cambia completamente su fisonomía cuando los radicales ingleses y los socialistas utópicos enuncian —y los marxistas la explican históricamente— la ubicuidad de la violencia como una expresión inherente a los conflictos que se producen entre las clases sociales.

<sup>10</sup> Cit. por J. L. Talmon, pp. 215, 240 y 241.

<sup>11</sup> Vid. R. N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, Nueva York, Meredith, 1966, pp. 193-195.

Así, en su ensayo *Sobre la cuestión judía* de 1843, Marx escribió que “la emancipación política es al mismo tiempo, la disolución de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, y del poder señorial [y más adelante continúa afirmando:] La revolución política, que derrocó este poder señorial [...] destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad”.<sup>12</sup>

En este nuevo contexto discursivo, el ejercicio de la violencia —y la apelación a la legalidad revolucionaria— ya no necesita fundamentarse en la Teoría del Derecho Natural. Su justificación no provendrá, como en el caso de Locke, de que se asuma como respuesta a la violación de un orden jurídico-natural, sino que la violencia, para Marx, es un producto inmanente e ineluctable, históricamente demostrable, de la división de clases creada al instituirse la propiedad privada, o, lo que es lo mismo, consecuencia de la opresión que ejerce la clase dueña de los medios de producción sobre las fuerzas productivas de la sociedad: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”<sup>13</sup> y “la violencia es su partera”.

Sin embargo, para el filósofo de Tréveris, no debe concebirse la violencia como una característica constitutiva de la naturaleza humana, sino que ella es un fenómeno inherente al desarrollo histórico, siempre que en la vida social perduren situaciones denigrantes para el hombre, es decir, mientras persistan los antagonismos entre las clases. Así, según él, la eliminación de las causas que originan tal situación (la propiedad privada, la división social del trabajo, el Estado opresor, la explotación del modo de producción capitalista, etc.) abriría el camino para que el hombre llegue a ser lo que potencialmente es: un ser libre de las cadenas de la explotación capitalista y, en consecuencia, desaparecería la violencia como motor de la historia. Afirma Marx: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.<sup>14</sup> Por ello, Merleau-Ponty asegura:

<sup>12</sup> Karl Marx, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Coyoacán, 1969, pp. 154 y 155.

<sup>13</sup> La frase de Marx se encuentra en el *Manifiesto Comunista* escrito en noviembre de 1847.

<sup>14</sup> K. Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, v. I, Moscú, Progreso, 1966, p. 39.

La tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. Marx cree haberla encontrado en la violencia proletaria, es decir, en el poder de esta clase de hombres que, porque están en la sociedad actual despojados de su patria, de su trabajo y de su propia vida, son capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de todas las particularidades, y crear una humanidad. La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente [...] Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres [...] la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar posesión del Estado y de los medios de producción.<sup>15</sup>

Más aún, Karl Marx llegó a admitir que, a pesar de que es natural que el proletariado se rebele contra su opresor, puede haber casos (muy excepcionales, en realidad) en los cuales el proceso revolucionario utilice “medios pacíficos”, en lugar de los violentos, para alcanzar el poder y, en consecuencia, abolir el “estado de violencia” existente en la sociedad burguesa. Así, en un discurso pronunciado en 1872, en el marco del Congreso de la Internacional celebrado en La Haya, en calidad de Secretario General de la Iera. Internacional, Marx argüía: “Nosotros sabemos que se deben tomar en cuenta las instituciones y tradiciones de los diversos países, y al respecto no negamos que existan países como América e Inglaterra, y si yo conociera bien sus instituciones, podría incluir a Holanda, donde los trabajadores pueden alcanzar su meta por vías pacíficas.”<sup>16</sup>

A partir de estos significativos ejemplos del pensamiento marxista sobre el papel “histórico” que juega la violencia en la sociedad, podríamos inferir que, pese a las profundas diferencias que se perfilaron entre éste y el iusnaturalismo, muchas de las premisas éticas de ambas corrientes se han enhebrado para conceptualizar la violencia como una herramienta “natural” de defensa, ora de los individuos para salvaguardar su vida (Hobbes), ora de las masas sojuzgadas para luchar contra sus opresores (*Los discorsi*, Marx, Sorel), ora de los opresores para preservar su gobierno (*El Príncipe*). Todos estos son atributos conferidos a la violencia que fueron insertándose y se articularon, con gran éxito, en el *cuore*

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968, pp. 12 y 13.

<sup>16</sup> M. Steklow, *History of the First International*, Nueva York, International Publishers, 1928, p. 240.

de los postulados ideológicos de muchos de los partidos, movimientos sociales y grupos de insurrección locales y nacionales en los últimos doscientos años.

A continuación, intentaré mostrar que Hannah Arendt considera el “uso legítimo a la violencia”, no como un derecho natural (Locke) ni como una “causa eficiente” de la razón histórica (Marx) o de la fortuna (Maquiavelo), sino como expresión de la frustración y desarraigo de una comunidad por la incapacidad (pérdida de *poder*) de una autoridad de turno para conferir y defender los derechos a la libertad —y a la participación política— de todos los ciudadanos, incluyendo a las minorías apátridas. El problema, como veremos a continuación, se agudiza cuando lo social irrumpe en el ámbito público, atentando incluso contra los derechos sancionados por las constituciones.

### El papel de la violencia en la modernidad: “el auge de lo social”

Ciertamente, con el advenimiento de la modernidad —que Arendt<sup>17</sup> describe como el declive de lo público, y su correlato, “el auge de lo social”—, la violencia cobra además otros significados que la filósofa judía estima de mayor peso para el tema que nos ocupa.

Según Arendt, en la Antigüedad y en la Edad Media, la violencia se hallaba confinada casi de forma exclusiva a la esfera privada, ya que el dominio instrumental y la fuerza física eran necesarias en el ámbito de la labor y de la fabricación para la satisfacción de las necesidades en la vida familiar y comunal; pero, a partir de los siglos XVI y XVII, con el desarrollo de la *razón tecnocientífica*, se produce una “crisis” ética en la conciencia política de la sociedad, el *zoon politikon* es sustituido por el *homo faber*, en su afán de satisfacer sus necesidades egoístas a expensas del bienestar de toda la comunidad, lo cual ha incidido en la ausencia de diálogo y en el abandono de la acción libre de los ciudadanos, y produjo de esa manera la desaparición de *un mundo común*. Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que, a partir de entonces, es vista, juzgada y vivida en términos de “lo social”. Por ello, Arendt insiste en no confundir el trabajo con la acción, esto es, en no interpre-

<sup>17</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 48-57.

tar la política en términos de fabricación, pues fue el *homo faber* y no el *animal rationale*, quien puso de manifiesto las implicaciones de la violencia en tanto actividad inherente a la esfera de la fabricación. Esto ha sido posible, gracias a “las series de revoluciones, características de la época moderna, todas las cuales —con excepción de la norteamericana— muestran la misma combinación del antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político con la glorificación de la violencia como único medio para ‘hacerlo’”.<sup>18</sup>

O, en las inmejorables palabras de Helena Béjar: “el proceso de civilización que corre paralelo al avance del individualismo conlleva, paradójicamente, la pérdida de civilidad”.<sup>19</sup> En efecto, por medio de la razón instrumental, se procede a legitimar un tipo de comportamiento social —acatamiento a la autoridad, aceptación a-crítica de “las verdades” de la ciencia y justificación del uso de la violencia— que de forma deliberada se impone a sí mismo una separación comunicacional entre los individuos, miembros atomizados de un colectivo, impidiéndoles apreciar el reconocimiento de “los otros”; a tal punto que si no pervive la capacidad para los discursos y para la acción política, entonces, acabarían desvaneciéndose los valores inherentes a la condición ciudadana del hombre. Ello explicaría, en parte, la aparición de *la violencia* como fenómeno inherente a lo que Arendt denomina *el problema social*,<sup>20</sup> y que, según ella, ha dado lugar a regímenes autoritarios, legalizados por líderes —autoproclamados árbitros— ante la anarquía producida cuando se asume, como uno de los principios fundamentales de la justicia, que los hombres son libres e iguales por naturaleza, pero en la práctica “unos son más iguales que otros” (Orwell).

Es así como el Estado, en la época moderna, con la pretensión de acabar con la violencia privada (*i.e.*, la anomia), ha monopolizado la violencia como instrumento para la dominación y fortalecimiento de su autoridad. No sólo no logró controlarla, sino que se convirtió él mismo en productor de violencia, de una violencia que se multiplica con la pérdida del poder y de la legitimidad que había poseído, mientras su autoridad provenía del apoyo popular. De manera que la amenaza (de uso de la violencia) para la esfera pública no vendría dada

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>19</sup> Helena Béjar, *La cultura del yo*, Madrid, Alianza, 1943, p. 49.

<sup>20</sup> La cuestión de lo social es muy problemática en Arendt, porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y excluye por consiguiente la acción. La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos a actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.

sólo desde el ámbito de lo privado (por ejemplo, el tirano o una élite), sino por la invasión del ámbito público —y la perversión de sus contenidos— por parte de la esfera de lo social.<sup>21</sup> En palabras de Arendt: “La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros [...] a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”.<sup>22</sup>

Pero además, la autora de *La condición humana* enlaza de nuevo el concepto de lo social con la idea de conformismo y con el uso instrumental de la violencia para mitigar las “anomias”. Y es justamente la resignación —y la violencia aplicada para lograrla— lo que hace, argumenta Arendt, que se sigan ciegamente ciertos modelos de conducta de los que la estadística nos rinde cuentas. Según ella, esta conducta uniforme y el subsiguiente auge de las ciencias del comportamiento son, entonces, el ideal político secreto de toda sociedad.<sup>23</sup> Basta observar cómo los gobiernos intervinieron el sistema financiero de sus respectivos países para solucionar la crisis crediticia de los mercados en nuestros días, ante la indiferencia de las grandes mayorías de sus habitantes. Ya lo advertía Arendt tan temprano como 1950: “Estas actitudes burguesas resultan muy útiles para aquellas formas de dictadura en las que un ‘hombre fuerte’ asume por sí mismo la inquietante responsabilidad de los asuntos públicos [...] Las secciones apáticas de una sociedad dominada por la burguesía [...] mantienen intactas las personalidades de los ciudadanos, aunque sólo sea porque sin ellas difícilmente podrían esperar sobrevivir en la lucha competitiva por la vida”.<sup>24</sup>

En este sentido, dada la tendencia “omnipresente” del poder público a absorber los intereses privados, y en vista de la erosión moderna de una forma de propiedad capaz de crear un espacio privado de protección para los ciudadanos, se requiere instituir no tanto derechos humanos abstractos como sí derechos civiles para estabilizar la esfera privada. Sobre este punto volveremos en el siguiente apartado.

Más aún, Arendt afirma, finalmente, que con “el auge de lo social”, coadyuvado por la Modernidad, las masas comienzan a distinguirse, según ella, por su atomización y resignación frente a la autoridad; masas que pululan en ámbitos cada vez más amplios por la escalada de destrucción de los lazos sociales,

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 48 y 49.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 52-55.

<sup>24</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 441.

imbricada con el creciente uso de la violencia por una autoridad en todas las áreas de la sociedad; masas desprovistas cada vez más de toda esperanza de alivio proveniente de las instituciones sociales tradicionales. La muchedumbre, ahora, pasa a ser el grueso de la población por lo que la mayoría de la gente está “disponible” para emprender la política extremista de la violencia. Para nuestra autora, ésta es la razón por la que los movimientos totalitarios destinan su política a las masas y no a las clases, pues estas últimas, al menos, poseen, aunque sea de manera insipiente, un sistema de valores culturales que les permiten adaptarse a las reglas del juego político ya establecidas (por ejemplo, los sindicatos).

Estos movimientos y sus promotores pronto se percatan que sólo les siguen los individuos desmoralizados y desarraigados, a los que Arendt califica como *chusma*, una muchedumbre que está formada por los desclasados de todos los estamentos de una sociedad en desintegración. Por lo tanto, concentran sus esfuerzos sobre ellos, tratando al mismo tiempo de trastornar —sin escatimar todos los medios violentos a su disposición— a los grupos que aún se mantienen unidos socialmente. La filósofa judeo-alemana insiste, empero, en que los movimientos totalitarios han logrado *crystalizarse* no sólo por estar dirigidos por líderes carismáticos capaces de catequizar a las masas atomizadas, sino, además, porque la chusma que se hallaba, hasta entonces, alejada de la participación en los asuntos públicos, ofrece un escenario propicio para generar la violencia necesaria en la instauración del régimen totalitario. Junto a una muchedumbre desconcertada, fácil de manipular y dispuesta a la movilización en gran escala, encontramos chusmas específicas, ansiosas de conducir a la multitud a realizar actos legalizados de brutalidad. Son ellas las que se autoinstituyen como bandas fascistas, las que se convierten en *gangs*, etcétera, al servicio del proyecto totalitario para, en definitiva, imponer el *banal* reino de la violencia, como si ésta fuera ínsita a la vida de los seres humanos, en la sociedad contemporánea.<sup>25</sup>

En este sentido, para Arendt, la violencia es profundamente antipolítica y se ubica, como hemos visto, en el terreno de *lo social*, en la descomposición y fractura de las clases sociales y su degeneración en masas atomizadas sujetas a la manipulación de la propaganda y del terror por parte de un líder o élite do-

---

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 433-34 y 442-47.

minante. Como corolario, comparto plenamente la tesis de Cristina Sánchez cuando afirma:

La centralidad de la cuestión de la violencia —de su expulsión del espacio público— en su obra, hace posible que ésta pueda ser leída en gran medida como una lucha constante por desligar el poder y la política de la violencia. Y así, al hilo de esta preocupación fundamental, podemos entender su rechazo de la racionalidad instrumental, su definición del totalitarismo como la imposición del terror, la misma distinción entre labor, trabajo y acción, tejida en torno de una trascendencia de la naturaleza que se define por la satisfacción de las necesidades vitales —en el caso de la labor— o un dominio violento sobre ésta, por medio de la fabricación —en el caso del trabajo— [...] [y, sobre todo,] su rechazo a que la esfera de lo social, de lo económico, de la sociedad de masas, de las soluciones violentas a las necesidades básicas, acabe ocupando el lugar de lo político.<sup>26</sup>

En un mundo en el que la esfera de lo público parece haber sido vaciada de su sentido propiamente político, en el que la posibilidad de la acción y de la legitimación del poder parece cada vez más remota a ojos de Arendt, la reproducción social de la vida, la manipulación mediática (*i.e.*, *la mentira*) y la violencia estatal aparecen, ciertamente, como los medios “válidos” para el ordenamiento racional de los recursos. Sin embargo, la propia Arendt reconoce que ante la apatía y la resignación de los ciudadanos, ciertos hechos violentos como las revueltas en los guetos, la rebelión de los estudiantes, se nos revelan como una de las escasas formas de manifestación (anti)política, pero que “brotan” siempre en defensa de los derechos humanos. De modo que, si bien teóricamente es fructuosa la oposición entre *Poder y Violencia* que establece Hannah Arendt, tal vez, desde el punto de vista fáctico, nos hallamos frente a una sorprendente dialéctica entre ambas, y, por qué no, con el irritante producto de la constante interacción pendular entre ambas manifestaciones del quehacer humano en el ámbito de lo social-político.

Pareciera entonces que la quimera de Arendt de sustraer del concepto de poder todo elemento estratégico —todo elemento de violencia— ha terminado por mostrar la inevitabilidad de la violencia cada vez que afloran los conflictos humanos, incluso en aquellos casos en los que predomina la edificación de un

<sup>26</sup> Cristina Sánchez, “Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo”, en E. García [comp.], *Hannah Arendt: el sentido de la política*, México, Porrúa, 2007, pp. 57-58.

poder en pro de la libertad. Mi propuesta es que, al menos, rescatemos nuestra capacidad de ejercer poder con el fin de defender nuestros derechos, a sabiendas que no siempre lograremos controlar la violencia que se produzca, pero con la esperanza que la legitimidad de nuestras acciones nos dé la razón.

### La dicotomía derechos humanos/derechos ciudadanos

Tal como lo hemos venido sosteniendo, el *auge de lo social* y el advenimiento de la economía de mercado difuminaron, según Hannah Arendt, la clásica separación entre esfera privada y esfera pública, sustituyéndola por una gestión estatal-nacional que se arrogó la tarea de “normalizar” las relaciones sociales-civiles de los ciudadanos por medio de reglas universales procedimentales. La proliferación de las mismas —su cada vez mayor nivel de abstracción— acabaron, en definitiva, por reducir los seres humanos a la condición de aislamiento propia del *animal laborans*, de restringir la vida cotidiana (el trabajo) a los confines de la *sociedad civil* (en el sentido hegeliano), en la cual impera siempre el egoísmo, la competencia y los conflictos entre los distintos estamentos. Pero, además, muy pronto el Estado moderno dejó de ser el garante de estos “derechos igualitarios” para todos los habitantes de la nación y se convirtió en un instrumento discrecional al servicio de una elite representativa de la mayoría, en detrimento, obviamente, de los derechos de las minorías. Así por ejemplo, ¿en qué legislación aparece una ley que otorgue el derecho a la “desobediencia civil” a las minorías? ¿Qué derechos tienen los parias, los desplazados, los inmigrantes ilegales, que se refugian en otros países, aunque estén dispuestos a adoptar la lengua y la cultura dominante?<sup>27</sup> La respuesta negativa de Arendt no significa otra cosa que su denodado reclamo a la ausencia, en la mayoría de las constituciones modernas, de derechos de ciudadanía para esas minorías y la susceptibilidad a la que éstas están sometidas frente al uso arbitrario de la violencia por parte del Estado, mientras la mayoría está siendo favorecida.

Para la filósofa judeo-alemana, los parias, los apátridas y los miles de millones de migrantes ilegales que —como consecuencia de las guerras, la violencia interétnica, etcétera— han sido desplazados hacia otros países, no muy solida-

<sup>27</sup> Cfr. H. Arendt, *Los orígenes...*, pp. 412-423.

rios, sino constreñidos por diversas causas a darles un “permiso de residencia temporal”, viven en una situación de indefensión, carecen de ciudadanía, porque no pueden reclamar sus derechos, tanto ante el estado nacional que los obligó a emigrar, como en el que han conseguido refugio; de allí que sus derechos humanos, su dignidad y la posibilidad de encontrar un nuevo hogar se encuentre sujeta a la buena voluntad o a la caridad, pero no al derecho; es decir, han sido desposeídos de su condición humana, y, por lo tanto, expuestos con total impunidad a cualquier brote de violencia contra ellos.

Obsérvese, como lo argumenta Arendt en *The Origins of Totalitarianism*:

La paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna [...] [de modo que] si una comunidad tribal o “atrasada” no disfrutaba de los derechos humanos, era obviamente porque como conjunto no había alcanzado todavía esa fase de civilización, la fase de soberanía popular y nacional, sino que era oprimida por déspotas extranjeros o nativos. Toda la cuestión de los derechos humanos se vio por ello rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional; sólo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno [Arendt se refiere a los distintos grupos étnicos y culturales] parecía ser capaz de garantizarlos [...]. La completa identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema del estado-nación europeo surgió a la luz sólo cuando apareció repentinamente un creciente número de personas y de pueblos cuyos derechos elementales se hallaban escasamente salvaguardados por el funcionamiento ordinario de los estados-nación [...] [por ello] los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con los derechos humanos y de que aquéllos inevitablemente abarcaban éstos. Cuanto más eran excluidos del derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en lo nacional, en su propia comunidad nacional [...] Desde entonces ni un solo grupo de refugiados o personas desplazadas ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como —y sólo como— polacos, o judíos o alemanes, etcétera [Es decir, como apátridas provenientes de otras nacionalidades].<sup>28</sup>

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 413-415.

De esto se desprende que Arendt siempre estuvo muy consciente de los orígenes de los derechos humanos en el sentido heredado de la Ilustración. Por una parte, el Estado moderno representó un tipo enteramente nuevo de amenaza para la autonomía individual; por otra, la erosión —producto de lo social y de la alienación moderna— de las formas tradicionales, religiosas y corporativas de protección, hizo que los individuos se volvieran cada vez más indefensos. “Los derechos históricos terminaron siendo reemplazados por ‘derechos naturales *inalienables*’, la naturaleza tomaba el lugar de la historia”. Se establecía así una noción del derecho, a todas luces ambiguo, por decir lo menos: pues “la abrogación de los derechos históricos y tradicionales, es, por supuesto, el fin de los privilegios, pero es también la aparición de un hombre solitario (*lobo para otro hombre o buen salvaje*) cuya libertad ‘natural’ debe ser restringida”. En otras palabras, el hombre moderno, según Arendt, perdió toda su “herencia identitaria”, todo el conjunto de derechos adquiridos y de privilegios reconocidos que en el pasado han permitido a los miembros de un grupo tratar a cada uno de ellos como “su semejante”, y de reconocerlo como perteneciendo a una comunidad. En este sentido, Arendt sugiere que el discurso de los derechos del hombre, en tanto que confiere al hombre su “abstracta desnudez”,<sup>29</sup> puede constituirse en un gravísimo peligro “derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente [...] sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el cual identificarse y especificarse, representando exclusivamente su propia individualidad”.<sup>30</sup> E incluso, ella no vacila en denunciar, que eso explica la condición de aislamiento y degradación que sufrieron los deportados a los Campos de Concentración, “los sufrimientos, es decir, lo que transforma a los hombres en ‘animales que no se quejan’”,<sup>31</sup> y concluye con el siguiente pasaje lapidario: “El auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido”.<sup>32</sup>

De este modo, los judíos, víctimas dilectas del totalitarismo, pueden ser considerados como los prototipos de aquellos a los que puede calificarse, siguiendo la caracterización arendtiana, como “apátridas”, como desprovistos

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 590.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 595-596.

de todos los derechos nacionales, como no teniendo su sitio en ninguna comunidad; por tanto, para los sobrevivientes de los campos, la recuperación de su dignidad, fue, no mediante la reafirmación de su humanidad, por vía de la puesta en práctica de los derechos humanos universales, sino por medio del establecimiento de una comunidad política que los proteja y garantice sus derechos cívicos.

Inspirada por *El corazón de la oscuridad* de Joseph Conrad, Arendt sugiere que esta violencia originaria asecha como un fantasma sobre el espacio público occidental, ya que aún continúa perpetrándose la violencia en nombre de la gobernabilidad política contra aquella “indeseable” existencia de aquellos a los que se les ha negado los derechos básicos dentro de las fronteras nacionales de un país dado.<sup>33</sup> Su análisis del fenómeno del racismo en el Estado moderno sugiere que esta violencia originaria es tan consustancial con la política de los países occidentales que el moderno Estado-Nación, con el objeto de constituir y fundamentarse en una soberanía homogénea del poder de la mayoría de sus habitantes, busca la asimilación total —sin escatimar medios violentos para ello— de las minorías a la cultura dominante y reduce a los apátridas a su mera existencia, a tal punto que puede generar las condiciones, si lo desea, para expulsarlos, no sólo de las fronteras del estado, sino de la faz de la tierra del todo. El genocidio, predice ella en 1963, continuará siendo la política de violencia dominante del mundo contemporáneo.<sup>34</sup>

“La paradoja de los derechos humanos”, desde la perspectiva arendtiana, entonces, es que, por más que los habitantes de un país necesiten, ciertamente, de la protección de un Estado (que no los desea en su territorio), sólo dentro de la estructura de una *comunidad política*, con cierta autoridad reconocida, es posible esa protección. Fuera del cuerpo político, el derecho fundamental, es decir, el *derecho a tener derechos*, basado en la capacidad para afirmar y defender los derechos públicamente, no puede asegurarse. Por ello, a partir de la modernidad, afirma Arendt, los derechos humanos deben ser asumidos como derechos del ciudadano, es decir, como derechos constitucionales reconocidos y puestos en práctica por todos los entes públicos y privados de la nación. De esto se desprende que, para que los derechos civiles adquieran validez y facticidad, es ne-

<sup>33</sup> H. Arendt, *Los orígenes...*, pp. 291-296.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books, 1976, pp. 269-273.

cesario que sean protegidos por comunidades políticas que las representen en el seno de las sociedades multiculturales modernas.

Para Arendt, el *derecho a tener derechos* trasciende las contingencias del nacimiento que nos diferencian de los *otros*. El derecho a tener derechos sólo puede asentarse en una comunidad política en la que los ciudadanos no lo son por condiciones de nacimiento o pertenencia a una mayoría étnica o religiosa; lo son por la dignidad y respeto mutuo que se obtiene por medio del reconocimiento a las expresiones culturales de todos los grupos identitarios que agrupa la nación.

Nuestra vida política [reitera Arendt] 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 [...] La razón por la que las comunidades políticas muy desarrolladas [...] insistieron tan a menudo en la homogeneidad étnica era la que esperaban eliminar en cuanto fuera posible aquellas diferencias y diferenciaciones naturales y omnipresentes que por sí mismas provocan un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan demasiado claramente la existencia de aquellas esferas en la que los hombres no pueden actuar y que no pueden cambiar a voluntad [...] y, por eso, tiende a destruir.<sup>35</sup>

No es de extrañar, entonces, por qué fueron las revoluciones, las guerras y las manifestaciones de violencia entre los diferentes grupos los que al final sentaron las bases, por un lado, para la formulación de tratados internacionales (no siempre aceptados voluntariamente por parte de las naciones involucradas, en especial las vencidas), con el fin de resolver los más agobiantes e históricos conflictos entre las diferentes etnias, y otros grupos nacionales, habitantes de países con fronteras compartidas; por el otro lado, al no resolverse estas disputas, se incrementaron los instrumentos de control institucional de la élite dominante y con ello, brotó, con mayor virulencia aún, la violencia interétnica e intercultural [recuérdese los Balcanes] al extremo de que las minorías de apátridas y desplazados comenzaron a perder los pocos derechos humanos que les

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 426.

quedaban, hasta el punto de que fueron sometidos frecuentemente a todo tipo de vejaciones y atropellos ante los ojos ocultos del Estado.<sup>36</sup>

Como corolario, las minorías nacionales para poder garantizar sus “derechos humanos básicos” debían someterse a las leyes dictadas por los gobernantes de turno y resignarse a no oponerse a cualquier brote de violencia en su contra por parte de la población mayoritaria, fraguándose así la condición de *paria*; esto es, aquellos *Heimatlosen* que al haber perdido su otrora “herencia identitaria”, es decir, el conjunto de derechos adquiridos históricamente y de privilegios culturales reconocidos que permitían a los miembros de un grupo tratar a cada uno de ellos como “su semejante”, y de reconocerlo como perteneciendo a “su” comunidad, perdían —de cara al estado-nación en el que quedaron confinados— sus derechos humanos, pues ningún gobierno se sentía con la obligación de defenderlos.<sup>37</sup>

Pero estas minorías nacionales no sólo estaban fuera de la protección de la ley, enajenados de la esfera pública; desarraigados del *oikos*, del entorno familiar, del entramado social y laboral en el cual habían nacido y crecido, sino que incluso fueron privados de todos sus derechos, despojados de cualquier vestigio de dignidad. En palabras de Arendt:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo que se da por hecho y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria [...] Este estado extremo [...] es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría, los acontecimientos favorables y desfavorables les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer.<sup>38</sup>

En efecto, según la filósofa judeo-alemana, en la Era del Imperialismo, y con mayor virulencia en los genocidios del siglo xx, se resquebrajó cualquier posibilidad de legitimación de la violencia bajo la figura del derecho. Más aún, la experiencia totalitaria conllevó a la supresión total del estado

<sup>36</sup> H. Arendt, *Los orígenes...*, pp. 388-411.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 406-407.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 420.

de derecho, a la ausencia de la *jure*, tanto para la víctima como para el victimario; aparece el estado de excepción como régimen permanente. En suma, el siglo xx mostró que era capaz de instituir una forma de violencia que copaba el vacío civil, la anulación de la autonomía del sujeto.

Sin el artificio político de la ciudadanía, el sujeto sería sólo un individuo sin derechos y sin deberes, un hombre natural, un buen salvaje o, a lo sumo, un ser marginal perteneciente a una etnia desarraigada y vilipendiada, que al carecer del estatus ciudadano y del derecho a tener derechos, puede terminar convertido en alguien irrelevante y superfluo para el mundo de la política y, por lo tanto, alguien de quien pueda prescindirse, e incluso a quien puede asesinarsse impunemente.

Permítaseme transcribir la inmejorable descripción de Seyla Benhabib a este respecto:

Los refugiados, las minorías, los sin Estado y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones del Estado-nación. En un sistema de estados nacionales circunscritos territorialmente, es decir, en un orden internacional “Estadocéntrico”, la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno reside y emite los documentos a los que uno tiene derecho. El individuo se vuelve un refugiado si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra; uno se convierte en una minoría si la mayoría [...] en el cuerpo político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente “homogéneo”; uno es una persona sin Estado si el Estado de cuya protección se ha disfrutado [...] retira dicha protección [...] uno es una persona desplazada si habiendo sido colocado en situación de refugiado [...] minoría o persona sin Estado, no pueda encontrar otra entidad política que lo reconozca como miembro y queda en un estado de limbo, atrapado entre territorios, ninguno de los cuales desea que uno sea su residente.<sup>39</sup>

Más aún, Arendt afirma que, al ser despojados de la condición de ciudadanos, los apátridas no encajan en ninguna estructura institucional y, por lo tanto, pasan a ser vistos como peligrosos, porque pueden oponerse a su disolución como entidad nacional minoritaria, resistirse a la asimilación dentro de

---

<sup>39</sup> S. Benhabib, *Los derechos de...*, p. 49.

la cultura dominante; o, incluso, clamar por soluciones irredentistas como la autodeterminación nacional. Este argumento fue (y sigue siendo), ciertamente, un excelente pretexto que utilizó la propaganda fascista para lograr galvanizar con éxito a la masa para que no dude en aplicar la violencia y el terror contra tales minorías en aras de su aniquilación total.

¿Qué pueden y deben hacer las democracias occidentales para impedir la violencia interétnica y garantizar los derechos humanos de *todos* sus ciudadanos? Hannah Arendt no tiene dudas: Para que los individuos de una población minoritaria puedan disfrutar de sus derechos humanos, sus derechos cívicos como connacionales deben ser restituidos. Si ello no fuera posible por razones históricas, deberán obtener derechos nacionales que les garanticen tanto sus derechos humanos como sus derechos ciudadanos en un territorio con el cual se identifiquen. Por ejemplo, afirma ella: “La restauración de los derechos humanos, como lo prueba el reciente caso del estado de Israel, sólo ha sido lograda hasta ahora a través de la restauración o del establecimiento de los derechos nacionales”.<sup>40</sup>

Esta interpretación es también la que acoge Frank Michelman cuando afirma:

Tener derechos depende de recibir un tipo especial de reconocimiento y aceptación social, es decir, la condición jurídica dentro de una comunidad política particular concreta. La noción del derecho a tener derechos surge de condiciones del Estado moderno y es equivalente al derecho moral de un refugiado u otra persona sin Estado a la ciudadanía, o al menos a la condición de persona jurídica, dentro de las fronteras sociales de algún Estado dispensador de derecho.<sup>41</sup>

De allí la importancia de repensar la ciudadanía en los términos de Hannah Arendt: una ciudadanía emancipada de las determinaciones nacionales, de los condicionamientos diferenciales, de las identidades particularistas, de las condicionantes cuasinaturales para definir un horizonte abierto, donde sean posibles las ciudadanía postnacionales que asuman la bandera insoslayable del *derecho a tener derechos*, no porque así lo reglamente un Estado soberano en particular o la comunidad de naciones, sino porque lo demandaría la condición humana, la dignidad y los derechos que de ese derecho primigenio emanan.

<sup>40</sup> H. Arendt, *Los orígenes...*, p. 424.

<sup>41</sup> F. Michelman, “Parsing A Right to have Rights”, *Constellations*, v. 3, núm. 2, Cambridge-Oxford, 1996, p. 203.

## A modo de conclusión

A lo largo de este ensayo he tratado de mostrar que una de las contribuciones más importantes de Hannah Arendt al pensamiento político es, sin lugar a dudas, su bien conocida y frecuentemente citada noción del *derecho a tener derechos*. Ella articuló esta idea, como hemos visto, por primera vez en *Los orígenes del totalitarismo*, en el contexto de su análisis acerca del declive del estado-nación, es decir, de la privatización de lo público como consecuencia del auge de *lo social*. La solución final en los campos de la muerte, argumenta ella, pudo ocurrir sólo porque la noción de derechos humanos era políticamente inoperante; éstos dependían de los caprichos del reino de la violencia.

De cierta guisa, la obra completa de Arendt puede leerse como un intento de fundamentar teóricamente este derecho primario a tener derechos; sin embargo, su noción del *derecho a tener derechos* permanece como uno de los aspectos menos comprendido de su teoría política. Así, si bien algunos muy renombrados estudiosos de su obra admiran la frase en cuestión, le critican el no haber dado ninguna fundamentación teórica que convalide la existencia de este derecho. Por ejemplo, Seyla Benhabib argumenta que Arendt “no ofrece, en definitiva, ninguna justificación filosófica, ni para su creencia en derechos humanos universales ni para la categoría de crímenes contra la humanidad”.<sup>42</sup> También Dana Villa sostiene una crítica similar, al afirmar que Arendt, “dedica poca atención a la tradición liberal y a la teoría de los derechos que la anima”.<sup>43</sup>

Yo, en cambio, sostengo con Michael Ignatieff, que, en realidad, la noción arendtiana del *derecho a tener derechos*, así como cualquier otra noción de derechos humanos, no puede apelar a ninguna otra fundamentación universal que no sea la teleológica, de modo que no hay razón alguna para justificaciones ideológicas de ningún tipo. Para este autor, los derechos sólo se fundamentan en “la memoria del horror”. Ignatieff finalmente arguye que “todo lo que se puede decir sobre los derechos humanos es que ellos son necesarios para proteger a los individuos de la violencia y del abuso, y si [...] se pregunta por qué, la única posible respuesta es la historia”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks/Calif, Sage Publications, 1996, p. xxxiii.

<sup>43</sup> D. Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 199.

<sup>44</sup> M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 82.

Sugiero que para Hannah Arendt, los derechos fundamentales sólo pueden ser definidos como resultado del *poder comunicativo* de ciudadanos reunidos a tal fin en el *public realm*, y, por supuesto, no tutelados bajo la violencia organizada del Estado, y por esa razón ella no podría estar de acuerdo con ningún fundamento universal que le confiera validez y facticidad a la letra o al espíritu de esos derechos. La noción de *derecho a tener derechos* de Arendt como una libertad positiva originaria es inseparable de la responsabilidad común que tenemos todos los ciudadanos del mundo de constituir este derecho.

Para la filósofa judeo-alemana, el debate público y la acción, entendida como el *poder* para comenzar algo nuevo, sólo pueden ocurrir en el espacio político, de modo que, el *derecho a tener derechos* —que ha de ser establecido en el origen de la *Constitutio libertatis* de todos los demás derechos— debe ser reinstaurado como un principio de publicitación y de pluralidad. En consecuencia, los derechos humanos, para Arendt, no pertenecen al ámbito de los derechos jurídicos abstractos, si no son derechos políticos.

Desplegados, entonces, muy someramente, los distintos caminos de una reflexión sobre la relación entre las nociones de *violencia*, como medio de terror y de discriminación, y del *derecho a tener derecho*, de Arendt, podemos sintetizarlos así:

- Debemos reestablecer aquella “tradición revolucionaria perdida” de la que habla Arendt y que, en mi opinión, puede ser acuñada como *Republicanismo Cívico*,<sup>45</sup> que nos permita pensar el poder y la facticidad de los derechos fuera de las categorías propias de la dominación. Sólo en esa medida podremos ganar el terreno para una crítica política de la violencia y la fundamentación abstracta de los derechos humanos universales.
- El *auge de lo social*, en el mundo moderno, ha desplazado la violencia del ámbito privado del *oikos* al ámbito de la sociedad subsumida al Estado, convirtiendo a la violencia en medio para un fin extrínseco: su uso como instrumento para la preservación de la autoridad, independientemente de que haya perdido toda legitimidad. Esta deriva es la que ha tergiversa-

<sup>45</sup> Cfr. Carlos Kohn, “Reconocimiento, igualdad y diferencia en la concepción arendtiana de ciudadanía”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 30, 2007, pp. 23-34.

do el rol de la política como capacidad para resolución de conflictos y la ha tornado en un instrumento de dominación y de pérdida de derechos por parte de minorías desplazadas durante el proceso de “circulación de las élites”, abriendo el camino para la omnipresencia pública de la violencia y para la interrogación acerca del sentido mismo de ¿cuáles son los derechos que la ley protege?

- En paralelo, la privatización de lo público por el mercado y la estatización de la política ha desplazado a la acción, es decir, a aquella capacidad —política— que poseen los hombres para lograr y defender su libertad. Esta deriva tiene como corolario el ocaso del actor y su sustitución por el hombre en tanto productor y consumidor, preocupado por satisfacer sus necesidades biológicas en detrimento de atreverse a pensar en cómo defender sus derechos humanos y culturales.

Si aprehendemos la política en su justa dimensión como *práctica de la responsabilidad cívica*, entonces la persuasión, el diálogo y no la violencia desgarradora serían las que enmarcarían las relaciones políticas de los ciudadanos con el ordenamiento institucional del Estado. La democracia es un *modo de vida*, una visión del mundo. Su *telos* es, entonces, asegurar el compromiso ético y político a mantener y a realizar un conjunto de visiones y prácticas de vida (de derechos y de deberes) que contribuyan al reconocimiento mutuo de las diferencias en sociedades multiculturales. De allí que, para poder construir una república democrática es necesario asumir en un debate plural una racionalidad intersubjetiva y un lenguaje políticos que coordinen la noción y la práctica de la ciudadanía a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia, por medio de la educación de los contenidos de la igualdad de derechos, la libertad y la solidaridad.

## Comentario a “El derecho a tener derechos”

Ricardo M. Rivas García<sup>1</sup>

### Introducción

El presente escrito no es, en sentido estricto, una réplica al artículo de Carlos Kohn. Más bien, intenta tomar como pretexto los tópicos que expone en su escrito “El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt” y exponer algunas reflexiones sobre las categorías vertidas por Kohn, desde la perspectiva de la teoría política weberiana y con los matices propuestos por Habermas. Las notas que aquí expongo coinciden en ciertos aspectos con el texto referido, fundamentalmente en las siguientes tesis: a) el espacio público es la condición para la aparición del espacio político; éstos no se identifican, pero sí se reclaman mutuamente; b) en el espacio político se deliberan las cuestiones relativas al mando de la organización política; c) en ésta aparece el fenómeno político del poder, retomando la diferenciación arendtiana entre poder y violencia, según la cual la violencia, que pertenece al ámbito de “lo social” es antipolítica; d) en cuanto a los derechos humanos, existe una dicotomía entre éstos y los derechos ciudadanos, la cual pone en riesgo la suspensión de los primeros por la prioridad de los segundos, como de hecho se manifiesta en los nulos derechos que gozan las minorías; e) la noción de derechos humanos es sumamente estrecha, al ser identificados con —o subordinados a— los derechos ciudadanos, exclusivamente dentro de un marco jurídico estatal.

---

<sup>1</sup> Universidad Intercontinental, México.

A partir de lo anterior, las tesis que propongo en este escrito son: a') recuperar el carácter instrumental de la fuerza institucionalizada, como una de las atribuciones del poder político, a diferencia de otras formas de poder; b') mientras que para Arendt el poder político se legitima y la violencia se justifica, planteo aquí la necesidad de justificar tanto el ejercicio del poder y sus instrumentos, incluida la posibilidad de coacción física, a partir de dos principios: la legitimidad y la legalidad; c') propongo también la necesidad de que el poder transite hacia el derecho; d') como corolario, sostengo que los derechos humanos tienen carácter de exigencias antropológicas y morales, pero no son derechos, sino hasta que sean formulados y formalizados en la ley, y esto sólo puede lograrse dentro del marco jurídico del Estado o en entidades supraestatales, también articuladas bajo el derecho internacional.

## El concepto de poder y su relación con la violencia

Hablamos de espacio público político, distinguiéndolo del literario, cuando las discusiones públicas tienen que ver con objetos que dependen de la praxis del estado. El poder del estado es también el contratante del espacio público político, pero no su parte. En efecto, rige como poder "público", pero ante todo necesita el atributo de la publicidad para su tarea, lo público, es decir, cuidar del bien general de todos los sujetos de derecho. Precisamente, cuando el ejercicio del dominio político se subordina a la demanda pública democrática, el espacio público político logra una influencia institucional en el gobierno por la vía del cuerpo legislativo. El título "opinión pública" tiene que ver con tareas de crítica y de control, que el público de los ciudadanos de un estado ejerce de manera informal —y también de manera formal en las elecciones periódicas— frente al dominio estatalmente organizado.<sup>2</sup>

De acuerdo con este planteamiento habermasiano, en el espacio público los ciudadanos tienen la prerrogativa de ejercer la crítica y el control cuando quien detenta el dominio público contraviene las demandas del bien general. La consideración del recurso o instrumento para el ejercicio de tal prerrogativa encuentra diferencias entre Arendt y Habermas. De aquí que considero perti-

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004, pp. 61-62.

nente comenzar con la distinción arendtiana entre poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*) y su distanciamiento tanto de la teoría política tradicional como de la concepción habermasiana.

Niklass Luhmann nos recuerda la tarea ingente de definir el poder: “Una teoría del poder no puede satisfacerse con una declaración descriptiva, con un análisis de rasgos esenciales que incorpora, por medio de supuestos, los resultados que produce; incluso los intentos de analizar el concepto en sí mismo y llegar a un acuerdo con respecto a sus diferentes significados no nos llevan a nada, excepto a la cautela y al final a la resignación”.<sup>3</sup>

Ante la dificultad que nos plantea Luhmann, tal vez convenga acudir primero a un modesto rastreo etimológico y después a conceptos generales y aproximativos.

La raíz etimológica κράτος —que literalmente se traduce como “fuerza” o “poder”— se utilizó en el sentido primario del término para referirse a la naturaleza como fuerza originaria. Más tarde se empleó para designar entre los antiguos griegos al gobierno, no necesariamente político, y refiriéndose al sometimiento de algo o alguien por alguien o algo; este vocablo tiene equivalencia con el término griego δύναμις (*dynamis*), que significa, según Aristóteles, el poder que tiene una cosa de producir un cambio en otra cosa,<sup>4</sup> y este autor le dio un uso político, bajo la forma de “mando”, “dominio”.<sup>5</sup> En la traslación al latín, se identificó el término griego, con el vocablo *potestas*, cuya raíz es *pot-*, *potentia*, “potestad”, también con el significado de “gobierno”, pero su derivación inmediata es el latín arcaico *possum*, “poder” o “capacidad”, cuyos sinónimos han sido *potentia*; *imperium*; *dicio*; *vis* e incluso *auctoritas*.

La conceptualización del fenómeno del poder es un esfuerzo iniciado apenas en el siglo pasado, y el referente más idóneo es Max Weber, quien lo define como “cualquier oportunidad de imponer la voluntad propia dentro de una relación social, incluso contra la oposición, cualquiera sea el apoyo sobre el que descansa esa oportunidad”.<sup>6</sup> En sentido estricto, el poder designa la capacidad o

<sup>3</sup> Niklass Luhmann, *Poder*, Barcelona, Anthropos, 1995, p. 3.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX.

<sup>5</sup> “El poder también puede distinguirse, siguiendo a Aristóteles, con base en el diferente sujeto que se beneficia del ejercicio del poder: el poder paternal es ejercido en beneficio de los hijos; el patronal o despótico, en interés del amo; el político, en interés de quien gobierna y de quien es gobernado.” Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 105.

<sup>6</sup> Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 43. En contraste con la definición de D. Schindler, en la suya Weber no se refiere a la realidad general,

facultad (potestad o posibilidad, tautológicamente) de producir efectos deseados, los cuales pueden ser obtenidos de individuos, grupos humanos, objetos o fenómenos de la naturaleza. El poder como fenómeno social es una relación entre hombres; relevante en la medida en que se convierte en un recurso para ejercer el mando sobre los demás.<sup>7</sup> Dietrich Schindler define el poder a partir de la derivación etimológica *vis* (fuerza): “poder es la fuerza para configurar la realidad en contra de las resistencias”.<sup>8</sup> De allí que el poder es considerado como fuerza física que violenta, para imponer la propia voluntad sobre otra, o para eliminar alguna resistencia. La forma extrema del poder, como *vis absoluta* es capaz de anular por completo la voluntad del otro o de los otros. Como *vis compulsiva* el poder encuentra una forma más “suave” de influir de modo determinante en la decisión de la voluntad, hasta el punto en que el afectado no encuentre otra elección posible.

Para Robert A. Dahl, el poder es más o menos lo siguiente: *X* tiene poder sobre *Y* en la medida en que logre que *Y* haga algo que no haría de otro modo, en la medida en que su voluntad está determinada por *X*.<sup>9</sup> Poder y libertad, en este sentido, se hallan ligados; de modo que la definición de uno puede darse mediante la negación de otro. Así pues, el poder de *X* implica la no-libertad de *Y*; la libertad de *X* implica el no-poder de *Y*:  $P(\text{poder}) = X - Y$ . El mismo Dahl plantea que el poder también es equiparado con la capacidad de influencia. Es frecuente considerar al primero como un caso restringido de facultad de imponer; es decir, el poder sería la influencia amenazante o acompañada de la capacidad de imponer la propia voluntad en contra de la resistencia del otro. No obstante, pueden distinguirse, ya que el poder tiene carácter obligatorio y recurre eventualmente a la coacción. “La influencia (concepto más amplio que abarca al de poder) es una relación entre actores, en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera.”<sup>10</sup>

Ante la necesidad de encontrar las características específicas del poder político es indispensable partir, en primera instancia, del reconocimiento de otras

sino sólo a la relación social. Además, según Weber, no son “resistencias”, sino “oposiciones” aquello que el poder supera, tratando de “imponerse”, no de “configurar”.

<sup>7</sup> Cfr. Mario Stoppino, “Poder”, en Bobbio, Matteuchi y Pasquino, *Diccionario de política*, t. 2, México, Siglo XXI, 1985, p. 1217.

<sup>8</sup> Cit. por Norbert Brieskorn, *Filosofía del derecho*, Barcelona, Herder, 1993, p. 105.

<sup>9</sup> Robert Dahl, “The concept of power”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan Co. and Free Press, 1963, pp. 106 y ss. Cfr. N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>10</sup> R. Dahl, cit. por N. Bobbio, *op. cit.*, p. 104.

formas de poder, las cuales han basado su dominio en la posesión de diversos medios con los cuales un sujeto determina el comportamiento de otro. La definición del poder político como el poder que está en “posibilidad” de recurrir en última instancia a la fuerza, porque detenta su monopolio, siguiendo la tradicional concepción weberiana, se realiza sobre la base de los medios que emplea para obtener los objetos deseados. De allí que comúnmente se recurra, para ilustrar esta noción, a la clásica tipología de los tres poderes que nos muestra Bobbio, a saber: poder económico, que se vale de la posesión de ciertos bienes o riquezas,<sup>11</sup> poder ideológico, basado en la posesión del saber y de los medios de persuasión<sup>12</sup> y, por último, el poder político, basado en la fuerza y en la posesión de los medios de coacción física. Estas tres formas de poder coinciden en que instituyen y mantienen sociedades desiguales divididas en último término entre superiores e inferiores: ricas y pobres; sapientes e ignorantes; fuertes y débiles.

Muy similar es la posición de G. O'Donnell, quien propone una definición del componente político de la dominación, aplicable a la concepción del poder a la que nos hemos referido. O'Donnell define el fenómeno de la dominación (poder) de la siguiente manera: “la capacidad, actual o potencial, de imponer regularmente la voluntad sobre otros [...] Lo político en sentido propio o específico lo entiendo, entonces, como una parte analítica del fenómeno más general de la dominación: aquella que se halla respaldada por la marcada supremacía en el control de los medios de coerción física en un territorio excluyentemente delimitado”.<sup>13</sup> El cuerpo político que ejerce la dominación opera de tal modo que cumple su función de permitir la reproducción del sistema garantizando el patrón de acumulación del capital; para ello se valen como recursos para sostener la dominación de “el control de medios de coerción física, movilizables por sí o por intermedio de terceros. Otro es el control de recursos económicos. Un tercero es el control de recursos de información en sentido amplio, inclu-

<sup>11</sup> “Es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o considerados como tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no los poseen a adoptar una cierta conducta, que consiste principalmente en la realización de un cierto trabajo útil. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder de parte de quienes lo poseen frente a quienes no lo poseen, precisamente en el sentido específico de capacidad de determinar el comportamiento ajeno.” *Ibidem*, p. 111.

<sup>12</sup> “El poder ideológico es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción [...] sacerdotes [...] los literatos, los científicos, los técnicos, los llamados ‘intelectuales.’” *Idem*. Cfr. Stoppino, M. “Voz: poder”, p. 1242.

<sup>13</sup> G. O'Donnell, “Apuntes para una teoría del Estado”, en O. Oszlak [comp.], *Teoría de la burocracia estatal*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 200.

so conocimientos científico-tecnológicos. El último que interesa señalar es el control ideológico, mediante el cual el dominado asume como justa y natural la relación asimétrica de la que es parte, y por lo tanto, no la entiende ni la cuestiona como dominación”.<sup>14</sup> En este sentido, el poder, o la dominación, supone necesariamente relaciones de subordinación donde ni los sujetos son tratados igualmente ni como iguales, pues se abre entre los ciudadanos la distinción dominadores-dominados.

Frente a estas descripciones del poder, el planteamiento que hace Hannah Arendt puede parecer demasiado estrecho, ya que Arendt entiende el poder como comunicación de personas libres e iguales: “El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ello”.<sup>15</sup> Como nos muestra Anabella Di Pego, Arendt entiende que el poder tiene correspondencia con la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en concierto. El poder no es nunca una propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra.<sup>16</sup> Arendt señala: “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.<sup>17</sup> En la medida en que el poder brota dondequiera que los individuos se unan y actúen en concierto, la condición de posibilidad del poder es la pluralidad humana y, por consiguiente, resulta ser un fenómeno que depende “del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones”.<sup>18</sup> Si bien, en la noción arendtiana de poder queda excluida la posibilidad del despotismo o del autoritarismo, así como la monopolización por un individuo o grupo, la paradoja arendtiana es que por un lado la libertad y la igualdad de los individuos es su condición de posibilidad, y por otro lado, la libertad y la igualdad deben estar armonizadas en un marco de acción y participación colectiva, orientadas hacia el bien público o general. ¿Cómo es posible canalizar las fuer-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia* [trad. Miguel González], México, Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.

<sup>16</sup> Anabella Di Pego, “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt”, *Argumentos*, año 19, núm. 92, 2006, p. 105.

<sup>17</sup> H. Arendt, *La condición humana* [trad. Ramón Gil Novales], Barcelona, Paidós, 2001, p. 223.

<sup>18</sup> A. Di Pego, *op. cit.*, pp. 105-106.

zas constructoras que resumen esta noción de poder y mantenerlas dentro de los márgenes del interés general? ¿Dónde pueden encontrarse las apoyaturas normativas para alcanzar los objetivos? Dejo esta pregunta abierta para recuperarla más adelante, cuando veamos los criterios de justificación del poder y la relación con el derecho.

La intención de este replanteamiento del concepto de poder tiene que ver con la distinción que hace Arendt entre poder (*Macht*) y violencia (*Gewalt*), para concebirlos como fenómenos de distinta índole.<sup>19</sup> Para J. Habermas,<sup>20</sup> lo que Arendt denomina violencia 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* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* 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* 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.<sup>21</sup>

Desde este punto de vista, no es posible distinguir entre poder y violencia; ambos fenómenos tienen una misma naturaleza y sólo se diferenciarían por el hecho de que el poder puede apoyarse de un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia y, viceversa, una voluntad que se impone con las armas (violencia) gozaría de poder. En este sentido, se aplica el *dictum* weberiano según el cual el poder es concebido como violencia institucionalizada. Habermas nos recuerda, comparando las concepciones de Weber, Arendt y T. Parsons, cómo este último define el poder: la capacidad general de un sistema social de “lograr que se hagan cosas en interés de objetivos colectivos”.<sup>22</sup> A decir de Di Pego, bajo esta identificación tradicional entre poder y violencia se asienta un prejuicio que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye

<sup>19</sup> Siguiendo a Habermas, a mi modo de ver, ambos fenómenos son de naturaleza común, puesto que ambos son fenómenos políticos, pero se distinguen porque parten de dos conceptos distintos de acción.

<sup>20</sup> J. Habermas, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 205-222.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>22</sup> En *ibidem*, p. 207. La obra original de T. Parsons es “Authority, legitimation and political action”, *Structure and Process in Modern Societies*, Nueva York, The Free Press, 1960.

el problema central de los asuntos políticos.<sup>23</sup> Para Arendt, el problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse mediante la acción y la palabra. En este contexto, la filósofa entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta de e incluso opuesta a la de la violencia. Como resalta Di Pego, el poder no se sustenta en la relación de mando-obediencia que supone la noción de gobernar, sino más bien en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestan a sus instituciones, fundamentalmente por medio de las opiniones, y de ahí la centralidad de la *isonomía*, a ejemplo de la polis griega;<sup>24</sup> pero también por medio de otras formas de expresión más actuales, tales como las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre otras.<sup>25</sup> El concepto de poder, desde este punto de vista, dice 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 en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas”.<sup>26</sup> La legitimidad supondrá un acuerdo intersubjetivo. Esto servirá de base para la interpretación habermasiana de un “concepto comunicativo del poder”.<sup>27</sup>

Para ampliar sobre esta distinción entre el concepto de poder (*Macht*), vinculado con el ámbito de la política y con la pluralidad, y el concepto de violencia (*Gewalt*), vinculado con el ámbito de lo instrumental, siguiendo a Di Pego, podemos señalar algunas de las diferencias fundamentales: mientras que el poder requiere una reunión de personas, libres e iguales, la violencia puede prescindir de la presencia de muchas personas, pero suele requerir de implementos debido a su naturaleza instrumental, al mismo tiempo que ella genera o se aprovecha de la desigualdad. “El poder surge allí donde los hombres se reúnen, y la forma extrema de poder es todos contra uno, mientras que la forma extrema de violencia es uno contra todos”.<sup>28</sup> Otra diferencia es que la violencia requiere justificación debido a su carácter instrumental, es decir, en la medida en que la violencia es un medio, necesita ser justificada en relación con el

<sup>23</sup> A. Di Pego, *op. cit.*, p. 106.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>25</sup> Este planteamiento coincide con el núcleo temático que desarrolla Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública...*

<sup>26</sup> H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 39.

<sup>27</sup> J. Habermas, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, pp. 210 y ss. Más adelante, desarrollaré otra perspectiva sobre el concepto de legitimidad, que tiene similitudes —pero las diferencias son notables— respecto de lo que señala Arendt.

<sup>28</sup> A. Di Pego, “Poder, violencia y revolución...”, p. 107.

fin que ella persigue. Por el contrario, “el poder es un fin o bien en sí mismo, que es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas”<sup>29</sup> y que no requiere justificación, sino legitimación. Como señala Di Pego, “la violencia nunca puede ser legítima, pero puede estar justificada en relación con el futuro cumplimiento de un fin (¿para qué?), mientras que el poder ajeno a la problemática de la justificación nos remite a la legitimidad que en el pasado le dio su origen (¿cómo?)”.<sup>30</sup> De esta manera, 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 misma estructura del poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser el medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría de medios y fines”.<sup>31</sup> Arendt observa que quien tiene la dirección política suele recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que lo sustenta (legitimidad) disminuye. En este contexto, la violencia se concibe como un sustituto del poder, y cuando la violencia domina por completo, el poder no sólo estará ausente, sino que desaparecerá por completo.<sup>32</sup> La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.<sup>33</sup> Por otra parte, la violencia puede destruir el poder pero nunca puede generarlo, y en la medida que resulta imposible sustituir el uno por la otra se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos. La violencia resulta, por consiguiente, impotente para la generación de poder. Lo anterior permite acentuar la diferencia entre ambos fenómenos; pero no sólo se distinguen, sino que son términos contrarios; 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.

Desde mi punto de vista, el poder está dado previamente, llega con la vida humana y se muestra en cada relación social, ya se trate de personas libres e iguales como entre desiguales, aunque predomina en relaciones asimétricas y generando con ello mayor desigualdad. Justamente, el ejercicio del poder re-

<sup>29</sup> H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 48.

<sup>30</sup> A. Di Pego, “Poder, violencia y revolución...”, p. 107.

<sup>31</sup> H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 48.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 52.

quiere efectuarse mediante ciertos marcos que garanticen su viabilidad, que permitan su institucionalización y la salvaguarda de la libertad e igualdad, de sus mismas condiciones de posibilidad. Allí es donde el poder se identifica con el derecho o la ley y con la autoridad que esto representa.

### Poder como autoridad y autoridad con poder

Así como Arendt pone de manifiesto la relación proporcionalmente inversa entre poder y violencia, en este apartado problematizaré la relación entre la disposición para el acatamiento del primero, y la resistencia u oposición mediante la segunda. Pero traduciré el concepto de poder por el de autoridad, debido a que el sustento en que se erige ésta —*i. e.*, el ejercicio participativo de deliberación, la búsqueda de consensos y el reconocimiento mutuo entre ciudadanos libres e iguales— integra la pluralidad de voluntades en objetivos traducibles en términos del bien general, ante lo cual sería absurdo no perseguir y no acatar las prescripciones que de ello se deriven. En esta parte de la reflexión, consideraré la violencia, ciertamente en clave arendtiana, como disolución de lo público y anulación del poder, pero también, en la perspectiva de la teoría weberiana, con los matices que imprime la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso de Habermas, como recurso coactivo para el logro de los objetivos comunes, ante lo cual la violencia debe transitar a convertirse en poder y a su vez transitar a convertirse en derecho y en ley racional.

El concepto clásico de la autoridad (*auctoritas*), se derivó de *auctor*, cuya raíz es *augere*, que significa “aumentar”, “promover”, “hacer progresar”. Desde el punto de vista etimológico, autoridad, por tanto, es una cualidad creadora de ser y de progreso. Se aplicó este vocablo al prestigio moral, a la capacidad o superioridad de una persona en función de una determinada actividad o saber. También se aplicó a la fuerza de convicción o poder demostrativo de una cosa. La autoridad, en sentido moral y psicológico, señala el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento.<sup>34</sup> Entre los significados de uso común, se señala un concepto fundamental: autoridad es algo que se impone a la voluntad o a la razón, algo que somete de un modo connatural y que no violenta a los

<sup>34</sup> N. Brieskorn, *op. cit.*, p. 106.

demás. Esta acepción fue considerada por Aristóteles; de allí que éste distinga entre autoridad y poder (en sentido de mando o dominio despótico). Y este concepto tuvo una fuerte influencia en los teólogos y juristas escolásticos desde Tomás de Aquino hasta Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, para quienes la autoridad era considerada como un poder legítimo —a diferencia del poder sin más, ilegítimo por definición—, y la definía como “derecho de gobernar”, pero este derecho no es ilimitado, sino que está acotado por lo que denominaban “consentimiento de los ciudadanos”.<sup>35</sup> El poder de la autoridad supone la imputación subjetiva del poder como un derecho. Y de aquí que se rebase la persona misma que lo ejerce; en ese sentido, el poder de la autoridad es transpersonal por la razón misma de que el poder que en él se funda se considera como legítimo, cuya legitimidad se finca a su vez en el consentimiento de los ciudadanos.<sup>36</sup> Queda excluido de la noción de autoridad el poder meramente físico de violentar, *i.e.*, lo que Arendt identifica con el término alemán *Gewalt*: violencia. Pero, por otra parte, en estos teólogos y juristas la legitimidad del poder de autoridad reside naturalmente en la comunidad política, de tal modo que ésta tiene la potestad “natural y legítima” de limitarlo cuando lo considere oportuno para el bien común: en cuanto al tiempo, a la extensión de las atribuciones, al modo de ejercerlas. Así, cuando la autoridad decae en despotismo, cuando se hace ilegítima, porque se ha extralimitado en sus poderes o porque tiraniza, el poder retorna a la comunidad, y ésta tiene el derecho de destituir a la autoridad. El pueblo tiene en sus manos el *arkhé* de la vida política. Respecto de esto, destaco la tesis escolástica sobre la desobediencia civil: cuando el gobierno se torna despótico, el pueblo, quien es poseedor de la soberanía y de la autoridad, no sólo tiene el derecho, sino la obligación, de no obedecer. Algunos autores protestantes y católicos de la época del Renacimiento apoyaron esta tesis; incluso propusieron, en este caso, la justificación legítima del tiranicidio.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> José María Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, Jus, 1948, p. 234.

<sup>36</sup> N. Brieskorn, *op. cit.*, p. 108.

<sup>37</sup> Desde los pasajes de las Escrituras (*Prov.* 8, 15-16; *Sab.* 6, 3-4; *Rom.* 13, 1; *Jn.* 19, 11), pasando por las enseñanzas de los padres de la Iglesia (san Agustín, san Gregorio Magno, san Juan Crisóstomo, etc.), hasta los escolásticos (Santo Tomás y los renovadores como F. Vitoria y Suárez), se recoge la teoría tradicional sobre el origen divino de la autoridad, pero por la sola razón de ser un derecho natural. Todo poder remotamente viene de Dios, pero de inmediato, la causa eficiente es el llamado consentimiento de los ciudadanos. *Cfr.* R. Rivas, “Esbozo de una teoría política escolástica desde el problema del origen del estado y del poder político”, *Efemérides Mexicana*, v. 21, núm. 63, sep-dic, México, 2003, pp. 365-383. *Vid.* el estudio introductorio de Ángel J. Capelletti a la obra de Etienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Rosario, Argentina, Grupo de Estudios Sociales, 1968, pp. 5-40.

Ya más cercano a nosotros, Weber asegura que la autoridad es la probabilidad de que un mandato de determinado contenido encuentre obediencia; la autoridad no impone la propia voluntad, distinguiendo con ello “autoridad” de “poder”.<sup>38</sup> La autoridad apunta a la legitimidad que, de acuerdo con sus variedades —según Weber—, explica la formación de diversos tipos: 1) autoridad tradicional, basada en la creencia de la santidad de las tradiciones, su fundamento son las *mores* o costumbres y normalmente se emplea en sociedades premodernas, donde rige, por ejemplo, el abuelo o el padre. En estos casos, no existe racionalidad y, por tanto, no se acepta la crítica y mucho menos la autocrítica. 2) La autoridad carismática, basada en el carisma (que etimológicamente quiere decir “don gratuito”) como cualidad de las cosas y de las personas, en virtud de la cual se ven específicamente separadas de lo ordinario, cotidiano, rutinario. Este tipo de autoridad surge en momentos de crisis; el personaje que la asume o detenta es considerado “redentor”. Tampoco existe racionalidad y esta autoridad puede llevar a consecuencias desastrosas, como sucedió en la Alemania de Hitler. 3) La autoridad racional, por último, basada en la legalidad de una ordenación, tiene su fundamento en la racionalidad de los procesos de la convivencia humana, en la racionalidad de los procesos de consenso humanos, pero sobre todo en la racionalidad de la norma o de la ley. Poder ilegítimo y autoridad racional legítima se distinguen, por tanto, por el apego irrestricto a la ley o al derecho.<sup>39</sup>

Entre los tipos de autoridad se han hecho varias distinciones. Ya mencionábamos una triple clasificación; existe una no menos importante: la autoridad puede ser formal, en el caso de que las relaciones sociales que implica se realicen en el marco de organizaciones formales, como puede ser en el ámbito de la burocracia o la administración pública. Puede ser informal, por ejemplo, en el proceso de cristalización o consolidación espontánea de grupos, organizaciones civiles, organizaciones no gubernamentales.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> M. Weber, *op. cit.*, pp. 224 y ss.

<sup>39</sup> “El poder [...] se distingue de la autoridad por la ausencia de toda precisión en cuanto a su carácter de legitimidad.” Andrés Serra Rojas, *Ciencia política. La proyección actual de la teoría general del Estado*, México, Porrúa, 1994, p. 379. Éste será un inciso que abordaremos adelante.

<sup>40</sup> Es factible, como lo han hecho muchos sociólogos (de la política) contemporáneos, presentar una tipología de la autoridad según los subsistemas sociales en que se realice: ya sea en los sistemas adaptativo (autoridad económica), ya integrativo (autoridad religiosa, ideológica, etc.), ya de consecución de objetivos (autoridad política), ya de mantenimiento de patrones (autoridad familiar, educacional, etc.). Investigaciones sobre el tema han dado pie a estudios empíricos e históricos sobre el liderazgo, la burocracia y demás. (Según los análisis de Biersstedt, Parsons, por supuesto, Weber, R. Bendix, H. Hyman, C. W. Mills...) *Cfr.* Alexander, Jeffrey, “La centralidad de los clásicos”, *La teoría social hoy*, México, CNCA, 1990, pp. 22-80.

## Justificación del poder y la autoridad

Contemporáneamente, el problema teórico de la autoridad en filosofía y sobre todo en las ciencias sociales, se ha dirigido al cómo es y cómo actúa ella *de facto*, de modo contrario a los planteamientos clásicos dirigidos preferentemente al problema del deber ser de la autoridad. El punto de partida han sido los conceptos clásicos weberianos, los cuales se vinculan con la legitimidad, lo que ha permitido continuar con la distinción entre autoridad, entendida como poder político, y poder sin más, entendido como poder de coacción. Tal distinción incluso ha influido en autores de corriente muy diversa a Weber, como lo muestra la siguiente cita: “La autoridad y el poder son dos distintos: poder es la fuerza por medio de la cual se puede obligar a obedecer otro. Autoridad es el derecho a dirigir y a mandar, a ser escuchado y obedecido por los demás. La autoridad pide poder. El poder sin autoridad es tiranía”.<sup>41</sup>

Siguiendo las acotaciones de Bobbio sobre la tipología de los tres poderes, propongo un análisis dirigido hacia el poder político, que en tanto político, tomaré como equivalente con la autoridad, por lo que entenderemos por autoridad el ejercicio del poder político, no reductivamente referido al aparato estatal que ejerce tanto la autoridad como el poder, pero sí destacando su importancia y necesidad. En este análisis, atenderé a la necesaria conexión entre ambas realidades y fenómenos de la vida política.

Apoyándome en la tradición escolástica, mencioné que la autoridad es el derecho o la facultad de gobernar. El poder designa esa facultad o derecho. El poder es la efectiva capacidad de mandar en el mundo de la praxis. Este es un hecho que carece de implicaciones jurídicas, puesto que puede detentarse poder sin tener autoridad, y puede existir autoridad sin tener poder. Sin embargo, cabe una tercera posibilidad: tener autoridad y tener poder. Es el ideal de toda organización social, ideal que se resume en la fórmula aritmética —sinóptica o paralela a la inversión proporcional de Arendt entre poder y violencia—: “a mayor autoridad, menor uso del poder; a mayor uso del poder, menor autoridad”; he aquí una ley que podríamos formular para la filosofía y la teoría política. *Ibi societas, ibi auctoritas*, dirá Cicerón: “allí donde hay sociedad, allí hay autoridad”. Más aun, allí donde hay sociedad, hay —debe existir— una efectiva capacidad de mandar,

<sup>41</sup> Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Kraft, 1979, p. 148.

esto es, un poder. Así, identifico los conceptos de “autoridad” y “poder político”, siempre y cuando este último se justifique racionalmente en razón de la autoridad que el conjunto de los ciudadanos le confiere y deposita para el ejercicio de su soberanía.

Como se deja ver, la diferenciación o identificación entre las nociones autoridad y poder depende de la justificación de ambas; en suma, a partir de los criterios de justificación, se permite identificar su correspondencia o su oposición. Es un hecho que hay autoridad y que hay poder político, que la violencia forma parte de la realidad social y política, como recurso instrumental de ambos, y ello determina que haya quien mande y quien obedezca. Pero ¿en razón de qué se determina ello? A continuación, analizaré los criterios de justificación que considero fundamentales para ello: la legalidad y la legitimidad.

### El criterio de legalidad como justificación del poder político

A la capacidad de determinar los comportamientos ajenos corresponde la posesión de recursos que validen el ejercicio del poder. Algunos autores aseguran que el poder se funda en la fuerza, y ella misma es condición de posibilidad para su ejercicio. Otros consideran que el elemento de la fuerza no es razón suficiente para su ejercicio, por lo que se concluye concibiendo dos acepciones del poder: poder *de facto* y poder *de iure*. Las diferencias entre ambos se presentan al momento de su justificación. Aprovecho esta diferencia para plantear el primer criterio de justificación.

En primer lugar, apuntaré a la justificación mediante la legalidad o el derecho. El poder que se ejerce y se sustenta sólo mediante la fuerza (poder *de facto*) puede convertirse en poder de derecho (*de iure*) en el momento en el que el detentor de los instrumentos materiales del poder cumple con ciertas reglas y principios que hacen del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber. En efecto, como concepto general, el derecho puede considerarse como poder o fuerza. De este modo, el derecho se entendería en último análisis como poder o fuerza, sólo que ejercido precisamente con una diferencia específica frente a otras formas de poder o fuerza humanas. El poder se sirve del nombre del derecho (ley, legalidad); el derecho a su vez se sirve del poder para imponerse; por ejemplo, la posición que trata Kant al hablar del derecho del jefe de Estado de violentar para conducir a las personas que confían en él a un Estado seguro

de derecho, ejerciendo la facultad de reprimir violentamente la disidencia y la sedición.<sup>42</sup>

Poder y derecho son las dos nociones fundamentales de la filosofía política y de la filosofía jurídica, respectivamente [...] una reclama continuamente a la otra. Son, por decirlo así, dos caras de la misma moneda. Entre escritores políticos y juristas, el contraste implica cuál de esta moneda sea el frente y cuál el reverso: para los primeros el frente es el poder y el reverso el derecho, para los segundos lo contrario [...] Para el filósofo de la política el problema principal es el de la distinción entre el poder de hecho y poder de derecho; para el filósofo del derecho en cambio, el problema principal es el de la distinción entre norma válida y norma eficaz.<sup>43</sup>

El poder obedece al criterio de justificación si se ejerce de acuerdo con leyes. La legalidad exige que quien detente el poder lo ejerza no con base en sus propios criterios o caprichos, sino en conformidad con reglas y normas establecidas (jurídicamente), siendo un poder de leyes; lo que permite distinguirlo de los poderes que se ejercen mediante las pasiones de los hombres.<sup>44</sup> Lo contrario de un poder legal es un poder arbitrario, tiránico. Sin embargo, cabe precisar rápidamente que no es lo mismo ley o derecho que justicia; puesto que existen leyes, la ley supone la justicia, pero no siempre es su condición de posibilidad, ya que alguien que obra de forma ilegal no necesariamente lo hace de manera injusta, aunque la conversión no vale pues alguien que actúa injustamente siempre lo hará de modo ilegal. Esto tiene una validación empírica, porque existen casos en que el poder se ejerce no sólo por encima del derecho, sino que al hacerlo crea su propio marco de legalidad, desde su propia lógica, tornándose un poder legal, pero no justo, lo cual genera la necesidad de aplicar otro criterio de justificación que desarrollaré a continuación.

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Americaleé, 1943, pp. 57-58. *Vid.*, también de Kant, "Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político", *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 159-160.

<sup>43</sup> N. Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1985, pp. 21-22.

<sup>44</sup> "Aristóteles pone el problema en forma de dilema: "¿Es más conveniente ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes?" Aristóteles formula en favor del segundo punto una máxima destinada a tener gran éxito: "La ley no tiene pasiones que necesariamente se encuentran en todo hombre". Sea por su origen, en cuanto derivada inmediatamente de la naturaleza, o mediatamente por la tradición o por la sabiduría del gran legislador, sea por su duración en el tiempo, la ley queda como el depósito de la sabiduría popular o de la sabiduría civil que impide los cambios bruscos." *Ibidem*, p. 31.

## El criterio de legitimidad del poder

El ejercicio del poder debe obedecer a otro criterio para su justificación, porque, como acabamos de ver, en relación con la legalidad, puede seguir ejerciéndose la fuerza, no sólo por encima del derecho, sino instrumentalizándolo; por tanto, la ley es criterio necesario, pero no suficiente de justificación. Entonces, el otro criterio de justificación del poder es la legitimidad.<sup>45</sup> ¿Cómo se legitima la fuerza? o, como preguntara san Agustín, en el fragmento sobre el diálogo entre Alejandro y el pirata, ¿cómo se distingue el poder político de una “banda de ladrones”?<sup>46</sup> El mismo Rousseau distingue entre justicia y fuerza, rechazando la tesis del derecho del más fuerte y recurriendo al ejemplo de un bandido: “Si un bandido me sorprende en una selva, estaré, no solamente por la fuerza, sino aun pudiendo evitarlo, obligado en conciencia a entregarle mi bolsa. Porque, en fin, también la pistola que él tiene es un poder. Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho y en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos”.<sup>47</sup> Tal vez el poder basado en la fuerza sea efectivo, será un poder de hecho (v.g., la usurpación), pero no será legítimo; por tanto, no es posible que se mantenga al adolecer del reconocimiento tácito y explícito de las ciudadanos; y por ello tendrá que justificarse mediante ambos criterios: legalidad y legitimidad.<sup>48</sup>

Así como el ejercicio del poder tiene dos criterios de justificación, legitimidad y legalidad; la legitimación tiene a su vez, varias formas o criterios valorativos, que podemos llamar “principios” de legitimidad, y que a lo largo de la historia de la filosofía y de la teoría política han podido identificarse tres: voluntad, naturaleza e historia, cada uno con pareja antitética.<sup>49</sup> Desde el punto de vista de la voluntad, han existido las opiniones paralelas de que el poder es un atributo

<sup>45</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 118, 120-124.

<sup>46</sup> “Desterrada la justicia, ¿qué son en realidad los reinos si no grandes piraterías (bandas de ladrones)? Y las mismas piraterías, ¿qué son si no pequeños reinos? [...] preguntándole este rey qué le parecía cómo tenía inquieto y perturbado el mar. Él, con arrogante libertad, le dijo: Por el mismo motivo por el que tú infestas la tierra; mas porque yo lo hago con un pequeño navío me llaman ladrón (corsario), y a ti, porque lo haces con un gran ejército, te llaman emperador”. San Agustín, *De civitate Dei*, iv, 4, 1-15.

<sup>47</sup> J. J. Rousseau, *El contrato social*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992, p. 39.

<sup>48</sup> El mismo Hobbes, teórico del poder y de la obediencia absolutos, afirma que por la seguridad de los súbditos es necesario que alguien, no importa si sea una persona física o una asamblea, detente *legítimamente* (subrayado nuestro) en el Estado el poder supremo. *Cfr.* T. Hobbes, *De Cive* (traducción castellana en *Antología*, de Enrique Lynch, Barcelona, Ediciones Península, 1987, § 6, p. 231). Esta cuestión tiene implicaciones importantes, sobre todo en lo que se refiere al asunto de la obligación política, que mencionaremos adelante.

<sup>49</sup> M. Weber, *op. cit.*, pp. 1057 y ss.

de origen divino, producto de la voluntad de Dios y, por tanto, su ejercicio debe tener un carácter ético y al mismo tiempo es incuestionable y sumamente respetado, y sobre todo aceptado; contrariamente a esto, la opinión de que el poder es producto de la voluntad del pueblo, de la voluntad general; ambas opiniones encuentran su síntesis en la sentencia clásica *vox populi, vox Dei*.<sup>50</sup>

La segunda perspectiva apela a la naturaleza. Apelar a la naturaleza para fundar el poder puede tener dos significaciones: primero, que el derecho de mandar de unos y el deber de obedecer de otros deriva del hecho ineludible que hay naturalmente y, por tanto, con independencia de cualquier pacto o contrato convencional producto de la voluntad humana. En otras palabras, el derecho de mandar y el deber de obedecer proviene de las diferencias naturales que existen entre hombres fuertes y débiles, sabios e ignorantes, o sea, individuos y también pueblos enteros aptos para mandar e individuos y pueblos capaces de obedecer. Éste, en última instancia sería un principio teológico, porque Dios designó que existieran tales diferencias. Ésta sería la posición del naturalismo de Aristóteles y de varios filósofos que apelaban al “derecho divino”. La otra significación de la naturaleza se refiere al orden racional, y es la capacidad del soberano —ya sea uno, varios o muchos— de identificar y aplicar las leyes naturales, que son las mismas que las de la razón, en el ejercicio del poder. Ésta es la interpretación de la filosofía del derecho natural moderno<sup>51</sup>.

Desde el punto de vista histórico, la primera interpretación es un reclamo a la historia pasada, que instituye como principio de legitimación la fuerza de la tradición, en la cual el gobernante legítimo ejerce su poder desde tiempos ancestrales. Es la legitimación de un poder constituido. La posición del conservadurismo,<sup>52</sup> mientras que la segunda interpretación desde el punto de vista histórico se refiere al poder que está por constituirse, hacia el futuro. La referencia del poder a la historia futura funda su legitimidad en la creación de un nuevo ordenamiento que supere las contradicciones del viejo orden político. Es la posición, por ejemplo, de los revolucionarios<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. Gaetano Mosca, *Elementos de ciencia política*, cit. Por N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*. Cfr. Laura Baca Olamendi et al. [comps.], *Léxico de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 41.

<sup>51</sup> Cfr. N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>52</sup> En gran parte, el planteamiento de Margaret Canovan se apoya en esta idea para sostener la tesis según la cual el pensamiento de Hannah Arendt reviste de una faceta conservadora. Vid. M. Canovan, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina Birulés [comp.], *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 58 y ss.

<sup>53</sup> Vid. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, pp. 125 y ss.

La posesión de la fuerza, como hemos afirmado, no es suficiente en la consolidación y fundamentación de la legitimidad; es necesario que se sustente en el reconocimiento de los ciudadanos y en la consecuente obediencia, no como una simple observancia externa, sino como un apego interior, autónomo, en donde exista una obligación consciente de la necesidad de guardar obediencia al poder.<sup>54</sup> Por tanto, el aspecto de la legitimidad está estrechamente ligado al de la obligación política, en la medida en que el deber de la obediencia sólo corresponde al mandato legítimo. Cuando un poder no cuenta con esta legitimidad, viene a menos la obligación de obedecer y surge el derecho a la resistencia o a la desobediencia civil. Ésta es la tesis arendtiana, interpretada y matizada por Kohn, que hasta cierto punto coincide también con el esbozo escolástico mencionado anteriormente:

Lo que confiere poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que, a su vez, es sólo la continuación de ese consenso originario que ha llamado a la vida instituciones y leyes [...] Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se consolidan y se derrumban tan pronto como el poder vivo del pueblo no se encuentra tras ellas y las sostiene. Es lo que pensaba Madison, cuando decía que todos los gobiernos reposan en último término en la "opinión".<sup>55</sup>

El juicio sobre los límites de la obediencia y la validez de la resistencia depende del criterio de legitimidad que se asuma. Un poder que con base en un criterio es afirmado como legítimo (v.g., el principio teológico, la tradición), con base en otro puede ser considerado como ilegítimo (v.g., el principio democrático del consenso, el progreso histórico). El mandato legítimo tiene que asumir dos consideraciones: justicia y bienestar colectivo o el bien de los ciudadanos.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Como consecuencia derivada de las tesis de Rousseau y de Kant, se encuentra el positivismo, que afirma que sólo existe legitimidad cuando se justifica por *la voluntad de la mayoría*: "un poder legítimo, es decir, justificado por la generalidad de los individuos a los cuales se destina, debe ser entendido como poder legitimado, dentro de ciertos límites que derivan de su propio principio de legitimación, para imponer normas válidas para todos y obtener coactivamente el respeto también de parte de los disidentes." Michelangelo Bovero, "Ética y política entre maquiavelismo e kantismo", *Lua Nova*, núm. 25, Brasil, 1992, p. 150.

<sup>55</sup> H. Arendt, *Macht und Gewalt*, Munich, Piper, 1970, p. 42. Cit. por J. Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", p. 208.

<sup>56</sup> Con el arribo del positivismo jurídico, el problema de la legitimidad cambió, porque esta corriente no se apoya en alguna justificación ética para poder durar o permanecer, sino que afirma que sólo el poder efectivo es legítimo. Desde este punto de vista, la legitimidad es un puro y simple estado de hecho. Cfr. H. Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado*, México, UNAM, 1979, p. 123.

Desde esta consideración y siguiendo el análisis que realiza Habermas, el único principio moderno que valida al poder es el consenso, al constituirse como elemento clave en la construcción de un poder legítimo. De allí que Habermas proponga una concepción comunicativa del poder, por un lado, y la incorporación del poder en el sistema político, en una perspectiva democrática:

Propongo considerar el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo. Pues la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un facultamiento o autorización, es decir, de un otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes. La idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código “poder”, al poder comunicativo creador de derecho, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados.<sup>57</sup>

[...]

La concepción articulada en términos de teoría del discurso adopta una posición transversal respecto de las concepciones clásicas. Si la soberanía comunicativamente fluidificada de los ciudadanos se hace valer en el poder de discursos públicos que brotan de espacios públicos autónomos, pero que toman forma en los acuerdos de cuerpos legislativos que *proceden democráticamente* y que *tienen la responsabilidad política*, entonces el pluralismo de convicciones e intereses no se ve reprimido, sino desatado y reconocido tanto en sus decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos. Pues entonces la unidad de una razón completamente procedimentalizada se retrae a la estructura discursiva de comunicaciones públicas y tiene su asiento en ella. No reconoce ausencia de coerción y, por tanto, fuerza legitimante a ningún consenso que no se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. En el rebullir, en el torbellino e incluso vértigo de esta libertad no hay ya puntos fijos si no es el que representa el procedimiento democrático mismo, un procedimiento cuyo sentido se encierra ya en el propio sistema de los derechos.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 217-218.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

## Poder, violencia y derecho(s)

He partido de la definición arendtiana de la “violencia” (*Gewalt*) como la acción que se ejerce sobre otro, con el empleo de las fuerzas físicas, para eliminar una resistencia que se da de hecho o que se espera con toda seguridad. El concepto de violencia se ha extendido cada vez más en la época contemporánea y certifica, por una parte, una sensibilidad creciente de la sociedad a las influencias de unos hombres sobre otros; y demuestra, por otra, el juego oculto y cada vez más refinado en el empleo de la violencia. Como nos recuerda Brieskorn, cuando Esquilo llevó al escenario la “violencia” con su *Prometeo encadenado* hacia el 457 a.C., le asignó un papel mudo. Y con todo acierto, porque en la “violencia” hay algo sordo, sórdido e infrahumano. Aplicada a las relaciones interhumanas, la violencia degrada al hombre a la condición de objeto carente de lenguaje. Es una acción sobre el hombre, eliminando o pasando por alto lo que tiene de humano.

Sin embargo, “violencia” también puede aplicarse, en primer lugar, al “derecho” como un concepto general. Con ello, el “derecho” se entendería en último análisis como violencia, sólo que ejercida justo con una diferencia específica frente a otras formas de violencia humana; la violencia se sirve del nombre del derecho. En el marxismo clásico, el derecho es un producto de un grupo social; en el ordenamiento jurídico de la sociedad burguesa, sólo quieren ver una forma de violencia, y lanzan el reproche de que la fuerza económica, y por tanto política, de un grupo social, que tiene “la palabra”, disimula su prepotencia bajo las formas del derecho.<sup>59</sup> En ese mismo sentido, se orienta el clásico planteamiento del *Manifiesto del partido comunista*, según el cual las ideas son producto de las circunstancias de la producción y propiedad burguesas, así como el derecho es sólo la voluntad de una clase elevada a ley; una voluntad cuyo contenido está dado en las condiciones materiales de vida de la clase dominante. De este modo, es comprensible que la política, el poder y el derecho sean entendidos como instrumentos, formas de violencia, al servicio de instancias de dominio, disimulados y ocultos en el nivel de la superestructura. Pero así como esa violencia no puede generar un poder político,<sup>60</sup> así tampoco se logra jamás que surja el derecho de la violencia salvaje: *Omnis enim violentia iuri obviat* (pues toda violencia obvia —pasa por alto— al derecho), dice Nicolás de

<sup>59</sup> Cit. por N. Brieskorn, *op. cit.*, p. 53.

<sup>60</sup> Cfr. H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 54; también, de ella misma, *La condición humana*, p. 223.

Cusa.<sup>61</sup> A diferencia de lo que sostiene Kohn, mi posición es que fundamentar la vida política y el derecho sobre la violencia significa pretender construirlo sobre la fuerza física y psíquica, que irremediablemente es insegura e inestable. En 1762, Rousseau formulaba esta sentencia lapidaria: “El más fuerte no lo es nunca lo bastante como para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber”. Mas ¿cómo transformar tal violencia en derecho? La transformación sólo puede llegar mediante el libre asentimiento de todos los afectados.

El derecho se diferencia de otros ordenamientos por el procedimiento de amenazar con imponerse por la fuerza y con el eventual empleo de la coacción. El énfasis recae en la organización de la amenaza, que empieza con la promulgación de la ley. Desde este punto de vista, la violencia como un elemento externo y renunciado del derecho, la posibilidad de imponerlo por la fuerza (*Gewalt*) constituye un elemento de su definición. Ahora bien, el derecho se sirve de la violencia para imponerse. Ya la misma amenaza de la violencia asegura experimentalmente un poder político. De manera explícita, hay que referirse a la dificultad de la lengua alemana, que emplea la palabra *Gewalt* para designar tanto la violencia física como el poder soberano en la forma de “monopolio de la potestad”, como “potestad política” y como “división de poderes”. Otras lenguas distinguen con claridad, utilizando de una parte la *vis* y de la otra la *potestas*; o bien contraponen *forcé*, “fuerza”, a *power*, “poder”, y también *violence*, “violencia”, a *pouvoir politique*, “poder político”.

El derecho no tiene comienzo ni consistencia alguna si los seres humanos no lo instituyen libremente, si los seres humanos no viven en libertad con él y debajo de él y están de acuerdo con él. El derecho no está dado de antemano como una relación natural, de modo que sólo necesite la elaboración y configuración artificial o convencional. El derecho requiere una reelaboración constante; puede caer en el olvido, puede anquilosarse y convertirse en un antidercho, cuando impide la mediación de los espacios de libertad. Por ello, queda sujeto a la discusión pública, a la interlocución y a la corrección argumentativa, justo en espacios de libertad y autonomía individual.

Ahora bien, la libertad, en tanto que ordenada a la libertad de otras personas en un espacio público y político, tiene necesidad de la institución y, por

<sup>61</sup> Nicolás de Cusa, *De concordantia católica*, III, § 328.

tanto, del derecho. El derecho es una estructura y un fiador del espacio de las decisiones, del origen y del fin de la libertad. En la medida en que el derecho quiere mantener y desarrollar la libertad, puede hablarse del cometido liberador del derecho. El derecho no se instituye por causa de algún tipo de utilidad, sino que deriva de los seres humanos, que quieren organizar y cargar con una responsabilidad; el derecho le posibilita ambas cosas. Sólo la vida en derecho hace expresivo un lado de la vida humana. Contribuye a la humanización del individuo y, gracias a su función mediadora, comporta la autocomprensión de la sociedad en sí misma. La libertad no sólo es el motivo determinante del derecho, sino que constituye también su objeto determinante.

De acuerdo con este planteamiento, con el derecho se dan las relaciones siguientes. El derecho necesita el poder, pero también el poder tiene necesidad del derecho. El propio ordenamiento jurídico representa un poder, incluso antes de que se ejerza contra cualquiera una coacción jurídica. Sin poder, el derecho sería incapaz en buena medida de cumplir su cometido de mediación duradera y de descargo. En la medida en que el derecho tiene que servirse del poder, éste ha de regularse desde el derecho. El poder del que ha de servirse el derecho no entra en una forma burda al servicio de la imposición del derecho, sino que se transforma a su vez en derecho. El poder entre los hombres sale al encuentro del derecho en el cumplimiento de sus cometidos. El derecho no ha de tocar para nada las estructuras de poder, cuando éstas no impiden el cumplimiento del cometido jurídico; pero tiene poder para demoler o para construir, cuando los cometidos del derecho así lo exigen.

Corolario: a propósito de los derechos humanos

Antes de que los “derechos humanos” encontraran su formulación explícita en la modernidad, podemos decir que las personas ya sabían de las aspiraciones que les asisten y alientan como individuos, que no pueden enajenarse, que no se deben a la acción u omisión de otros hombres ni se logran a costa de los mismos y que se mantienen como una pauta a lo largo de la vida humana. Se estableció una distinción entre la amenaza derivada de la naturaleza y la que procede del hombre. Pero sólo cuando la idea de la igualdad jurídica se impuso, sonó la hora de los “derechos humanos”. El hecho de que en el siglo XVIII y hasta mediados del XX “hombre” se identificase con “ciudadano” como representante del

tercer estado (burguesía)<sup>62</sup> deformó la idea de derecho humano, pero no pudo impedir a la larga la apertura a todos los seres humanos, incluso a quienes los vulneraban o no los reconocen, porque ello implicaba perjudicarse a sí mismo.

Por lo que se refiere a lo humano de los derechos humanos, estos tienen por objeto tan sólo un sector de las múltiples relaciones humanas, traducidas a derechos. La influencia de religiones antropocéntricas tendientes a la historización del absoluto, que se hallan en la génesis cultural de Occidente hizo surgir como “imagen de hombre” el esbozo de un hombre que, dotado de espontaneidad y autodeterminación, proyectó como individuo su mundo y, como ser anterior al Estado, entró en el Estado sólo en el curso de la historia. La imagen de “hombre” no hace justicia a la vinculación y la necesidad sociales del individuo humano. Ahora bien, los “derechos humanos” niegan precisamente las diferencias, equiparan a los hombres y no los relacionan a unos con otros. En las declaraciones de los derechos humanos es innecesario el otro en tanto que otro hombre. De lo único que se habla es de la igualdad en la dignidad; el individuo con sus peculiaridades carece de importancia. Su carácter concreto se sacrifica en aras de la universalidad del concepto. Y existe el peligro de que eso ocurra también en la acción política. En esto coincido con una de las tesis de Carlos Kohn. Se busca al “otro”, sobre el que han de asentarse los “derechos humanos” en tanto que *ius* y, por consiguiente, como *relatio ad alterum*; y así nos encontramos con el Estado. Pero cuando el Estado no reconoce la particularidad del otro, podemos decir que los derechos humanos quedan suspendidos en su reconocimiento del otro como sujeto.

Sin embargo, es un hecho que los “derechos humanos” son y han de entenderse como exigencias y no como “derechos”, ya que les falta su posición por personas de una comunidad política y la capacidad organizada para imponerse, así como su formulación y formalización en las leyes vigentes. Son exigencias que, por lo que se refiere a la vigencia de su contenido, tienden a mantenerse de una manera segura mediante la comunidad políticamente organizada. Podrán catalogarse como “derechos”, cuando tales exigencias se hayan convertido en una convicción adquirida por la comunidad y en un ordenamiento con fuerza obligatoria, por la mediación de la ley y el Estado. La importancia de los derechos humanos se deja ver cuando el Estado ha de asegurar contra los ataques

<sup>62</sup> Cfr. F. Hegel, *Grundlinien* §§ 188-190; Marx, *Zur judenfrage* 1843/1844: 188 MEW 1, 362-370. Cit. por J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 123-140 y 266.

al ejercicio de éstos, protegiendo, por ejemplo, la emisión de periódicos contra los ataques del denominado “crimen organizado”; y ello porque el ejercicio de lo que constituye el contenido de los derechos humanos no sólo está amenazado por parte del Estado. De acuerdo con lo aquí planteado, los derechos humanos —como cualesquiera otros derechos— se fundan en el sí reconocido del ser humano a sí mismo en tanto que humano y, por tanto, en el reconocimiento otorgado a todos los seres humanos. Tal reconocimiento no crea los bienes de la libertad y de la disposición a la razonabilidad y sociabilidad, pero traslada su carácter de exigencia al propio ordenamiento del deber y al mundo social. No hay ninguna alternativa equivalente a dicho reconocimiento y por ello se observa la necesidad del Estado para su promoción, defensa y garantía. Cuando el Estado violenta estos derechos, se ve la necesidad de recurrir a entidades supraestatales que apelen al derecho internacional o a una suerte de metaderecho.

## Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio

Arendt y el racismo

*Alejandro Sahuí Maldonado*<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo es discutir el artículo de Hannah Arendt, intitulado “Reflexiones sobre Little Rock”.<sup>2</sup> Como es sabido, dicho texto versa sobre el problema de la integración racial en las escuelas de los Estados Unidos de América, la cual fue forzada por una resolución del Tribunal Supremo. No deja de sorprender que Arendt, sensible siempre al dolor de los grupos privados de derechos y reconocimiento público, condene esa resolución y defienda la segregación en las escuelas con base en el argumento de que los padres tienen el derecho de decidir con quién han de convivir sus hijos. Puesto que la escuela es, junto con el hogar, uno de los primeros lugares de socialización de los niños, y debido a que éstos no tienen aún criterios propios para discriminar entre la gente, han de ser sus padres quienes tomen esa decisión. En su opinión, cuando los gobiernos intervienen en asuntos de la vida social y personal, la política se torna tiránica.

Parece verdad —como señala Arendt— que el pluralismo, si ha de comprenderse como una virtud de la vida pública, no debe juzgar o descalificar *a priori* las creencias ciudadanas. Sin embargo, no queda claro por qué exactamente el Estado habría de solapar aquellas que —a partir de prejuicios sin fundamen-

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Campeche, México.

<sup>2</sup> Cfr. Hannah Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 187-202.

to— propician la descalificación, exclusión, marginación de algunos individuos o grupos.

Desde su redacción en el año de 1957, “Reflexiones sobre Little Rock” resultó controvertido. Al parecer, hubo incluso problemas con su publicación por parte de la revista *Commentary* que, a propósito de la sentencia de la Suprema Corte, encomendó a Arendt dicho artículo.<sup>3</sup> En virtud de ello, el texto vio la luz en *Dissent* en 1959. Llama la atención que el artículo haya sido precedido por una nota personal “aclaratoria” que indica: “Ya que lo que escribí puede chocar a la gente buena y ser mal empleado por los malos, querría dejar en claro que como Judía simpatizo por la causa de los Negros como por todos los oprimidos y desfavorecidos, y agradecería que el lector así lo hiciera”.<sup>4</sup> Lo anterior revela que Arendt era bien consciente de las dificultades de su escrito.

Para muchos admiradores de Arendt, la citada nota aclaratoria sería capaz por sí misma de evitar eventuales errores de interpretación, y lecturas perversas de los defensores del racismo. Cualquier crítica resultaría ociosa, ya que la propia autora habría dado las claves para comprender “lo que *quiso decir realmente*”.

Lo que aquí se dirá, sin embargo, es que a pesar de que Arendt haya podido declararse en favor de los derechos civiles de los negros, padece un serio error de comprensión, que se muestra como un defecto en su capacidad de juzgar y de pensar contextualmente. Esta circunstancia la lleva a hacer afirmaciones duras con sesgos racistas. Así como en México nadie es racista, pero a los indios hay que tenerles cuidado por ser “flojos y borrachos”; Arendt incurre en prejuicios semejantes respecto de los negros: “si una sección de la ciudad se torna negra como resultado de la política de integración, sus calles se arruinarán, las escuelas serán descuidadas y los chicos se convertirán en pequeños salvajes: en suma, la vecindad se convertirá rápidamente en una zona miserable”.<sup>5</sup>

Aquí realizaremos una crítica del artículo en comento, a partir de otros textos de Arendt donde ella reflexiona en forma sistemática sobre el racismo. De este modo, se intenta mostrar algunas inconsistencias en su pensamiento al tratar el problema de la integración racial.

<sup>3</sup> De hecho, parece que fue la propia Arendt quien retiró su texto de *Commentary* “eventualmente cansada” de las vacilaciones de la revista; *cfr.* Robert S. Boynton, “F. for Effort, *Brown v. Board of Education*: A Failure at Fifty” [en línea], en *BookForum*, oct/nov, 2004. <[http://www.bookforum.com/archive/Oct\\_04/boynton.html](http://www.bookforum.com/archive/Oct_04/boynton.html)>

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Cfr.* H. Arendt, “Pensamiento sobre política y revolución. Un comentario”, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 226-227.

El texto se estructura en cuatro apartados. En el primero de ellos se muestra algunas fallas del juicio en Arendt. Juicio que para ella —a partir de Immanuel Kant—, consistía en la capacidad del individuo de ponerse en el lugar de otro concreto, sin dejar de ser uno mismo. Para ello, se propone contrastar algunos de los puntos de vista de Arendt expuestos en “Reflexiones sobre Little Rock”, con una perspectiva diferente sobre esos mismos puntos expresada por el líder del movimiento por los derechos civiles de los negros, Martin Luther King, en el rol del “otro concreto” relevante. Lo que se sugiere es que la capacidad de juzgar *junto con los otros* (segunda máxima del entendimiento común humano: pensar *ampliado*) habría sido en este caso particular de mejor ayuda que la de pensar, que se efectúa siempre en solitario, y que Arendt siempre criticó como defecto del talante de los filósofos. En la segunda parte, a partir de sus ideas más sistemáticas en torno del racismo, planteadas en *Los orígenes del totalitarismo*, se intenta demostrar que Arendt habría podido arribar a un distinto juicio —en contra y no en favor de la segregación racial— de haber sido coherente con sus propias ideas (tercera máxima del entendimiento: pensar *consecuente*). En la tercera parte, se revisa la distinción planteada por Arendt entre los espacios público, social y privado, expuesta en *La condición humana*. Esto, con el propósito de cuestionar algunas conclusiones que la filósofa extrae de esa distinción para apoyar la segregación en las escuelas, aun de las públicas. De nuevo se revela aquí una inconsistencia significativa en su pensamiento. En el cuarto punto, como un apartado conclusivo, se reflexiona sobre el papel del prejuicio en la vida pública, tomando en consideración el texto ¿Qué es la política? Se dirá que los prejuicios son un obstáculo a la capacidad de pensar por uno mismo (primera máxima del entendimiento: *de la ilustración*); y que esto incluye a la propia Arendt —como puso en evidencia el artículo en comentario—. Como ella plantea, corresponde a la política la aclaración y disipación de los prejuicios, en oposición a su afirmación en el texto sobre Little Rock, de que es esta función exclusiva de las iglesias.

Ponerse en el lugar del otro: la facultad de juzgar

Hannah Arendt creía que el espacio público-político sólo sería capaz de lidiar con la pluralidad y contingencia —típicas de las sociedades modernas— si sus sujetos disponían de la facultad de juzgar reflexivamente. Desde su punto de vista, la ruptura de los órdenes tradicionales y religiosos habría generado una

situación de desamparo e incertidumbre. Los antiguos referentes y reglas indubitables, que permitían a los individuos orientar sus vidas fueron puestos en cuestión ante la dinámica de un mundo más complejo y diverso, opuesto a la homogeneidad de las sociedades premodernas. Según Arendt, los órdenes convencionales y religiosos habrían requerido de las persona una adhesión sin reservas a las reglas e imperativos del poder, considerados fijos y eternos.

Con base en la doctrina del juicio expuesta por Immanuel Kant en su tercera *Crítica*,<sup>6</sup> la filósofa asociará el ajuste de los individuos a las reglas dadas de antemano con el llamado “juicio *determinante*”, mientras que vinculará la facultad de orientarse sin necesidad de reglas con el “juicio *reflexionante*”. Por esta razón, dicha facultad sería idónea para acomodarse a situaciones de crisis. Lo que llamó la atención de Arendt en relación con este tipo de juicio es que, a pesar de carecer de fundamento en algún criterio universalmente reconocido, es, sin embargo, capaz de conseguir el atributo de validez. Es decir, aunque no haya entre la diversidad de perspectivas hitos o referentes *a priori*, este tipo de juicio puede ser reputado como objetivo. Su objetividad, empero, a diferencia de algunas concepciones realistas del punto de vista moral, radica en su *intersubjetividad*, no en su trascendencia e indisponibilidad en relación con sus sujetos. Para Arendt, deudora en esto de Kant, la facultad de juzgar tiene que ver sobre todo con la capacidad y disposición de ponerse en el lugar del otro. Por esta razón, es esta facultad del espíritu la que mejor está apertrechada para tratar con la pluralidad del mundo.<sup>7</sup>

Como es sabido, para Kant las máximas del entendimiento común humano, expuestas en la *Crítica del juicio* son las siguientes: 1) Pensar por sí mismo, o máxima de la ilustración; 2) Pensar desde el lugar de cualquier otro, o máxima del pensar ampliado; y 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo, o del pensar consecuente.<sup>8</sup>

Hannah Arendt insistirá en la segunda máxima postulada por Kant. Su intuición es que ponerse en el lugar de los otros concretos, pensar de modo ampliado o representativo, faculta para ver el mundo —que, para Arendt, por definición, es lo que se comparte— desde otra perspectiva. Este imperativo del juzgar es posible gracias a la imaginación. Sin ella, sería difícil, en opinión de la

<sup>6</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 1997. Asimismo, *Primera introducción a la Crítica del juicio*, Madrid, Visor, 1987.

<sup>7</sup> Cfr. H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>8</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, pp. 246-247.

filósofa, alcanzar un juicio imparcial, toda vez que las circunstancias en que se hallan los sujetos suelen condicionar sus puntos de vista. La distancia respecto de las cosas que nos afectan permite comprender mejor el punto de vista de los demás, sin que esto signifique allanarse por completo a ellos. Ahora bien, según Arendt, la imaginación no puede proceder en forma solitaria, sino requiere la pluralidad de perspectivas.

Es menester señalar, no obstante, que el ejercicio de la imaginación no implica en modo alguno sentir empatía o compasión por los otros. Tampoco exige que uno se convierta en ese otro y adquiera idénticas creencias. De lo que se trata es de *pensar por uno mismo, en consecuencia con las propias creencias, pero desde una posición en la que actualmente no se está.*<sup>9</sup>

Aquí se considera que, en relación con el tema del racismo, Arendt fue incapaz de aplicar a sí misma las máximas del juicio que había extraído de la filosofía kantiana. Si se hubiera puesto en la situación de los negros y sido plenamente consecuente con sus ideas en torno del racismo expuestas en *Los orígenes del totalitarismo*; de los ámbitos público, privado y social de *La condición humana*; o sobre el papel del prejuicio desarrolladas en *¿Qué es la política?*, es seguro que se habría pronunciado en contra, no en favor, de la segregación escolar. De acuerdo con su ideal del juicio —y contra su nota “aclinatoria” que expresaba “simpatía” por el movimiento de los derechos civiles—, habría comprendido que nadie estaba solicitándole dicha simpatía. Porque estaba en juego la posibilidad de ver el mundo de modo imparcial. Lo que se requería era ponerse en el lugar de los negros.

Arendt no llega nunca a comprender por qué para los negros era fundamental la batalla por entrar a una escuela, hotel, o zona de recreo blancos; y considera que esto son “minucias”.<sup>10</sup> Martin Luther King tendría una muy buena respuesta para dicha inquietud:

Día llegará en que el Sur se entere de que, cuando aquellos hijos desheredados de Dios se sentaban en los *snackbar* de las galerías, de hecho estaban defendiendo lo mejor del sueño americano y los valores más sagrados de nuestro legado judeocristiano, reconduciendo así nuestra nación a los grandes pozos de la Democracia, profundamente cavados por los padres

<sup>9</sup> He expuesto el papel del juicio en la filosofía política de Arendt con mayor profundidad en Alejandro Sahú, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Coyoacán, 2002.

<sup>10</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 194.

de la nación norteamericana en su formación de la Constitución y la Declaración de Independencia.<sup>11</sup>

En este sentido, cuando en el primer párrafo de “Reflexiones sobre Little Rock”, en un pretendido esfuerzo de imaginación representativa, Arendt se pregunta qué haría si fuera una madre negra, y responde: “bajo ninguna circunstancia expondría a mi hija a una situación en que apareciera como queriendo forzar su entrada en un grupo donde no la quisieran”, en realidad, permanece en el punto de vista propio. No asume la perspectiva de un padre o madre negros, de quien sabe cómo:

De pronto, se queda uno con la lengua paralizada, cuando balbucea al tratar de explicar a su hija de seis años, por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión, y ve cómo se le saltan las lágrimas cuando se le dice que el “País de las Maravillas” está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad.<sup>12</sup>

Según Arendt, psicológicamente, la situación de no ser querido es más difícil que la persecución, porque afecta el “orgullo personal” —sentimiento que no es inculcado, sino *natural*—. En su opinión, este sentimiento “*no hace comparaciones y no conoce complejos de inferioridad ni de superioridad*”, y se pierde sobre todo por intentar forzar la salida de un grupo para entrar a otro.<sup>13</sup> En cierto modo, Arendt parecería admitir —pero sin sentido del humor— la frase de Marx, Groucho: “Nunca pertenecería a un club donde aceptaran gente como yo”.

Pero no se trata de entrar en el dominio de la psicología para saber si es cierto lo que Arendt sostiene sobre el orgullo personal, la dignidad o el autorrespeto. Esta cuestión rebasa la discusión filosófico-política. El auténtico problema es saber si el juicio de Arendt sobre la segregación fue correcto. Y puesto que no hay una instancia externa al propio ejercicio de juzgar que ayude a decidir el

<sup>11</sup> Cfr. Martin Luther King, “Carta desde la cárcel de Birmingham”, en *Mi sueño*, México, Dante, 1989, p. 32.

<sup>12</sup> *Idem*, pp. 13-14.

<sup>13</sup> En el ámbito de la filosofía política, el romanticismo y la doctrina comunitarista han insistido en la importancia de ser reconocido por otros para la conformación de la propia identidad. También el liberalismo de John Rawls, por ejemplo, ha incluido como una condición fundamental de la justicia política, la consagración de las bases sociales del autorrespeto. Ello se traduciría más o menos como la posibilidad de salir a la calle sin sentir vergüenza de la propia personalidad; cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

asunto, hemos de atender a la reconstrucción que la misma filósofa propuso a partir de Kant. En este caso, lo que parece es que Arendt yerra porque no consigue mirar el mundo desde el lugar de los padres negros.

Si se mira de cerca, esto no significa que Luther King tenga razón en términos de la psicología como disciplina y que Arendt se equivoque; lo que demandaría un estudio empírico. Pero en estricto sentido práctico-moral, falla quien se niega a considerar la posición de quien sufre el daño directamente y del excluido. En Arendt, la recuperación de la doctrina del juicio reflexionante hacía de esta idea su principal criterio de validez: considerar la infinita pluralidad del mundo.

El problema con “Reflexiones sobre Little Rock” es que Hannah Arendt opta por mirar el mundo desde la posición de los padres blancos. Escucha y asume como válidos sus derechos pretendidos en contra de la política integracionista. En ningún momento tiene en cuenta una opinión manifestada directamente por individuos negros. Cuando se pregunta lo que habría hecho ella como madre negra, no averigua ni parece interesarle qué podrían haber pensado los padres de la joven agredida cuya foto propició su comentario. Brinda en cambio una tesis psicológica sobre el orgullo e identidad personal, que hace inaudibles las voces reales de las personas.

A lo largo del texto, Arendt niega la palabra a los negros, y en su lugar escucha a la Corte Suprema, a los funcionarios pro-integracionistas e, incluso, *imagina* a padres blancos que *pudieran estar en favor* de desarrollar un programa piloto de integración escolar; como los “cuáqueros o de algún otro grupo de ciudadanos con ideas parecidas”. Las opiniones del movimiento pro-derechos civiles de los negros no son nunca explícitamente consideradas. Nótese la sugerencia: está bien el plan de integrar a los niños blancos y negros, siempre que los padres de los primeros así lo deseen. La intervención del gobierno se justificaría tan sólo en el caso de que el experimento de estos buenos padres blancos progresistas fuera obstaculizado por otros padres blancos racistas y prejuiciosos.

Además de los individuos blancos, Hannah Arendt estima que el gobierno es el otro sujeto relevante cuya posición debe considerar. Por mor de su concepción política, que distingue entre los dominios público, social y privado, rechaza la atribución de la autoridad política para influir en el asunto de con quién han de convivir los menores, que es responsabilidad exclusiva de sus padres. Arendt desconfía del papel del gobierno y por esta razón, en lugar de atender de modo directo las demandas específicas de los negros, las interpreta como un

intento enmascarado de la autoridad por traspasar sus fronteras y una amenaza a la libertad individual.

Desde luego, cabe inquirir si el lugar de los individuos negros es más relevante en términos morales que el de los blancos. Porque, si *a priori* nadie tiene razón según arguye la doctrina del juicio, el punto de vista de los padres blancos —defensores del derecho de decidir con quién van sus hijos a la escuela— es tan importante, al menos, como el de los negros —contrarios a la segregación y, en consecuencia, críticos de un derecho semejante—. Para entender esto, la doctrina arendtiana del juicio debe ser leída junto con sus reflexiones sobre el mal totalitario, para lo que fue originalmente pensada. Como entonces vio, la pluralidad del mundo común, condición de la acción y la vida política, se jugaba en la exclusión del punto de vista de los parias, no-ciudadanos, etcétera. Nunca en la idéntica posición de quienes, como los defensores del nazismo, estalinismo y racismo, se comportan como una masa indiferenciada, sin juzgar ni pensar por sí mismos. De este modo, reconocerá Arendt en otro texto, cuando se aíslan las personas sucede que ciertos grupos tienden a comportarse como si fueran miembros de una familia, y, en esos casos, “los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”.<sup>14</sup>

Esto significa que si la sociedad está segregada no puede darse una verdadera pluralidad, porque cada grupo, aislado, es incapaz de disponer de una mirada amplia acerca del mundo.<sup>15</sup> Lo plural para Arendt no retrata tanto una cuestión numérica, sino una cualitativa, que requiere la alternancia de la mirada entre las personas que no son idénticas.

Martin Luther King, por ejemplo, fue especialmente duro con quienes, como la filósofa judía, decían estar en favor de la causa de los negros, pero rechazaban sistemáticamente sus puntos de vista y estrategias. Se sentía desencantado de los “blancos moderados”, que se atribuían el derecho de decidir

<sup>14</sup> Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 67.

<sup>15</sup> Martin Luther King manifiesta una posición similar: “La segregación, para valernos de la terminología del filósofo judío Martin Buber, sustituye la relación ‘yo-tú’ por una relación ‘yo-ello’, y acaba relegando a las personas a la condición de cosas”; *vid.* “Carta desde la cárcel de Birmingham”, p. 16.

el momento correcto para la auténtica libertad de los negros. Creía que ellos representaban un obstáculo mayor para su lucha que el Ku Klux Klan. Al respecto dice:

Aun entre aquellos que yo consideraría solidarios e intelectualmente comprometidos en forma sincera con nuestra causa, existe una *lamentable falla de comprensión* [...] Parece un mal que afecta no sólo a los racistas declarados, sino incluso a aquellos blancos que gustan de considerarse “esclarecidos”. *Me refiero especialmente a quienes nos aconsejan “aguardar” y a quienes dicen que simpatizan con nuestros objetivos, pero que no pueden aprobar nuestros métodos de acción directa para alcanzar esos objetivos.*<sup>16</sup>

Como es fácil notar de “Reflexiones sobre Little Rock”, Hannah Arendt habría sido calificada entre este grupo por el famoso líder del movimiento negro. Basta leer declaraciones como la siguiente: “La conciencia de futuros problemas no le obliga a uno a abogar por invertir la tendencia que, durante más de quince años, ha empujado felizmente en favor de los negros. Pero sí le obliga a abogar por que la intervención gubernamental se guíe por la cautela y la moderación más que por la impaciencia y por medidas mal pensadas”.<sup>17</sup>

El mismo defecto de la imaginación se nota cuando afirma que, si fuera negra, “estaría convencida” que “*la verdadera cuestión es la igualdad ante la ley del país*”, y que en este caso particular no sentiría estar luchando por sus derechos indiscutibles, sino que se le ha metido en un asunto de promoción social; de lo que manifiesta: “si yo eligiera esa manera de mejorar mi situación, preferiría ciertamente hacerlo por mí misma, sin la ayuda de organismos gubernamentales”.<sup>18</sup>

Martin Luther King confirma que la “verdadera cuestión” no es la mera igualdad ante la ley, revelando el poco progreso logrado con la Ley de Derechos Civiles, que ha beneficiado especialmente a los negros de las clases medias. Para los pobres, en particular para quienes habitan en los guetos del norte, donde la segregación por ley no había sido en apariencia tan violenta, la situación era más o menos la misma, y para algunos incluso peor.<sup>19</sup> Esto sucede porque ahí la discriminación social ha sido disimulada, por lo que no se discute de modo

<sup>16</sup> Cfr. Martin Luther King, “Entrevista con Martin Luther King”, *Mi sueño*, pp. 102-103.

<sup>17</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 193.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>19</sup> Cfr. M. Luther King, “Entrevista con Martin Luther King”, pp. 101-102.

abierto.<sup>20</sup> Desde el punto de vista de los propios negros, el principal problema se revela entonces como un asunto de igualdad material, no sólo formal: “La profunda frustración, la intensa desesperación del negro en la actualidad es un producto de la vida en los arrabales, de la pobreza crónica, de la educación deplorablemente inadecuada y de las escuelas de ínfima calidad. El negro está atrapado en un largo y desolado corredor sin letrero de salida, cogido en un torniquete socioeconómico”.<sup>21</sup>

No deja de sorprender que Arendt pretenda enseñar a los propios negros cuál es la verdadera cuestión oculta detrás de las políticas integracionistas, además de prescribir qué tipo de estrategias serían las apropiadas para enfrentar este problema: mejorar las escuelas de los niños negros, en lugar de solicitar ser admitidos en las de los blancos.

Por otro lado, Hannah Arendt no es consecuente consigo al señalar la igualdad ante la ley como el principal asunto por resolver, ya que enseguida da cuenta de que el problema racial tiende a hacerse más grave en el norte que en el sur —como arriba se indicó con Luther King, y por las mismas razones—.

Pero aunque los boicots, las sentadas y las manifestaciones tuvieron éxito en la eliminación de las leyes y reglamentos discriminatorios del Sur, fracasaron notoriamente y se tornaron contraproducentes cuando se enfrentaron con las condiciones sociales de los grandes núcleos urbanos: las firmes necesidades de los guetos negros por un lado, y por el otro los intereses dominantes de los grupos blancos de ingresos más bajos, respecto a vivienda y enseñanza.<sup>22</sup>

Heredera de Alexis de Tocqueville, la filósofa reconocerá que la democracia norteamericana depende tanto de la igualdad de derechos, como de oportunidades y de condiciones. Y aunque el principio de igualdad a través de la política no puede igualar características físicas y naturales, no debe hablarse de sus límites, sino hasta en tanto “las desigualdades de condición económica y educativa han sido laminadas”.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> En este tenor, se habría podido atribuir a los blancos del norte, en relación con su actitud para con los negros, la frase de Wilhelm von Humboldt rescatada por Hannah Arendt: “Realmente, sólo amo a los judíos *en masse*; *en détail* prefiero evitarlos”; *vid. Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 77.

<sup>21</sup> *Cfr.* M. Luther King, “Entrevista con Martin Luther King”, p. 112.

<sup>22</sup> *Cfr.* H. Arendt, “Sobre la violencia”, *Crisis de la república*, p. 176.

<sup>23</sup> *Cfr.* H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 192.

A partir de este momento de igualación social, económica y educativa —parece verdad—, puede agudizarse el problema racial. En particular —sospecha Arendt—, podría arreciar la discriminación contra los negros, ya que ellos son de manera inevitable la minoría “más visible de todas”. Según entiendo, esta nueva faceta de la discriminación puede explicarse por una mayor competencia por recursos sociales escasos, que la incorporación de un nuevo colectivo numeroso habría de implicar. Como se vio antes, en estas circunstancias los blancos más pobres tienden a sentirse afectados por la política de integración social del gobierno, y desplazados de bienes públicos antes a su alcance. En opinión de Arendt, una de las causas de la violencia racista contra los negros podría hallarse en este tipo de políticas efectuadas, desde el punto de vista de aquéllos, a sus expensas.<sup>24</sup>

Pero en cualquier caso, la normalización de la situación pasado un tiempo, conseguiría la integración social plena. Más allá de que hoy día Estados Unidos de América cuenta con un presidente de raza negra —hecho que confirma este pronóstico—, es la propia Arendt quien en otro lugar observa: “En las zonas orientales y septentrionales del país, la integración de los negros en los grupos de más elevados ingresos no ha hallado dificultades muy serias o insuperables. Hoy es realmente en todas partes un *fait accompli*”.<sup>25</sup> Si esto es cierto, como Arendt misma reconoce, entonces el movimiento de los derechos civiles tiene una intrínseca faceta social y material, que a ella tanto inquietaba cuando se hablaba del espacio de la política.

Un último ejemplo de la incapacidad arendtiana para ponerse en el lugar de los negros, y en cambio sí colocarse en la perspectiva de los padres blancos, está en su afirmación reiterada de que la integración significaba trasladar la batalla política al patio de la escuela, cargando sobre los hombros de los niños este problema que los mismos adultos se han “declarado incapaces durante siglos de resolver”. En el caso de la chica negra perseguida por los jóvenes blancos que

<sup>24</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 176. Curiosamente, Arendt considera que el enojo de los blancos pobres no es producto de que sean especialmente reaccionarios. Ella asume que la integración —exitosa en las clases altas y de profesionistas académicos y liberales— “conduce a la catástrofe” en la clase media baja. Pero lo más grave es que Arendt estima que los blancos pobres tienen razón al creer que la integración social de los negros ocurre a sus expensas, ya que los ricos no padecen sus consecuencias. De nueva cuenta, merece la pena atender al punto de vista de Luther King, quien opina que es fundamental una gran inversión social para la plena integración, pero que subraya: “yo no abrigó la intención de que este programa de ayuda económica favorezca exclusivamente al negro, sino a los necesitados de *todas* las razas”; *vid.* “Entrevista con Martin Luther King”, p. 124.

<sup>25</sup> Cfr. H. Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución...”, p. 226.

la burlan, “se le estaba pidiendo que fuera una heroína, es decir, algo que ni su padre ausente ni los igualmente ausentes representantes del NAACP se sentían llamados a ser”.<sup>26</sup> Aparentemente, Arendt se pone en el lugar de la joven negra e imagina el esfuerzo sobrehumano que se necesita para enfrentar las burlas y las agresiones en la escuela; sin embargo, nunca imagina la fuerza que una persona requiere para sufrir y aguantar las permanentes humillaciones en la vida toda. Sobre esta crítica dirigida al movimiento, de “usar” a jóvenes y niños en la batalla por los derechos civiles, dirá con lucidez Martin Luther King: “¿Dónde estuvieron aquellos articulistas, nos preguntábamos, durante los siglos en que nuestro sistema social segregado estuvo usando y abusando de los muchachos negros? ¿Dónde estuvieron sus palabras protectoras cuando, año tras año, los niños negros nacían en guetos, respirando su primer hálito de vida en una atmósfera social en que el aire puro de la libertad estaba viciado por las miasmas de la discriminación?”<sup>27</sup> Según el líder negro, los jóvenes habían comprendido las razones por las que luchaban. En este sentido, nadie los utilizaba.

### Arendt y la cuestión racial. Antisemitismo e ideología racista

Uno de los argumentos comunes a “Reflexiones sobre Little Rock” y *Los orígenes del totalitarismo* tiene que ver con la igualdad de condición o igualdad material entre las personas. La intuición de Arendt, basada en su experiencia como judía bajo el régimen nazi, es que, cuando se consigue este tipo de igualdad, surge un nuevo peligro para la sociedad; a saber, que las diferencias que permanecen visibles tras la igualdad se acusan más, convirtiéndose directamente en causas de discriminación.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 195.

<sup>27</sup> Cfr. Martin Luther King, “Negros y blancos juntos”, *Mi sueño*, p. 167. Enseguida añade: “Hasta muchachos demasiado jóvenes para la marcha pidieron y merecieron un lugar en nuestras filas. En ocasión en que formulamos una petición de voluntarios, se presentaron a nosotros seis chiquillos diminutos. Andy Young les dijo que no tenían edad bastante para ir a la cárcel, pero que podían ir a la biblioteca. Allí no se os detendrá —dijo—, pero siempre aprenderéis algo. Con lo cual, los seis jovencitos salieron rumbo al edificio situado en el área blanca en que, hasta dos semanas antes, les hubieran impedido el acceso. Con timidez, pero con decisión, se dirigieron a la sala infantil y se sentaron allí, sumergiéndose poco después en sus lecturas. A su manera habían dado también un paso por la libertad”.

<sup>28</sup> Nótese la similitud de los siguientes enunciados: “cuanto más iguales han llegado a ser los individuos en todos los aspectos y cuanto más penetra la igualdad todo el tejido social, tanto más se acusan las diferencias, tanto más destacan aquellos que son, por naturaleza, visiblemente diferentes de los demás” (cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 192) y “cuanto más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las

*Los orígenes del totalitarismo* muestra que el asunto de la raza se convierte en un problema de orden social justo cuando, quienes son visiblemente diferentes de la mayoría homogénea de la población, le disputan ciertos bienes y recursos públicos valiosos. Porque entonces se convierten en blanco de ataque de los grupos peor situados dentro de ese colectivo homogéneo, que visualizan su situación como resultado de la competencia, antes inexistente. En la primera parte de la obra, dedicada a la reconstrucción del antisemitismo, Arendt observa este proceso complejo de conformación de la ideología racista.

Según ella, la discriminación en el dominio social hacia los judíos fue precedida por su admisión como iguales en el ámbito político, económico y legal. Si se considera que los Estados nación europeos impulsaron la conformación de sus sociedades a partir del principio de identidad étnica, racial, cultural o religiosa, no es difícil explicar que esas mismas sociedades se sintieran amenazadas por las diferencias insalvables.

Arendt admite que la condición de “parias” sociales de los judíos surgió cuando dejaron de ser proscritos políticos y civiles. El problema de “el judío” nace en el espacio social, no en el jurídico y político.<sup>29</sup> La discriminación en aquel ámbito se perpetuó de manera velada irradiando la vida toda de los judíos.

Llama la atención por esta razón que en “Reflexiones sobre Little Rock” Arendt minimice el problema de la discriminación social, reduciéndolo a un asunto de opinión y gusto privados, y lo subordine al mero reconocimiento formal de los derechos civiles. Aunque, en apariencia, para los judíos asimilados la “cuestión judía” no tenía ninguna significación política, infestaba inevitablemente sus vidas personales. Es el caso incluso de los matrimonios mixtos defendidos con ahínco por la filósofa en el texto sobre Little Rock. Según éste, el tema del matrimonio interracial debía ser un objetivo prioritario de la causa de los negros —y, sin embargo, no se le concedía suficiente interés—. Debía también ser anterior a las “minucias” de “asistir a una escuela integrada, el derecho a sentarse donde uno quiera en un autobús, el derecho a entrar en un hotel, una zona de recreo o un lugar de diversión”.<sup>30</sup> Su ensayo sobre el totalitarismo,

---

diferencias que existen en la gente; y así, más desiguales se tornan los individuos y los grupos” (cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 105).

<sup>29</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>30</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 194.

en cambio, revela que la vida privada “se hallaba emponzoñada hasta el punto de la inhumanidad, por ejemplo, en la cuestión de los matrimonios mixtos”.<sup>31</sup>

En medio de la discriminación social, la gente padece daños injustificados por la ausencia de reconocimiento. Pero no se trata aquí del sufrimiento psicológico, de suyo importante. Lo que importa destacar son los efectos práctico-políticos del racismo, de los que Arendt es plenamente consciente. Al respecto, señala que el largo período de “simple antisemitismo social [...] introdujo y preparó el descubrimiento del odio al judío como arma política”.<sup>32</sup> En sus palabras, esto significa, allende lo dicho en “Reflexiones sobre Little Rock”, que no puede imaginarse una ideología “sin inmediato contacto con la vida política”,<sup>33</sup> que el racismo “tiende a destruir el cuerpo político de la nación”,<sup>34</sup> y que es “uno de los medios más ingeniosos inventados para la preparación de la guerra civil”.<sup>35</sup>

El racismo como ideología implica que ciertos sujetos, pertenecientes a alguna raza particular, son miembros de una aristocracia “natural” destinada a dominar a todas las demás razas. En esto radica su intrínseco significado político. Por esta razón, sí pueden prohibirse las actitudes y prácticas basadas en ideologías opresivas y excluyentes. La discriminación no es una cuestión de orden privado e íntimo, debido a que tiene efectos políticamente relevantes que inciden sobre el poder de actuar de los individuos y de expresar su palabra. El racismo niega la pluralidad del espacio público y convierte una simple diferencia física en motivo de desigualdad política, mediante la atribución diferenciada de derechos.

Jesús Rodríguez Zepeda ha explicado esta cuestión con claridad. Al hacerlo, distingue entre una acepción “lexical” de la palabra “discriminación”, que no está referida a un uso político, sociológico, jurídico o filosófico, sino al modo en que se la define por el diccionario; y otra acepción “técnica” que capta su significado social y político. En la primera de ellas —la empleada por Hannah Arendt en “Reflexiones sobre Little Rock”—, discriminar no tiene un sentido negativo o peyorativo, y sólo equivale a separar, distinguir o escoger. En la segunda acepción —que prevalece en el uso común—, en cambio, la discriminación implica un trato de inferioridad a otra persona por motivos de

<sup>31</sup> Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 119.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>35</sup> *Idem*.

raza, religión, género, preferencia, estado, condición, etcétera. Aquí es donde se expresa la mayor parte de los prejuicios negativos y estigmas.<sup>36</sup> En su sentido técnico —que es el que importa—, entonces, la discriminación “se manifiesta como una restricción o anulación de derechos fundamentales o libertades básicas”.<sup>37</sup>

Por otro lado, provoca inquietud que “Reflexiones sobre Little Rock” subraye la “visibilidad inalterable y permanente” de los negros, y sobre todo que manifieste que éste “no es un asunto baladí”. Y no lo es, en opinión de Arendt, porque el espacio público-político es un espacio de apariencias, donde los fenómenos tal como se perciben son lo importante. Sin embargo, pese a que su concepción de la política está basada en la idea de espacio público como lugar de aparición, no hay, antes de este texto, referencias a la importancia de la mera apariencia física de las personas. En este tenor, cuando en *La condición humana* se menciona las apariciones en público, se hace en relación con la acción y el discurso, por medio de los cuales el sujeto se revela como actor.<sup>38</sup> Es la cualidad de ser un actor o agente precisamente la que permite al individuo escapar de cualquier orden o proceso natural, no el color de su piel. La acción y el discurso incorporan la contingencia de la libertad al mundo de la política.

Esta cuestión fue vista con claridad por Arendt, quien, con un sentido opuesto a la afirmación de que el color de la piel no es un asunto trivial por su “visibilidad”, dice en otro lugar:

El peligro de dejarse llevar por la engañosa plausibilidad de las metáforas orgánicas es particularmente grande allí donde se trata del tema racial. El racismo, blanco o negro, está por definición preñado de violencia porque se opone a hechos orgánicos naturales —una piel blanca o una piel negra— que ninguna persuasión puede modificar; todo lo que uno puede hacer, cuando ya están las cartas echadas, es exterminar a sus portadores.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004, pp. 11-15. Del mismo autor, *vid. Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006.

<sup>37</sup> Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, p. 17.

<sup>38</sup> “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”. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 200-205.

<sup>39</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 175.

Además, desde *Los orígenes del totalitarismo* se defendía que la igualdad, en contraste con lo que está implicado en la simple existencia natural, no es sino el resultado de la organización humana, en tanto que guiada por el principio de la justicia. Nadie nace igual a otro, sino que llega a serlo a partir de la decisión, como miembros de un grupo, de concederse recíprocamente derechos iguales. De modo explícito, Arendt indica que la vida política descansa en la presunción de que puede producirse igualdad por medio de la organización. Contra lo dicho antes sobre la visibilidad inalterable de los negros, denuncia como ajena a la política cualquier referencia a la “naturaleza incambiable y única”. El extranjero, como el de una raza distinta de la mayoritaria, recuerda permanentemente los aspectos que no pueden cambiarse por la acción política, y que por eso se tiende a menudo a destruir: “Si un negro en una comunidad blanca es considerado nada más que un negro, pierde, junto con su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana; todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias ‘necesarias’ de algunas cualidades ‘negras’”.<sup>40</sup>

Al parecer, es éste el riesgo que corren las sociedades cuando se consigue la igualdad legal y socioeconómica, porque las diferencias que surgen tras la igualación de inmediato suelen ser atribuidas a factores naturales fatales. Puesto que el origen de tales diferencias es refractario al debate político, la cuestión se hace idiosincrática, constituyendo un suelo fértil para la aparición de prejuicios de todo tipo.<sup>41</sup>

Lo que aquí se defiende, empero, es que dicho riesgo no es una buena razón para negarse a igualar a las personas en todos los aspectos que incidan en su poder de actuar y hablar *junto con* y *ante* los demás, cualesquiera que sean sus atributos físicos. Sobre todo, porque Arendt era bien consciente de que, en el largo plazo y en condiciones económicas propicias, dicha igualación deja de ser problemática:

---

<sup>40</sup> Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 381.

<sup>41</sup> “El gran reto planteado al período moderno y su peculiar peligro ha consistido en el hecho de que por vez primera el hombre se enfrentara con el hombre sin la protección de circunstancias y condiciones diferentes. Y ha sido precisamente este nuevo concepto de la igualdad el que ha tornado tan difíciles las relaciones raciales, porque en ese terreno tratamos con diferencias naturales que no pueden llegar a ser menos evidentes mediante un cambio posible y concebible de condiciones. Como la igualdad exige que yo reconozca a cada individuo como igual, el conflicto entre grupos diferentes que por razones propias sienten repugnancia a otorgarse entre sí esta igualdad básica, adopta formas tan crueles.” *Ibidem*, p. 106.

La integración en sectores residenciales de rentas relativamente altas es posible si los inquilinos negros pertenecen al mismo nivel elevado que los blancos o amarillos (especialmente los chinos, que en todas partes resultan especialmente gratos como vecinos). Como el número de empresarios negros prósperos es muy pequeño, esta situación se aplica realmente a las profesiones académicas y liberales: médicos, abogados, profesores, actores, escritores, etcétera.<sup>42</sup>

En el apartado anterior, se criticó la incapacidad de Arendt de imaginarse en el lugar de los negros: la máxima del pensar ampliado. La filósofa prescribe qué es lo que éstos deberían considerar el eje de sus demandas. Sugiere que los negros se dejan engañar por la administración federal, pero nunca escucha sus voces reales. En este punto, enfatizamos en cambio la inconsistencia o falta de coherencia del pensamiento arendtiano respecto del tema racial, que afecta al tercero de los imperativos kantianos del entendimiento humano: la máxima del pensar consecuente. Como se vio antes, el estudio sobre el totalitarismo revela que Arendt conocía bien los efectos prácticos, directamente políticos, de la ideología racista y de los prejuicios detrás del fenómeno de la discriminación social. Si después expresó que el asunto era privado e íntimo, y no correspondía a la política intervenir, muestra una tensión que vale la pena discutir.

### Entre lo social y lo público-político

Otro argumento fuerte de “Reflexiones sobre Little Rock” es que la segregación en las escuelas resulta de un tipo de discriminación que, en el ámbito social al que pertenece, es perfectamente legítima: es un derecho de los padres decidir con quién conviven sus hijos menores; como de cualquier grupo lo es decidir con quién reunirse, vacacionar, divertirse, etcétera. “Lo que la igualdad es para el cuerpo político —su principio más profundo— es la discriminación para la sociedad”.<sup>43</sup> Pero no sólo eso, sino que todo esfuerzo del gobierno por subvertir la discriminación refleja una tiranía de la política. Poner esto en duda “sólo lo discuten las dictaduras”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cfr. H. Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución...”, p. 226.

<sup>43</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 196.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 188.

Para Arendt, el problema no tiene que ver con abolir la discriminación del orden social. Sin ella desaparecerían muchas formas de libre asociación, que originan luego la pluralidad constitutiva del espacio público. Cuando se intenta erradicar la discriminación, se corre el riesgo de caer en el conformismo de la sociedad de masas. “En todo caso, la discriminación es un derecho social tan indispensable como lo es la igualdad entre los derechos políticos. La cuestión ahora no es abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en la esfera social, donde es legítima, e impedir que pase a la esfera política y a la personal, donde es destructiva.”<sup>45</sup>

Con el propósito de aclarar la distinción entre lo público y lo social, Arendt brinda dos ejemplos. El primero afirma estar totalmente justificada la exclusión o restricción en los centros vacacionales, ya que se debe poder decidir junto a quién estar, como a quién ver cerca de uno. “No puede existir el ‘derecho de ir a cualquier hotel, lugar de recreo o diversión’, puesto que muchos de ellos están en el reino de lo puramente social”.<sup>46</sup> Si sólo quiero ver a mi alrededor cuando descanso o me divierto a judíos, “no veo cómo puede nadie razonablemente impedirme hacerlo”.<sup>47</sup> Sin embargo, la filósofa no cree que esto aplique para el caso de los teatros y museos, porque ahí la gente “obviamente”, no se congrega con el propósito de asociarse entre sí.<sup>48</sup>

El segundo ejemplo, injustificado para Arendt, es la segregación en autobuses, ferrocarriles, hoteles y restaurantes “en barrios de negocios”.<sup>49</sup> Es decir, en los servicios necesarios a las personas para realizar “sus actividades económicas y llevar su vida”. Aunque no sea este ámbito propiamente político, sí es dominio público y ahí se exige la igualdad.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>48</sup> Arendt parece defender estas restricciones de la sociedad norteamericana, incluso frente al resto del mundo que ha decidido consignar como un derecho el poder de entrar en lugares públicos sin consideración de raza, etnia, religión, etcétera. Arguye que ello no se debe a que los demás países sean más tolerantes, sino al hecho de que sus poblaciones son más homogéneas y a que sus sistemas de clases operan allí como los mecanismos de segregación y exclusión, que aseguran la similitud de las clientelas. *Ibidem*, pp. 197-198. Considero que esto no es sino un argumento *ad hominem* que no sirve como prueba de descargo a Arendt. En ambos casos la exclusión de las personas puede ser reputada injusta. Por ponerlo en los términos de Nancy Fraser, en el primer caso, por razones de reconocimiento; y en el segundo, por razones distributivas. *Cfr.* Nancy Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘post-socialista’”, en *New Left Review. Pensamiento crítico contra la dominación*, núm. 0, enero 2000.

<sup>49</sup> *Cfr.* H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 198.

<sup>50</sup> *Idem*.

En este epígrafe, como en el anterior, se llamará la atención sobre la tercera máxima del entendimiento kantiano: la del pensar coherente o consecuente. Si Hannah Arendt hubiera estado de acuerdo consigo misma —en particular con sus reflexiones sobre la cuestión de lo público, frente a los dominios privado y social; y de la acción, frente a las dimensiones de labor y fabricación—, es casi seguro que habría arribado a conclusiones diferentes en torno de Little Rock.

Como es sabido, la filósofa abordó este tema en *La condición humana*, que podría ser juzgada su obra más sistemática en torno de la política: el lugar de la *vita activa*.

Lo que Arendt no aprecia al apoyar la discriminación en el dominio social son sus efectos prácticos, nocivos para el mundo público. Por supuesto, no toda forma de discriminación es perversa. Como se dijo antes con Jesús Rodríguez Zepeda: es mala cuando se traduce en una privación de derechos fundamentales. En su sentido literal, discriminar es sólo distinguir. Con base en nuestra capacidad para hacerlo, las personas nos reunimos con quienes nos sentimos mejor. Sin embargo, su uso frecuente está asociado al desprecio y estigmatización de individuos y grupos minoritarios. Su consecuencia inmediata es la *exclusión* de ciertas personas de su lugar en el mundo.

Es éste el nudo problemático: la acción humana, condición de la vida política, “depende por entero de la constante presencia de los demás”;<sup>51</sup> está vinculada de modo intrínseco a “estar junto con los otros”. Por esta razón, la fundación de la *polis* debe ir precedida de la destrucción de las comunidades y formas de organización basadas en el principio del parentesco. Debido a que Arendt considera que la esfera social ha absorbido al ámbito familiar en los distintos grupos, entonces la política, mediante el principio de la igualdad entre pares, tendería a destruir también la lógica uniformadora y conformista de lo social.

En el esquema presentado en *La condición humana*, la discriminación social y su consecuencia inmediata, la segregación, atenta contra la acción y la política, porque destruye el mundo común al generar un aislamiento radical entre seres humanos: “Quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones”.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, p. 38.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 224.

Lejos de los demás —dice Arendt— es como si no se existiera. En esto consiste lo privado: no ser visto ni oído por los demás.<sup>53</sup> A diferencia de la positiva imagen de la vida privada moderna, como una esfera íntima protegida, para los griegos ese ámbito lo era de lo oscuro y oculto. Era el lugar de las necesidades físicas y de la identidad, no de la diferencia. Cualquier conducta ahí realizada carecía de interés y consecuencias para los otros.

Es verdad, como señala la filósofa, que hay ámbitos en donde la discriminación y exclusividad son un derecho fundamental: es el caso del matrimonio. Nadie puede intervenir en la elección de mi pareja. Sin embargo, los demás ejemplos empleados resultan problemáticos; así como parece también arbitraria la forma en la que se trazan las fronteras. En términos prácticos, no queda claro cuál pueda ser la diferencia relevante entre asistir a un parque de recreo u hotel, por un lado; e ir a una función de teatro o museo, por el otro. Si el argumento es que a estos últimos sitios no se asiste con el propósito de asociarse con los demás —como Arendt sostiene—, sus premisas parecen endeble. Que se sepa, de modo normal la gente no acude a los hoteles y parques de diversiones con la intención de asociarse con extraños. Lo común es que se asista con amigos y familiares. Del mismo modo que a los museos y teatros se va a pasar un rato en la compañía grata y cercana de éstos. Eventualmente esos sitios propician encuentros inesperados con desconocidos; algunos afortunados. Pero que no lleguen a serlo no autoriza a prohibir a otros, que por cualquier motivo nos desagradan, entrar a los sitios que uno disfruta. Si se lleva al extremo el ejemplo de Arendt, no únicamente podría defenderse “no tener que ver judíos mientras se está de vacaciones”, sino no tener que ver a calvos, gordos, feos; o en la exageración, no ver a María ni a Susana. El problema no es si uno tiene derecho de discriminar y elegir con quién disfrutar ratos agradables —con estricto apego a principios y valores propios, por idiosincráticos que éstos puedan llegar a ser—, sino si uno tiene el poder de prohibir a otros estar cerca. De negarles el acceso a ciertos lugares que no son del dominio de la intimidad familiar y los amigos cercanos.

Hannah Arendt defiende el derecho de contraer matrimonios interraciales, pero —curiosamente— niega que exista el derecho de estar en lugares que los blancos estiman reservados para sí mismos. Lo que no queda claro es dónde y

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 67.

cómo, en ausencia de espacios de ocio, recreo y convivencia, los individuos de razas diferentes podrían llegar a formar una relación afectiva.

Arendt manifiesta con una naturalidad que asombra que, como derechos, sí podría hablarse de sentarse en autobuses, vagones y estaciones de ferrocarriles; y entrar en hoteles y restaurantes “en barrios de negocios”. Es decir, en todos los espacios que se necesitan para realizar actividades económicas. Aunque quizá los encuentros amorosos puedan reputarse productos de la casualidad y la fortuna, y cualquier sitio pueda juzgarse propicio para iniciar un romance, Arendt misma proporciona razones para dudar de ello. Porque el trabajo, a diferencia de la acción que ocurre junto con los otros, sucede en solitario, en el aislamiento personal.<sup>54</sup> En su concepción de la vida activa, sólo la acción revela ante los demás a la persona como única y distinta; en este sentido, como digna de reconocimiento y consideración. La idea del amor romántico, al menos en Occidente,<sup>55</sup> solicita el mutuo reconocimiento de los amantes como individuos absolutamente únicos.<sup>56</sup> Gran conocedora del mundo griego, Arendt expresará algunas de las razones que hacen dudar de la oportunidad de los encuentros amorosos interraciales, aun en gente de igual nivel socioeconómico: la “actitud ‘liberal’ que bajo ciertas circunstancias originó esclavos muy prósperos y de gran instrucción, únicamente significaba que ser próspero no tenía realidad en la *polis* griega”.<sup>57</sup>

El desprecio hacia los metecos en la Grecia antigua, individuos extranjeros autorizados a llevar a cabo actividades comerciales, pero excluidos del disfrute de los derechos políticos de la ciudadanía, es reconocido por la propia Arendt. Como Marx, sabía que la falta de contacto con los demás en calidad de iguales los exponía a la deshumanización y autoalienación. Esto reducía por completo sus oportunidades reales para mostrarse ante los demás, limitándose, en consecuencia, al ámbito privado e íntimo de sus familias.<sup>58</sup> Para el resto del mundo eran personas invisibles: “La raíz de la antigua estima por la política radica en

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>55</sup> “El amor es una atracción hacia una persona única: a un cuerpo y a una alma. El amor es elección”. Cfr. Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Santafé de Bogotá, Seix Barral, 1993, p. 33. Paz se declara deudor en esto, en cierta medida, de Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1996.

<sup>56</sup> Dice la filósofa que la elección de a quién amamos concierne “de manera inexplicable e infalible, a una persona en su unicidad, su desemejanza con todas las demás personas que conocemos”. Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 198. Si esto es así, y sólo en el espacio público los individuos se aparecen como únicos y distintos, la exclusión de ciertas personas les negaría la posibilidad de ser vistos por los demás como tales.

<sup>57</sup> Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, p. 68.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 232.

la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción”.<sup>59</sup>

El filósofo mexicano Luis Villoro ha señalado que la exclusión es el principio de la injusticia, mostrando que las sociedades injustas tienden a discriminar entre distintas categorías de personas, mediante la atribución de derechos en forma diferenciada. Contrariamente a lo que se cree, la exclusión que es motivo de injusticia política para Villoro, no significa que los individuos que la padecen estén “afuera” del grupo en un sentido espacial. De hecho, están físicamente dentro y sus actividades inciden en la vida social. A pesar de ello, no participan del consenso político en igualdad de condiciones; no son sujetos “normales” del pacto.<sup>60</sup> Sus intereses no son públicamente relevantes y, por esta razón, se los deja fuera de los mecanismos de participación y decisión; ajenos a la formación de la agenda de gobierno.

Como se ha dicho antes, la discriminación y segregación social tienen efectos negativos para la vida pública. Arendt reconoció incluso que las ideologías son normalmente utilizadas como arma política. El aislamiento de ciertos sujetos y grupos les niega el estatuto de personas *qua* hombres. Porque como individuos requieren actuar y hablar en el mundo que comparten con los otros, la política crea las condiciones para hacerlo. De conformidad con Alexis de Tocqueville, en otro texto, la filósofa admite que el peor de todos los males para Estados Unidos no era la esclavitud, que como tal fue abolida por ley, sino “en el simple y aterrador hecho de que estos pueblos [negros e indios] jamás fueron incluidos en el *consensus universalis* original de la República americana. No había nada en la Constitución o en la intención de quienes la elaboraron cuya interpretación permitiera la inclusión del pueblo esclavo en el convenio original”.<sup>61</sup>

La crítica contra Arendt se funda en su inconsistencia sobre el asunto racial. De hecho, el ensayo sobre Little Rock recuerda la injusticia histórica cometida con los negros, a través de la figura de Thomas Jefferson: “Tiemblo cuando

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>60</sup> Cfr. Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, *Isegoría*, núm. 22. Del mismo autor puede verse *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

<sup>61</sup> Cfr. H. Arendt, “Desobediencia civil”, *Crisis de la república*, p. 97.

pienso que Dios es justo”.<sup>62</sup> Él sabía que los principios vitales de la República habían sido quebrantados desde su origen: *¿e pluribus unum?*

Incluso quienes defendían la eventual emancipación pensaban en términos de la segregación de los negros o, preferiblemente, de su deportación. Esto es cierto por lo que se refiere a Jefferson —“Nada hay más ciertamente escrito en el libro del destino como que estos pueblos tienen que ser libres; no es menos cierto que las dos razas, igualmente libres, no pueden vivir en el mismo gobierno”— como también es cierto respecto de Lincoln quien, en fecha tan tardía como 1862, trató, “cuando una representación de hombres de color fue a ver[lo] [...] de persuadirle para que establecieran una colonia en América Central.”<sup>63</sup>

El problema principal de los negros ante esta situación, su “tragedia”, estuvo justo en haberse mantenido la cuestión en el ámbito de lo puramente social, como si fuera un asunto de la conciencia individual de cada quien. Las leyes abolicionistas no fueron suficientes, porque ocultaron la “exclusión *tácita*” de los negros, que evidenció a diario en la incapacidad, renuencia o repugnancia del gobierno de obligar a cumplir sus propias leyes en relación con ellos.<sup>64</sup> Arendt era plenamente consciente de que apelar a “la ley y el orden” podía convertirse en la pura fachada de la ideología y prejuicios de los blancos.<sup>65</sup> No obstante, insiste en que la solución al problema racial estaba en la simple igualdad ante la ley.<sup>66</sup>

El genio político del pueblo romano, que a diferencia de los griegos entendía la ley como *pre-política*, consistió en comprenderla como un *consensus omnium*. La *res publica* romana establece una alianza entre los oriundos, la mayoría, y los recién llegados.<sup>67</sup> La ley —que para los griegos instituye la distinción entre los dominios público, privado y social— aparece subordinada a la instauración de un tipo de relación entre los hombres, no equivalente al derecho natural.

<sup>62</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 190.

<sup>63</sup> Cfr. H. Arendt, “Desobediencia civil”, p. 97.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>65</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 177.

<sup>66</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 187.

<sup>67</sup> Cfr. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 121.

## Sobre el papel de los prejuicios en la vida pública

Erving Goffman<sup>68</sup> ha mostrado que la estigmatización de personas y grupos se expresa de modos diversos: dominación, explotación, exclusión y marginación, falta de poder, imperialismo cultural, violencia. Muchos de estos mecanismos discurren por debajo de las instituciones formales, pero afectan las posiciones relativas que en ellas ocupan los individuos. Pese a que el diseño institucional no lo refleja, las desventajas, riesgos y costes siempre son soportados por los que padecen el estigma. Un ejemplo típico es la violencia: cualquiera puede ser objeto de ella, pero cuando es sistemática y ampliamente tolerada por el resto, cuando no se la castiga, entonces puede hablarse de discriminación. Existe en estos casos un sesgo en cómo la gente valora la conducta de los otros: cuando la identidad mayoritaria juzga a un igual es ampliamente comprensiva. Sucede lo contrario con un miembro del grupo estigmatizado, cuya conducta, idéntica a la anterior, es reprobada por todos y juzgada intolerable.

Los modos en que ocurre la discriminación, estigmatización y segregación en el ámbito social, sus efectos excluyentes, llevan a pensar sobre el papel de los prejuicios, idiosincrasias e ideologías en la política. Cuando Arendt recupera para la filosofía política el juicio reflexionante kantiano, llama la atención acerca de las tres máximas del entendimiento que colaboran con él: pensar por uno mismo; pensar desde el lugar del otro; y pensar siempre de acuerdo consigo mismo. En los tres apartados anteriores se ha criticado a Arendt, porque falla al emplear las dos últimas máximas. Se dijo que la filósofa se pone en el lugar de los blancos —que, dicho sea de paso, son como ella—, pero no es capaz de asumir el punto de vista de los negros. No se encuentran citas en su obra que expresen la posición de éstos. De hecho, es como si no fueran visibles, como si no existieran. Luego se mostró en los siguientes apartados que Arendt no es consecuente o coherente con su pensamiento más elaborado y sistemático en torno del racismo. Desde los análisis del antisemitismo y de la *vita activa*, se menciona que la ideología y los prejuicios racistas salen a la luz pública por sus efectos sobre el mundo compartido entre los seres humanos más diversos. Sin duda, es ésta la razón por la que Arendt, en sus reflexiones inacabadas sobre el significado de la política, dedicará un espacio considerable al problema del

---

<sup>68</sup> Cfr. Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

prejuicio. En ellas insistirá en que “la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios”.<sup>69</sup>

Los prejuicios desempeñan un papel fundamental para el orden social, porque funcionan como criterios que orientan a las personas. Puesto que nadie es capaz de reflexionar permanentemente sobre cada aspecto de la vida, los prejuicios informan nuestras actitudes cotidianas. Sin embargo, a veces los prejuicios se tornan dañinos, porque dificultan a las personas pensar por sí mismas. En lo que sigue, se dirá que Arendt padeció un defecto en su habilidad de pensar por sí misma, víctima de ciertos prejuicios contra los negros.

Arendt distingue entre auténticos y falsos prejuicios. Los primeros, a diferencia de los segundos, *no afirman ser juicios*. Cuando se expresan, uno es consciente de no contar con mayor evidencia para su afirmación que el común “se opina”, “se dice”.<sup>70</sup> Los falsos prejuicios, en cambio, se reconocen porque las personas que los manifiestan suelen ser reacias a afrontar la realidad. Dichos prejuicios se convierten, entonces, en “esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones”.<sup>71</sup> Con éstas a mano, es posible explicar los cursos de la naturaleza e historia, porque cada evento encontraría su adecuado lugar en la teoría. Los fenómenos concretos, que la filósofa tanto apreciaba en su singularidad, pierden relevancia porque son parte de un orden trascendente a los individuos. De acuerdo con las ideologías y cosmovisiones, no podría existir en el mundo la contingencia que Arendt asociaba a la acción humana libre. Y como tuvo el acierto de observar: “El racismo, a diferencia de la raza, no es un hecho de la vida, sino una ideología, y las acciones a las que conduce no son acciones reflejas, sino actos deliberados basados en teorías seudocientíficas”.<sup>72</sup>

Debe subrayarse que Arendt también establece una distinción entre prejuicios e idiosincrasias personales. Éstas, a diferencia de los primeros, remiten a una experiencia personal. Por esta razón, no son fácilmente transferibles a otros. Su validez se reduce a los espacios privado e íntimo. En cambio, los prejuicios son típicamente sociales.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Cfr. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 52.

<sup>70</sup> *Idem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>72</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 175.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 53.

La posición de Arendt en relación con los prejuicios resulta ambigua. Sabe que algunos prejuicios resultan dañinos para la vida pública, pero defiende que “el gobierno no tiene ningún derecho a interferir en los prejuicios y las prácticas discriminatorias de la sociedad”;<sup>74</sup> así como que la “única fuerza pública que puede combatir los prejuicios sociales son las Iglesias”.<sup>75</sup>

Sin embargo, se dijo antes que, en su reflexión sobre la política, Arendt atribuía explícitamente a ésta, como una de sus funciones sustantivas, la disipación de los prejuicios. De lo que se trata ahora es de intentar mostrar que al defender la segregación en las escuelas, Arendt revela prejuicios en contra de los negros que le hacen difícil pensar el fenómeno por sí misma; ponerse en el lugar de aquéllos; y ser consecuente consigo. Sus prejuicios aparecen como fórmulas absolutas —derechos indiscutibles de los padres— que refutan todo contacto con el mundo real, cuya constitución esencialmente plural, es ahora negada por la filósofa al defender la exclusión y segregación racial en las escuelas. Del mero reunir a niños blancos y negros en una escuela señala que es un cambio “tan drástico”.

Algo similar sucede con sus comentarios acerca de los “barrios exclusivos”. Arendt sabe que, cuando los negros bien educados de clase alta habitan zonas residenciales caras, su plena integración es posible sin mayores dificultades. Aparentemente no lo es, sin embargo, cuando se intenta la misma integración en clases medias y bajas. Antes se dijo, al hablar del problema socioeconómico y la igualdad material, que este fenómeno podría explicarse por la competencia por recursos a que se verían expuestos los sectores en desventaja del grupo mayoritario homogéneo.

Seguramente, estas afirmaciones podrían ser refutadas con datos empíricos. No obstante, no es éste el camino que Arendt sigue para mantener su posición acerca del tema. Sin aportar evidencia, la filósofa no cree que la clase media blanca sea especialmente “reaccionaria”,<sup>76</sup> y le atribuye razón al considerar que las reformas integracionistas se llevan a cabo a sus expensas.<sup>77</sup> La base de su

<sup>74</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 199.

<sup>75</sup> *Idem*.

<sup>76</sup> Aunque también dice “Las clases sociales inferiores son especialmente susceptibles al nacionalismo, al chauvinismo y a las políticas imperialistas”. Cfr. H. Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución...”, p. 227.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 226. En el mismo sentido, dirá que la reacción de los blancos es “la reacción perfectamente racional de ciertos grupos de intereses que protestan furiosamente de que se les singularice para que sean ellos quienes paguen todo el precio de una política de integración mal concebida a cuyas consecuencias pueden fácilmente escapar sus autores”. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 176.

afirmación es que los blancos ricos son capaces de evitar los efectos negativos de la integración, porque se mudan a otros barrios o porque llevan a sus hijos a otras escuelas. Luego, los blancos pobres son las víctimas de la integración, porque padecen una dificultad que antes no enfrentaban —cuando los negros vivían en guetos, tenían sus propias escuelas, etcétera—. A diferencia de los ricos, empero, ellos no pueden evitarlo. La respuesta que se antoja lógica a Arendt es dejar las cosas como están, para no perjudicar a este sector de la población.

En cambio, Martin Luther King, aunque entiende por qué los blancos pobres se sienten amenazados ante los esfuerzos del gobierno por integrar a los negros, señala: “Al hombre blanco desempleado y afectado por la pobreza se le debe hacer comprender que él está *en la misma situación del negro*”.<sup>78</sup>

Uno de los problemas de Arendt parece ser que convierte el estado de la gente de color, producto de su situación precaria, en una diferencia natural insalvable. Pero esto lo había denunciado ella misma: cuando un negro no es considerado por los demás sino como *un negro*, “todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias ‘necesarias’ de algunas cualidades ‘negras’”.<sup>79</sup> Piénsese, por ejemplo, la desproporción de la siguiente afirmación arendtiana:

Ahora, si una sección de la ciudad se torna negra como resultado de la política de integración, sus calles se arruinarán, las escuelas serán descuidadas y los chicos se convertirán en pequeños salvajes: en suma, la vecindad se convertirá rápidamente en una zona miserable. Quienes sufren principalmente esta situación, junto con los mismos negros, son los italianos, los irlandeses, los polacos y otros grupos étnicos que no son pobres, pero que tampoco son lo suficientemente ricos como para mudarse a otro lugar o para enviar a sus hijos a las muy costosas escuelas privadas.<sup>80</sup>

Para la filósofa, es el simple hecho de ser negro el factor que detona la miseria. Miseria que afecta además a todos a quienes conviven cerca de ellos, y que no están en posibilidad de evitarlos. En contra de esto, permítase citar una frase de Martin Luther King sobre esta cuestión, por su pertinencia: “No hay ninguna verdad en el mito de que los negros devalúan la propiedad. El hecho es que a la mayoría de los negros se les niega el acceso a las zonas residenciales du-

<sup>78</sup> Cfr. M. Luther King, “Entrevista con Martin Luther King...”, en *Mi sueño*, *op. cit.*, p. 126. El énfasis es mío.

<sup>79</sup> Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 381.

<sup>80</sup> Cfr. H. Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución...”, p. 227.

rante tanto tiempo, que cuando a alguno de nosotros finalmente se nos vende una casa, ésta ya está devaluada”.<sup>81</sup>

Pese a que líneas antes observa que la escuela pública norteamericana se ve en crisis por su gratuidad, y por el enorme peso presupuestal de recibir un muy numeroso lumpen-proletariado negro, su preocupación en torno de la integración es que perjudica a los chicos blancos sin medios al reducir sus posibilidades de mejorar su posición social. La culpa es, por supuesto, de los niños negros, ya que ellos cargan de más al sistema escolar. Niños que, antes de la integración, “en amplia mayoría quedaban descuidados [y] ahora son trasladados en autobuses para ir desde las zonas miserables a escuelas de distritos predominantemente blancos”.<sup>82</sup> Al parecer, que quedaran descuidados no era tan malo como cargar con la molestia de trasladarlos desde sus barrios.

Debido a que Arendt conoce la falta de recursos para la educación pública, su defensa de la segregación escolar, apostando a luchar por la mejora de las escuelas de los niños negros, resulta sospechosa.<sup>83</sup> Si no hay suficiente dinero para todos, como reconoce, ¿por qué desviar los recursos de las escuelas que ya funcionan? Recuérdese que esta decisión reduciría las oportunidades de los niños y jóvenes blancos, quienes no tienen para pagar escuelas privadas, de mejorar socialmente.

Por otro lado, la segregación de las escuelas, con base en el argumento de que forman parte del dominio social, es inconsistente con la afirmación de que, para un niño, la escuela es lo que un empleo para un adulto.<sup>84</sup> Como antes se indicó siguiendo a Arendt, trabajo y fabricación pertenecen al mundo público, aunque no sean actividades políticas en estricto sentido.<sup>85</sup> Si se piensa que el criterio elegido por la filósofa para incluir o excluir de ciertos sitios de reunión consiste en tener o no el propósito de asociarse entre sí las personas, como no sucede en los teatros y museos ni en autobuses, hoteles y restaurantes en barrios de negocios ni en ningún otro servicio —sea de propiedad pública o privada— que todos necesiten para realizar sus actividades económicas y llevar sus vidas, no es evidente de suyo que la escuela pueda ser juzgada como un lugar en donde se justifique la exclusión. La escuela en los niños, como el empleo en adultos, no es un sitio

<sup>81</sup> Cfr. M. Luther King, “Entrevista con Martin Luther King...”, p. 127.

<sup>82</sup> Cfr. H. Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución...”, pp. 226-227.

<sup>83</sup> Cfr. H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 188.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 202.

<sup>85</sup> La luz de la publicidad, del aparecerse en público ante los demás —como puede ser el mundo del trabajo— “es engañosa mientras es sólo pública y no política”. Cfr. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 74.

de convivencia social; no se asiste para hacer amigos, aunque de modo eventual sean magníficos espacios para conseguirlos. Incluso no queda claro cuál podría ser la justificación para una escuela privada que pretendiera segregar a un grupo específico de personas. En efecto, un niño no puede discriminar a partir de juicios elaborados, pero esto no autoriza que sea guiado con los prejuicios de sus padres. Debido a que a la escuela se acude para ser instruido para la vida pública futura, debe permanecer abierta a todos en el contexto más plural posible. El aislamiento de los niños entre sí priva de objetividad a su mundo, tanto en el caso de los niños negros como blancos, “ya que únicamente podemos acceder al mundo público común [...] que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida”.<sup>86</sup> Sin pluralidad, se reproduciría en el mundo público las prácticas de exclusión, típicas de los espacios íntimo, privado y social.

Tratándose de niños pequeños, no es claro por qué convivir en la escuela con niños de otras razas es un cambio “drástico” que requiriera el consentimiento de los padres —como Arendt sostiene—. Salvo que hubiera buenas razones para sospechar que los niños negros son una amenaza para los blancos. Si Arendt aprueba que un gobierno está autorizado a educar a sus futuros ciudadanos; si el estatuto de ciudadanía se funda en la igualdad de sus sujetos y si además el espacio público es el ámbito de la pluralidad mediante la que se construye el mundo, entonces tomar decisiones sobre la compañía de nuestros hijos a partir de prejuicios sociales no es en realidad un asunto sólo de derechos paternos.<sup>87</sup> Tampoco es una cuestión que discutan las dictaduras —como Arendt sugiere—. Hoy se sabe, por ejemplo, que el derecho de familia ha coadyuvado en la abolición de formas de violencia, dominación y explotación de mujeres y niños, que en el pasado eran consideradas esferas protegidas contra toda intromisión pública. Las feministas, por ejemplo, han defendido que “lo personal es político” para criticar esos mecanismos de violencia ocultos tras la imagen idílica de una vida familiar e íntima plena.

---

<sup>86</sup> *Idem.*

<sup>87</sup> A partir de la misma fotografía de Elizabeth Eckford —la estudiante afroamericana de Little Rock que motivó el artículo arendtiano—, Danielle S. Allen ha llamado la atención acerca del “sabio” consejo de los padres a sus hijos —“No hables con extraños”— y, poniéndolo de cabeza con ironía, envía el mensaje político de que la capacidad de “hablar con extraños”, de dialogar y deliberar con los conciudadanos en un contexto de confianza recíproca, está en el corazón del proyecto democrático. Al respecto, *vid. Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

El aislamiento histórico de los negros, la esclavitud como un hecho tan brutal y fraccionario, “tan fragmentadora de la unidad por su propia naturaleza”, impidió durante mucho tiempo que desarrollaran un sentido de la acción colectiva.<sup>88</sup> En los términos arendtianos, esto significa que fueron privados de la conciencia de disponer del poder para actuar, para cambiar el mundo.

Es éste el efecto práctico-político de la discriminación social; y su consecuencia, la segregación. No es un asunto inocuo y, por ende, llama mucho la atención que Arendt, siendo consciente de la naturaleza del racismo como un prejuicio, arriesgue la hipótesis de que en el caso de conflicto entre prejuicios familiares y exigencias de la escuela, aquéllos deban prevalecer. Sorprende todavía más porque, en relación con el racismo, observa que no se trata de “una serie de prejuicios más bien vagos [...] sino un explícito sistema ideológico”.<sup>89</sup> Como se ha dicho ya, para la propia Arendt el racismo es una auténtica “arma política”.<sup>90</sup>

Por esta razón, ¿Qué es la política? se ocupa tanto de los prejuicios y su papel en la vida pública, reiterando que a ésta corresponde la disipación de todos los prejuicios que atenten contra el mundo y su pluralidad. Aunque, como ya se ha visto, los prejuicios orientan la vida cotidiana, particularmente en el ámbito de lo social, la sustitución de los juicios por los prejuicios resulta peligrosa para lo político. El ensayo “Reflexiones sobre Little Rock” demuestra que, incluso para una persona progresista e inteligente como Arendt, los prejuicios son un riesgo inherente a la actividad del pensamiento. En particular, como ella denunció del temperamento filosófico, cuando se piensa en solitario; sin ponerse en lugar de los otros. Y, podría añadirse, sin tomar en cuenta la situación de los individuos más vulnerables, los sujetos excluidos, dominados y explotados.

---

<sup>88</sup> “La esclavitud separó a las familias, y el patrón social de desunión que hoy vemos entre los negros se deriva directamente de este cruel hecho histórico”. M. Luther King, “Entrevista con Martin Luther King...”, p. 128.

<sup>89</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, p. 175.

<sup>90</sup> Cfr. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 233.

## Comentario a “Pensar sin barandillas o los tropiezos del juicio”

*Miguel Ángel Martínez Martínez*<sup>1</sup>

Comienzo con una afirmación de Arendt que posee una sencillez excepcional y que patentiza su esfuerzo intelectual. “Para mí lo esencial es comprender: yo tengo que comprender”. Esta afirmación se encuentra enmarcada en la entrevista que le realizaron en 1964 en la televisión de Alemania Oriental, una larga conversación que desbordaba las fronteras temporales de su obra, justo por ello y por su tono memorativo. Comprender, entonces, se vuelve una exigencia establecida como amor al mundo, sin “esa imaginación que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo”.<sup>2</sup>

En este sentido, el trabajo crítico de Alejandro Sahuí, tiene como objetivo fundamental la discusión del artículo arendtiano “Reflexiones sobre Little Rock”, que presenta el problema de integración racial en las escuelas de Estados Unidos. Sin desacreditar su obra, Sahuí enfatiza la postura de Arendt, quien defiende la segregación en las escuelas con base en el derecho de los padres para decidir con quién han de convivir sus hijos. El peculiar punto de vista de la autora, intolerante e incongruente a los ojos de los comprometidos con los problemas sociales, trae a la memoria el original tema arendtiano sobre el lugar en el que nos encontramos cuando pensamos. En su caso personal, de una a la otra orilla del Atlántico, en la vida y en el pensamiento, la postura de la filósofa alemana permitirá concluir que la limpieza y agudeza de su juicio no nacían,

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México, México.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 46.

desde luego, del arraigo sino del coraje ni respondía a compromisos ideológicos o nacionales, sino a un muy raro amor a la libertad.

Y acudo al término limpieza de juicio para poder señalar la orientación antiséptica de Arendt al momento de iniciar sus reflexiones en torno del problema racial. A mi juicio, se pregunta desde un lugar ampliado cuando señala: “¿Qué haría yo si fuera una madre negra?”<sup>3</sup> Tal como aclara Alejandro Sahuí, los ámbitos de reconocimiento, inclusión y justicia se construyen a partir de las acciones que se realizan juntos, en ejercicio de la libertad, no desde los sentimientos —como el amor—, pues éstos pertenecen al ámbito de lo íntimo, de lo privado.<sup>4</sup> Afirma Arendt: “Si yo fuera negra, pensaría que el intento mismo de empezar a superar la segregación en la educación y en las escuelas [...] habría descargado, de manera muy injusta, la responsabilidad de los adultos en hombros de los niños”.<sup>5</sup> Como Sahuí señala, los niños, quienes por su evidente falta de juicio, carecen de criterios propios para discriminar entre la gente, reproducen los mismos mecanismos de discriminación heredados de los adultos. Por ello, Arendt señala que “si yo fuera una madre negra del Sur, pensaría que la sentencia del Tribunal Supremo, de manera involuntaria pero inevitable, ha puesto a mi hija en una situación más humillante aún que la que tenía antes”.<sup>6</sup>

Ciertamente, el artículo es problemático y contradictorio con el resto de la obra arendtiana; por ello, las dubitaciones que la misma autora tiene en sus notas aclaratorias. Sin embargo, apelo a las mismas reflexiones que Arendt realiza en su *Diario filosófico* en agosto de 1957, al señalar que “en Kant la legislación nace del principio de la concordancia consigo mismo, y el juicio procede de la ‘forma de pensar ampliada’, de la concordancia con otros. En ambos casos el acuerdo es el presupuesto de la corrección. La corrección lógica se abre paso cuando no hay ni concordancia consigo mismo, ni acuerdo con los otros”.<sup>7</sup> Lo anterior me permite hacer las siguientes consideraciones:

- a) El pensamiento liberal establece mecanismos de socialización que orientan las conductas y los pensamientos hacia el rechazo de un fundamentalismo intolerante. La única forma de poder resistir y derrotar dicho

<sup>3</sup> H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 187.

<sup>4</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 76.

<sup>5</sup> H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 187.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Hannah Arendt: diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 556.

fundamentalismo es asumiendo una posición multicultural e incluyente ¿Y si la forma habitual en que se manifiesta la discriminación no fuese, en última instancia, tan inocente, en tanto que acepta la despolitización de la economía?

- b) ¿Las maneras actualmente estandarizadas de luchar por el reconocimiento de los diversos estilos de vida no implican una ideología del actual capitalismo global?
- c) ¿La exigencia de una articulación congruente del pensamiento realizado por la misma Arendt no exige precisamente una forma de “pensar ampliada” donde, como se ha señalado en la cita de su *Diario filosófico*, la corrección lógica implica la discordancia consigo mismo y el desacuerdo con los demás, tal como Sahuí señala en su cita sobre el apoyo y simpatía por la causa de los negros, oprimidos y desfavorecidos?<sup>8</sup>

Más aún, diez años más tarde en sus escritos personales, Arendt establece una reflexión titulada “Sobre la cuestión de los negros” que a continuación cito completa:

Asimilación de los individuos en todas las demás minorías, sobre la base de una integración del grupo. Lo que ahora experimentamos es una asimilación individual de los negros, con éxito *hasta el momento*, pero sin ningún progreso en la integración del grupo, lo cual se debe tanto al hecho de que estos individuos abandonan el grupo en el momento de la asimilación, como al que el grupo no puede integrarse. El ‘Black power’ podría tener un sentido, a saber, el de constituir a los negros como un componente integrante de la sociedad; pero de hecho es solamente la expresión de la impotencia o la desesperación secreta en torno a la imposibilidad de integración. Esto es muy peligroso, pero sólo para los negros, no para los otros [en el original inglés, en lugar de “otros”, termina diciendo: *laws*, “leyes”].<sup>9</sup>

Coincido con Alejandro Sahuí que Arendt “sí padece un serio error de comprensión, que muestra como un defecto en su capacidad de juzgar y de pensar contextualmente”, pero no en el sentido de incongruencia argumentativa, sino en la suspicacia que tienen esas mentes que brillan en tiempos de oscuridad.

---

<sup>8</sup> H. Arendt, “Little Rock: consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la ‘equality’”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 93.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 559-560.

Pues aun los conceptos bien intencionados como reconocimiento e inclusión devienen, por su vaciamiento de sentido práctico, categorías ideológicas de apariencia o alcance universal. Tales conceptos pueden ser llenados por un contenido específico que termina por “ocupar” una universalidad formal basada en lo que puedo llamar su “ineptitud eficiente”.

En el primer apartado de su exposición, titulado “Ponerse en el lugar del otro. La facultad de pensar”, Sahuí cita las afirmaciones realizadas por Arendt, a saber: “Si una sección de la ciudad se torna negra como resultado de la política de integración, sus calles se arruinarán, las escuelas serán descuidadas y los chicos se convertirán en pequeños salvajes: en suma, la vecindad se convertirá rápidamente en una zona miserable”.<sup>10</sup> Desde mi punto de vista, la interpretación de Sahuí muestra una distorsión en virtud de la cual un hecho puntual acaba revestido con los ropajes de lo típico y, reflejando la universalidad de un concepto, se vuelve el elemento de la fantasía, el trasfondo y soporte fantasmático de la noción ideológica universal; en términos kantianos, asume la función del “esquematismo trascendental”, es decir, sirve para traducir la abstracta y vacía noción universal en una otra que queda reflejada en —y puede aplicarse directamente a— nuestra “experiencia concreta”. Esta forma en que se presenta, por medio del ejemplo y aplicación al contexto de los mexicanos, es nada menos que el proceso por medio del cual un contenido particular acaba revistiendo el valor de lo “normal”, tal como comúnmente deben aceptarse y reproducirse las categorías.

En cuanto a la forma, Sahuí comprende la aplicación de la tercera crítica kantiana respecto de sus máximas sobre el entendimiento común humano, y dirige la pregunta hacia cómo surge la opinión. En este sentido, las tres críticas pretenden tanto establecer los límites del uso teórico de la razón, como determinar los principios que orientan los comportamientos y acciones en las que intervenga la libertad; es decir, establecen una suerte de unidad colectiva de los actos humanos, no sólo del entendimiento, sino también de la voluntad. Esta sistematización es la interconexión a un solo principio; es una producción de un orden científico por medio de leyes lógicas y relaciones más generales dentro de ese orden. Así, la unidad del orden reside en la unanimidad, o uniformidad, cuya pluralidad concomitante del mundo es subsumida con principios críticos

---

<sup>10</sup> H. Arendt, “Pensamiento sobre política y revolución: un comentario”, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 226-227.

que integran lo particular en el sistema. Por ello, todo acto humano que no tienda al sistema establecido en sus límites carece de dirección o es autoritario.

De este modo, los límites establecidos por la razón proporcionan la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual, que devienen homogeneidad de lo universal y de lo particular. Unidad garantizada por un esquematismo formal consistente en el obrar inconsciente del mecanismo intelectual que estructura ya la experiencia histórica, conforme a las exigencias del entendimiento formal. Éste, a su vez, imprime la inteligibilidad que el juicio subjetivo encuentra en ella, aun antes de que ésta entre en el yo. Más aún, la percepción de los acontecimientos históricos está regulada por la exigencia crítica del entendimiento tanto teórico como práctico. Sin estas leyes de percepción histórica, ninguna impresión se adecuaría al concepto, no se daría la unidad del pensamiento, mucho menos la del sistema a la que tiende, un sistema universal, formal y abstracto. Por su parte, ciertamente la misma Arendt señala tal consideración; sin embargo, apela a la construcción de lo público como espacio imperfecto y contingente de diálogo y acción para atender los intereses comunes y en libertad.<sup>11</sup>

En última instancia, el primer apartado del texto objeto de nuestro comentario establece que Arendt “escucha y asume como válidos sus derechos pretendidos en contra de la política integracionista. En ningún momento tiene en cuenta una opinión manifestada directamente por individuos negros”, es decir, no puede realizar un “pensar ampliado”. En un texto escrito un año después, titulado “Little Rock: consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la ‘equality’”, Arendt señala:

Los acontecimientos de *Little Rock* fueron lo bastante ilustrativos [...] Ni los ciudadanos blancos ni los negros consideraron su deber de acompañar a los niños negros a la escuela para que estuvieran seguros; ésta es la triste verdad. Los sureños fieles a la ley ya habían decidido incluso antes de la intervención de tropas federales que no les importaba la fuerza del derecho contra el dominio de la chusma ni tampoco proteger a los niños de los gánsteres adultos. En otras palabras, la llegada de las tropas sólo transformó la resistencia pasiva en resistencia masiva.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Sissi Cano Cabildo, “Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública”, Memoria presentada para obtener el grado de doctor por la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, p. 11.

<sup>12</sup> H. Arendt, “Little rock: consideraciones heréticas...”, p. 97.

En el mismo apartado, el autor presenta dos problemáticas que vale la pena abordar, sobre todo, las relacionadas con la persuasión arendtiana del problema racial de *igualdad ante la ley del país*. Sahuí se refiere a una nueva afirmación de Arendt: “Si yo eligiera esa manera de mejorar mi situación, preferiría ciertamente hacerlo por mí misma, sin la ayuda de organismos gubernamentales”.<sup>13</sup> La filósofa alemana, citando a Faulkner, expresa:

La integración forzada por la ley no es en absoluto mejor que la segregación racial forzada legalmente [...] El único motivo por el que el Tribunal Supremo se ocupó de la cuestión de la segregación racial fue fundamentalmente que en el sur desde hacía generaciones era una cuestión legal y no simplemente social. Pues el punto de vista no es, como se sabe, que la segregación racial, postura tradicionalmente social, sea contraria a la constitución, sino que se *haya impuesto legalmente*.<sup>14</sup>

Arendt establece, además, una serie de elementos que le permiten tomar distancia de la supuesta igualdad ante la ley señalando que la propuesta de derechos civiles, exaltada por Martin Luther King, no va lo suficientemente lejos, pues deja intacta la ley más vergonzosa de los estados sureños: la que convierte el matrimonio mixto en delito. Argumenta:

El derecho a casarse con quien se quiera es un derecho elemental, en comparación con el cual “el derecho de ir a una escuela integrada, el derecho de sentarse en el autobús donde se quiera, el derecho de acceder a cualquier hotel, cualquier lugar de vacaciones o cualquier espectáculo público independientemente del color de la piel o de la raza”, éstos son derechos de menor importancia. Incluso derechos políticos como, por ejemplo, el derecho electoral y casi todos los otros enumerados en la constitución son secundarios comparados con los derechos inalienables a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”, tal y como lo proclaman en la Declaración de independencia”.<sup>15</sup>

En este sentido, surge la pregunta: ¿es mejor el establecimiento legal de los derechos de los ciudadanos o la construcción cívica de tales derechos mediante la discusión y deliberación?

<sup>13</sup> H. Arendt, “Reflexiones sobre Little Rock”, p. 188.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 98.

Otra observación de mi parte hacia Sahuí versa sobre la acusación que dirige a Arendt por ser incapaz de ponerse en lugar de los negros, cuando señala que el problema que los adultos han sido incapaces de resolver durante siglos, se ha cargado sobre los hombros de los niños. Al presentar el argumento de Martin Luther King: “¿Dónde estuvieron sus palabras protectoras cuando, año tras año, los niños negros nacían en guetos, respirando su primer hálito de vida en una atmósfera social en que el aire puro de la libertad estaba viciado por las miasmas de la discriminación?”,<sup>16</sup> Sahuí desatiende una pregunta válida que podría surgir del pensamiento de Arendt: ¿tenemos la intención de dejar que en el futuro nuestras escaramuzas políticas se diriman en los patios de las escuelas?

La pensadora apela a la reflexión sobre la igualdad, refiriéndose a que ésta es al colectivo político —su principio más intrínseco— lo que la discriminación a la sociedad. Como es sabido, la sociedad es lo híbrido entre lo público y lo privado, donde desde la Modernidad las personas pasan la mayor parte del tiempo. Es la esfera en la cual se gana el sustento y se ejerce la socialización. En este sentido, para Arendt “sin la discriminación, una sociedad dejaría simplemente de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos”.<sup>17</sup>

La igualdad social, desde esta consideración, establece una sociedad de masas en la que se borran las líneas divisorias y se acallan las diferencias grupales; es un peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular. Según Arendt, la discriminación “es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político”.<sup>18</sup> Desde el planteamiento arendtiano, la cuestión no se dirige a abolir la discriminación, sino a cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: ¿de qué manera puede evitarse que invada la esfera política y personal, donde provoca daños tan devastadores?

<sup>16</sup> Cfr. Martin Luther King, “Negros y blancos juntos”, *Mi sueño*, México, Dante, 1989, p. 167. En seguida, añade: “Hasta muchachos demasiado jóvenes para la marcha pidieron y merecieron un lugar en nuestras filas. En ocasión en que formulamos una petición de voluntarios, se presentaron a nosotros seis chiquillos diminutos. Andy Young les dijo que no tenían edad bastante para ir a la cárcel, pero que podían ir a la biblioteca. ‘Allí no se os detendrá —dijo—, pero siempre aprenderéis algo’. Con lo cual, los seis jovencitos salieron rumbo al edificio situado en el área blanca en que, hasta dos semanas antes, les hubieran impedido el acceso. Con timidez, pero con decisión, se dirigieron a la sala infantil y se sentaron allí, sumergiéndose poco después en sus lecturas. A su manera habían dado también un paso por la libertad”.

<sup>17</sup> H. Arendt, “Little rock: consideraciones heréticas...”, p. 100.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 101.

Por lo que respecta a “Arendt y la cuestión racial. Antisemitismo e ideología racista”, segundo apartado del texto sahuiano, al considerar que el racismo como ideología implica que ciertos sujetos, pertenecientes a alguna raza particular, son miembros de una aristocracia “natural” destinada a dominar a todas las demás razas. Afirmo Sahuí que en esto radica su intrínseco significado político y añade que, por tal razón, sí es posible prohibir actitudes y prácticas basadas en ideologías opresivas y excluyentes. La discriminación —continúa— no es una cuestión de orden privado e íntimo, debido a que tiene efectos políticamente relevantes que inciden sobre el poder de actuar de los individuos y de expresar su palabra. El racismo niega la pluralidad del espacio público y convierte una simple diferencia física en motivo desigualdad política, mediante la atribución diferenciada de derechos. Hasta este punto, concuerdo con el autor. Sin embargo, Arendt defiende la tesis de que hasta finales del siglo XIX el pensamiento de raza no se encuentra vinculado a una práctica racista, asesina y excluyente, puesto que en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, sobre el Imperialismo, realiza una suerte de genealogía del racismo dividida en dos partes. En la primera, examina el nacimiento de un pensamiento de raza en Europa, al cual no corresponde una práctica racista, lo cual es más evidente en el apartado “Pensamiento de raza antes del racismo”. En la segunda parte, analiza el surgimiento del racismo en la experiencia del imperialismo colonial del siglo XIX. Por ello, Arendt establece el nacimiento del pensamiento de raza en la figura del conde de Boulainvilliers, en Francia del siglo XVIII, como instrumento de la nobleza en su pugna contra la burguesía.<sup>19</sup> Otra fuente de pensamiento racista es la crítica de “los derechos del hombre” en nombre de los “derechos de los ingleses” en el pensamiento de Burke, Taine y Renan, puesto que se distanciaban de los ideales universalistas y fraternalistas de la Revolución francesa. Esta postura inglesa, sería alimentada en el siglo XIX por el pseudodarwinismo social y más tarde por la eugenesia. Así, “la raza fue la explicación de urgencia para los seres humanos que ningún europeo podía comprender y cuya humanidad tanto asustaba y humillaba a los emigrantes, quienes no se preocupaban más de pertenecer a la misma especie humana. La raza es [...] una explicación

<sup>19</sup> Boulainvilliers consideraba una división originaria de Francia en dos naciones en conflicto, en guerra civil permanente, la nobleza y la burguesía, donde reclamaba la supremacía y superioridad de la nobleza. Para ello fue necesario reescribir la historia de Francia en términos de la conquista y el dominio de una nación de origen germánico, la nobleza, sobre los habitantes originarios y presentarla como una alternativa viable a la nueva idea de nación representada por la alianza de la monarquía absoluta.

de la locura que os tomaba e iluminaba como ‘un brillo de relámpago en un cielo tranquilo’.<sup>20</sup>

Por ello y respecto del mismo apartado, señalo, siguiendo a Arendt, que la igualdad no es un derecho natural, sino político, exclusivo del ciudadano. La igualdad política se gana en la construcción de un derecho y la responsabilidad indiscriminatoria a participar en la creación del mundo, que inconcusamente compete a todos los hombres del planeta, sin excepción. En este aspecto, la filósofa de Königsberg considera que el individuo predomina sobre el ciudadano, lo cual ha llevado a un proceso determinante del siglo XIX, más que las propias revoluciones. En la actualidad, la independencia individual es la primera necesidad de los modernos; la mayoría de la gente se contenta con que le dejen más tiempo para sus inquietudes privadas. De ahí la necesidad de un sistema representativo, porque no todos pueden y quieren dedicarse de tiempo completo a la política. Pero es en la *polis* donde la igualdad reúne a los hombres en tanto seres humanos y no como personas privadas. Ni la libertad ni la igualdad son cualidades inherentes a la naturaleza humana, sino convenciones y artificios, productos del esfuerzo humano.

En “Entre lo social y lo público-político” —tercer apartado—, se busca establecer lo político desde Arendt y en discernimiento constante de sus afirmaciones. Se establece como un telón de fondo la exigencia de reconocimiento de la palabra negada frente a los gobernantes y los demás miembros de la sociedad, frente a los que ejercen el control social y a quienes determinan la normalidad ante ello. ¿No se busca formar parte de la esfera pública en pie de igualdad con la oligarquía y la aristocracia dominantes, por medio de la construcción de espacios de reconocimiento en la esfera pública? ¿No trae consigo una especie de cortocircuito entre el Universal y el Particular? Parece que la verdadera lucha política no es la relativa a la discusión entre intereses comunes, valga la redundancia, sino la paralela por conseguir hacer oír la propia voz para que sea reconocida como la de un interlocutor legítimo. Así, la apuesta real no se encuentra en las reivindicaciones explícitas, en los derechos de casarse con quien se quiera, o ir a un hotel o al cine, sino en el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión.

---

<sup>20</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1979, p. 159, cit. por Francisco Ortega, “La abstracta desnudez de ser únicamente humano: racismo y biopolítica en Arendt y Michel Foucault”, en Javier Ugarte Pérez [comp.], *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Madrid, Anthropos, 2005, p. 106.

Por último, en el cuarto apartado “No entraría a un club donde aceptaran gente como yo: sobre el papel de los prejuicios en la vida pública”, me parece que Sahuí, ciertamente busca la disipación de los prejuicios. En “Little Rock: consideraciones heréticas...”, Arendt anuncia: “Me gustaría advertir al lector de que soy una profana en este tema. Nunca he vivido en el sur e incluso he evitado hacer viajes ocasionales a los estados sureños, porque eso me hubiera puesto en una situación insoportable para mí. Como la mayoría de la gente proveniente de Europa, tengo dificultades para entender los actuales prejuicios de los americanos en esa región, y no digamos para compartirlos”.<sup>21</sup> En este sentido, como refiere el prejuicio popular, “sobre advertencia no hay engaño”; con ello, no pretendemos justificar la expresión arendtiana. Más bien, pensamos que estamos frente al mismo ejercicio constante por apropiarse la realidad tal como se presenta, es decir, la manera mediante la cual se busca precisamente pensar sin barandillas. En tal situación, se encara el problema de juicios que desvelan el pensamiento independiente de un individuo ante juicios que cancelan toda nueva posibilidad de existencia. A decir de Deleuze, “nadie se desarrolla por juicio, sino por una lucha que no implica ningún juicio. Cinco caracteres nos han parecido que exponen su existencia al juicio: la crueldad contra el suplicio infinito, el dormir o la embriaguez contra el sueño, la vitalidad contra la organización, la voluntad de poder contra un querer-dominar, la lucha contra la guerra”.<sup>22</sup> De este modo, es posible desechar no sólo todos los criterios anteriores que sirven como orientación, sino también los señalados por Sahuí como medios de socialización; o es el juicio el que impide cualquier nuevo tipo de existencia o es el juicio el que permite este tipo de experiencia histórica. En última instancia, el juicio es el que crea sus propias fuerzas por las cuales se vale por sí mismo, en tanto en cuanto permite la existencia de nuevas combinaciones. ¿Es posible hacer que exista el no juzgar? Aún más, si la imaginación es la fuente principal del juicio reflexionante, ¿es exigible que en el proceso de reflexión se construyan resultados unívocos en el acto imaginativo?

Para comenzar a cerrar, cito en extenso a Arendt, quien señala:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los

<sup>21</sup> H. Arendt, “Little Rock: consideraciones heréticas...”, p. 93.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, “Para acabar de una vez con el juicio”, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 188.

criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, mirar hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pesar dentro de mi propia identidad tal y como en realidad soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presente cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en su lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión [...] El proceso mismo de formación de opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados.<sup>23</sup>

Cabe señalar que la misma invitación al debate es una llamada que da origen a la palabra. Somos llamados y tomamos la palabra cuando algo o alguien invitan a compartirla, a intercambiarla como ahora. Tomamos la palabra recuperándola, pero sólo puede ser dada, porque ya la tenemos y ya se ha recibido como una invitación incoada. Para responder a la conminación a hablar que se nos lanza, es preciso oír y requiere que de antemano estemos juntos y unidos por la palabra. En este volumen, la palabra de Arendt convoca, invita a ser compartida, reflexionada y transformada. Por eso me permito concluir con una afirmación de Chrétien:

La llamada responde —sin lo cual ni siquiera sería una llamada— de su posibilidad de ser oída, de apelar a alguien y a favor de alguien. Responde de la respuesta, aunque fuese silencio, finta o negativa. Pero responde igualmente a lo que llama. Para poder invitar a alguien a venir, se precisa que ya haya sucedido. Cualquier convocatoria, salvo vaciándose de sentido y destino supone una provocación anterior a la que responde. Únicamente podemos invitar a venir a aquello que ya se llama a nuestra llamada —y así el día de la palabra ya se ha amanecido antes del alba de cualquier llamada— creyendo encontrar una llamada pura y simple, encontramos ya una respuesta.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> H. Arendt, "Verdad y política", *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

<sup>24</sup> Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997, p. 21.



## Fundación y memoria

*Claudia Galindo Lara*<sup>1</sup>

En la relación entre memoria y temporalidad, el acto fundacional representa en Arendt un carácter dual: por un lado, remite al pasado, al inicio marcado por el momento inaugural de la política y, por el otro, es promesa de futuro por medio de la herencia a futuras generaciones. En ambos casos, la memoria juega un papel vinculante: sea como recuerdo de los momentos privilegiados de la política, sea como futuro para los “recién llegados,” de los que dependerá la construcción del “hogar de este mundo” y que tendrán la tarea de recuperar el pasado con todo lo que ello implica: sea el hallazgo de “tesoros,” o bien, con todos sus desastres. La relevancia de ir hacia los orígenes o imaginar un futuro incierto estriba, para Hannah Arendt, en el hecho primordial de que la voluntad de actuar siga teniendo sentido.

Por su carácter elusivo y potente a la vez, es interesante abordar el acto fundacional. En un segundo término, aparece, además, traspasado por una idea de la tradición que conceptualmente podríamos definir en sentido positivo.

Desde el punto de vista arendtiano, lo único que pasa en una vida humana caracterizada por lo efímero y transitorio es la gloria, bien común para las generaciones futuras. Allí, en la memoria de los hombres, reside la inmortalidad. Esto constituye “la gloria imperecedera”.

La fundación es acceso al pasado —visto como estado original privilegiado—, vuelta al origen, como punto de referencia temporal al cual hay que remontarse para captar su verdadero significado; es, entonces, una narrativa de

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

corte genealógico, donde sobresale el momento de creación de estructuras que dan durabilidad a la política: “fuente primigenia que devela el origen de la pérdida y la esencia oculta”.<sup>2</sup>

Hay un énfasis de la continuidad con el pasado y el presente vivido que busca sacar a la luz esa “esencia perdida u oculta”. Por ello, puede hablarse de una recuperación de la tradición en un sentido positivo, puesto que hay continuidad y vínculo con la condición presente.

Esta concepción de la memoria como recolección de los orígenes perdidos denota, de acuerdo con Benhabib, un “esencialismo fenomenológico”,<sup>3</sup> cuya raíz procede de Husserl y Heidegger y parece destilarse en la idea de fundación, mediante la cual “la memoria es la recolección mimética de los orígenes perdidos del fenómeno tal como estaban contenidos en la experiencia humana fundamental”.<sup>4</sup>

En el desarrollo de la línea fenomenológica, encontramos a una Arendt que rastrea el significado original de “la política que se perdió,” a través de una revisión de la idea helénica de acción y de la romana fundacional, donde predomina la noción de historia vinculada a las grandes proezas dignas de ser recordadas y a la búsqueda de la inmortalidad. Este proyecto de inmortalización de los actos heroicos es totalmente fútil, de no ser por la memoria colectiva que resguarda y preserva los actos gloriosos que se dan por la vía romana de construcción de los cuerpos políticos.

Consideramos que el interés central de Arendt —y uno de los puntos más valiosos para el pensamiento— es el mantenimiento del mundo en común. Por eso, centra su atención en los momentos históricos donde localiza que estuvieron presentes los mejores atributos de la vida pública. Ello contribuye a eliminar la tentación de adjetivar su intento como un esfuerzo meramente nostálgico o erudito. Hay en ella un intento por restaurar la acción y la política sustentada en la palabra, el ejercicio de la memoria y la pluralidad, las cuales aparecen como precondiciones para el mantenimiento del espacio público. Por estas razones, es conveniente revisar la idea de la autora sobre la fundación, en la que destacan los siguientes elementos:

<sup>2</sup> Vid. Seyla Benhabib, “Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, *El Ser y el otro en la época contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 108,109.

<sup>3</sup> Sobre este tema, vid. S. Benhabib, “The art of making and subverting distinctions: With Arendt, contra Arendt”, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 123-127, California, SAGE Publications, 1996.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 95.

En primer término, se observa una tentativa de recuperar el pasado y la tradición, para aplicarlos al futuro, cuya característica central parece ser una predisposición hacia ciertos temas, eludiendo intencionalmente una crítica exhaustiva sobre las “sombras” inherentes a toda fundación y presentes en la romana. Parecen ensalzarse los atributos de la *civitas romana* y se evitan a toda costa los aspectos que contradicen el discurso de exaltación heroica.

En segundo lugar, en Arendt veremos una lectura fundacional dentro de la tradición, que sería, por llamarla de algún modo, “reapropiación del pasado”. Tal reapropiación se centra en la posibilidad de fabular y en la plasticidad del momento, recreada por medio de un método basado en la recuperación de las leyendas, que da cuenta del carácter de Arendt de *storyteller*, a saber, lo que la lleva a “contar historias” y, sobre la base de la narración de las gestas del origen, dar sustento a su discurso. Esto aparece configurado a partir del uso de la metáfora que tiene un lugar privilegiado.<sup>5</sup>

El tercer elemento destacable es lo que llamaríamos “la vía institucional”, donde, a partir de la idea de fundación, se refuerza el aspecto más “tradicional” de la política en la autora, recuperado por algunos autores contemporáneos como Wellmer, Tamniaux y Waldron, quienes aventuran una lectura cargada hacia el papel de las instituciones y la ley, más cerca de Roma y menos afin, pero no excluyente, con Grecia. Ello les permite hablar de la adaptabilidad de su discurso a las modernas democracias de masas a partir de su idea de fundación, lo cual consideramos cuestionable.<sup>6</sup>

Otra es la posición fundacional vista desde la ruptura de la tradición ejemplificada a partir de las revoluciones,<sup>7</sup> las cuales son un hiato en el continuo de

<sup>5</sup> Robert Burns, “Hannah Arendt’s constitutional thought”, en James Bernauer, *Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 157- 186, p. 167.

<sup>6</sup> Albrecht Wellmer considera que la idea de Arendt sobre fundación permite un acercamiento a lo que denomina “el dispositivo liberal-democrático” y se centra en los derechos en las modernas democracias. Vid. A. Wellmer, “Arendt on revolution”, en Dana Villa [ed.], *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University, 2000, pp. 220-241. En el mismo texto, Jeremy Waldron (“Arendt’s constitutional politics”, pp. 201-219) se enfoca en contravenir las tesis de algunos autores como Honig o Mouffe, quienes han resaltado sólo la veta agonista de Arendt, inspirada en Grecia y han descuidado su atención a la vía romana, útil para explicar la política constituida formalmente y no sólo la ruta espontánea o el énfasis en la acción. Tamniaux se centra en la argumentación de que sólo por la experiencia romana se amplió el espectro de la acción por medio de la durabilidad de las instituciones. Vid. *The Cambridge Companion*, pp. 165-177.

<sup>7</sup> Celso Lafer acertadamente denomina, “la fábula política que busca preservar el significado de la tradición revolucionaria”, a su libro *Sobre la revolución*, muestra del método que Arendt utiliza, en el que hay la intención deliberada de no hacer un estudio histórico tal cual. Vid. Celso Lafer, *Ensayos liberales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 206.

la historia y que serán leídas como la herencia olvidada, puesto que aparecen teñidas por la pérdida de la tradición, enmarcadas históricamente por la modernidad. Aquí destaca la historia fragmentaria, la recuperadora de “tesoros perdidos” frente a la imposibilidad de leer en la continuidad.

Al resaltar y dar importancia al acontecimiento, la natalidad y lo extraordinario, da realce a las interrupciones, a la ruptura y, por tanto, al fragmento, que lleva a “una forma especial de historia conceptual construida en parte como memoria, como recuperación de potenciales perdidos en el pasado”.<sup>8</sup> En estas fábulas de la revolución, el énfasis será colocado en la expectativa de los actores y en el futuro. Este punto será abordado en el siguiente apartado.

Ambas lecturas van al pasado para generar futuro y se distinguen en la mirada existente sobre la tradición; además, permiten a la autora articular su discurso sobre una ambigua recuperación de la política en un sentido republicano.

Pese a otorgar algunos elementos útiles para comprender la política en nuestros días, queremos subrayar de Arendt, en el tema fundacional, su diseño centrado en una genealogía enfocada hacia una constelación histórica específica de la constitución de Roma, porque consideramos que ello permite un estrechamiento de la relación entre historia y memoria y porque arroja elementos para comprender su hipotético modelo de espacio público, cuyos problemas enfrentados —algunos— veremos.

## Inicio, durabilidad, permanencia

Para Arendt, la comprensión de los acontecimientos aparecerá fuertemente enlazada a la capacidad reconstructiva del recuerdo; de allí su interés por la construcción republicana como la forma política por excelencia que garantiza la transmisión del legado de los padres fundadores.<sup>9</sup> En particular, la república romana es el momento privilegiado de la *polis*.

La fundación en Roma adquiere tal relevancia que la filósofa alemana dirá al respecto: “El problema de la política es el problema de la fundación”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> S. Benhabib, *op. cit.*, p. 120.

<sup>9</sup> *Vid.*, al respecto, Smith Bruce, *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 28. Aquí se rescata la idea de Arendt sobre la república como forma idónea de preservar el acto fundador a partir del civismo y la transmisión del testimonio de los ancestros. *Vid.* también pp. 27-29.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, p. 36. La fundación entendida como “fuente suprema

Es, como señalan Arato y Cohen, que en su paso de Grecia a Roma, el análisis de Arendt hace del acto de fundación la elaboración de constituciones o el ejercicio de *le pouvoir constituant*, “la actividad política pública por excelencia”, cuya única finalidad es “institucionalizar la propia esfera pública”.<sup>11</sup>

Ésta constituye el tema central, porque allí se fijan las reglas que aseguran la estabilidad del cuerpo político y porque es la consolidación de la libertad y la continuidad del espacio público como ámbito de deliberación. El dilema de la fundación es tener conocimiento de la intermitencia de todo actuar y el hecho de que el espacio público tenga ese carácter evanescente, el cual se diluye si no se mantienen vigentes el diálogo y la acción.

En la fundación, afirmará la autora, “el nosotros constituye identidad identificable”,<sup>12</sup> porque “nada puede constituir más temor que la noción solip-sista de libertad”.<sup>13</sup> Los fundadores tienen toda la admiración de Arendt, quien, siguiendo a Cicerón, señala su logro de establecer leyes, fundamento de autoridad y de legitimidad. Éstas son nada menos que las bases de la política y no otras: igualar a los desiguales y crear el “hogar” que va a perdurar en el paso del tiempo.

En esta veta centrada en el republicanismo clásico, Arendt considera un vínculo estrecho entre memoria e inicio. Cuenta la presencia de una personalidad cívica que reproduce el espíritu del pasado romano. De allí el principio que ha caracterizado a la historia de la práctica republicana: “la santificación de su inicio”. En este punto, la idea del comienzo se dibuja más que como un hecho histórico, como “principio”.<sup>14</sup>

El acto fundacional, pese a todos los problemas por enfrentar para pervivir, es la fuente del sentido en el que el espacio político tiene su origen y encuentra su razón de ser. Una forma de paliar este desgaste y paulatina desaparición del poder bien entendido es por medio del rescate de ese “momento privilegiado”, del “estado original” que se da por la transmisión de herencia a partir de la memoria, es decir, en el rescate de la autoridad del origen, del momento de la fundación. Esto conduce a Arendt a afirmar que “el comienzo es siempre autoritario

---

de la libertad humana” y, por tanto, “la *raison d'être* de la política es la libertad y el campo en el que se aplica es la acción” tal como sostiene en “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 158.

<sup>11</sup> Arato y Cohen, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 217.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 473.

<sup>14</sup> Ese principio parece estar “sumido en la oscuridad y el misterio”, a lo que se agrega “la duración temporal que nos separa de un pasado cada vez más distante”. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 480.

y obliga y funda tradición”.<sup>15</sup> Los romanos, para ella, desplazaron “la norma divina que se daba en la idea” y vieron operante “lo divino en la fundación de las ciudades”.

A partir de tal sustitución, el comienzo recibió una posición apriorística.<sup>16</sup> Esto resume lo dicho sobre “el carácter sagrado de la fundación política”.<sup>17</sup> La *pietas*, dirá Birulés, con que los romanos concebían a la fundación. Ello, ligado al espacio de libertad que el acto de fundación hace nacer, rememorado constantemente para su propio mantenimiento. Así, la tradición conserva el pasado y la autoridad permanece. Ahora bien, la religión, cuyo sentido es *re-ligare*, tiene la función de atar al pasado y, por esto, el poder de la fundación podía ser visto como religioso. Es una conjunción marcada por la tríada autoridad, tradición y religión; pero ahora interesa la pregunta de Arendt: ¿Cómo es el inicio sin memoria?

Si el inicio es ruptura, la pregunta sería: ¿ésta se activa y reproduce a partir del momento de fundación? Parece necesario preservar el inicio consagrado a la memoria “como el mayor modo de conciencia pública”. La filósofa misma señala el acto contradictorio en sí mismo de fundación e inicio, pues coexisten dos elementos: la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad.

Si entendemos la obra de arte como intencional, entonces, la pensamos como lugar de memoria y subjetividad estética; de este modo, alejamos la noción de arte del poder, entendido éste como dispositivo de la memoria. Tal alejamiento es posible debido a que, desde esta perspectiva, la obra de arte da entrada a expresiones diversas que, en la búsqueda de la verdad histórica, enfrentan una pluralidad de intereses y significados. Constituye, entonces, un trabajo de reconstrucción que, en sentido lato, puede generar conflictos de memoria, los cuales deberán someterse a una deliberación amplia.

Lo anterior conduciría a la siguiente pregunta: ¿cómo hacer para que, en términos políticos, se sostenga y conserve el espíritu que da origen a la fundación? Al respecto, señalará Arendt:

Dado que en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto constituyente, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de

<sup>15</sup> H. Arendt, *Diario filosófico*, cuaderno XIV, p. 324.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>17</sup> F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 130.

fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado el nacimiento de algo nuevo sobre la tierra.<sup>18</sup>

Y aún agregará: “Son dos elementos: estabilidad y espíritu de novedad, que en el acto de fundación se conciben como parte del mismo acontecimiento”.<sup>19</sup>

Lo anterior lleva a otro cuestionamiento de la autora: ¿Cómo hacer para dotar de continuidad a una forma de gobierno emanada de la ruptura con la historia? Hay una brecha en el flujo del continuo temporal, un “acontecimiento sin precedentes” que, paradójicamente tiene la tarea de “sentar los fundamentos de una comunidad humana y crear la condición para toda vida política futura y para el desarrollo histórico”.<sup>20</sup>

En este punto, la tradición se arma a partir de las imágenes *mnémónicas* comunes y plenas de significado. Así, “si repetición y ritual son la materia de la que están hechas las sociedades basadas en la costumbre, la memoria como sustancia de la república obliga a los ciudadanos a ponerse frente a un testamento que selecciona y nombra”.<sup>21</sup> Aquí no hay que perder de vista el problema subyacente en el conjunto de los relatos: el carácter de lo que se lega como historia, ¿Es normatividad absoluta? ¿Son formas de abordar el pasado sin cuestionamiento? ¿Cómo hacer que cada generación ordene el pasado sin violencia, en una identificación total con los padres en sus nostalgias y sus expectativas? Arendt parece eludir esto y lo deja sin respuesta.

Otro problema es que para Arendt pareciera no haber constituciones impuestas por un grupo triunfador, ni sacrificados, ni saldos de las gestas que dan origen al acuerdo. En todos los casos, la fundación aparece revestida de un halo de legitimidad generada “desde abajo.”

Ante el diagnóstico marcado por el carácter efímero de los actos políticos, y un espacio público sometido al peligro de desaparición permanente, la autora intenta una salida argumentativa. Dota de nueva fuerza a la herencia testimonial representada por la capacidad de memoria. La grandeza política, el heroísmo

<sup>18</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 230.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>20</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, p. 487.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 213.

mo, la virtud y la idea de espacio público como lugar de realización de obras nobles y memorables por medio de la política. Aquí se enfrenta a un punto de inflexión: la Constitución va a otorgar la igualdad de los desiguales mediante el lenguaje escrito en papel, y dará tangibilidad al mundo y contrarrestará lo efímero de la acción mediante los derechos y obligaciones.

Hay una mirada concentrada en las acciones del pasado para justificar el presente y visualizar el futuro. Esta estructura que “arma” un edificio público permite las adaptaciones necesarias al mundo por venir. Esto lleva a Wellmer a orientar su análisis en la vigencia de Arendt, y señala que, para ella, la *constitutio libertatis*, “en un extenso Estado Nación, es un complejo problema de invención y construcción de un sistema de instituciones que consiga equilibrar los elementos de democracia directa con las necesidades de un gobierno centralizado, de una administración eficiente y un ordenamiento jurídico unitario”.<sup>22</sup>

Podemos compartir la actualidad de Arendt si observamos algunas modernas democracias —como la norteamericana— que, en efecto, se renuevan, se sitúan en un momento de cambio, pero para ello miran a sus fundamentos.<sup>23</sup>

En este estado original que se cristaliza, Arendt localiza la acción, los héroes, la importancia del discurso y, como afirma Bruce James Smith, “la imaginación heroica origina imágenes de pasadas acciones”.<sup>24</sup> La importancia de la memoria como conservación de la política se revela cuando se percibe el papel que habrán de jugar los hechos memorables de los predecesores, quienes constituyen el ejemplo donde los seres humanos descubren lo que llegarán a ser, base de la política. Hay, pues, una relación directa entre vida pública y capacidad de rememoración, que no prescinde del carácter imaginativo. Con esta base, el orden político necesariamente funciona como “templo a Mnemosyne”.<sup>25</sup>

Es la memoria que puede representar el pasado a partir del complemento de los mitos compartidos. Así lo señaló Halbwachs en su momento.<sup>26</sup> A pesar de ser considerada la Historia como poseedora de las certezas, la memoria se constituye como mediación entre el pasado y el presente al ser alimentada de manera

<sup>22</sup> A. Wellmer, *op cit.*, p. 114.

<sup>23</sup> Resulta esclarecedor en este sentido, el discurso de toma de posesión pronunciado por el ahora presidente de Estados Unidos, Barak Obama, donde apelaba “al recuerdo de quienes somos y cuanto hemos recorrido”, refiriéndose a las gestas de los padres fundadores e invocando a “la esperanza y la virtud, al encontrar significado en algo más grande que uno mismo”.

<sup>24</sup> Bruce Smith, *Politics & Remembrance*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>26</sup> M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York, Harper Colophon Books, 1980, p. 83. Cit. por S. Falasca, “Storytellers and master narratives”, en J. Olick [ed.], *States of Memory*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 49.

permanente por actos conmemorativos, ceremonias, rituales políticos que aseguran la experiencia común compartida.

En este punto, Waldron insiste, acertadamente, en que el tema de la performatividad no tiene ningún sustento si no existe la “estructura” que posibilita el carácter político de los actos y las palabras y su capacidad para ser recordados.<sup>27</sup>

La memoria compartida por medio de la autoridad, la religión y la tradición brindaba un marco de permanencia y de significado para el espacio público. Mediante este acto de memoria que realza el inicio y los orígenes se da permanencia y durabilidad. Hay estabilidad y se dota de significado a los actos presentes. Afirma la autora: “Toda autoridad deriva de esa fundación, pues relaciona cada acto con ese comienzo sagrado de la historia romana y añade, por decirlo así, a cada momento, todo el peso del pasado”.<sup>28</sup>

La tradición garantizaba memoria y permanencia, aumento de la autoridad y continuidad en el poder. Constituía “normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los Padres Fundadores”.<sup>29</sup> La tríada autoridad, religión y tradición permitía un principio de autoridad con su carácter vinculante que dotaba de fortaleza y durabilidad a los cuerpos políticos, gracias al mantenimiento de la vigencia del principio de fundación para la creación de entidades políticas.

## Memoria edificante y fundación: la República

Como hemos visto, en la reconstrucción de Arendt, se ubica la constitución del poder, como el momento mnemónico por excelencia,<sup>30</sup> puesto que de allí derivan regímenes contruidos a partir del imperativo del recuerdo. Es lugar de memoria e inmortalidad. Son los “tesoros compartidos”<sup>31</sup> que apelan a la emergencia, al pasado común cohesionador y vinculante. La memoria no se transmite sólo por medio de historias; tiene otros mecanismos, como trataremos de exponer.

En el espacio público se renueva el acto de la constitución del poder y se torna “lugar de memoria,” en muchos sentidos, porque, si bien ahí se despliega el

<sup>27</sup> Waldron, *op cit.*, 207.

<sup>28</sup> H. Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, *Entre el pasado y el futuro*, p. 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>30</sup> Vid. B. Smith, *op. cit.*, p. 7.

<sup>31</sup> Se refiere a la “felicidad pública” y a la “búsqueda de la libertad,” que constituyen la finalidad de la fundación.

debate en pos de la excelencia, actos y palabras, éstos también serían efímeros, de no ser por la búsqueda de la permanencia, la cual se sostiene en varias dimensiones con ayuda de la memoria.<sup>32</sup>

Hay memoria material, claramente objetual, la de “cosas tangibles” dirá Arendt: libros, cuadros, estatuas, edificios, música; es “continente y da testimonio de todo un pasado conocido de países, naciones y de la humanidad misma”, cuyo único criterio para juzgarlos “es su relativa permanencia y su final inmortalidad”.<sup>33</sup> Estos objetos culturales son memoria del origen y del paso del tiempo.

El encargado de crear “evidencias” es el *homo faber*, “cuya materia prima son la memoria y aquellos materiales que vuelven tangible el sentido memorable de su creación” y cuyo sentido es “complementar el ser político de los individuos, ya que colabora para que los actores sean vistos mediante estos testimonios y [...] juzgados después de su muerte, por sucesivos espectadores”.<sup>34</sup>

La durabilidad de los objetos, su permanencia en el mundo por sucesivas generaciones, contrasta con el carácter volátil de los actos y con la dificultad por mantener el gesto fundacional. Pero los objetos memoriales apoyan a la incertidumbre y falta de certeza de la política, para “refundar” por su sola presencia.<sup>35</sup>

Los objetos — y, en particular, las obras de arte— son los más mundanos y permanentes. Su perdurabilidad garantiza “un hogar en el mundo” en el cual nacer y morir, que es “consuelo, estabilidad y significado”.<sup>36</sup>

Por otra parte, en esta celebración del pasado común, la nota distintiva primigenia está marcada por la presencia del *homo faber* y su paso por la tierra. El mundo de los objetos, creados por las manos del hombre, también será visto construcción de memoria colectiva.

Los artefactos creados por las manos del hombre le permiten construir un mundo en común con sus semejantes y, a la vez, otorgan permanencia y durabilidad a la *condición humana*. Los artefactos constituyen, pues, la primera

<sup>32</sup> Estos “lugares”, como bien señala Hartog, tienen que ser reconstruidos sin cesar y se tornan “una encrucijada donde se cruzan diferentes caminos de memoria.” F. Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 155.

<sup>33</sup> H. Arendt, “La crisis en la cultura, su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro...*, pp. 209-238, p. 214.

<sup>34</sup> Martha Rivero, “El narrador y la memoria”, *El totalitarismo. Una nota sobre la pérdida del sentido común*, Tesis de Posgrado, México, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, 1990, pp. 41-43, p. 41.

<sup>35</sup> Vid. Nora Pierre, *Les lieux de la memoire*, TI, París, Gallimard, 1984. Vid. “Entre Mémoire et Histoire. La problematique des lieux”, p. XVIII- XLI.

<sup>36</sup> M. Lessnoff, “Hannah Arendt. El republicanismo clásico y el mundo moderno”, *La filosofía política del siglo xx*, Madrid, Akal, 2001, pp. 93-139, p. 105.

forma humana de dejar huella tras de sí. A partir de lo fabricado se traspasa la futilidad de la existencia mortal. Las elaboraciones manuales se consumen, se desgastan o perduran al paso del tiempo, se separan de los hombres y permanecen por generaciones. Son, en este sentido, memoria de actos. Edifican el pasado que se torna presente.

A partir de la fabricación de objetos, los hombres crean su hogar común. Las cosas median la relación entre los individuos, establecen una porción de mundanidad entre las personas y también les otorgan el necesario espacio respecto de la naturaleza, donde cada objeto va a ocupar un lugar y a establecer su propio significado. Esto hará posible el doble efecto de lograr tanto la permanencia, como el cambio en la historia. El uso y el consumo desgastan y, en ocasiones, destruyen los artefactos, a veces condenándolos a su desaparición, sin dejar rastro.

Los artículos perdurables son testigos que constituyen la herencia y forman parte de la *mnésis* de la especie humana. La manufactura es sostén que impide el deterioro, el envejecimiento de ese mundo fabricado y su posible desaparición; de ahí el esmero por colocar los objetos a la vista de todos, en museos y lugares públicos. Son testimonio de la presencia del hombre en la tierra y constituyen la base del recuerdo colectivo.

Una vez elaborado el objeto, su creador puede destruirlo a su antojo, porque la vida de las cosas es reversible. Esto es muy distinto del producto de la acción, cuyo efecto se resiste al control humano. La acción, como señalamos, es ajena al cálculo y su efecto irreversible. La fabricación, por el contrario, implica una gran seguridad y control. El *homo faber*, dice Arendt, es amo de la naturaleza; la controla y destruye a su antojo, a diferencia del hombre que actúa y quien, una vez iniciada la empresa, no tiene control sobre su resultado.

De este modo, el museo, la pintura, la obra, el artefacto se vuelven un lugar de memoria intencional; conmemoran un hecho significativo. Es esta monumentalidad que hace de los objetos “documentos intencionales memoriales explícitos”.<sup>37</sup>

Deotte<sup>38</sup> señala al museo como una institución surgida de la Revolución Francesa por necesidad de legitimación del poder. Su carácter de universal, público y cosmopolita lo presenta como abierto a todos.

<sup>37</sup> Sobre el papel del Museo, *vid.* Jean Louis Deotte, *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1998, pp. 39, 40.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 32.

En este sentido, Europa es la inventora del museo por una necesidad de producir totalidad estética a partir de una colección de fragmentos. Las huellas *mnémicas* aparecen de origen fragmentadas. Se trata, como señala el autor, de “fragmentos desprendidos de obras que ya perdieron sus finalidades y destinos. Trozos arruinados de una sociedad que se ha desplomado”.<sup>39</sup> Sin embargo, el discurso oficial se encarga de dotarlas de una coherencia y continuidad de la cual carecen. Los objetos contribuyen con su visibilidad y exposición a armar la historia que se desea contar.

La esencia del arte y la idea de lo bello también serán sometidas a esta finalidad: a escribir una historia que sirva a una comunidad para identificarse a partir de un pasado común. Deotte señala: “Así como no hay comunidad sin escritura o huellas, tampoco la hay sin colección de fragmentos: sin lugares de puesta a distancia de objetos retirados del mercado o del uso”.<sup>40</sup>

Como producto que alcanza su florecimiento en los siglos XIX y XX, el museo aparece imbuido por el carácter reconstitutivo del hecho histórico; así, con el afán de armar la idea de evolución, Deotte añade: “se le dio al objeto más insignificante un valor objetivo”.<sup>41</sup>

De este modo, el museo se concibió dentro de la idea de proceso, donde el recuerdo aparece unificado, controlado, predecible y congruente. Este tema es explicado por Danto<sup>42</sup> en la dicotomía arte moderno-arte contemporáneo, cuando asevera que hay un cambio en donde el museo deja de ser un depósito de materiales para defender una determinada tesis, a uno donde no hay relato al que sus contenidos se deban ajustar. En el mundo contemporáneo el museo es ya, en palabras de Danto, “un campo dispuesto para la reordenación constante”.<sup>43</sup>

Si anteriormente la identidad del museo aparecía ligada al relato oficial, desde el surrealismo, el arte es “lo que acontece ahora”, situándose en un presente que ya no recurre al relato fundador. Ahora ya no debe constituir un relato legitimador, sino fragmentos de lo que sería el arte del presente.

Con los tiempos, cambia la finalidad del museo. Si en el siglo XIX era la memoria de la fundación y la encarnación de los logros del poder, hoy sería, según Vezzetti, “un símbolo y un espacio nacional destinado a conmemorar y educar

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>42</sup> Arthur, C. Danto, *Después del fin del arte*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 29.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 32.

para el porvenir”.<sup>44</sup> En este punto, el museo constituye un símbolo favorecedor para la posibilidad de generar un marco de recuperación y sentido al presente, el cual debe trascender visiones *cortoplacistas* para constituir herencia a las futuras generaciones.

No ocurre lo mismo con la idea de patrimonio, ligada al territorio, a la memoria y a la identidad, aun cuando aparece más como “una identidad que se reconoce inquieta, en peligro de desaparecer”,<sup>45</sup> por esa razón, echa una mirada genealógica hacia los bienes culturales colectivos. Es una alerta contra el olvido por medio de lo construido y lo poseído. Como señala Hartog, es más “cierta forma de relación con el mundo y con el tiempo. Una conciencia, las más de las veces inquieta, de que alguna cosa (objeto, monumento, sitio, paisaje) haya desaparecido o esté en proceso de desaparecer del horizonte”.<sup>46</sup>

En este sentido, la patrimonialización tendrá una relación con visibilizar un pasado mediante los vestigios dejados, los cuales deberán ser restaurados y cuidados para el porvenir. Son “lugares de memoria particularmente eficientes”,<sup>47</sup> recuerdan los orígenes y son restablecidos para quienes vienen. A diferencia de las ruinas que son sólo ausencia y muestra de la grandeza destruida por el paso del tiempo.<sup>48</sup> El patrimonio, por el contrario, debe mostrar haber pasado la prueba del tiempo y ser capaz de suscitar el recuerdo de los orígenes.

Mientras el patrimonio nos hace evocar otros tiempos y otorga la sensación de pertenencia, las ruinas son, de manera simultánea, grandeza y miseria del rigor del paso del tiempo y la incapacidad para preservar; son muestra de una ruptura desgarrada, un antes valioso y un después, en el que no desaparecieron por completo como para ser olvidadas, sino permanecieron como muestra de lo que fue. Pese a ello, patrimonio y ruinas serán ejemplo, serán muestra de la autoridad del pasado.<sup>49</sup> Herencia por conservar y legar.

Aquí vemos que sí hay testamento por heredar, aunque también fragmentario; habrá que reorganizar los trozos, buscar su singularidad y elaborar su cro-

<sup>44</sup> Hugo Vezzetti, “Iniciativas políticas de la memoria: el Museo de la ESMA” [en línea], pp. 3 y 4, <<http://www.elortiba.org/vezzetti.html>>. Para el autor los temas del pasado deben “bajar” a la sociedad.

<sup>45</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 181.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>48</sup> Augé Marc, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 25 y F. Hartog, *op. cit.*, p. 187.

<sup>49</sup> Al respecto, dice Hartog que son un orden de reverencia porque, “el pasado antiguo es pasado y su ejemplo es autoridad”. *Vid.* F. Hartog, *op. cit.*, p. 200.

nología. En esta temporalización conformamos nuestra simbología y miramos desde el presente.

### Fundación y recuerdos futuros

La fundación constituye garantía de futuro para renovar el espacio público, en la medida en que es correa de transmisión de valores, gestas y momentos cívicos para la población. El afán de búsqueda de la libertad se transmite a quienes vienen. Por esto, el acto de crear un nuevo acuerdo se liga a la capacidad de memoria colectiva en su propia autopreservación. Arendt muestra la fundación en estrecho vínculo con los procesos de memoria. Así, fundación y memoria aparecen en una dupla cuya finalidad es el mantenimiento del espacio público creado a partir del pacto fundacional.

Los jóvenes del presente tienen el deber de recordar las acciones heroicas que en el pasado llevaron a la ruptura con la continuidad de la historia, a la revolución y, posteriormente, a la fundación. En este punto, no se trata tanto de someter a verificación los hechos, sino que esta nota celebratoria del pasado colectivo sea una forma pública de conciencia para crear un espacio común posible.

En el sentido de deber, la analogía es clara para Arendt: familia y cuerpo político coinciden en su intención, es la continuidad, la transmisión del pasado al presente y la búsqueda de permanencia en el mundo. Cada familia que inicia es un acto de fundación, y, como el cuerpo político, apunta a conservar lazos con el pasado y a generar futuro.

La búsqueda de libertad se trasmuta por herencia a una especie de genealogía constituida en torno de un relato fundador, susceptible de construirse a partir de símbolos unificadores que dotan de un imaginario de continuidad, con lo cual se preserva el momento fundacional. La construcción de tal imaginario de alguna forma va erigiéndose en un proceso acumulativo, al que Le Goff destaca cuando afirma: “Al otro día de la revolución francesa tiene lugar un retorno a la memoria de los muertos”.<sup>50</sup> Este proceso se profundiza mediante un ejercicio pedagógico memorial tangible de cementerios, museos, bibliotecas, calendarios conmemorativos, monumentos y estatuas, en las que sobresale

<sup>50</sup> Jacques Le Goff, “El orden de la memoria”, segunda parte, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 168.

además la idea de asociar las gestas con el anonimato del heroísmo —el “soldado desconocido” —.

También desde el poder se constituye un ideal simbólico por medio de celebraciones, fechas cívicas e incluso en una “manipulación de la memoria” que “priva a la memoria colectiva de la multiplicidad de víctimas”.<sup>51</sup> Así, se genera una recreación del acto constitutivo del poder que moldea una memoria nacional a medida de los intereses de instrumentalización del gobierno, el cual, como vimos, cobró características insólitas en el fascismo y nazismo.

Por el contrario, cuando procede desde la colectividad, el discurso que al principio es un referente de sucesos recuperados de la experiencia, va tornándose recuerdo común de eventos significativos; traspasa generaciones y se vuelve “materialización de la memoria colectiva”. En Nora, tales eventos conforman los “lugares de memoria”, sin referentes en la realidad, puesto que ellos mismos lo son.<sup>52</sup>

La conmemoración del pasado escenifica y reproduce el momento fundacional, y mediante fechas específicas permite reconstruir el acto y vivificarlo. Le Goff señala el hecho de que en Estados Unidos, “al otro día de la guerra de secesión, se establece un día conmemorativo, el 30 de mayo, que es festejado a partir de 1868 y que en 1882 se le da el nombre, precisamente, de *Memorial Day*”.<sup>53</sup>

Este pasado común —resaltado, incluso acumulado— jerarquiza el momento fundador por medio de la conservación del recuerdo y renueva los mejores atributos de la política. Por el contrario, el olvido de los momentos privilegiados, conduce no sólo a diluir el intento de crear “nuevo orden en el mundo”,<sup>54</sup> sino a la pérdida del espacio público.

Al respecto, Arendt lamenta la falta de memoria de Estados Unidos, como ejemplifica su crítica a la “revolución sin herederos” en que se constituyó Estados Unidos, por “no haber sabido incorporar la revolución americana a la tradición revolucionaria”.<sup>55</sup> De su nacimiento como régimen republicano inspirado en el pasado, a la conversión en democracia liberal de masas, sustentada en el repliegue hacia la libertad negativa, hubo una pérdida. Ésta estuvo marcada por el olvido de los momentos de celebración del pasado, por el triunfo de la libertad sobre el poder y la mediocridad del consumo, anunciada por Tocquevi-

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 168 y 169.

<sup>52</sup> P. Nora, *op. cit.*

<sup>53</sup> Le Goff, *op. cit.*, p. 170.

<sup>54</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 186.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 223.

lle. Sobre este punto, dice la autora: “Estados Unidos olvidaron completamente su acta de nacimiento revolucionaria, y esta ineptitud para el recuerdo tiene en gran parte la culpa del temor intenso a la revolución que se manifiesta en este país”.<sup>56</sup> Eso, en parte, también explica la tendencia a la privatización y al predominio de los derechos individuales sobre lo público.

Además, el olvido se generó porque la revolución americana no surgió de la necesidad histórica, sino por el afán de búsqueda de la libertad, un acto, en suma, deliberado, es decir, orientado por la acción. Esta falta de memoria también conduce a una pérdida de los ideales republicanos y a confundir el ideal de libertad con “libertad de empresa”.<sup>57</sup> Se perdió por omisión la libertad política (de palabra y de pensamiento; de reunión y asociación). Con ello, las instituciones surgidas del deseo de libertad, es decir, de un movimiento revolucionario, no cumplieron su objetivo básico —el derecho a participar en el gobierno— y, por tanto, fueron olvidadas en pos del bienestar individual material.

En estos tiempos vemos una recurrencia, una búsqueda de memoria, como ya se mencionó, surgida desde el discurso oficial y que invoca a ir en pos de los recuerdos, incita a renovar un pasado de éxito político y de triunfos para superar escollos y construir futuro.

En la crítica de la filósofa alemana, Francia, a diferencia de Estados Unidos, hizo una reconstrucción memorial de su revolución, que la llevó a ser símbolo de la tradición revolucionaria, sin importar, lamenta Arendt, que su resultado haya sido desastroso.

De acuerdo con la autora, en Norteamérica privó el énfasis en las experiencias prácticas, a pesar de que los padres fundadores se preocuparon por la historia antigua; pero este interés por el pensamiento desapareció después de que la empresa había sido realizada, contrario a la riqueza de la tradición memorial en Francia. Eso explica el nulo impacto de la experiencia revolucionaria americana en el espectro de las grandes revoluciones y su prematuro olvido.

Desde este punto de vista, las conmemoraciones redefinen el calendario de la vida pública, porque marcan plazos e imponen ritmos celebratorios. Tienen una finalidad pedagógica. La conmemoración será, así, “una actividad extraña

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 223, 224.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 224.

que oscila entre la presencia y la ausencia”<sup>58</sup> al poner en el orden del día la memoria dirigida, por nombrar de algún modo a la promoción desde el Estado.

Mediante la conmemoración, el patrimonio, las ruinas, el museo, el pasado se trae al presente y se nutren actos simbólicos que unen mediante el recuerdo de un pasado mítico y lejano actualizado mediante ese acto.

Pero la memoria en Arendt no es sólo la de las grandes obras que dejan objetos tras de sí, o los bellos o útiles objetos. Tiene otra mirada, destinada a su capacidad reconstructiva. Ante la fuga del tiempo y la pérdida de sentido, el papel del recuerdo será dar nombre a los excesos, confrontar el aspecto represivo de la memoria e intentar comprender. Contrario al otro tipo de memoria exaltada y heroica, será el recuerdo de los sufrimientos y el dolor ocasionado por la política en la vida de las personas.

En lo anterior se ve, por un lado, la restauración del pasado para reiniciar y liberarse de las atrocidades cometidas por otros, para nombrarlas, explicarlas y juzgarlas; por otro, sin embargo, se ve también la culpa colectiva: “todos somos culpables de lo que pasó”.<sup>59</sup>

En otro orden de ideas, hay una memoria guiada a lo largo de las historias, los relatos y las narrativas (*stories*) que permite alimentar el imaginario de continuidad. Esta “representación narrativa del pasado del grupo” destaca acontecimientos significativos “que tienen como sujeto a dicho grupo [...] intentan dar sentido a eventos o experiencias relevantes de su pasado”.<sup>60</sup>

Según Arendt, el artífice de la experiencia —es decir, el agente— no es quien construye la narración. El actor está imbuido en la *praxis* y en la dimensión de la experiencia. Dar cuenta de los eventos se consagra a “artistas, poetas o historiadores”,<sup>61</sup> observadores, quienes construyen las historias que pasan a formar parte de la comunidad y llevan a un futuro los eventos. Para la autora, estos “guardianes de los hechos y eventos de este mundo” organizan la realidad en historias y las juzgan.

El hecho de que las acciones humanas puedan ser sujeto de narración da cuenta de que el ser humano nació para ser libre. Las historias dan medida de la

<sup>58</sup> Mona Ozuf, en 1789 *La commémoration* [vol. colectivo], París, Gallimard, 1993, p. 322. Cit. por F. Hartog, *op. cit.*, p. 148.

<sup>59</sup> La argumentación de Arendt es que los regímenes de gobierno tienen la complicidad activa o pasiva de los ciudadanos y lo decisivo es que no hay ley de la historia determinante para la marcha de las cosas.

<sup>60</sup> Ma. Inés Mudrovic, “Memoria y narración,” documento inédito.

<sup>61</sup> M. Lessnoff, *op. cit.*, p. 112.

contingencia de la acción, de su espontaneidad y de su imprevisibilidad.<sup>62</sup> Dotan de permanencia y de persistencia al pasado cuando forman parte del mundo.

Con este orden temporal compartido mediante la memoria, se genera una “comunidad de expectativas”. Así, “la memoria colectiva en tanto representación narrativa no sólo integra los eventos pasados en una historia, sino que incluye la construcción de una futura historia que continúa teniendo como sujeto al grupo”.<sup>63</sup> Al respecto, Arendt apela a una recuperación en sentido positivo de la tradición entendida como celebración de la vida pública.

Con Platón como referente, la pensadora sostiene: “Todo pensamiento se inicia con el recuerdo [pero] también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual, del que depende para su actualización”.<sup>64</sup> Tal esquema conceptual no es referido a la teoría, sino al carácter recurrente de las narraciones que, en su colectivización y repetición, crean memoria del pasado fundador y lo mantienen vigente en la mente y en las acciones de las personas.

Sobre el mismo asunto, agrega Arendt:

Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual a su vez sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura.<sup>65</sup>

Por tanto, la narración que surge de la experiencia misma y recreada por el espectador, genera vocabulario y teoría, pero siempre desde la dimensión de la *praxis* y desde su transmisión generacional.

La importancia de construir “recuerdos futuros”<sup>66</sup> es tener referencias que guíen los actos, para, frente al afán de novedad, construir espacio público.

<sup>62</sup> Jerome Kohn, “Freedom: the priority of the political,” pp. 113-129, en Villa, D. [ed.], *The Cambridge Companion... to Hannah Arendt*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2000, p. 117.

<sup>63</sup> “History and Memory”, vol. 10, núm. 2, 1998, p. 68. Cit. por Mudrovic, “Memoria y narración”, *op. cit.*

<sup>64</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 227.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>66</sup> *Idem*.

## Comentario a “Fundación y memoria”

*Ivonne Acuña Murillo<sup>1</sup>*

En “Fundación y memoria”, Claudia Galindo Lara retoma el carácter dual que Hannah Arendt reconoce en el acto fundacional —una vuelta al pasado, al momento inaugural de la política— y una promesa de futuro por medio de la herencia a futuras generaciones. Aquí la memoria desempeña un papel vinculante entre el pasado y el futuro, de manera que los “recién llegados” deberán recuperar el pasado al construir su “hogar de este mundo”.

De acuerdo con Galindo, a partir de una narrativa de corte genealógico, Arendt resalta el momento de creación de estructuras que dan durabilidad a la política, “fuente primigenia que devela el origen de la pérdida y la esencia oculta” y, por tanto, la necesidad de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. La memoria, en este caso, supone una recolección mimética y, por ende, recuperación de los orígenes perdidos del fenómeno fundacional, de la política perdida. El origen remite a la idea helénica de acción y el orden romano presentes gracias a la inmortalización de los actos heroicos resguardados y preservados por la memoria colectiva, “por la vía romana de construcción de los cuerpos políticos”. La necesidad de esta vuelta al pasado supone en Arendt, de acuerdo con Galindo, una visión positiva de la tradición.

Pero la memoria no sólo implica la recuperación y preservación de un pasado glorioso a través de leyendas y contadores de historias, sino el manteni-

---

<sup>1</sup> Universidad Intercontinental, México.

miento de un mundo en común, del espacio público como lugar de aparición y reconocimiento de lo humano.<sup>2</sup>

Sin embargo, como bien destaca Galindo, cuando Arendt resalta y da importancia al acontecimiento, la natalidad y lo extraordinario abre la posibilidad a la ruptura con la tradición en la búsqueda de la herencia olvidada, lo que lleva a “una forma especial de historia conceptual construida en parte como memoria, como recuperación de potenciales perdidos en el pasado”, a la historia fragmentaria aquella que recupera “tesoros perdidos” frente a la imposibilidad de leer en la continuidad.

La recuperación de esos tesoros perdidos puede auxiliarse de la memoria material que es claramente objetual, “cosas tangibles”, dirá Arendt: libros, cuadros, estatuas, edificios, música, que es “continente y da testimonio de todo un pasado conocido de países, naciones y de la humanidad misma”, cuyo único criterio para juzgarlos “es su relativa permanencia y su final inmortalidad”. A estos objetos culturales, Arendt agrega la obra de arte como subjetividad estética alejada del poder a manera de dispositivo de memoria cuando da entrada a expresiones diversas las cuales, en la búsqueda de verdad histórica, enfrentan pluralidad de intereses y significados. La obra de arte constituye un trabajo de reconstrucción que puede generar “conflictos de memoria” que tendrán que ser sometidos a una deliberación amplia.

Lo anterior supone que la obra de arte, alejada desde su origen del poder que deforma y forma la historia, permite llegar a la verdad histórica, pero en virtud de que dicha obra está sujeta a múltiples interpretaciones, sólo podrá realizarse la reconstrucción colectiva de la memoria a partir de un amplio debate en el que la conformación de consensos impida los conflictos de memoria.

Respecto de la visión de Arendt sobre estos artefactos creados por las manos del hombre (*homo faber*) a partir de los cuales es capaz de construir un mundo en común con sus semejantes, de los artefactos como memoria del origen y del paso del tiempo que otorgan permanencia y durabilidad a la *condición humana*, Galindo propone la idea de “patrimonialización”, como una forma deliberada de conservar la memoria, una manera de hacer no sólo visible, sino digno

---

<sup>2</sup> El reconocimiento como momento posterior a la aparición conlleva la existencia de una identidad definida que fuera del espacio público no existe; esto es, “es la compañía de otros la que me hace un individuo singular, único, con una voz reconocible como tal por todos los demás”. Hannah Arendt, “Filosofía y política”, cit. por Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 193.

de rememoración un pasado mediante los vestigios dejados, que deberán ser restaurados y cuidados para el porvenir. Son “lugares de memoria particularmente eficientes” que recuerdan los orígenes y son restablecidos para quienes vienen. A diferencia de las ruinas, ausencia y muestra de la grandeza destruida por el paso del tiempo. El patrimonio, por el contrario, debe mostrar haber pasado la prueba del tiempo y ser capaz de suscitar el recuerdo de los orígenes.

Hasta aquí, la argumentación recuperada por Galindo provoca una serie de cuestionamientos que pueden sumarse a los ya hechos por ella.

Cuando Arendt sitúa el origen perdido y la esencia oculta en Grecia y Roma, se refiere al pasado de Occidente reconociéndole sin cortapisas un carácter de universalidad. Esto lleva a Galindo a asumir que la visión de Arendt sobre la tradición es positiva y da por hecho que la filósofa alemana apunta a la democracia griega y a la ley romana, sin preguntarse —Galindo y la misma Arendt— por la posibilidad de muchas otras tradiciones soterradas bajo el peso del pensamiento occidental. En este punto, habría que buscar en Arendt una respuesta a la pregunta por dichas tradiciones cuando habla de la herencia olvidada. ¿A qué llama “herencia olvidada”? ¿a las “historias” aplastadas por la Modernidad que hablan de tradicionales ancestrales o aquellas nacidas con la Modernidad a partir del rechazo a un pensamiento hegemónico?

Lo anterior lleva a un segundo cuestionamiento: si Arendt hace una especie de genealogía de la política a partir de su sobrevaloración de Occidente, podemos suponer que hace tabla rasa de las historias particulares de las diversas culturas quedándose sólo con la Historia, en mayúsculas, centrando el acto fundacional de la política en una tradición no sólo lejana, sino ajena para muchos. Desde su apuesta genealógica, se corre el riesgo de revivir un pasado glorioso que hegemoniza una parte de la historia colectiva en detrimento de los que acaban convirtiéndose en los “sin historia”. La forma de salvar este riesgo sería volver la mirada a la propuesta foucaultiana sobre los saberes sometidos<sup>3</sup> y

<sup>3</sup> Foucault reconoce los saberes sometidos como esos bloques de saberes históricos presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, que la crítica pudo hacer reaparecer por medio de la erudición. Igualmente, como el conjunto de conocimientos descalificados, señalados como no conceptuales o como insuficientemente elaborados. Saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, situados por debajo del umbral del conocimiento y la rigurosidad científica. Conocimientos confiscados, descalificados, *echados en la papelera del olvido*. En este caso, la arqueología foucaultiana consiste en buscar y encontrar esos saberes sometidos y sacar a flote algunas infraestructuras mentales, así como la *episteme* en la cual se manifiestan y se mueven los conocimientos en cierta época cultural. La genealogía, por su parte, consiste en acoplar esos saberes al conocimiento erudito. Esta contraposición entre saberes sometidos y conocimientos jerárquicamente superiores remite a la tensión constante entre Tradición-Modernidad. En torno de Foucault, *vid.* Michel

aplicarla a las “historias sometidas”, consistente en hacer primero una arqueología, entendida como actividad de búsqueda y encuentro de esas *historias* y de la *episteme* que las soporta; esto es, el *a priori* histórico, los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus percepciones, los que posibilitan la memoria y la repetición de unas historias y de otras no. La arqueología implica hacer visible la relación entre los grandes discursos históricos —donde las gestas heroicas tendrían un lugar privilegiado— y las condiciones ideológico-histórico-sociales de su producción. En un segundo momento, hacer una genealogía a partir del acoplamiento de las historias sometidas a la Historia reconocida por la tradición. Esto serviría de sustrato para la construcción de una memoria colectiva con menos riesgos de reproducir la llamada “historia de bronce” o historia oficial, aquella construida desde el poder, reconocida por Galindo al citar a Le Goff quien afirma que “se constituye un ideal simbólico a través de celebraciones, fechas cívicas, e incluso en una manipulación de la memoria [que] priva a la memoria colectiva de la multiplicidad de víctimas”, con lo cual genera una recreación del acto constitutivo del poder que moldea una memoria nacional a medida de los intereses de instrumentalización del gobierno.

Pero, siguiendo a Galindo, si se pone el acento en los conceptos de “nacimiento” y “natalidad”, puede hacerse una interpretación distinta de Arendt, pues el hecho de “nacer” (*Geborenwerdens*) o “haber nacido” (*Geborendwordenseins*) es el inicio en el que ha de anclarse la política. Para Arendt, la natalidad supone no sólo el rescate del pasado, sino la posibilidad presente y futura de múltiples inicios. En virtud de que la natalidad es un elemento constitutivo de la acción que permite iniciar una serie de acontecimientos desde sí misma, interrumpiendo las causas y los condicionamientos precedentes, transforma la realidad impuesta y heredada con su sola presencia. El punto aquí es, de nuevo, ¿dónde se anclan esos múltiples inicios? ¿En qué gestas revolucionarias? ¿Cuál es la realidad impuesta y heredada que hay que transformar? ¿La revolución es ruptura con un pasado inmediato y el rescate de un pasado remoto? ¿Qué pasado y qué tan remoto? ¿Qué lugar ocupa la memoria a la hora de decidirse por una u otra acción revolucionaria como sustrato histórico del recordatorio? ¿La memoria es un proceso espontáneo o moldeado a partir de ideologías impues-

---

Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1999; también, de él mismo, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI Editores, 1999; y Ávila-Fuenmayor, Francisco, “El concepto de poder en Foucault”, *A Parte Rei, Revista de Filosofía* [en línea], núm. 53, septiembre 2007, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/avila53.pdf>>, consultada el 1 de julio de 2010.

tas por los grupos dominantes? Estos cuestionamientos parecen ociosos, sin embargo, apuntan en primer lugar a la pregunta por los diversos pasados; en segundo lugar, a la pregunta por el lugar desde el cual se construyen los diversos discursos, incluso los fundacionales, revolucionarios y heroicos. Así pensado, el hecho de recurrir al pasado para fundar el presente y el futuro parece más complejo de lo que a simple vista se muestra, pues sin querer los diversos inicios pueden tener como fuente, como ya se indicó, la “historia de bronce” o una multiplicidad de pasados dignos de ser recordados y, por lo tanto, fuente de fundación de la política.

Como bien señala Galindo, no hay que perder de vista el problema subyacente en el conjunto de los relatos: el carácter de lo que se lega como historia. ¿Es normatividad absoluta? ¿Son formas de abordar el pasado sin cuestionamiento?

Por otro lado, si la natalidad como fundamento metafísico y óptico de la acción humana remite a la existencia de algo que no existía antes ¿Dónde quedan, entonces, el pensamiento helénico, la República romana, el acto fundacional y la vuelta al momento inaugural de la política? Desde esta perspectiva, los conceptos de “natalidad” y “fundación” parecen apuntar de manera contradictoria a dos procesos diversos y divergentes, y remiten directamente a su propia afirmación acerca de que “El problema de la política es el problema de la fundación”. Suponiendo que no haya contradicción entre nacimiento y fundación, ¿qué permite a los “recién llegados” discernir entre recordar el pasado remoto en que se funda la política occidental, o “los pasados” revolucionarios cuya historia vivida les es más cercana? ¿Cuál de esos inicios, consagrados por la memoria “como el mayor modo de conciencia pública” es el correcto, adecuado, útil para fundar en él la política?

En este punto, Galindo señala acertadamente la ambigüedad con la que Arendt recupera la política en un sentido republicano, eludiendo con toda intención una crítica exhaustiva de las “sombras” inherentes a toda fundación, al ensalzar los atributos de la *civitas romana* y evitar a toda costa los aspectos que contradicen el discurso de exaltación heroica. Pero Arendt no sólo pasa por alto las contradicciones propias de todo acto fundacional, sino que su perspectiva lleva a considerar la idea de una conciencia pública “higienizada”, unificada y libre de una diversidad de posturas, intereses y proyectos de sociedad —basados en el pasado, mirando hacia el futuro o ambos— en tensión constante.

Por otra parte, un punto que parece escapar a la reflexión de Galindo es el referente a la libertad y su vínculo con la fundación vista como “fuente suprema de la libertad humana”. Si para Arendt el comienzo es siempre autoritario y obliga y funda tradición, conviene preguntarse cómo puede un acto fundacional de corte autoritario ser a la vez fuente de toda libertad. Arendt no lo resuelve ni Galindo tampoco. Para Arendt, “La acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas que no podemos siquiera pensar sin asumir que la libertad existe”;<sup>4</sup> por tanto, contraponer libertad a autoritarismo fundacional supondría para la pensadora problemas teóricos que la llevarían a dudar de la funcionalidad de sus conceptos de natalidad e inicio como fundamento de la acción en libertad, pues si cada nacimiento a la vida política tiene como origen un acto o principio autoritario, cada vuelta al pasado podría convertirse en un peligro para la libertad, suponiendo que el resultado de tal regreso reviviera sólo la parte autoritaria.

Pareciera que los seres humanos en libertad son incapaces de mantener vivo un espacio público y una forma de gobierno republicana, por lo que una forma de paliar este desgaste y paulatina desaparición del poder “bien entendido” es el recuerdo de ese “momento privilegiado,” del “estado original”, del momento autoritario que obliga, funda y re-funda tradición. Una naturaleza humana capaz de múltiples inicios, pero que se equivoca al momento de mantener lo fundado, ese espacio público como lugar del ejercicio de su libertad —puesto que la acción es impredecible, frágil, arbitraria— remite a pensar en el rompimiento de Arendt con las filosofías de la historia, pues sostiene que los hombres no hacen su historia o al menos no la hacen como quisieran. Es decir, para Arendt, la historia no es lineal, ni va de menos a más en camino constante hacia la perfección ni son los hombres su motor; tampoco está la acción atada a una naturaleza cíclica o a una mediación natural, sino a la pluralidad política, ciudadana, principio fundante de la política. La historia vista como adelantos y retrocesos lleva a Arendt a pensar en la realidad de la política justo como ese juego de avances y retrocesos; de ahí su preocupación por la estabilidad y la continuidad.

En el texto, Galindo pasa de un nivel de reflexión a otro, de cuestiones puramente teóricas no resueltas, como el acto fundacional y la natalidad a otro me-

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 146.

ramente práctico. Se pregunta, junto con Arendt: ¿Cómo hacer para dotar de continuidad [estabilidad y durabilidad] a una forma de gobierno emanada de la ruptura con la historia? Tal vez la pregunta previa sería: ¿Los inicios a partir de la ruptura con la historia aportan algo valioso a la lucha por la libertad? El tema de la continuidad, por su parte, respondería sólo en una pequeña parte a la pregunta por la libertad, pues en la medida en que ésta se muestre a los gobernados como un triunfo que debe ser defendido, éstos cuidaran de esa continuidad en la medida de sus posibilidades. Lo demás ya no está en manos de la filosofía, sino de la política en el más estricto sentido político-administrativo.

Ahora bien, si la tradición garantiza memoria y permanencia, aumento de la autoridad y continuidad en el poder, como afirma Galindo, el inicio basado en esos mismos valores no aportaría nada nuevo; sólo aquel basado en la ruptura con la historia lo haría. En este contexto, la pregunta por la continuidad, la estabilidad y la durabilidad podría contraponer autoritarismo-tradición a libertad-inicio nuevo. Reaparece la duda: ¿los inicios a partir de la ruptura con la historia aportan algo valioso a la lucha por la libertad?

Insistir —como hace Arendt— en la continuidad, estabilidad y durabilidad de los actos fundacionales se contrapone directamente a su propia idea de natalidad. ¿Qué sería lo nuevo si de lo que se trata es rememorar *ad infinitum* una tradición susceptible de ser olvidada?

Otro tema que va unido al de libertad es la nostalgia por un pasado original idealizado que no se corresponde necesariamente con las realidades presentes y que, conceptualmente hablando, presenta ciertas dificultades. La nostalgia por la grandeza política, el heroísmo, la virtud de las grandes gestas heroicas lleva a pensar que en el presente y el futuro no puede existir algo semejante. Es negar a las generaciones presentes y futuras la capacidad de realizar a su vez grandes proezas en materia política. Es decir, Arendt parece reconocer a los seres humanos la posibilidad de múltiples inicios, pero no de realizar obras susceptibles de ser recordadas una y otra vez y de funcionar como principios fundantes, como sí lo son Grecia y Roma.

La postura de Arendt en torno de la cuestión del inicio que *reintegra* al hombre su libertad y funda la actividad política de manera confiable en la capacidad del hombre de iniciar nuevas cosas, se mueve en sentido inverso a lo planteado por los contractualistas Thomas Hobbes y John Locke, quienes recurren al “estado de naturaleza”, abstracción que les permite explicar el nacimiento de la sociedad civil, en el cual la libertad política es enajenada en favor

de un Estado protector. Por el contrario, para Arendt el momento fundante de la vida pública es justo aquel en que se *reintegra* al hombre su libertad. Teórica y lógicamente hablando, su postura supone la existencia de dos estados previos al de la fundación primera: uno en el que el hombre es libre (¿estado de naturaleza donde todos los humanos son libres e iguales?) y otro en el que pierde dicha libertad en beneficio del bien común (¿sociedad civil?). Amerita preguntarse: ¿no es, entonces, el acto fundacional el momento primero? Podríamos resolver este dilema teórico suponiendo que el momento en que el hombre recupera su libertad es posterior al acto primigenio fundacional, situado antes de uno intermedio en el que la libertad es enajenada. Lo anterior, llevaría a afirmar que los múltiples (re)inicios relacionados por Arendt con el nacimiento tendrían siempre que presentarse como una lucha por la libertad. Esto nos llevaría a otro tipo de cuestionamientos: la capacidad humana para todo origen, reconocida por Arendt ¿avanza siempre en sentido positivo? ¿El resultado de éstos es siempre la libertad para todos o sólo para unos cuantos? ¿Es posible que esos inicios aborten en el camino la idea de libertad para todos? Esto conlleva dar por cierta la existencia de una primera naturaleza humana que tiende a la libertad capaz de sobreponerse siempre a una segunda naturaleza signada por la voluntad y el deseo de poder. Galindo trata de resolver este nudo problemático afirmando que “la idea del comienzo se dibuja no como un hecho histórico, sino como “principio”. Visto así, más que las gestas heroicas, la memoria debería resguardar los valores éticos que las acompañan.

Otro punto importante no tratado suficientemente por Galindo se refiere a la igualdad. Cuando afirma que la política inicia allí donde los desiguales, que son semejantes los unos a los otros, se entienden entre sí por medio del discurso y de la acción en la esfera pública, Arendt pasa por alto las desigualdades socioculturales que separan a los seres humanos y los colocan en posiciones diferenciadas frente al ejercicio del poder y posibilitan o no su participación en el espacio público. La idealidad del modelo de espacio público como el lugar de aparición de lo humano, al basarse en la igualdad política incuestionada, deja fuera a todos aquellos sujetos incapaces de actuar pública y políticamente, dado su papel social subordinado que cuestiona de raíz la idea de igualdad jurídico-política.

Por otro lado y siguiendo la lógica marxista, si asumimos que la relación entre pasado y futuro es una relación dialéctica, donde el inicio es el resultado de la unión de lo viejo (estabilidad) con lo nuevo (novedad), de tesis y antítesis, la

política y el espacio público serían la síntesis. Pero si para Arendt la fundación constituye garantía de futuro para renovar el espacio público, en la medida en que es correa de transmisión de valores, gestas y momentos cívicos para la población, ¿qué parte de lo viejo sirve para fundar lo nuevo? La respuesta a esta pregunta lleva a afirmar que no existen actos fundacionales o inicios en ruptura total con la tradición, sólo rupturas parciales con la historia, pues como sostienen Arendt y Galindo, “el olvido de los momentos privilegiados, conduce no sólo a diluir el intento por crear nuevo orden en el mundo, sino a la pérdida del espacio público”.

Otro elemento que Galindo subraya como problema es que para Arendt pareciera no haber constituciones impuestas por un grupo triunfador, ni sacrificados, ni saldos de las gestas que dan origen al acuerdo. En todos los casos, la fundación aparece revestida de un halo de legitimidad generada “desde abajo”. Al respecto, cabe apuntar que tal legitimidad sería clara si todos los inicios conllevaran un rompimiento con la historia; de lo contrario, todo inicio parecería la recreación de un *status quo* inamovible, irrefutable, inmutable, eterno, la negación del derecho de reinterpretar la historia, de destacar aquellos momentos que, de acuerdo con su propia historia, parecen dignos de ser ensalzados por cada generación.

Responder al cuestionamiento de cómo hacer que cada generación ordene el pasado sin violencia, en una identificación total con los padres en sus nostalgias y sus expectativas, podría negar la posibilidad revolucionaria —a veces indeseable e inevitablemente violenta— de romper con ciertas tradiciones hegemónicas que consagran la dominación y la subordinación, dividiendo a los seres humanos en dominadores —del tipo que sea, pensando que la dominación no sólo se expresa en términos políticos, sino económicos, sociales, culturales, ecológicos— y dominados o, en lenguaje actual, en “ganadores” y “perdedores”. La violencia, por otro lado, puede ser ejercida también, física y simbólicamente, desde la tradición que no permite a cada nueva generación reinterpretar su historia y por tanto (re)fundar su presente y su futuro.

Por otro lado, evitar el carácter efímero de los actos políticos no sólo es difícil, sino riesgoso, un acto político fundador que no se renueva, incluso reinventa, pone en peligro los diversos inicios posibles, después de ese hecho fundador. El peligro de desaparición permanente a que está sometido el espacio público es parte de la dinámica histórico-social en la que los guardianes de dicho espacio tienden también a cambiar e incluso desaparecer para dar paso a

algo nuevo, a formas oscurecidas o revitalizadas de reconocimiento y aparición de lo humano.

En la última parte del texto, Galindo retoma la preocupación arendtiana por el olvido del pasado y, siguiendo a François Hartog, propone el concepto de patrimonialización, como la acción susceptible de salvar de la ruina y de los estragos del tiempo a los artefactos materiales, las evidencias creadas por el ser humano (*homo faber*), objetos memoriales que permiten (re)fundar mediante su sola presencia. “Los objetos y, en particular, las obras de arte son las más mundanas y las más permanentes. Su perdurabilidad garantiza ‘un hogar en el mundo’ en el cual nacer y morir, que es ‘consuelo, estabilidad y significado’”. La idea de patrimonio, sostiene Galindo “aparece ligada al territorio, a la memoria y a la identidad aun cuando aparece más como ‘una identidad que se reconoce inquieta, en peligro de desaparecer’ y por esa razón hace una mirada genealógica hacia los bienes culturales colectivos. Es una alerta contra el olvido por medio de lo que se ha construido y poseído”.

Finalmente, junto con Galindo hay que recuperar a la Arendt que piensa en el pasado visto no sólo mediante las grandes obras que dejan objetos bellos o útiles (artefactos, obras de arte, patrimonio capaz de suscitar el recuerdo de los orígenes) tras de sí, sino en el pasado que nombra y recuerda los excesos que confrontan el aspecto represivo de la memoria exaltada y heroica e intentar comprender al otro tipo de memoria, la que recupera el recuerdo de los sufrimientos y el dolor ocasionados por la política, aun en los momentos gloriosos, en la vida de las personas y no repetirlos nunca más. A la Arendt que con cada nacimiento abre la posibilidad de un encuentro nuevo con la historia, con las múltiples historias dignas de ser recordadas. En sus propias palabras:

Bien puede ser la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado

infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.<sup>5</sup>

En fin, la reflexión en torno de estos temas podría seguir y seguir, pero por cuestión de espacio y tiempo concluye aquí. Queda sólo agradecer a Claudia Galindo la oportunidad para adentrarse en el pensamiento de Hanna Arendt a partir de su propia reconstrucción.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 19.



## **El republicanismo arendtiano**

Una alternativa al declive de la democracia representativa liberal

*María Teresa Muñoz Sánchez<sup>1</sup>*

Las sociedades democráticas enfrentan hoy nuevos desafíos a los que no pueden responder debido a que son incapaces de comprender la naturaleza de lo político y de aceptar la paradoja presente en el núcleo de la democracia representativa liberal, a saber: una forma de gobierno que supone la participación política del demos pero que en su consolidación implica el alejamiento del ciudadano de la efectiva participación. Una de las principales razones de esta incapacidad reside, desde mi análisis, en el marco conceptual de la teoría política liberal. Si deseamos estar en condiciones de fortalecer y profundizar las instituciones democráticas, ya es tiempo de abandonar ese marco conceptual y comenzar a pensar la política de un modo diferente. Mi argumento más general en este ensayo será que Hannah Arendt puede ayudarnos a llevar adelante tal proyecto.

Para Arendt, el ser humano es un ser político que desarrolla en plenitud su identidad en el marco de su existencia en comunidad, entendida ésta como una forma de convivencia más allá de aquella determinada por la naturaleza y la necesidad. De esta manera, la única condición en verdad humana es la puesta en práctica de la libertad en el ejercicio de la acción política, en la vida pública. Para ella, en efecto, el ciudadano debe estar dispuesto a contribuir activamente en la construcción de una esfera pública autorrealizadora, que tenga en cuenta

---

<sup>1</sup> Universidad Intercontinental, México.

la pluralidad y la responsabilidad por los otros. De este modo, lo público es el reino de la acción y el discurso; de la libertad y la igualdad frente al dominio de la necesidad y la desigualdad que caracterizan al mundo de lo privado.

Frente a la concepción liberal que recurre al individuo como fundamento del ordenamiento social y jurídico, la propuesta arendtiana parte de la condición humana como fijada por su determinación política. No se trata, como veremos más adelante, de enfatizar la condición de ser social del hombre, sino su capacidad para la organización política. Mi propósito, entonces, es mostrar los ejes estructurantes que presenta la noción de espacio público propuesta por Arendt fundamentalmente en *La condición humana*. Este análisis me permite defender que las nociones de poder y de libertad sugeridas por Arendt suponen una idea de ciudadanía participativa y de democracia propias del republicanismo que nos ofrecen pautas para mirar críticamente el acontecer político actual.

Partir de la tradición republicana es cuando menos arriesgado. Podemos situar en esta corriente a pensadores tan disímiles como Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, por mencionar tan solo algunos de los más representativos de entre los clásicos. En nuestros días, podemos agregar a Quentin Skinner,<sup>2</sup> Philip Pettit<sup>3</sup> y Mauricio Viroli.<sup>4</sup> Esta diversidad me obliga a asumir de manera explícita la reconstrucción que de la tradición republicana plantean estos últimos, según la cual ésta fue unificándose con el transcurso del tiempo, en parte por un entusiasmo compartido por los ideales y las lecciones de la República romana, en parte por el énfasis puesto en la importancia de disponer de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley, en vez de un imperio de los hombres, una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir de forma honrada en los cargos públicos. Esta tradición, en la que ubico a Arendt, nos ofrece, mediante la noción de libertad política o libertad como no dominación, el basamento para restablecer en los ciudadanos la preocupación por la república.

A decir de Carlos Kohn, “El republicanismo cívico propone una visión de la democracia deslastrada de formalismos y propulsora de la deliberación y de

<sup>2</sup> Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004 y *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

<sup>3</sup> Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* [trad. de Toni Doménech], Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

<sup>4</sup> M. Viroli, *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002.

la coparticipación política de los ciudadanos, el republicanismo cívico se inspira en los conceptos arendtianos de ‘espacio público’ y ‘ciudadanía’, entre otros, a través de cuya articulación teórica sería posible rescatar el valor político del diálogo y de la participación plural”.<sup>5</sup>

Partiendo, entonces, de estos antecedentes la hoja de ruta a seguir es la siguiente: en el primer apartado, reivindicaré la mirada de Arendt al espacio público, enfatizando la noción de comunidad política y de ciudadanía que supone, y que identifiqué con ideales republicanos. Para ello, analizaré las nociones de poder y de libertad política en el marco del pensamiento arendtiano.

En un segundo apartado, aludiré brevemente a los que considero supuestos fundamentales de la democracia representativa, con el propósito de confrontarlos con aquellas ideas arendtianas que se vinculan con los valores centrales del republicanismo cívico. Me interesa recoger las principales premisas teóricas y normativas del “pensamiento republicano”, con el objetivo fundamental de contraponer una visión de lo público distinta del actual paradigma hegemónico del pensamiento político, a saber, la así llamada doctrina neoliberal, en particular la denominada democracia liberal representativa. Frente a este modelo de democracia, es posible ofrecer otro de democracia deliberativa y participativa que, desde mi análisis, tiene como sustento teórico la propuesta arendtiana.

## El espacio público como comunidad política

En este primer apartado, avalo la tesis según la cual nuestro acceso a la política supone gratificación positiva, una “felicidad pública” consistente en la construcción de una identidad política, nuestra identidad como ciudadanos. El eje fundamental de tal identidad es la libertad como posibilidad de actuar en el mundo común introduciendo algo nuevo y, al mismo tiempo, alcanzando la permanencia en la memoria.

Esta lectura supone ubicar el pensamiento arendtiano en el marco de la concepción republicana de la vida pública. El proyecto de Hannah Arendt nos

---

<sup>5</sup> Carlos Kohn Wachter, “El republicanismo cívico como proyecto político: la crítica arendtiana a la democracia liberal”, en VVAA, *Discursos del poder. Usos y abusos de la razón política*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2009, p. 75.

permite reconstruir los principios de la tradición republicana (aquella que considera que la participación ciudadana es el valor fundamental de la práctica política) y demostrar que es compatible con la pluralidad.

*Una interpretación consensual del poder*

El concepto de “poder” republicano se caracteriza por no ser *poder sobre* la voluntad de otras personas, sino un poder como *poder-hacer*, como capacidad, *potentia* de una comunidad de personas. En *La condición humana*, Arendt presenta el poder como un atributo de la acción. En esa misma obra, establece tres dimensiones de la actividad humana —labor, trabajo y acción—, a las que corresponde una categoría; respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. “El poder, en cambio, 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”.<sup>6</sup> Me importa destacar esta noción de poder, ya que se entiende como la capacidad de los hombres no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. Al mismo tiempo, es preciso enfatizar que para Arendt la acción sólo es política cuando se acompaña de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Así, la acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición, el espacio público, en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan lo que son y lo que desean que el mundo sea. La acción política es, pues, una actividad de autorrevelación colectiva.<sup>7</sup> De este modo, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, oponiéndoles un concepto consensual y comunicativo del poder.

En *La condición humana*, Arendt establece, como dijimos antes, una distinción nítida entre labor, trabajo y acción, desde su punto de vista, actividades básicas de la condición humana.<sup>8</sup> Las tareas relacionadas con la labor son las

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 223. En lo sucesivo, se citará esta obra como *CH*, seguido del número de página.

<sup>7</sup> Ronald Beiner, *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 36

<sup>8</sup> Estoy siguiendo aquí la traducción española del texto, para evitar posibles confusiones, si bien me parece acertada la propuesta de Enrique Serrano quien en su texto sobre Arendt, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlinea, 1996, sugiere la traducción labor, fabricación y acción. En alemán, Arendt utilizó *Arbeit, Herstellen y Handeln*.

que nos permiten atender las necesidades de la vida, a saber, comer, dormir, vestirse, etcétera. Mediante la labor, las personas devienen no iguales, sino idénticas; es decir, en este contexto se sufre una pérdida de la conciencia de ser individuo. En otro nivel, el trabajo se articula alrededor de las actividades que el hombre realiza para producir objetos. Sólo en el contexto de la acción es en el que lo realizado permite al hombre desarrollarse del modo más propio, esto es, libremente. Es el ámbito estrictamente opuesto a la labor, pues la acción implica siempre un proceso creativo que conduce a una emancipación de lo dado mediante un proceso de culturización. A cada una de estas actividades corresponde una condición: la vida biológica, la mundanidad y la pluralidad, vinculadas todas ellas a las condiciones más generales de natalidad y mortalidad.

En la acción está en juego la constitución de fines, y con ello la constitución de la persona. A Arendt le preocupa qué nos hace ser personas, siempre con la acotación de que este problema no tiene a la base una idea sustancialista de ser. Lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. A través de la acción nazco, aparezco en el mundo común y gano identidad en el espacio de aparición. Así, a diferencia de la labor, la acción tiene como condición básica la pluralidad, y ésta el doble carácter de igualdad y distinción. “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”.<sup>9</sup> Esta duplicidad de carácter se pone de manifiesto en nuestra identidad. Una identidad que sólo es alcanzada en el espacio público; una identidad política, esto es, artificial. Nuestra identidad natural no nos distingue, nos iguala. Sólo tenemos identidad real como ciudadanos.

Para profundizar en su mirada a la acción es necesario revisar el segundo capítulo de *La condición humana*, donde Arendt aborda de forma explícita el asunto de la distinción entre espacio privado y espacio público; para ello, recurre a la revisión histórica de la polis griega o la república romana. Así, “el rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias”,<sup>10</sup> mientras que “la esfera de la

---

<sup>9</sup> CH, p. 233.

<sup>10</sup> CH, p. 43.

*polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*.<sup>11</sup> Luego, libertad y necesidad son los rubros que distinguían estas dos esferas. Sólo en el ámbito público es posible la libertad; la necesidad está vinculada a la esfera doméstica.

Esta nítida distinción entre espacio privado y público en el pensamiento griego en la modernidad se verá empañada con el ascenso de lo social. Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, de modo que el espacio para la libertad es ahora ámbito de la necesidad. Lo social es una ampliación de lo privado por lo que los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto provoca el desarrollo de un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce, entonces, una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa. El ascenso de lo social habría conducido a la pérdida del espacio público y con ella a la centralización del poder y la atomización, entendidas ambas como dos caras de una misma moneda.

Así, lo social pasa a entenderse como lo privado ampliado, al volverse públicos los asuntos domésticos. El problema consiste, desde la perspectiva arendtiana, en que la sociedad ha pasado a constituir la organización pública del propio proceso de la vida. “La sociedad —nos dice— es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”.<sup>12</sup> La sociedad es ese dominio de los anhelos propios del mundo privado del hombre masa, del conformista, quien hizo de la introspección su *modus vivendi* y perdió la perspectiva de mundo común característica del ciudadano. El conformista cumple de modo fiel las reglas ya establecidas del ámbito al que quiere integrarse. Esta conducta significa una renuncia a la acción, una abdicación de la capacidad más propiamente humana de juzgar la acción apropiada y responsabilizarse de ella. La conducta acrítica, que no cuestiona las normas, que no se basa en el juicio crítico y en la capacidad de pensar, sino sólo en la adhesión a las reglas establecidas, no es propia del ciudadano. Se trata, entonces, de la conducta (no la acción) propia del conformista, el hombre de la sociedad de masas para el que las normas no son cuestionadas. La verda-

---

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *CH*, p. 57.

dera acción, no la mera conducta, implica un acto espontáneo y creativo que supone la capacidad de juicio.

A diferencia de lo social, lo público es entendido como “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —lo que ven y oyen otros al igual que nosotros— *constituye* la realidad”.<sup>13</sup> Me interesa destacar esta idea del espacio de aparición como constituyente de la realidad. La presencia de los otros nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Esta idea se opone del todo a la noción de introspección, a ese mundo privado e irreal en el cual el conformista se recluye. Muy al contrario, Arendt lleva al espacio íntimo a depender del público, al grado de afirmar: “Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública”.<sup>14</sup>

Lo público como espacio de aparición es el aparecer ante los demás. Si la aparición es posible, ello se debe a las facultades de acción y discurso. Pero si así fuera ¿cómo evitar que lo público sea mera apariencia? Arendt recurre a la idea de estar en medio del mundo en común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de apariencias. Así, un segundo sentido de lo público es “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”.<sup>15</sup>

El espacio público es entendido, entonces, como un ámbito con “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)”.<sup>16</sup> Se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no a la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. De este modo, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad, mediante sus acciones y

<sup>13</sup> *CH*, p. 59. Las cursivas son mías.

<sup>14</sup> *CH*, p. 60.

<sup>15</sup> *CH*, p. 61.

<sup>16</sup> E. Serrano, *op. cit.*, p. 98.

discursos, presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos. El espacio público es, pues, el lugar del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales y al tiempo, plurales.

En el espacio público, el poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad, así como en la apertura de lo nuevo y de lo revolucionario. El poder se entiende como algo inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio por medio del debate, la deliberación y el juicio. De esta manera, la praxis comunicativa es el núcleo de la vida social y política. Ahora bien, en esta praxis comunicativa, “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”.<sup>17</sup> Esta interpretación consensual del poder supone una oposición radical entre poder y violencia, entre poder y dominación que conduce a otro de los conceptos claves para la ubicación de Arendt en la tradición del republicanismo; me refiero a la idea de libertad política o, en terminología de Pettit, libertad como no dominación.

### *Libertad en la pluralidad*

Una concepción libertaria o neoliberal de la política implica que el concepto de “libertad” se entienda sólo como sinónimo de libre arbitrio, de elección o fuero interno, que impulsaría la disminución y limitación del Estado como sujeto activo de políticas sociales y distributivas.<sup>18</sup> Para dicha concepción, la libertad reflejaría en lo fundamental el ámbito de la vida íntima como un lugar diferente y protegido de la política.

En oposición a la perspectiva liberal prevaleciente en el ámbito de las políticas públicas actuales, Arendt entiende la libertad como *poder hacer*. De acuer-

<sup>17</sup> Joseph M. Esquirol, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel Cruz y Fina Birulés [dirs. y comps.], *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 54.

<sup>18</sup> Hay que distinguir el *libertarismo*, tradición de pensamiento político vinculada al ideal de los derechos y libertades sólo negativas de las personas, entre las que destaca la propiedad privada, y donde la función del Estado es proveer orden y seguridad en relación con aquellos derechos; enfrente de la tradición de liberalismo político o liberalismo igualitario frecuentemente asociada a la obra de John Rawls, que subraya las iguales libertades de las personas en el ámbito material, y establece una prioridad en el valor equitativo de las libertades específicamente políticas. Para una buena y resumida exposición de esta distinción, *vid.* Christian Arnsperger y Philippe Van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002.

do con la filósofa alemana, la perspectiva liberal entiende por política el gobierno y administración encargado de brindar control y seguridad en relación con los procesos mecánicos de la naturaleza (*labor*) y del mundo artificial (*trabajo como fabricación*). Si se acepta este modelo, la política estaría dominada por expertos y excluiría *a priori* la participación espontánea (*acción*) del ciudadano. Por el contrario, para la Arendt republicana, el contenido verdadero de la libertad es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública. Ella insiste en la condición de los seres humanos de ser libres sólo mientras actúan. Ser libre y actuar es una y la misma cosa. La libertad deviene así parte constitutiva del hombre pero además, como se verá seguidamente, también se convierte en una realidad política.

Como comentamos en el apartado previo, el espacio de la política es el mundo común, fruto artificial de la acción y del discurso; mundo preñado de pluralidad y construido desde la libertad. En el ámbito privado queda nuestra condición de hombres natural indiferenciado. La identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario: es un artificio. La identidad se gana “heroicamente” en el espacio público, por lo tanto, es una identidad política, artificial. Sólo tenemos una identidad plena como ciudadanos libres. Arendt distingue entre el hombre natural —un sujeto que está al margen del cuerpo político— y el ciudadano. “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.”<sup>19</sup>

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad dada porque los otros reconocen nuestra singularidad. Por otro lado, encontramos la idea de identidad como narración que nos conduce a la imagen del héroe clásico: “El descubrimiento de ‘quién’, en contraposición al ‘qué’ es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría al sujeto mediante el relato de las propias acciones”.<sup>20</sup> La identidad del sujeto se revela no sólo en sus

---

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Fina Birulés, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, introducción a la traducción castellana de *Qué es la política*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, p. 23.

acciones, sino también en la narración de su propia historia. “La razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción.”<sup>21</sup>

En el esfuerzo exitoso de mostrar la singularidad, el ciudadano (el héroe) da cuenta del proceso de autoformación, de aparición en el espacio público. Esta particularidad del espacio público se manifiesta en afirmaciones como la siguiente: “Debido a su inherente tendencia a descubrir el agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública”.<sup>22</sup> La imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como actor. “El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida, sino el mundo.”<sup>23</sup> Así, el héroe es un hombre con el coraje para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar. Ésta misma le permitirá pensar y juzgar.

En un ensayo que lleva por título “¿Qué es la libertad?”, Hannah Arendt afirma: “La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”.<sup>24</sup> Esta manera de entender la libertad implica que para el ciudadano la libertad es el modo de ser y estar en el espacio público; es la condición de aparecer ejercida lo que dota a la persona de una identidad pública, política. Una manera de ser que, como vimos, supone la liberación de las necesidades relegadas al ámbito de lo privado.

Para ser libre —nos dice Arendt— el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudieran tratarlos, en

<sup>21</sup> CH, p. 208.

<sup>22</sup> CH, p. 204.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184, para la cita, p. 169.

<sup>24</sup> H. Arendt, “¿Qué es la política?”, *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, p. 158.

otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra.<sup>25</sup>

La libertad es la *práctica* de la ciudadanía; no es susceptible de ser comprendida sin su referencia a la *agencia* humana vista como poder, por un lado, ni de ocurrir en solitario, por el otro. La aparición en el espacio público, ya lo dijimos, requiere la construcción de una identidad dada por el reconocimiento de otros hacia nuestra singularidad. Mediante la acción, las personas devienen iguales en tanto ciudadanos cuya identidad —propia, singular y que por ello distingue unos de otros— se *muestra*, se *construye*, *aparece* en el espacio público. Lo que se manifiesta en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De esta manera, la pluralidad es, junto con la libertad, uno de los principios políticos centrales de la propuesta arendtiana. Y por esta libertad entendemos, como en el caso republicano, la libertad de no dominación y no la libertad de interferencia. En el mismo sentido que los republicanos y más concretamente que Viroli y Pettit, Arendt estaría dispuesta a defender que la verdadera libertad política es la emancipación de las formas de dominio, esto es, la emancipación de la dependencia de la voluntad arbitraria de una o varias personas.<sup>26</sup>

Viroli distingue “tres concepciones de libertad. La primera, la liberal, sostiene que ser libre significa no estar sometido a interferencias; la segunda, la republicana, afirma que ser libre quiere decir (en primer lugar) no depender de la voluntad arbitraria de otros individuos, y la democrática, defiende que ser libre significa, ante todo, poder decidir las normas que regulan la vida social”.<sup>27</sup>

Aún más, tal como P. Pettit ha sostenido, en la concepción republicana de la libertad, y en particular, en la manera republicana de contraponer libertad y esclavitud, es posible perder la libertad sin que se dé interferencia. Lo anterior nos da una primera razón para pensar que esta concepción entiende la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Llegamos ahora a la segunda razón para mantener este punto de vista. De acuerdo con el concepto republicano de libertad, también es verdad que puede haber interferencia sin menoscabo de la libertad. En particular, hay interferencia sin pérdida alguna de libertad cuando tal interferencia no es arbitraria y no representa una forma de domina-

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 160

<sup>26</sup> Cfr. P. Pettit, *op. cit.*

<sup>27</sup> Viroli y Bobbio, *Diálogo en torno a la República* [trad. de Rosa Rius Gatell], Barcelona, Kriterion Tusquets Editores, p. 33.

ción: cuando está controlada por los intereses y opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones.<sup>28</sup>

Desde un planteamiento análogo, para Arendt, las leyes que articulan el espacio público no son entendidas como interferencia a la libertad, sino como resultado de la interacción de las personas en el espacio público. Señala Arendt: “El espíritu de las leyes está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión —*e pluribus, unum*—.”<sup>29</sup>

En este punto, es importante recuperar la idea de libertad defendida por Arendt en *On Revolution*. En ella, la autora presenta una formulación distinta de la relación entre espacio público y ascenso de lo social expresada en *La condición humana*. La trama de todas las revoluciones, al menos en sus orígenes, estuvo ligada a la libertad como libertad política. En efecto, las revoluciones representaron una hazaña en la realización o en la búsqueda de libertad. Para la Arendt republicana, el contenido verdadero de la libertad es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública. “Las revoluciones modernas ansiaron la liberación (del miedo, del poder despótico, de la necesidad), pero también la libertad. La liberación podría haberse logrado bajo una monarquía; la libertad exigía la constitución de una república. Las revoluciones modernas aspiraban, en su origen, a construir un hogar público donde la libertad pudiera florecer.”<sup>30</sup> Fueron así el nuevo despertar del espíritu republicano.<sup>31</sup>

A diferencia de esta noción de libertad republicana, la idea que subyace a la propuesta sostenida por el neoliberalismo es la defensa sobre todo los derechos y libertades negativas, conocidas también como “libertades *de...*”, que implica la abstención por parte del Estado ante la vida privada y personal. El republicanismo, por el contrario, muestra un mayor interés por la libertad en el sentido estrictamente político. Así, Montesquieu vincula la idea de la libertad con el *poder de hacer* lo que se quiere. Sostiene Arendt: “Para Montesquieu y para los antiguos, era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía

<sup>28</sup> P. Pettit, *op. cit.*, p. 56.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 94.

<sup>30</sup> H. Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin Classic, 1991, p. 35.

<sup>31</sup> Cfr. Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

de la *capacidad* de hacer, y no tenía importancia que ese fallo proviniera de circunstancias externas o internas.<sup>32</sup>

Esta noción de libertad que puede encontrarse en los textos arendtianos, avala —en la misma línea de Pettit— una concepción de la democracia, de acuerdo con la cual la disputabilidad ocupa el lugar usualmente reservado al consentimiento; lo que reviste primordial importancia no es que el gobierno haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno.<sup>33</sup>

En este contexto es importante enfatizar, siguiendo la propuesta de Fina Birulés, que Arendt distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo*: el primero, 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 reciprocidad y presupone la igualdad, y “su contenido real es una promesa y su resultado en cierta ‘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’.”<sup>34</sup>

#### *Espacio público como comunidad política*

De este modo, 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. El espacio público es, como señalé, el ámbito del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el lugar para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales y al tiempo, plurales.

En este sentido, Arendt supera uno de los problemas que han venido arrasando los defensores tradicionales del republicanismo, a saber: no enfrentaban la pluralidad, porque se partía del supuesto de la homogeneidad del pueblo. Los otros, en el mundo griego y romano, no eran humanos en el sentido pleno de la

<sup>32</sup> Cfr. H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, p. 173. Las cursivas son mías.

<sup>33</sup> Cfr. P. Pettit, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*. Cit. por Fina Birulés, en *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*, Barcelona, Herder, 2007, p. 232.

palabra y por eso se les excluía de la *polis*. De acuerdo con Serrano, la mayoría de los teóricos que asumen una postura republicana —o por lo menos algunos de sus aspectos— acude a una instancia metafísica que le permita mantener el supuesto de una homogeneidad del pueblo.<sup>35</sup>

Para Hannah Arendt, en cambio, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición (libertad, discurso y pluralidad). El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje, de actuar y, por ello, de constituir el mundo común, compartido y definido constantemente de forma intersubjetiva. Los límites —bordes no definidos— del espacio público, en constante construcción, constituyen el marco de una legalidad legítima. Dirá Arendt: “La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar *medida o denominador común*”.<sup>36</sup>

El gran acierto de Arendt consiste en situar la acción política dentro de un entramado de relaciones humanas, el cual permite que la realización de la acción política sea necesariamente la de la condición humana de la pluralidad. Sin embargo, 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 por medio de esas relaciones de manera distinta. Del mismo modo que en el modelo republicano, Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero, como indicamos antes, con la ventaja de que este mundo común se entiende permeado de pluralidad. “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, esto es, a la continua revelación de nuevas biografías, sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*”.<sup>37</sup>

Los republicanos pretenden reconstruir los espacios públicos de la participación en la toma de decisiones. De manera análoga, la propuesta de Hannah Arendt está orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de

<sup>35</sup> E. Serrano, *op. cit.*, p. 91.

<sup>36</sup> *CH*, p. 66. Las cursivas son mías.

<sup>37</sup> Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

sus miembros.<sup>38</sup> Ahora bien, en la república ideal arendtiana los individuos optimizan sus oportunidades y posibilidades, es decir, su poder, con el fin de adquirir realidad mediante el creciente poder de la comunidad. El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir su mundo,<sup>39</sup> y puede ser desencadenado tanto en favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, el poder de la comunidad que configura el público en cada acción actual consiste en evaluar, en su calidad de espectadores reflexivos, los correspondientes actos y tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, en otorgar consentimiento y proferir elogios o increpar al actor con crítica y desprecio: “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”.<sup>40</sup>

Aquí entran en juego —como dos caras de la misma moneda— las figuras del espectador reflexivo y del héroe que actúa. El espectador juzga los cursos de acción pasados, narra lo acontecido y con su juicio permite esclarecer nuevos curso de acción. Se produce así un ejercicio de deliberación política por medio del cual los agentes, los actores, deciden futuras acciones. Los distintos juicios se integran en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. De esta manera, se evidencia la pluralidad en la acción y el juicio. La igualdad social, que es un derecho ciudadano en el republicanismo, aparece no sólo considerada, sino como eje en la propuesta arendtiana mediante la noción de pluralidad. El reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia iden-

---

<sup>38</sup> De acuerdo con Axel Honneth (“La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente”, *Estudios políticos*, núm. 15 jul-dic, 1999, pp. 81-116), existen dos importantes teorías sobre la democracia, verdaderos intentos contra el liberalismo político: llama a una “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; se refiere a la otra como “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.

<sup>39</sup> Cfr. H. Arendt, “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1988, p. 181.

<sup>40</sup> 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, pp. 46-64.

tividad frente a los otros en el espacio público, entendido, según vimos, como espacio de aparición.

Tras todo lo expuesto, podemos concluir este apartado afirmando que Arendt encuentra en la participación política una “recompensa”, a saber, el reconocimiento de los otros en el espacio público que supone una autorrealización personal en dos sentidos: hacer real lo que es potencial —su capacidad de iniciar algo nuevo, su capacidad de actuar— y llegar a comprender lo que uno en verdad es por la mirada de los otros con los que se comparte mundo.

Como vimos, la identidad del sujeto se revela de forma heroica en sus acciones y también en la narración de su propia historia. La imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como actor, la imagen del espectador reflexivo y la del narrador nos ofrece la posibilidad de la permanencia en la memoria.

La propuesta arendtiana: una mirada renovada a la política

Al principio de este texto comentamos que existe una paradoja en el núcleo de la democracia liberal moderna. Se deriva del marco conceptual de las principales corrientes de la teoría política liberal. En los modelos neoliberales, hay un alejamiento de los ciudadanos de la acción política tradicional, es decir, de los partidos políticos. La política se limita a solucionar problemas técnicos y la democracia pasa a ser entendida como proceso por el cual se eligen los gobernantes, quienes se legitimarán si logran un alto grado de crecimiento y bienestar para la sociedad. De manera que el ámbito de lo político se reduce a la defensa de unos intereses concretos, y los grupos de presión pasan a ocupar un papel preponderante en las decisiones políticas. Esta usurpación del ámbito político por la racionalidad instrumental lleva a erosionarlo. La política se convierte en algo ajeno, propio de unas élites y, por ello, alejado de la vida cotidiana; se sustituye la vivencia directa con la información ofrecida por los medios de comunicación masiva, que, como sabemos, puede ser manipulada, tergiversada. Se produce así, la conformación de una clase política desvinculada de la sociedad, una clase que mantiene un consenso interideológico, más allá de las diferencias. Se trata de una oligarquía ideológica que autonomiza el ámbito de lo político. Esto supone una pérdida de la dimensión ideológica de los partidos políticos, quienes adquieren un carácter pragmático. En un gobierno así, competencia y eficacia son los conceptos básicos de su discurso, los que legitiman racionalmente la desigualdad.

El modelo político neoliberal supone, por tanto, el desencanto de los ciudadanos ante la política y la pérdida de valor de la democracia como forma de gobierno. Precisamente por esto, se hace necesaria una fundamentación ética de las nuevas formas de pensar la democracia, para que la esfera de la política no se reduzca a la toma de decisiones, a las estrategias de los gobiernos en turno que, en definitiva, conduce al gobierno de las élites. Como se apuntó al inicio, en los sistemas neoliberales nos encontramos con una paradoja: la democracia como forma de gobierno implica ampliar los espacios de participación, mas la lógica del capital que viene supuesta en la visión del mercado neoliberal es excluyente. En palabras de Carlos Kohn:

[La] Democracia representativa basa su justificación en una concepción del individuo como un *homo oeconomicus* (que tanto disgustaba a Hannah Arendt), defensor de sus intereses particulares y, por ende, promotor de la legitimidad del orden social fundamentada sobre los derechos privados, lo cual da lugar a un irrenunciable marco legal; de suerte que una democracia política no puede sino consistir en un pacto de intereses privados. Y para que tal contrato sea viable es preciso recurrir a élites de expertos, en materia política, capaz de descifrar a los ciudadanos lo que en realidad desean.<sup>41</sup>

### *Repensar la política*

El descrédito de los partidos políticos y su falta de representatividad conducen al rechazo de la política. Por ello, es necesario enfrentar tanto el cinismo de los políticos como el escepticismo de la sociedad civil; es apremiante repensar lo político y generar un concepto pertinente de praxis ético-política.

Desde el marco del pensamiento arendtiano se torna imprescindible postular:

- 1) La afirmación del individuo como fin en sí, con capacidad de autocrear-se en comunidad. Los sujetos cobran su sentido como sujetos comunitarios, como ciudadanos.
- 2) La libertad de los ciudadanos concebida no sólo como libertad negativa, es decir, como “libertad de” coerción ni únicamente como libertad positiva o “libertad para”, que supone el pleno desarrollo de las potencialidades

---

<sup>41</sup> C. Kohn, *op. cit.*, p. 80.

humanas,<sup>42</sup> sino fundamentalmente como libertad de dominación. Tal como la hemos expuesto, siguiendo las lecturas de Arendt, Viroli y Pettit.

- 3) Subrayar la apuesta por una cultura y una ética de la solidaridad y la cooperación, frente a la ética utilitarista fundada en el concepto de individuo.
- 4) Articular como conceptos fundamentales para creación y recreación de la vida en sociedad: la libertad, la igualdad y la solidaridad. Los tres conceptos conjugados nos permitirían apostar por una sociedad democrática más justa, donde el sujeto encuentre su espacio en lo público.
- 5) Postular también la exigencia de la básica igualdad real para todos. No sólo la igualdad de derechos, ante la ley, sino también en el desarrollo de las potencialidades humanas y la satisfacción de necesidades de carácter social, económico y cultural.
- 6) Transformar un modo de producción y acumulación basado de manera preponderante en el control oligárquico de la economía, con plena dominación del mercado por grandes corporaciones nacionales y transnacionales. Se requiere, por ello, el control y la intervención en la economía (con restricciones, no aboliciones, de mercado y propiedad) para preservar la justicia social medida en bienestar y mejoras sociales concretas.
- 7) Fundar, en definitiva, el sistema democrático en la participación como base de las nociones de política y democracia, defendiendo la capacidad del hombre para incidir conscientemente en alguna medida en la orientación del rumbo de la sociedad y no ser un ente pasivo ante acontecimientos más allá de su control y comprensión.

En la propuesta arendtina se nos ofrece una vinculación entre ética y política;<sup>43</sup> la acción individual y el compromiso personal no están desvinculados de los intereses colectivos. La política se concibe como el ámbito de la toma de decisiones —esto es,

<sup>42</sup> Vid. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en Quinton, A. *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 216-233.

<sup>43</sup> No cabe duda de que en las relaciones entre ética y política es difícil conciliar ambas sin dañar ninguna de ellas. A lo largo de la historia de la política, se han sucedido los intentos de conciliación. Así, desde el realismo político se considera la ética como ámbito exclusivo de lo privado, mientras que la política se ocupa de lo público, siendo entonces ámbitos irreconciliables. Desde posturas de liberalismo radical o anarquismo, se considera que el Estado es corrupto y, por ello, se propone reducirlo al mínimo, optando por el ámbito del individuo, de manera que ética y política se presentan como incompatibles. Por otro lado, hay quienes señalan la dificultad constitutiva de conjugar ética y política destacando que se trata de una dificultad, mas no de una imposibilidad. Se trata, pues, de una relación conflictiva, pero no imposible en la que puede aspirarse a institucionalizar valores de igualdad, libertad y solidaridad desde la planeación estatal de la justicia social.

el poder— que afecta a una comunidad, por lo que los conceptos claves para entender el fenómeno de la política son “poder”, “libertad” y “comunidad”.<sup>44</sup> Su respuesta a las preguntas anteriores consiste, entonces, en otorgar al espacio público dos presentaciones: un espacio de aparición donde los sujetos tienen oportunidad de distinguirse, darse a conocer, crear su identidad y con ello ofrecer un remedio a la futilidad de la acción y del discurso, para aumentar la probabilidad de permanencia al ser recordados. Y, por otro lado, el mundo común compartido nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. De ahí la insistencia en separar el espacio privado del espacio público. El mundo común nos permite compartir un espacio en el que por medio del reconocimiento obtenemos identidad, existimos. Así, cada uno ve su propia ventaja en estar unido a los demás y, por consiguiente, él mismo se vincula a ellos por medio de “la fuerza del contrato o de la mutua promesa”.<sup>45</sup> Como ya señalé anteriormente, Arendt encuentra una “recompensa” en la participación política: el reconocimiento de los otros en el espacio público.

La noción arendtiana de lo público entendido como comunidad política nos permite recuperar la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso. El tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es el objetivo esencial de la vida de sus miembros, por ello reivindica la palabra como forma de acción política.

Se trata, entonces, de una concepción de la política muy distinta de aquella que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso, parece débil el lazo entre los ciudadanos, debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. La ilusión liberal de que la armonía podría nacer del “libre juego” de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica se ha mostrado peligrosa: cuestiona la participación real de los ciudadanos en la vida pública, su capacidad de ser agentes libres.

Hannah Arendt logra conceptualizar la libertad de forma que supera la tradicional dicotomía entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, de

---

<sup>44</sup> Es necesario distinguir aquí entre el concepto de sociedad, red impersonal de relaciones contractuales; y comunidad, grupo de carácter natural, con una vida “orgánica”.

<sup>45</sup> *CH*, p. 264.

una manera que no se limita a la defensa de los derechos individuales contra el Estado ni supone el sacrificio del sujeto en nombre de la comunidad. El modelo de espacio público arendtiano tiene el gran mérito de articular libertad política con pluralidad.

Pese a su caracterización del espacio público como mundo común, no apela a una noción de consenso en la vida pública; ni a una suerte de comunidad política unida por un *bien común*, por una *voluntad general*; el ideal republicano que encontramos en la propuesta arendtiana no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Ella asume la separación de lo público y de lo privado y la defensa del pluralismo. Concibe la ciudadanía desde los conceptos de pluralidad y de libertad que constituyen el espacio público. Tal es la forma en que Arendt recupera también la idea moderna de república: la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley sujeta a debate y deliberación. Esta comunidad política tiene como su eje la libertad entendida como no dominación.

En la actualidad, la democracia ha cambiado su estructura en cuanto al proceso de decisión. Se trata de una estructura de forma piramidal: las élites están en la cúspide de la pirámide. Tienen en sus manos los medios de comunicación, lo que significa tener el monopolio del poder ideológico. En el nivel intermedio se encuentran los partidos, sindicatos y grupos de presión. Por último, la sociedad. Por ello, se requiere repensar las instituciones político jurídicas propias de la democracia representativa de manera que ésta se conciba de modo más participativo. Pensar la democracia no sólo 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.<sup>46</sup> La “vía democrática”, como la concibo, supone intentar la moralización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que la cultura ético-política juega un papel fundamental, orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos.

Las sociedades actuales, se me objetará, están constituidas por un número de ciudadanos tan elevado que resulta absurdo plantear un modelo de democracia di-

---

<sup>46</sup> “La democracia se define en primer lugar como el régimen en el que rige la igualdad: la ley de la democracia entendida de esta manera establece como norma de igualdad que los pobres no deban tener menos poder que los ricos, ni unos deban ser más que los otros amos del gobierno.” Aristóteles, *Política*, IV, 1291 b, 31 y ss.

recta. No apelo a tal, pero sí pretendo señalar los problemas que plantea la representación, que finalmente convierte la política en un asunto de expertos que compiten frente a una clientela. “La idea dominante de que existen ‘expertos’ en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad es un escarnio de la idea de democracia: el poder de los hombres políticos se justificaría por el ‘saber técnico’ que ellos serían los únicos en poseer, y el pueblo, por definición inexperto, es llamado periódicamente a dar su opinión sobre los ‘expertos.’”<sup>47</sup>

Por el contrario, pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano, como nos propone Arendt, abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción y el estar juntos mediante el discurso y la acción; esto permite que, al menos en ese ámbito la política, sea ajena a la violencia. La noción arendtiana de lo público como comunidad política abre la oportunidad de reivindicar, frente a la violencia, la palabra como forma de acción política.

Por todo lo anterior, considero que Arendt representa indiscutiblemente un punto de referencia fundamental para quienes quieren pensar lo político hoy día. Es fundamental reanudar los lazos con la tradición del republicanismo cívico, y es esencial que sea desde la mirada arendtiana. La reflexión de Arendt ofrece una contribución para repensar la democracia y vivificar la participación de la sociedad civil en el ejercicio del poder en sociedades sometidas a dictaduras de distinto signo.

### Un apéndice para reflexionar

Aún nos queda pendiente un problema: la ambigüedad de la noción de “republicanismo cívico” que podemos encontrar en la obra arendtiana. La mezcla de elementos aristotélicos y maquiavélicos puede, en efecto, dar lugar a interpretaciones en extremo diferentes, según que se acepte con Aristóteles la unicidad del bien y la ausencia de distinción entre ética y política, haciendo de Arendt una neoaristotélica, o que, siguiendo a Maquiavelo, se distingan esos dos territorios y se insista sobre el papel central de los conflictos en la preservación de la libertad. No encuentro en Arendt una defensa o postulación de un bien común

<sup>47</sup> Robert Dahl, *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, México, Alianza Ed. y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 119.

sustantivo, que impondría a todos una concepción única de *eudaimonía*, sino una defensa de la extensión de los derechos y de las prácticas democráticas.

En efecto, podemos encontrar en sus obras una defensa de una “conciencia cívica”; es decir, exigencias propias de todo ciudadano en un régimen liberal democrático, donde los criterios de justicia son los de la libertad, la igualdad pero, según he tratado de mostrar a lo largo de este ensayo, esto no implica que necesariamente deba haber consenso, ni el ideal republicano requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. La defensa arendtiana de la pluralidad es buena prueba de ello.

Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, como es el caso de la arendtiana, y también en Montesquieu, Tocqueville y Stuart Mill, puede asimilar muy bien: la separación de lo público y de lo privado (asunto sobradamente marcado en *La condición humana*) y la defensa del pluralismo (de la pluralidad en términos arendtianos). Pero eso exige concebir la ciudadanía de manera democrática, es decir, sin renunciar a la libertad individual. Ahora bien, como acertadamente señala Philip Pettit,<sup>48</sup> una tarea semejante sólo es posible si logra conceptualizarse la libertad de otra manera que no sea la defensa de los derechos individuales contra el Estado, cuidándose al mismo tiempo de no sacrificar al individuo en nombre del ciudadano. Justo es lo que he tratado de mostrar al recuperar la noción de libertad defendida por Arendt. En el lenguaje republicano de la filósofa de Königsberg, se insiste en la libertad en el sentido de participación política, ligada a una concepción del hombre como animal político que sólo realiza su naturaleza mediante sus actividades en el dominio público. Una libertad que significa además autorrealización en el espacio público gracias al reconocimiento de los otros. Nada más lejos de la “libertad de los modernos”, así llamada por Benjamín Constant,<sup>49</sup> aquella que consiste en el goce apacible de la independencia privada. Este autor, en su defensa de la libertad de los modernos, implicaba la renuncia a la “libertad de los antiguos”, a la participación activa en el poder colectivo, pues dicha forma de libertad conduce a someter el individuo a la comunidad.

<sup>48</sup> P. Pettit, *op. cit.*

<sup>49</sup> B. Constant, *Principios de política*, Argentina, Americalée, 1943; especialmente, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en G. Ramírez Hernández, *Lecturas sobre liberalismo social*, México, Cambio XXI, 1993, pp. 19-26.

Esta misma tesis ha sido reformulada el conocido artículo de Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”.<sup>50</sup> En este texto, Berlin distingue entre la concepción “negativa” de la libertad, entendida como mera ausencia de coerción, que exige que una porción de la existencia humana permanezca independiente de la esfera del control social, y la concepción “positiva” de la libertad, la cual proviene del deseo del individuo de ser su propio amo e implica la idea de realización y logro de la verdadera naturaleza humana. De acuerdo con Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria para un liberal, y de ello saca la conclusión de que la idea de democracia y de autogobierno no puede formar parte de la idea liberal de libertad. Afirma que toda concepción positiva de la libertad es antimoderna, pues demanda postular la existencia de una noción objetiva del bienestar para el hombre. Así, quienes defienden la concepción republicana de la *libertas*, la idea de que la libertad no puede asegurarse sino en una comunidad que se autogobierna, como es el caso arendtiano, éstos aparecen como adversarios de la modernidad.

La propuesta arendtiana nos permite rechazar esta tesis y probar que en la tradición del republicanismo cívico, y más en particular en Maquiavelo, se encuentra una concepción de la libertad a la vez negativa, pues no implica una noción objetiva de la *eudaimonía*, pero que, sin embargo, incluye los ideales de participación política y de virtud cívica. Semejante línea argumental exige, por supuesto, desarrollos posteriores, pero considero que mediante esta recuperación Arendt nos indica una vía extremadamente fecunda. La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es justo la articulación de la libertad individual y de la libertad política, pues es allí donde se juega toda la cuestión de una ciudadanía pluralista, democrática y republicana.

---

<sup>50</sup> I. Berlin, *op. cit.*, pp. 216-233.



## Comentario a “El republicanismo arendtiano”

Ángel Sermeño Quezada<sup>1</sup>

La ya no tan reciente, y aún en escena, literatura sobre el “desencanto democrático” en teoría política tiene como uno de sus puntos de partida la así denominada “paradoja democrática”.<sup>2</sup> Como se sabe, tal paradoja consiste, para decirlo en breves palabras, en el inocultable contraste que se percibe entre el auge mundial de la democracia liberal y al mismo tiempo la menguante capacidad de actuación de las instituciones asociadas a este tipo de régimen político. El hegemónico y legitimador discurso democrático —en especial, a partir de la extraordinaria coyuntura histórica del año 89 con el colapso de los socialismos realmente existentes— resultó muy pronto opacado, en efecto, por el escandaloso descrédito de las prácticas y del decreciente desempeño tanto de políticos profesionales como de las principales instituciones representativas (partidos, parlamentos, elecciones) en muy diversos contextos sociohistóricos. Por tanto, no resultó de extrañar que una de las primeras y principales consecuencias de esa decepcionante situación se haya expresado mediante el alarmante síntoma de la desafección o apatía política ciudadana.

De esta suerte, junto a los certeros diagnósticos pesimistas sobre el desempeño democrático, emergió una renovadora vindicación de la clásica tradición republicana en el terreno de la teoría y filosofía política. El republicanismo resurgió con fuerza y capacidad de seducción. La razón de ello es sencilla y perfectamente comprensible. El republicanismo es una tradición normativa de pensamiento político que considera a los individuos teniendo en cuenta de

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

<sup>2</sup> C. Crouch, *Posdemocracia*, México, Taurus, 2004.

manera central su aspecto público de ciudadanos. Con ello, se enfatiza la disposición cívica participativa de éstos en el espacio público para comprometerse en un esfuerzo colectivo en la construcción del bien común. El republicanismo emerge, entonces, como una alternativa conceptual y práctica que ofrece la posibilidad de encarar viejos y nuevos —pero ante todo desafiantes y urgentes— problemas políticos en una época de grandes transformaciones que día a día ponen a prueba los regímenes democráticos de la actualidad.

Es, pues, en este contexto general de descrédito de la democracia liberal y del subsecuente vigoroso resurgimiento de la tradición republicana en teoría política en donde de manera clara se ubica el actual trabajo. En efecto, el riguroso ensayo de María Teresa Muñoz tiene como objetivo explícito recuperar algunas categorías centrales del pensamiento político de Hannah Arendt tales como su concepción de la naturaleza de lo político y del espacio público para mostrar cómo a partir de tal tarea es posible repensar de manera radical la relación entre ciudadanía y comunidad, además de revisar las categorías de acción política y de libertad —que Arendt equipara— en la formidable empresa intelectual de trascender las aporías y limitaciones de las convencionales concepciones de democracia liberal. Una Hannah Arendt decididamente “republicana”<sup>3</sup> emerge, pues, del texto de María Teresa Muñoz para fundamentar y construir una concepción de poder comunicativo, no estratégico ni instrumental, como base de la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. Tal concepción de poder encuentra sentido al ser derivada de una especie de “antropología de la acción lingüística”, para decirlo con Habermas,<sup>4</sup> que integra en una suerte de embrionaria “teoría de la acción comunicativa”,<sup>5</sup> un concepto

<sup>3</sup> Como se sabe, una de las características más distintivas del pensamiento de Hannah Arendt es su suerte de imposibilidad de ser clasificado en el marco de las principales tradiciones del pensamiento teórico político convencional. Se trató de una inmunidad y rechazo a las etiquetas deliberadamente alimentada por la autora, pues en dicha negativa a ser clasificada se alimentaba la gran libertad de Arendt para producir un pensamiento tan original como pocos. Pero si acaso Arendt deba ser etiquetada, concuerdo con María Teresa Muñoz en que el apelativo de “republicana” es el que mejor le sienta, toda vez que puede sostenerse incluso que Arendt es responsable del resurgimiento republicano en nuestro días. Sin duda, ello no al estilo de Skinner o Pocock que montan el resurgir republicano sobre la base de una formidable labor de exégesis historicista, pues quizá nadie más alejado que Arendt de esa propuesta metodológica para la elaboración de la historia de las ideas políticas; pero sí en cuanto a que esta autora logra rehabilitar una clásica visión aristotélica de la política. En este sentido, para Fernando Vallespín, “Hannah Arendt fue *republicana* antes del ‘republicanismo’”, aunque también será verdad al mismo tiempo, en opinión de Vallespín, que la obra de Arendt “diverge decisivamente en algunos aspectos centrales respecto al republicanismo más al uso”. *Cfr.* Fernando Vallespín, “Hannah Arendt y el republicanismo”, en Manuel Cruz [comp.], *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 109 y 111.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.

<sup>5</sup> Sostengo la quizá peregrina tesis según la cual (el joven) Habermas indirectamente admite que encontró su inspiración para elaborar sus exitosas concepciones del espacio público y de la acción comunicativa justo en la

de individuo, de libertad y de acción, que hoy con su divulgación, reconocemos como originaria y originalmente arendtianos.

Conviene, entonces, entrar un poco en materia. Este trabajo, cabe señalar, se encuentra estructurado en dos partes sustantivas. La primera contiene una forzosamente apretada síntesis de la concepción arendtiana del hombre caracterizada por estar estrecha e indisolublemente ligada a una dimensión público política, misma que recibe con rigor la denominación de espacio público. No es ninguna nueva revelación recordar que para Arendt el hombre carece de una “esencia” pre existente o “sustancia” natural que lo defina. De igual manera, en dicha concepción, el ser humano no puede renunciar a su condición colectiva y plural. En razón de dicha pluralidad, justo los seres individuales se configuran mutuamente; diríamos que construyen y perfilan su identidad. Para ello, recurren al uso de las notables facultades del discurso y de la acción. De esta manera, en el núcleo del pensamiento de Arendt se encuentra la tesis que sostiene que los atributos que dan contenido y sentido a la vida humana no pueden alcanzarse de ninguna otra manera más que por medio de la acción política. Pero sobre todo debe enfatizarse la identificación que Arendt defiende entre acción y libertad; tal identificación radica en el hecho de que los hombres no pueden ejercer esa libertad sin un mundo compartido, construido y sostenido a partir de instituciones comunes producto de la acción intersubjetiva y dialógica de todos. De ahí que el contenido concreto de la libertad radique en la participación en los asuntos públicos y en la admisión a la esfera pública.

La segunda parte del ensayo de Muñoz, por su parte, recupera la crítica de Arendt a la democracia liberal. A grandes rasgos, esta certera crítica se estructura sobre tres ejes: *a)* el alejamiento de los ciudadanos de la política (los problemas de la mediación y representación política); *b)* el predominio de una concepción instrumental del poder y tecnocrática y elitista de la política (profesionalización de la “clase” política) y, *c)* el consecuente debilitamiento del espacio público (colonización de dicho espacio por los modernos medios de comunicación) y la afirmación de una concepción “negativa” de libertad.<sup>6</sup> El

---

obras seminales de Arendt, *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Vid., al respecto, el breve opúsculo de Habermas de mediados de los sesenta titulado a secas “Hannah Arendt”, dentro de la colección de breves biografías intelectuales que integran el referido volumen: J. Habermas, *op. cit.*, pp. 200-222.

<sup>6</sup> Para el lector interesado en ampliar este punto, recomiendo dos textos que reconstruyen sintética y magistralmente la crítica de Arendt a la democracia liberal. Estos materiales son los de: Paolo Flores D’Arcais, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996, y Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés [comp.], *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 131-144.

diagnóstico arendtiano sobre las distorsiones, perversiones y disfunciones de la democracia liberal representativa de hoy resulta contundente y demoledor. Trasluce también una cierta nostalgia y evocación del pasado que reconoce un desafortunado predominio de los valores liberales sobre los componentes republicanos de la democracia, los cuales, en algún momento temprano del camino de la modernidad, se perdieron.

En fin, llegado a este punto, no encuentro necesario reproducir con mayor detalle el itinerario exegético que a lo largo de las obras fundamentales de Arendt *La condición humana* y *Sobre la revolución*, para la primera parte, y *¿Qué es la política?*, para la segunda, efectúa en su ensayo María Teresa Muñoz. El placer de esa tarea se la reservo a los correspondientes lectores. Quiero dejar constancia, en consecuencia, que concuerdo plenamente en la labor hermenéutica de María Teresa Muñoz sobre el pensamiento arendtiano. En cambio, en lo que sigue, intentaré problematizar un poco la importancia de la crítica de Arendt al funcionamiento de la democracia liberal, en especial la cuestión vinculada con la superación de la representación democrática moderna y su sesgo elitista. Dicha superación se vislumbra como posible a partir, precisamente, de concebir prácticas e instituciones políticas que obedezcan más bien a una visión republicana de la política que establecería el sustento de una concepción deliberativa y participativa de democracia. Ello me permitirá, además, justificar las razones de porqué elegí el título del presente comentario: “Hannah Arendt y el ‘giro deliberativo’”.

Afirma Paolo Flores D’Arcais que el pensamiento de Hannah Arendt resulta insoportable para el *status quo* intelectual, porque a pesar de haberse gestado en un marco de “marginación intelectual y política” haya demostrado “tener razón con anticipación”.<sup>7</sup> Se refiere Flores D’Arcais, por supuesto, a la certeza del diagnóstico arendtiano sobre las tendencias degenerativas sobre las instituciones y las prácticas de la democracia liberal representativa. En este punto, la tesis que deseo defender sostiene que, en efecto, Arendt ha sido escuchada. Los principales desarrollos de la teoría política han terminado dándole la razón, aunque tal vez no de forma abierta y explícita.

Ciertamente, a lo largo de por lo menos los últimos dos decenios puede comprobarse cómo se ha producido una profunda reelaboración normativa de

---

<sup>7</sup> “Y la verdad sea dicha. El pensamiento de Hannah Arendt está entre los muy pocos que pasan la prueba del año 1989, y que han salido reforzados del impacto con el muro al derrumbarse”. Cfr. Paolo Flores D’Arcais, *op. cit.*, p. 21.

la teoría democrática. Piénsese si no en el verdadero calado del pensamiento de autores como Rawls y Habermas, que con distintos acentos e intensidades han reivindicado la dimensión discursiva y dialógica en cuanto fuente de legitimidad sustantiva para la democracia misma. Contémplese, asimismo, como decía, el vigoroso resurgimiento de la tradición republicana en la teoría democrática de hoy. Siendo tan diversos entre sí los referentes previamente citados, adviértase cómo todos coinciden en proponer que se debe ir más allá de la dimensión “procedimental” de la democracia para mejorar su “calidad”. Es decir, para mejorar la calidad de la vida política por medio de la incorporación del razonamiento público, el diálogo, la inclusión y aceptación de la diferencia, tanto dentro del funcionamiento de las instituciones representativas como, en un sentido más amplio, en el conjunto de la sociedad a través del fortalecimiento del espacio público. Objetivos y argumentos que quiero enfatiza y defender son de indiscutible raíz arendtiana.

En fin, a este vigoroso movimiento intelectual —que no cambio de paradigma— dentro de la teoría democrática se denomina el *giro deliberativo*.<sup>8</sup> Éste se encuentra en la base de las diversas concepciones de democracia deliberativa tan reivindicadas en los últimos tiempos. Ejercicios de reflexión que se han propuesto alcanzar una adecuada comprensión de los procesos de intercambios de razones y de formación de la opinión pública entre los integrantes de la comunidad política, así como también de las fuentes de sus asimetrías y distorsiones en la comunicación social. Estas concepciones deliberativas de la democracia también se han esforzado por repensar y mejorar los procedimientos en que las instituciones representativas hacen posible la formación de la voluntad colectiva.

Tengo para mí que este *giro deliberativo* es un hecho consolidado en el terreno en el que se ubican los problemas de fundamentación de la democracia. La gran cuestión pendiente en este horizonte es el desafío que implica resolver el problema de la relación entre deliberación y autoridad. Esto es, se comprende, la relación necesariamente compleja entre los procesos ideales de intercambio de razones y las formas y condiciones del ejercicio del poder. Por lo dicho, el verdadero desafío de la democracia deliberativa consiste en ser capaz de incorporar en los sistemas de reglas que establecen las formas y condiciones del ejercicio del poder y de la formación de la voluntad colectiva mayores dosis de

---

<sup>8</sup> Andrea Greppi, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2006.

participación ciudadana no sólo de manera extensiva (sufragio); sino de manera intensiva (intercambio de razones y argumentos). Quizá, por ello, el talón de Aquiles de los varios modelos de deliberación democrática radica en que suelen contemplar desde una perspectiva excesivamente idealizada el surgimiento y el desahogo necesario del conflicto entre los participantes del ejercicio deliberativo. Suele suceder, entonces, que al enfatizar la dimensión argumentativa se restan a las técnicas de decisión democrática su capacidad para modular la solución de conflictos políticos reales.

En otra sede he realizado un pequeño ejercicio en el que se reconstruyen los principales argumento confrontados en el debate entre representación y participación.<sup>9</sup> Se trata de un debate donde se pone a prueba la viabilidad de las propuestas de reformas institucionales de la democracia liberal para transformarla en clave deliberativa. No es, por supuesto, un debate cerrado. Aquí aún hay mucha tela que cortar. En este punto, desde la lógica que se sigue en la presente reflexión, cabría revisar las propuestas arendtianas de mecanismos y experiencia participativas donde se calibraba los alcances del poder comunicativo no instrumental. Puede citarse, en este sentido, el entusiasmo que Arendt mostró por las experiencias históricas de los consejos revolucionarios u otros limitados y locales, pero potencialmente trascendentes ejercicios de división del poder en las representaciones locales. Por supuesto, la recuperación de ese señalado entusiasmo por los consejos revolucionarios no debe tomarse al pie de la letra. Más bien, lo que debe reivindicarse es la intensidad con que Arendt apostaba, a la hora de enfrentar las inquietantes cuestiones relacionadas con la estructura de la representación política moderna, por experiencias asociativas y organizativas de la ciudadanía en las cuales pudiese alcanzarse el autogobierno en un contexto de participación libre e igualitaria. Tal tarea, además de vigente, adopta tonos de urgencia en los contextos del presente. Es un desafío que los seguidores del pensamiento de Arendt tenemos. Pensar nuestra realidad con la radicalidad y originalidad que definen al pensamiento arendtiano.

---

<sup>9</sup> Ángel Sermeño, "El juego de la democracia. Participación contra representación", *Metapolítica*, núm. 63, pp. 33-36.

## Bibliografía

- AGAMBEN, G., *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003.
- , *Homo sacer II. Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2003.
- , *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- , *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- ALEXANDER, J., “La centralidad de los clásicos”, en A. Giddens *et al.*, *La teoría social hoy*, México, CNCA, 1990.
- ALLEN, D. S., *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- ARATO, A. y J. Cohen, *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000.
- ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- , *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005.
- , *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- , *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003.
- , *Responsibility and Judgement*, Nueva York, Schocken Books, 2003.
- , *Reflexiones sobre Little Rock*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- , *La condición humana* [trad. de Ramón Gil Novales], Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- , *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998.

- , *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- , “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992.
- , “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *La vida del espíritu*, Madrid, CEC, 1984.
- , *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1979.
- , *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books, 1976.
- , *Crisis of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- , *Macht und Gewalt*, Munich, Piper, 1970.
- , *Sobre la violencia* [trad. Miguel González], México, Joaquín Mortiz, 1970.
- ARNSPERGER, Ch. y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002.
- AUGÉ, M., *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- BACA Olamendi, L. et al. [comps.], *Léxico de la Política*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Conacyt, Fundación Heinrich Böhl y FCE, 2004.
- BEINER, R., *El juicio político*, México, FCE, 1987.
- BÉJAR, H., *La cultura del yo*, Madrid, Alianza, 1943.
- BENHABIB, S., *El Ser y el otro en la época contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- , *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- , *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks/Calif., Sage Publications, 1996.
- BERLIN, I., “Dos conceptos de libertad”, en A. Quinton, *Filosofía política*, México, FCE, 1974.
- BILBENY, N., *El idiota moral*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- , *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

- , “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, introd. a *Hannah Arendt. Qué es la política*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997.
- BOBBIO, N. y M. Viroli, *Diálogo en torno a la República* [trad. Rosa Rius Gattell], Barcelona, Kriterion Tusquets Editores, 2002.
- BOBBIO, N. y M. Bovero, *Origen y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1985.
- , *Estado, gobierno y sociedad*, México, FCE, 1985.
- BOVERO, M., “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”, en *Lua Nova*, núm. 25, Brasil, 1992.
- BRIESKORN, N., *Filosofía del derecho*, Barcelona, Herder, 1993.
- BRUNKHORST, H., “Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, núm. 47, año 16, sep-dic, 2001.
- BURNS, R., “Hannah Arendt’s constitutional thought”, en James Bernauer, *Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- CANO Cabildo, S., *Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública*, tesis, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.
- CAPELLETTI, Á. J., “Estudio introductorio”, en Etienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Rosario, Argentina, Grupo de Estudios Sociales, 1968.
- CHRÉTIEN, J-L, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997.
- CONSTANT, B., *Principios de política*, Americalée, Argentina, 1943.
- CROUCH, C., *Posdemocracia*, México, Taurus, 2004.
- CRUZ, M. [comp.], *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.
- , “Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo”, en H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- DAHL, R., *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association*, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, septiembre 1, 2005.
- , *Los dilemmas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, México, Alianza/CNCA, 1999.
- , *Modern Political Analysis*, cit. por N. Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*. México, FCE, 1985.
- , “The concept of power”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan Co. and Free Press, 1963.
- DANTO, A. C., *Después del fin del arte*, Barcelona, Paidós, 1997.

- DELEUZE, G., "Para acabar de una vez con el juicio", *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DEOTTE, J. L., *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*, Santiago de Chile, Cuarto propio, 1998.
- DI PEGO, A., "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt", en *Argumentos*, núm. 92, año 19, 2006.
- DORDRECHT, S. y T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005.
- ELLUL, J., *Autopsia de la revolución*, Madrid, Unión editorial, 1973.
- ESQUIROL, J. M., "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", en F. Birulés y M. Cruz, *En torno a Hannah Arendt*, CEC, Madrid, 1994.
- FEST, J., *Yo no*, Madrid, Taurus, 2007.
- FOLLESDAL, A. y T. Pogge [eds.], *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Netherlands, Springer, 2005.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 2000.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991.
- FLORES D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.
- FRASER, N., *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.
- , "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista", *New Left Review*, *Pensamiento crítica contra la dominación*, núm. 0, enero, 2000.
- GALLEGOS Rocafull, J. M., *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, Jus, 1948.
- GARCÍA, D. E., *Hannah Arendt. El sentido de la política*, México, Porrúa/TEC, 2007.
- GOFFMAN, E., *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- GOLDHAGEN, D. J., *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, México, 2005.
- GREPPI, A., *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2006.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004.
- , *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.

- , “El concepto de poder en Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid 2000.
- , *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- HART, H. L. A., *Responsibility and Retribution*, en Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon, 1959.
- Hartog, F., *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico, 2007.
- HEGEL, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 2002.
- HONNETH, A., “La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia presente”, *Estudios Políticos*, núm. 15, jurídico, 1999.
- IGNATIEFF, M., *Human Rights as Politics and Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- JASPERS, K., *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona, 1998.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 1997.
- , *Primera introducción a la Crítica del juicio*, Madrid, Visor, 1987.
- , “Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1958.
- , *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Americaleé, 1943.
- KELSEN, H., *Teoría general del Derecho y del Estado*, México, UNAM, 1979.
- KOHN Wachter, C., “El republicanismo cívico como proyecto político: la crítica arendtiana a la democracia liberal”, en C. Kohn Wachter *et al.*, *Discursos del poder. Usos y abusos de la razón política*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2009.
- , “Reconocimiento, igualdad y diferencia en la concepción arendtiana de ciudadanía”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, México, 2007.
- , “Validez y facticidad del juicio político: una perspectiva *sui generis*”, *Episteme NS*, vol. 26, núm. 2, 2006.
- KOHN, J., “Freedom: the priority of the political”, en D. Villa [ed.], *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, UK, Cambridge University Press, 2000.
- LAFER, C., *Ensayos liberales*, México, FCE, 1993.
- LE GOFF, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

- LESSNOFF, M., “Hannah Arendt. El republicanismo clásico y el mundo moderno,” *La filosofía política del siglo xx*, Madrid, Akal, 2001.
- LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 2002.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1973.
- LUHMANN, N., *Poder*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- LUTHER King, M., *Mi sueño*, México, Dante, 1989.
- MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Opere*, primer libro, II, Milán/Nápoles, R. Ricciardi, s. d.
- MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Kraft, 1979.
- MARX, K., *La cuestión judía*, Buenos Aires, Coyoacán, 1969.
- y F. Engels, *Obras escogidas*, v. I, Moscú, Progreso, 1966.
- MATE, R., “La justicia de las víctimas,” *Revista Portuguesa de Filosofía*, t. LVIII, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M., *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968.
- MICHELMAN, F., “Parsing. A Right to have Rights,” *Constellations*, v. 3, núm. 2, Oxford-Cambridge, 1996.
- MOSCA, G., *Elementos de ciencia política*, Madrid, 1941, cit. por N. Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, FCE, 1985.
- MUÑOZ Sánchez, M. T., *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política*, México, Universidad Intercontinental, 2009.
- NORA, P., *Les lieux de la memoire*, t. I, París, Gallimard, 1984.
- O’DONNELL, G., “Apuntes para una teoría del Estado”, en O. Oszlak [comp.], *Teoría de la burocracia estatal*, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- OLICK, J. [ed.], *States of Memory*, Durham, Duke University Press, 2003.
- ORTEGA, F., “La abstracta desnudez de ser únicamente humano: racismo y biopolítica en Arendt y Michel Foucault”, en J. Ugarte Pérez [comp.], *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Madrid, Anthropos, 2005.
- PARSONS, T., “Authority, legitimation and political Action”, *Structure and Process in Modern Societies*, Nueva York, Free Press, 1960.
- PAZ, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Kairós, 1996.
- PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.
- POGGE, T., *Hacer justicia a la humanidad*, México, UNAM- FCE, 2009.

- PRINZ, A., *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001.
- QUINTON, A., *Filosofía política*, México, FCE, 1974.
- RABOTNIKOF, N., *En busca de un lugar común*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
- RAMÍREZ Hernández, G., *Lecturas sobre liberalismo social*, México, Cambio XXI, 1993.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RIVAS G., R. M., “Esbozo de una teoría política escolástica desde el problema del origen del Estado y del poder político”, *Efemérides Mexicana*, v. 21, núm. 63, sep-dic, México, 2003.
- RIVERO, M., *El totalitarismo. Una nota sobre la pérdida del sentido común*, tesis de posgrado, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, México, 1990.
- RODRÍGUEZ Zepeda, J., *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004.
- , *Un marco teórico para la discriminación*, México, CNPD, 2006.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- SAHUÍ, A., *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Coyoacán, 2002.
- SÁNCHEZ, C., “Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo”, en D. E. García [comp.], *Hannah Arendt: El sentido de la política*, México, Porrúa, 2007.
- , *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SERMEÑO, Á., “El juego de la democracia. Participación contra representación”, *Metapolítica*, núm. 63, ene-feb, 2009.
- SERRANO, E., *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.
- SERRA Rojas, A., *Ciencia política. La proyección actual de la teoría general del Estado*, México, Porrúa, 1994.
- SKINNER, Q., *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus, 2004.
- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1985.
- SMITH, B., *Politics and Remembrance. Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985.
- STEKLOW, M., *History of the First International*, Nueva York, International Publishers, 1928.

- STOPPINO, M., "Poder", en Bobbio, Matteuchi y Pasquino, *Diccionario de Política*, t. 2, Siglo XXI, México, 1985.
- STROMBERG, R. N., *An intellectual history of modern Europe*, Nueva York, Meredith, 1966.
- TALMON, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956.
- VILLA, D. [ed.], *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- VILLORO, L., *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.
- , "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 22, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, s. d.
- VIROLI, M., *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang, 2002.
- WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2008.
- WELLMER, A., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University, 2000.
- YOUNG-Bruehl, E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982.
- YOUNG, I., "Responsibility, social connection and global labor justice", *Global Challenges*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- , "Guilt versus responsibility: A reading and partial critique of Hannah Arendt" [en línea], Washington, septiembre, 2005, <[http://www.allacademic.com/meta/p39990\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p39990_index.html)>.
- , "Responsabilidad y justicia global. Un modelo de conexión global", *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, núm. 39, 2005.
- , *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990.



*Pensar el espacio público.*  
*Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*  
se terminó de imprimir en junio de 2011  
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.  
El tiro consta de 1 000 ejemplares.