

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: LEDIS LUZ MÚNERA VILLALOBOS

**TÍTULO: “POLÍTICA CIUDADADANA. EL SENTIDO
DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT”.**

CALIFICACIÓN

APROBADO


ROSIRIS UTRIA PADILLA

Asesor


FEDERICO GALLEGO V.

Jurado

Cartagena, Julio de 2005

POLITICA CIUDADANA

EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

LEDIS LUZ MUNERA VILLALOBOS

(

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

CARTAGENA DE INDIAS

2005

POLÍTICA CIUDADANA

EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

LEDIS LUZ MUNERA VILLALOBOS

//

Asesora:

ROSIRIS UTRIA PADILLA

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

CARTAGENA DE INDIAS

2005

F.
320.53
M965

40909

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION
FORMA DE ADQUISICION

Compra _____ Doc. _____ Carj. _____ U. de C. X
Precio \$ 10.000 Proveedor P. Filosofia
No. de Acceso 98941 No. _____
Fecha de ingreso: DD 27 MM 07 AA 05

DEDICATORIA

A mi familia, especialmente a mi padre Gustavo Múnera Bohórquez, por tratar de enseñarme a pensar, y a mi madre Aliris Villalobos Benítez.

A mi novio, Delio Enrique Maya Barroso por su amor, sus acertadas opiniones y su apoyo incondicional todos los días.

A los que siempre han estado allí con su cariño, Maria Teresa Solano, Luis Villalobos Parrado, Dalila Mora Canabal y Adelina Canabal Gómez.

AGRADECIMIENTOS

Quiero manifestar mis sinceros agradecimientos a mi asesora Rosiris Utria Padilla por su dedicación, por su motivación y por todos los aportes a este trabajo.

A mis queridos amigos Brigitte Flórez Guerrero, Kenneth Moreno May y Elia Watts Osorio por construir en "*Phrónesis*" (Grupo de Estudios de Filosofía Política) y fuera de él, un ámbito de discusión y reflexión que me permitió cuestionar los tópicos de esta monografía.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	8
1. EL SENTIDO DE LA POLITICA EN EL MUNDO MODERNO	14
1.1. MODELO POLÍTICO LIBERAL	15
1.2. MODELO POLÍTICO DE BIENESTAR	20
2. EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO ARENDTIANO	31
2.1. LA VIDA DEL ESPÍRITU	34
A. EL PENSAR	36
B. LA VOLUNTAD	38
C. EL JUICIO REFLEXIVO	40
2.2. VITA ACTIVA	44
A. LA LABOR	49
B. EL TRABAJO	50
C. LA ACCIÓN	52
3. POLÍTICA CIUDADANA	62
3.1. EL ÁMBITO PÚBLICO POLÍTICO	64

A. DERECHOS SOCIALES	72
B. DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS	78
C. SOCIEDAD CIVIL	82
D. JUICIO POLÍTICO	91
CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	110

*" [...] las cuestiones políticas son demasiado importantes como
para dejárselas a los políticos"
Hannah Arendt.*

INTRODUCCION

El Estado Liberal de Derecho, el Totalitarismo y el Estado de Bienestar son las tres formas centrales como se ha constituido la política durante el Mundo Moderno. El Totalitarismo¹ es una forma de gobierno que se caracteriza por la dominación estatal de todas las esferas de desarrollo de la vida humana, la publicitación de lo privado y lo íntimo, residiendo su fuente de poder en las masas en, "... *la pura fuerza del número*"². Los movimientos totalitarios ascienden al poder cuando las masas se organizan políticamente, sus miembros no se unen por un objetivo común y limitado, son personas que tradicionalmente no han tenido asiento en ningún tipo de organización cívica o política dentro del gobierno constitucional, son algo así como indiferentes, excluidos y neutrales políticos. Los métodos de dominación son el terror y la muerte. Agrupar en su seno a individuos hostiles, a los partidos políticos y a la política misma le garantizó una impermeabilidad conceptual a la ideología, en pocas palabras, su éxito.

Cuando las masas se congregan se hace evidente que están conformadas por apáticos y por los neutrales políticos que pueden convertirse en una mayoría electoral, dejando en

¹ Arendt agrupa bajo el adjetivo totalitario la Alemania Nazi hasta el final de la guerra en 1945 y la Rusia Soviética hasta la muerte de Stalin (1945-1953). ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Quinta edición. Buenos Aires: Planeta- Agostini. 1994. p.28.

² *Ibid.*, p.389.

evidencia que el sistema democrático estuvo sustentado en la indiferencia de un sector de la ciudadanía. Estas mayorías neutrales cuando adquieren el poder hacen ver la falta de fuerza política sobre la que descansa el parlamento, minando la confianza en el sistema representativo.

Estos procesos de totalización son susceptibles de presentarse en las deficitarias condiciones de participación ciudadana que propicia el desenvolvimiento político de los estados liberales y de bienestar, que tiene como una de sus implicaciones la ausencia de garantías a favor de los derechos individuales en el marco del Estado constitucional. Los verdaderos movimientos antiburgueses son los totalitarios, en los cuales se da una anulación total de la individualidad³. La pérdida del sentido de bienestar propio, el aislamiento, la inclinación fanática hacia abstractas leyes de cualquier ideología (lo que menos importa es su contenido) y la terrible pérdida del sentido común son las características más aterradoras del hombre-masa (el individuo del movimiento totalitario).

El hombre-masa es una categoría que cobija indistintamente a los hombres cultos y al común por igual, es la privación de horizontes políticos, este vacío es copado por la ideología, que reúne y canaliza la hostilidad e indiferencia del excluido político, amoldándose a sus necesidades de inclusión social. El movimiento totalitario está

³ Para eliminar los vínculos familiares, el arte, el genio y cualquier rasgo de identidad el totalitarismo usa el sistema de <<culpabilidad por asociación>>, un hombre acusado ve como de manera co-sustancial a la sospecha que sobre él se levanta, sus amigos se convierten en enemigos, para salvarse brindan y crean información de manera voluntaria, se erigen como apoyo a las acusaciones, hasta colaboran recabando pruebas. Esta es su forma de conservar la confianza al interior del régimen, justificando a posteriori a su amistad con el acusado como una manera de espíarle, por ende, de ser fieles al Estado. Esta es una de las últimas formas como el sujeto se va aislando de los otros, como una prevención frente a posibles denuncias de sus "amigos" o "colegas", la atomización va cobrando cada vez más fuerza. El movimiento lleva a sus miembros a un fanatismo que los obliga hasta culparse y exigir para sí mismos la pena de muerte con tal de no perder su lugar como parte del movimiento.

organizado de tal manera que mantiene cohesionados a sus miembros, penetra cada una de las esferas de la vida, las reconstruye⁴ para que concuerden con la ideología, creando una nueva realidad para sus miembros que los defiende de cualquier posibilidad de *experimentar, sentir o pensar* por fuera del círculo totalitario⁵.

La carencia de vínculos societarios es la condición pre-política que puede originar el totalitarismo. Pero los regímenes totalitarios del Mundo Moderno no son la única forma de pérdida de lo político. En el siglo veinte se han desarrollado dos modelos de política: el liberal y el de bienestar, que han propiciado una instrumentalización del sentido de la participación ciudadana en los asuntos público-políticos.

El modelo político liberal tiene como objetivo la defensa, promoción y garantía de la libertad individual, la integridad física y la propiedad, para lograr esto consagra una

⁴ “El objetivo práctico del movimiento consiste en organizar a tantos pueblos como le sea posible dentro de un marco y ponerlos y mantenerlos en marcha: un objetivo político que constituyera el final del movimiento no existe”. ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. p. 408.

⁵ Para Aristóteles la tiranía era la forma de gobierno que no permitía asociaciones privadas para que no se crearan lazos de confianza y solidaridad entre los miembros del cuerpo político, el objetivo es “...que todos los ciudadanos se desconozcan los unos a los otros, lo más posible (porque el conocimiento engendra gran confianza recíproca)”. El tirano para mantener su poder y control obligará a sus súbditos a estar siempre en público y a la práctica diaria de la servidumbre, lo que origina sujetos de poco ánimo y creatividad. Esto va de la mano de un cuerpo de espías al interior de los súbditos, de falsas acusaciones, de la calumnia mutua y del empobrecimiento de sus subordinados que les restrinja al máximo el *ejercicio del pensar, y así, mantenerlos en la impotencia política*. En esta forma de gobierno la cohesión del cuerpo político se obtiene gracias a un estado constate de guerra que posibilite que los súbditos se unan en torno a un enemigo común y se vean necesitados de un caudillo que los oriente hacia la victoria. ARISTÓTELES. Política. Decimoséptima edición. México: Porrúa. 1998. p.261. Creímos que los extremos a los que podía llegar un régimen político era una descripción del pasado *bárbaro* de occidente, que con el ascenso e instauración del Estado de Derecho, los Derechos Humanos y la Democracia Representativa se superaría. No obstante, el siglo XX mostró cuan capaz era la humanidad de llevar la tiranía hasta insospechadas situaciones de crueldad y adoctrinamiento hasta convertirla en una forma política de Estado completamente nueva: el Totalitarismo. Es el totalitarismo la motivación central de la pregunta por el sentido de la política en el pensamiento de Hannah Arendt, es su primer trabajo sobre política contemporánea y es el que contiene la clave para entender las ideas, propuestas, angustias, tesis en torno a la Condición Humana y la política del Mundo Moderno. El manuscrito original de Los orígenes del totalitarismo lo concluyó en el otoño de 1949, su primera edición en inglés es de 1951 “*The origins of totalitarianism*”.

estricta separación entre Estado y sociedad por medio del funcionamiento de un sistema de democracia representativa y de no-intervención estatal en la economía de mercado, manteniendo así la intangibilidad de la esfera íntima del individuo. La política tiene como fin conservar el ámbito privado. Lo público-político se pone al servicio de lo privado. No obstante, este paradigma político no consigue su propósito por la carencia de la base material para la autorrealización individual, esto es, la falta de satisfacción de las necesidades básicas. Ante este panorama se estipula constitucionalmente un modelo político que satisfaga las exigencias de bienestar que propicien el real y efectivo goce de los derechos individuales, es así como surge el modelo político de bienestar.

El modelo de bienestar se caracteriza por la creación, la protección de los derechos sociales y la intervención estatal en la economía como forma para conseguir los recursos que realicen las exigencias de justicia material que aquellos derechos llevan consigo. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades básicas tiene como consecuencia una progresiva incursión del Estado en la reglamentación de la vida privada y el crecimiento de una burocracia asistencial, eclipsándose paulatinamente la esfera íntima de los sujetos.

Los modelos político liberal y de bienestar intentan proteger los ámbitos de vida privada. En el primer caso a una “sociedad de propietarios” cortada a la medida del propietario burgués y en el segundo, la satisfacción de las necesidades básicas en un “Estado de consumidores”. Ambos modelos se estructuran a partir de una conceptualización de la naturaleza humana con pretensiones de universalidad y racionalidad. En el liberal es el propietario burgués y en el de bienestar es el obrero o el trabajador dependiente inserto en

la lucha de clases. Estos modelos políticos están orientados a la protección y salvaguardia de tales hombres, por ende, tiene como finalidad la garantía de su vida privada y la satisfacción de las necesidades básicas como condición del disfrute de tal ámbito, hay una primacía de la autonomía privada sobre la política. Es así como estas visiones de la política se edifican para proteger un ideal de vida buena, perdiendo el Estado cualquier neutralidad y por ende, la posibilidad de que *la pluralidad* de las formas de vida buena surjan en las comunidades al tener la política fines preestablecidos a partir de una imagen propia de la esfera privada.

Hoy, la indagación filosófico-política no debe estar orientada a la búsqueda de una noción de naturaleza humana que determine una revalorización de la autonomía política sino un sentido de la política que *revalorice* la participación ciudadana, reconstruyendo las condiciones para que cualquier tipo de vida buena, de individualidad, pueda ser garantizada jurídicamente al interior de los Estados. Este es nuestro propósito central: *Establecer el sentido de la política en el pensamiento de Hannah Arendt, y a partir de tal planteamiento, desarrollar sus implicaciones jurídicas en el marco de un moderno Estado de Derecho.*

El sentido de la política arendtiana tiene como punto de partida la declaratoria de la imposibilidad de definir un ideal de naturaleza humana, es por esto que la reflexión filosófico-antropológica arendtiana acerca de la Condición Humana, que tiene su fuente en la tradición del pensamiento occidental, está siempre inserta en contextos históricos, que nunca pierde de vista que lo humano condiciona el mundo y éste a la vez funge como

condicionante de aquél, es *la pluralidad en la contingencia*, que no sirve de base para construir nociones sustantivas de política, ni filosofías de la historia, ni predicciones futuras. La Condición Humana -en términos arendtianos- es el rescate de la novedad de los asuntos humanos, de la unicidad e irrepetibilidad de los hombres y mujeres que habitan la tierra, que nos obligan frente a cada acontecimiento a reconsiderar las categorías de enjuiciamiento político y moral en la medida en que se manifiestan en sus particulares circunstancias.

Para lograr conceptualizar el sentido en el pensamiento de Hannah Arendt, procederemos en tres momentos argumentativos: primero, caracterizaremos los modelos políticos liberal y de bienestar, para mostrar cómo en estos regímenes políticos la pérdida de la dimensión público política origina una desaparición de la libertad humana; de esta manera se pone de relieve la pertinencia de la propuesta filosófica arendtiana, como una alternativa política libertaria frente al Estado Liberal y al Social Legal (Bienestar)⁶. Segundo, una aproximación a la reflexión antropológica-filosófica de la Condición Humana; tal acercamiento posibilitará comprender las facultades humanas que sirven de base al sentido de la política arendtiana. Tercero, reconstruir el sentido de la política ciudadana, los elementos constitutivos de la misma, así como sus implicaciones básicas en el campo jurídico-constitucional.

⁶En este trabajo nos limitaremos al análisis de los modelos políticos liberal y de bienestar debido a que son formas de Estado que han asumido las democracias representativas de los Estados de Derecho occidentales. Sin desconocer la importancia política del fenómeno totalitario, no lo abordaremos porque es un modelo de política que tiende a originarse bajo la pérdida de la libertad que se produce en los modelos liberales y de bienestar. Esto significa que el totalitarismo, institucionalmente, aparece encubierto bajo algunos de estos paradigmas.

1. EL SENTIDO DE LA POLITICA EN EL MUNDO MODERNO.

Escogimos libremente, pero conscientes de su importancia, dos formas –entre múltiples– como la política se ha configurado en la época moderna y que resultan decisivas al momento de indagar por el sentido de la participación ciudadana en nuestro tiempo, dado que estos modelos han sido asumidos en uno u otro momento por los Estados de Derecho occidentales: el modelo político liberal y el modelo político de bienestar. El objetivo central es mostrar como en estos modelos la autonomía política queda subordinada a la esfera privada, y cómo tal sometimiento de la esfera público-política origina una progresiva pérdida de la libertad humana. Este aparte permite exponer la pertinencia de la propuesta política de Hannah Arendt, quién intenta revalorizar la dimensión participativa de los miembros de los Estados modernos, que posibilitaría la protección constitucional de la libertad humana.

1.1. MODELO POLÍTICO LIBERAL

En la caracterización del modelo político liberal procederemos de la siguiente manera: A. Presentaremos las bases de la propuesta liberal clásica contenidas en el pensamiento político de John Locke y B. Determinaremos las consecuencias político-jurídicas del pensamiento lockeano que estructuran el modelo político liberal.

A. Desde el análisis de los planteamientos filosóficos-políticos de John Locke, contenidos en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*⁷, identificamos un intento de justificar racionalmente el Moderno Estado de Derecho. Esta es una tesis iusnaturalista racional y contractualista de corte liberal, que pretende delinear el origen del gobierno y del poder político.

La argumentación lockeana parte de la descripción de un estado prepolítico de los hombres, que recibe la denominación de estado de naturaleza⁸, un ámbito cuya característica fundamental es ser un estado de "*perfecta libertad*", en el cual los hombres guían su conducta y administran sus posesiones de conformidad con su propio juicio, dentro de los límites que la ley de la naturaleza les impone. Como puede verse, la normatividad que rige es la ley natural, que se descubre mediante el ejercicio de la razón⁹.

⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Primera edición. Madrid: Alianza. 1990.

⁸ Para el profesor Fernando Vallespín el estado de naturaleza es la "**clave metodológica**" o una imagen hipotética que permite situar una etapa de la existencia humana en la cual no existe ningún vínculo jurídico-político entre los hombres de carácter estatal; es una etapa ahistórico-hipotética -a pesar de las referencias empíricas que de ésta hacen los contractualistas- que intenta argumentativamente poner en evidencia la necesidad de un orden civil o político. *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Primera edición. Madrid: Alianza. 1985

⁹ "(...) es tan inteligible y clara para una criatura racional (...) como son las leyes positivas de los Estados". Locke. Op. cit., p. 42.

El contenido de estas normas establece, como principio rector, que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza –Dios así lo determinó-, les está prohibido atentar contra su propia vida y deben respetar tal derecho a sus semejantes, así como la salud, la posesión y la libertad de los otros hombres; no obstante, el respeto a los derechos naturales de los otros tiene una excepción, es legítimo violarla cuando el propósito de tal atentado es garantizar la propia conservación. Se pueden inferir tres consecuencias del contenido de la ley de la naturaleza, la *libertad* de todos los hombres, la *igualdad* de éstos ante Dios y la ley - gracias a su semejante condición natural- y la *universalidad* del derecho racional, ya que cada ser humano, debido a su naturaleza, predicable a todos, encarna en él a la humanidad misma.

El bien común de la humanidad -el objetivo de la ley de la naturaleza- es la preservación de la vida, de la paz y de la seguridad. Locke distingue una segunda forma de manifestación del estado prepolítico de la humanidad, el estado de guerra “*un estado de enemistad y destrucción*¹⁰” que se origina cuando se vulneran los derechos naturales de los hombres y su propiedad. La aparición del estado de guerra es siempre una posibilidad latente en el estado de naturaleza, donde los hombres no tienen un poder superior a ellos mismos que asegure la aplicación justa, imparcial y proporcionada de la ley natural, por tal razón, se hace necesaria la constitución de una sociedad civil o política que instaure este poder.

¹⁰Ibid., p .43.

A medida que se desarrolla el interés privado, las posibilidades de un estado de guerra aumentan, haciéndose necesario un poder que garantice los derechos naturales. Este poder se origina cuando los hombres pactan –contratan entre sí- delegar parte de sus poderes naturales a un cuerpo colectivo o Estado de Derecho, para que éste asuma los roles de legislador, de juez o árbitro y de ente ejecutor de las normas. Es por medio de la figura de un contrato o pacto es como se configura la sociedad política y se establece la libertad civil –la libertad que crean las leyes-. Es así como la legitimidad del Estado lockeano está fundamentada en el consentimiento que brindan los hombres en el contrato social.

Para la propuesta política lockeana la representación de los súbditos y los entes estatales tienen una misión asignada a priori de toda discusión política y de todo proyecto comunitario, este propósito es la protección a la libertad, a los bienes e integridad personal. El Estado sólo debe proteger la autonomía privada de los sujetos, la vida pública está al servicio de la esfera íntima de los hombres. El criterio de justicia liberal lockeano es la protección de los derechos naturales de los hombres que entran a formar parte de la comunidad política.

B. Estos planteamientos lockeanos se han constituido en la base teórica del constitucionalismo moderno, que está centrado en la defensa de la libertad, de la integridad física y de la propiedad, para lograr esto se han consagrado instituciones jurídico-políticas en el Estado de Derecho¹¹.

¹¹ Este constitucionalismo de inspiración liberal, tiene importantes atributos lockeanos, que podemos identificar en la definición misma de constitucionalismo moderno, para Loewenstein es la adopción de un texto constitucional que tiene como fin limitar el poder político que puede ser resumido así: La división del poder político en distintos órganos estatales; reglamentaciones que permitan el freno, contrapeso y la

Para evitar el despotismo democrático se garantiza la primacía de los derechos individuales sobre la democracia frente al hipotético caso que las mayorías legislativamente destruyan o restrinjan injustificadamente los derechos individuales de las minorías o de aquellos políticamente infrarepresentados, para esto se consagró un “*estricto sistema representativo*”¹², con “*frenos y contrapesos*”¹³, cuyo ejemplo puede verse en la Constitución Federal Norteamericana de 1787, que significó la institucionalización de un “*principio de distinción*” producto de la combinación de las anteriores medidas políticas, cuyo fin era mantener la distancia entre la ciudadanía y la política, estableciendo una serie de mecanismos que frenaban las posibilidades del dominio mayoritario por medio del uso popular del poder coercitivo del Estado. Este sistema de frenos y contrapesos estaba integrado por la revisión judicial de las leyes y los vetos presidenciales como formas de controlar la labor del poder legislativo, estos controles eran “*endógenos*”, al interior del aparato estatal, pero no “*exógenos*”, esto es, controles de la ciudadanía sobre el Estado.

cooperación entre los órganos del Estado. La existencia de mecanismos que impidan que uno de los órganos estatales se haga titular de todo el poder político. Esta última idea de limitación institucional es propia del Constitucionalismo Liberal. El establecimientos de dispositivos que hagan posible reformas constitucionales frente a las cambiantes circunstancias políticas, sociales y económicas, con el objetivo de evitar que las transformaciones institucionales se efectúen por la vía violenta y finalmente, el reconocimiento constitucional de libertades y derechos individuales, con sus respectivas medidas de protección frente a eventuales violaciones de los derechos por parte del Estado o de terceros. LOEWESTEIN, Kart. Teoría de la Constitución. Primera edición. Barcelona: Ariel. 1983. pp. 149-152. En el mismo sentido se puede entender al Profesor Norberto Bobbio, para quien un Estado de Derecho cortado a la medida liberal tendría como elementos básicos: “1) *El control del poder ejecutivo por parte del poder legislativo o más exactamente del gobierno al que corresponde el poder ejecutivo de parte del parlamento al que toca en última instancia el poder legislativo y de orientación política;* 2) *el control eventual del parlamento en el ejercicio del poder legislativo ordinario por parte de una corte jurisdiccional a la que se pide el establecimiento de la constitucionalidad de las leyes;* 3) *una relativa autonomía del gobierno local en todas sus formas y grados frente al gobierno central;* 4) *un poder judicial independiente del poder político*”. En: Liberalismo y democracia. Tercera edición. México: Fondo de Cultura Económica. 1996. Pág. 19.

¹²GARGARELLA, Roberto et al. Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía. Primera edición. Bogotá: Siglo de los hombres. 2002. p. 79

¹³Ibid., p. 79

Para Gargarella es evidente como se presenta una escisión entre ciudadanía y su cuerpo de representantes, quienes estarían en mejores condiciones que la “masa” de ciudadanos para definir cuál es el bien público. De ahí que podamos sostener que la institucionalización político-legal de la democracia representativa estuvo acompañada de una desconfianza por las mayorías y por la participación ciudadana¹⁴.

No obstante, los sucesos de nuestro tiempo –la amenaza del aniquilamiento masivo, la lucha por el reconocimiento, la cultura de masas, la globalización, los problemas ambientales, entre otros muchos- exigen del ciudadano un papel activo en el diseño y gobierno de sus asociaciones políticas, que vayan más allá del goce de derechos subjetivos privados.

El modelo liberal construye una serie de mecanismos jurídico-legales –derechos civiles y políticos- que protegen el ámbito de la vida privada y de la autorrealización individual, la tarea de la política queda restringida a mantener la intangibilidad de este espacio. Se establece un predominio de lo privado sobre lo público-político. Sin embargo, este paradigma político no logra la universalidad de los derechos civiles y políticos por la falta de satisfacción de las necesidades básicas, que constituye la base material que posibilita el goce y ejercicio de tales facultades jurídicas. En un intento por crear un modelo político que se preocupara por asegurar tal *base material* –como condición para el real y efectivo

¹⁴Las consideraciones sobre el sentido de la política liberal son distintos tratándose de propuestas políticas liberales como las de John Rawls: Liberalismo político. Primera edición. Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1996. Teoría de la Justicia. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica. 2000. O Ronald Dworkin: Ética privada e igualitarismo político. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1993. La comunidad liberal. Primera edición. Santa Fe de Bogotá: Uniandes. 1996. Los derechos en serio. Primera edición. Barcelona: Ariel. 1999. El Imperio de la justicia. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 1992

goce de los derechos civiles y políticos- se edifica en occidente un nuevo modelo estatal: de Bienestar o Social legal.

1.2. MODELO POLÍTICO DE BIENESTAR.

El Estado de Bienestar o Social Legal surge con la consagración constitucional de los Derechos Sociales como una respuesta a las reivindicaciones sociales que promovieron durante el siglo XIX y XX distintos movimientos políticos y revolucionarios inspirados en la ideología socialista como: La Comuna de París de 1871, los levantamientos populares de 1848, la Revolución Bolchevique de 1917 y los distintos grupos obreros de inspiración marxista de la época contemporánea, que tienen lugar en un momento histórico en el cual la industrialización había desplegado todas sus energías generando la exclusión de amplias capas sociales -en su mayoría la fuerza de trabajo- de la participación política y del goce de los bienes básicos para subsistir. Por otro lado, el Estado Social Legal se presenta como una respuesta de las democracias de masas a la crisis más aguda del capitalismo, la ocurrida en 1929, el propósito de este modelo político era garantizar un nivel de renta a los miembros de la sociedad, de tal manera que pudieran ser agentes económicos competitivos al interior del sistema de economía de mercado. A finales del siglo XIX y principios del XX se da un proceso de constitucionalización de los derechos sociales, ya sea por medio de su admisión explícita en la normatividad constitucional o indirectamente, como

resultado de la “(...) *desconstitucionalización del carácter indisponible de la propiedad privada o de las libertades contractuales*¹⁵”.

El Estado Social que surge es un modelo político de bienestar¹⁶. Los derechos sociales adquieren el carácter de recomendaciones de tipo programático hechas al legislador y a la función ejecutiva, tanto así que no aparecen constitucionalmente en el catálogo de derechos fundamentales. No poseen el status constitucional de auténtico derechos subjetivos; quedando su implementación siempre a discreción de éstas ramas del poder público; lo que amplía el margen de control y decisión del poder administrativo. Por otra parte, los derechos a iguales libertades subjetivas de acción privadas se reconfiguran, siguen siendo centrales, pero hay una preocupación por eliminar los obstáculos que hacen imposible el ejercicio de tales libertades, elaborándose políticas que intentan conseguir la igualdad fáctica y material de los miembros de la comunidad política para garantizar el real ejercicio de estos derechos.

Bajo este modelo el Estado se convierte en un agente económico y establece restricciones a la *mano invisible*, limita la economía y redistribuye los beneficios para corregir los fallos del mercado en la asignación de recursos a todos los individuos. Los modos de la

¹⁵PISARELLO, Gerardo. Del Estado legislativo al Estado social constitucional: Por una protección compleja de los derechos sociales. En: Isonomía 5, 2001, p. 82.

¹⁶El Estado Social entendido como modelo político de bienestar, como el descrito en este aparte es distinto al Estado Social Constitucional (Estado Social y Democrático de Derecho). En un Estado Social Constitucional existe una consagración constitucional de los derechos sociales, así como una democracia participativa que contrarresta los efectos paternalistas de los beneficios sociales.

distribución¹⁷ le permiten al Estado redistribuir el ingreso (leyes sobre salario mínimo), los riesgos (sistemas de seguridad social) y las oportunidades (instituciones educativas).

De manera general, los críticos del Estado de Bienestar sostienen que la satisfacción de necesidades básicas genera una burocracia que funciona como un grupo de presión que condiciona las políticas sociales, el burócrata adquiere una gran importancia al transformarse en el directo proveedor de bienes y servicios, suscitando que los ciudadanos dependan de él para la asistencia social estatal. De otro lado, la búsqueda de la eficiencia en los procesos de redistribución de los estados sociales ha obligado a éste a tomar decisiones que pueden llegar a considerarse de carácter autoritario, negando de esta forma la posibilidad de autodeterminación democrática en los procesos estatales dado que la especialización (reglamentación) de las actividades de la administración marginan al ciudadano común de la participación en las actividades de ésta.

La política se transforma en un “mercado político” llevando a los individuos a actuar de forma pragmática en los procesos electorales, ellos apoyan a aquellos sectores que le signifiquen más beneficios. A pesar de esto, durante el mandato de estos grupos el ciudadano se muestra insatisfecho porque nunca tuvo con ellos verdaderos puntos de

¹⁷ El ingreso mercantil propio del libre intercambio económico del mercado capitalista libre es reemplazado por un ingreso político, proveniente de un esquema de intercambio económico capitalistas controlado por el Estado. ZINTL, Reinhard. Neoliberalismo y Estado Social. En: Doxa 13, 1993. p. 36 y 37. COLOMER, Josep M. Limites económicos-políticos en la intervención estatal. DOXA N° 13. 1993. FRANCES GOMEZ, Pedro. Derecho y las reglas del mercado. DOXA N° 22. 1999. THIMM, Andreas. Derechos liberales y Derechos sociales. En: DOXA 15-16. 1994.

contacto ideológico. Como consecuencia de estos sucesos tenemos la decadencia de los partidos políticos de masas y los bajos niveles de participación democrática¹⁸.

Una de las principales consecuencias de las políticas de bienestar es el paternalismo jurídico, esto es, la injerencia del poder político en la vida privada de los individuos por medio de normas jurídicas; o en otras palabras, la limitación de la libertad individual para la creación de las condiciones para el ejercicio de los derechos civiles y de participación política¹⁹. El Estado Social termina destruyendo, paradójicamente, lo que creyó posibilitar, el ejercicio de los derechos civiles y políticos²⁰.

¹⁸ Sobre las críticas al Estado Social legal ver: ZINTL, Reinhard. Neoliberalismo y Estado Social. En: Doxa 13. 1993. MARTINEZ, José. La crítica neoliberal al Estado Social. Un resumen y una valoración. En: DOXA 15-16. 1994.

¹⁹ Existe lo que podríamos denominar "EL PATERNALISMO PERFECCIONISTA", es aquel tipo de intervención estatal, que tiene como fin imponer los ideales de vida a los hombres, ejemplo: la prohibición de la homosexualidad, cuyo fin es guiar moralmente a los hombres. Este tipo de paternalismo es injustificado. No obstante, existen situaciones donde puede llegar a justificarse el paternalismo jurídico, esto es, cuando la medida en cuestión ha recibido el consenso expreso o hipotético de los destinatarios de ésta. Claro está que el consentimiento debe ser anterior a la aplicación de la norma. Aunque es posible la fabricación del consentimiento: un individuo que luego de aplicada la medida considere que ésta es inútil o no reconozca su bondad, y se argumente desde el Estado que está incapacitado para comprender la bondad de ésta. Para efectos de justificar el paternalismo se recurre a la figura del consentimiento hipotético, éste planteamiento parte del supuesto de que todo ser racional estaría de acuerdo con la medida paternalista. Estableceremos un concepto medio que incluya a las personas que actúan racionalmente, éste es el de competencia: CB (competencia básica) es la competencia que ordinariamente tienen los hombres en sus asuntos diarios, que se opone a la que poseen los individuos en situaciones especializadas o específicas; el objetivo de esta diferenciación es evitar que se considere que la sociedad debe estar compuesta de los mejores. La carencia de competencia básica en los individuos sería una primera condición para justificar medidas paternalistas. Estos son algunos casos de incompetencia básica (IB): cuando alguien ignora los elementos relevantes de la situación en que tiene que actuar, cuando su fuerza de voluntad es tan reducida que no puede llevar a cabo sus propias decisiones, cuando sus facultades mentales están transitoria o permanentemente reducidas, cuando actúa bajo compulsión, cuando alguien que acepta la importancia de determinado bien y no desea ponerlo en peligro, pero se niega a utilizar los medios necesarios para salvaguardarlo pudiendo disponer fácilmente de ellos. El criterio de incompetencia básica se basa en un dato empírico (criterio objetivo) que es determinable causalmente, ejemplo: la determinación de los efectos del alcohol en los automovilistas. La competencia básica está dada por las circunstancias sociales de los sujetos. En sociedades complejas la competencia básica será más exigente que en sociedades simples. El paternalismo justificado reúne los siguientes requisitos: la comprobación de la incompetencia básica (criterio objetivo) y que el objetivo de la medida sea la superación de los niveles de desigualdad para que los individuos puedan ejercer la autonomía. GARZON. Valdés, Ernesto. ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico? En: Doxa. 5. 1988.

²⁰ Sobre la participación política en el Estado Social legal el profesor Pisarello sostiene "(...) el esquema de arreglos corporativos sobre los que se asienta conduce a las principales organizaciones vinculadas a la reivindicación de derechos sociales (partidos de masas y sindicatos) a intensos procesos de oligarquización

El Estado Social Legal es incluyente y excluyente al mismo tiempo porque beneficia socialmente a los grupos organizados -que eran tradicionalmente marginados de los bienes básicos- que son capaces de ejercer presión sobre el Estado. No obstante, sólo son beneficiarios de éstas políticas de bienestar aquellos sectores que son miembros de asociaciones de trabajadores, cooperativas y sindicatos; esto es, los que gozan de una relación laboral estable, excluyendo así a los sujetos que no se encuentran vinculados a un grupo de interés o que no poseen ninguna clase de dependencia laboral de naturaleza formal. Los beneficios sociales quedan reducidos a prestaciones derivadas de las relaciones laborales, sin tener en cuenta la discusión sobre la masa de desempleados, los trabajadores informales, el multiculturalismo, la protección del medio ambiente y de los recursos naturales²¹.

El Estado Social legislativo va sufriendo una reducción²², adquiriendo el carácter de corporativo, en la cual los derechos sociales quedan limitados a concesiones planificadas

que acaban por separarlas de su base social y convertirlas en una prolongación burocrática de las instituciones estatales". Op., Cit. p. 86

²¹ Tras lo anterior, no es de extrañar la tesis manifestada por el profesor Habermas ante las Cortes españolas en 1984 sobre el Estado Social. Para él, ha llegado a su fin la utopía de la burguesa sociedad del trabajo, el fin de la noción de una sociedad de trabajadores libres e iguales organizados en una comunidad política que pretendió estructurarse como una sociedad del trabajo abstracto, que considera a éste como regulado por las leyes del capitalismo y organizado de acuerdo a la racionalidad del mercado. Esta utopía inspiró el reformismo socialdemócrata en las sociedades de masas del Oeste de Europa que dieron origen al Estado Social de Derecho. La tesis central de esta conferencia es mostrar como el Estado Social alimentado por la utopía de la sociedad del trabajo se muestra incapaz de elaborar políticas para una sociedad de miembros que se reconocen como libres e iguales. A Habermas le preocupan las dificultades que lleva consigo el éxito del Estado Social: éste por medio de sus políticas sólo puede determinar la inversión privada, con reformas que funcionen de acuerdo al sistema económico, dejando intacta el reparto de la propiedad, además sólo redistribuye beneficios entre los trabajadores dependientes, excluyendo una amplia masa de individuos desprotegidos; produciéndose el ascenso de la clase laboral que puede en determinado momento aliarse al lado de la clase media, en contra del Estado Social. De otro lado, las regulaciones legales orientadas al bienestar destruyen lo que pretendieron hacer posible: la libertad, tanto en su forma de autonomía privada o pública. El Estado Social "[...] genera una red cada vez más tupida de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales que cubre la vida cotidiana de los clientes reales o potenciales". HABERMAS, Jürgen. Escritos políticos. Segunda edición. Barcelona: Península. 1998.

²² PISARRELLO. Op., cit.

desde el Estado hacia los beneficiarios de tales medidas, simplificando la complejidad de las relaciones laborales y prestacionales a relaciones de consumo, transformado al ciudadano en cliente. La arremetida neoconservadora²³ contra el Estado Social ha dado paso del “Welfare” al “Workfare”, de un Estado Social Legal de Derecho a un Estado Social Contributivo, un modelo político que considera los derechos sociales como derechos sin deberes, como causa de irresponsabilidad y dependencia individual. Este modelo se

²³ Entre los críticos más fuertes contra las políticas de bienestar tenemos a F.A. Hayek, para él el Estado Social es una contradicción en sí mismo ya que está sustentado en la irremediable tensión igualdad-libertad que debe ser diluida a favor de ésta última. El Estado Social es la materialización de los fantasmas y enemigos de las sociedades liberales; el ideal del Estado Social, la realización de la igualdad, ha puesto en peligro la democracia, la economía de mercado y la libertad individual. Para Hayek, la sociedad y el Estado deben estar regulados por normas de carácter general producto de la evolución histórica de la comunidad cuyo resultado es un ideal de justicia (la justicia del libre mercado, es decir, la generada por la “mano invisible” de la economía). Este orden metajurídico es anterior a cualquier forma de derecho positivo, cuyo objetivo básico es limitar la intervención estatal en la actividad privada de los hombres. Para Hayek esto es el “empire of law” (derecho). Como consecuencia su propuesta estatal se levanta sobre los siguientes principios: Primero, normas de carácter general (providencia general). Segundo, escisión entre espacio público y privado con miras a la protección de este último. Tercero, la defensa estatal del derecho de propiedad. Cuarto, una constitución ideal y un tribunal constitucional que garantice el cumplimiento de estos principios. Para Hayek las sociedades capitalistas funcionan como un orden espontáneo, mientras que el Estado Social regla la vida de los ciudadanos anulando este orden para lograr el mayor bienestar para todos en un clima de perfecta coordinación. Esto no es posible porque la coordinación sólo se logra donde hay una empresa común y a nivel social dicha empresa no existe, en la sociedad lo que puede haber es coincidencia entre algunos intereses y bienes. Este ambiente de perfecta coordinación propiciado por la aplicación de las providencias especiales es un atentado contra la libertad ya que no deja espacio para decidir sobre la participación de los individuos en la actividad del Estado y la sociedad que, en últimas, son asociaciones no voluntarias. Los funcionarios estatales o los cuerpos de deliberación colectiva cuando emiten providencias especiales en el Estado Social lo hacen desde la ignorancia, pues sólo un dios tiene la capacidad de conocer lo que cada individuo necesita de acuerdo a sus circunstancias. Esto pretende denotar la insuficiencia de información de los gobiernos para planificar la vida de los ciudadanos ¿Cómo utilizar de modo eficaz este tipo de información contenida en la sociedad? El uso eficaz de la información para lograr una óptima asignación de recursos sólo es posible a través del funcionamiento libre del mercado, que sí logra la coordinación perfecta entre los intereses privados (dirigidos sin ningún propósito cooperativo) y los intereses públicos que garantizan el máximo beneficio para la sociedad. Los efectos coordinantes del mercado son resultados no-intencionales de los agentes intervinientes en el proceso de intercambio, de esta manera se desarrolla el orden espontáneo. Hayek nos hace esta exposición para concluir la imposibilidad de un Estado planificador y, por ende, la justicia social. Las sociedades no son agentes que puedan actuar intencionalmente para producir injusticias sociales, por lo tanto, no son responsables de las desigualdades producidas por el orden espontáneo y la sociedad no tiene por qué asumir el peso de tal tarea social. Hayek representa la línea neoliberal más conservadora, sus seguidores ponen de manifiesto la incapacidad del Estado Social de corregir, con sus medidas, las desigualdades, porque cuando quiere aplicarlas la realidad social ha mutado, originando nuevas complicaciones y haciendo totalmente inútil la medida adoptada. La solución para la crisis que ha generado el Estado Social es el regreso a la economía de mercado. MACCORMICK, Neil. ¿Orden espontáneo e imperio de la ley? Algunos problemas. En: DOXA N° 6. 1986.

erige sobre la consigna del “control milimétrico de los meguantes subsidios sociales”²⁴, presenta una progresiva flexibilización laboral, la pauperización del empleo, de sus condiciones y prestaciones. Es una política de mínimos, de subsidios –no hay infraestructura social-, la seguridad social pierde su naturaleza integral para convertirse en mínima. El sector público se transforma en asistencial más que en redistributivo, destruyendo progresivamente las posibilidades del real ejercicio de los derechos civiles y políticos; abonándose el camino propicio para un Estado Carcelario, que no sólo hace inviables los derechos sociales, sino todos los derechos fundamentales.

Hasta aquí hemos tratado de demostrar cómo la política cortada a la medida de los modelos liberal o de bienestar ha generado una progresiva desvinculación ciudadana de los asuntos público-políticos: “privatismo ciudadano”. La política se transforma para los ciudadanos en un mal necesario, en una carga que hay que transferir a otros en cada proceso electoral; ésta ha asumido un rostro netamente estatal y vertical, como el poder que ejercen el Estado y sus funcionarios sobre sus habitantes por medio del derecho positivo, válidamente elaborado, con el propósito de garantizar el interés colectivo y la paz social, lo que puede traducirse a poder político en forma de dominación legal, quedando restringido su sentido a la noción de gobierno²⁵.

²⁴ GARGARELLA. Op. cit., 89.

²⁵ El concepto de gobierno está sustentado en la idea de representación, en el cual un grupo electo de profesionales de la política mandan a la masa de ciudadanos, concordando de esta manera con la noción constitucionalista del mismo término en un sentido amplio, el cual hace referencia al cuerpo de órganos políticos del Estado, que ejercitan su autoridad política. NARANJO MESA, Vladimiro. Teoría constitucional e instituciones políticas. Primera edición. Bogotá: Temis. 1997.

El único momento de participación ciudadana está dado por los períodos electorales, en el resto del mandato de los representantes la opinión pública de los ciudadanos se desvanece en medio de las luchas de los grupos de intereses y de presión, como los sindicatos, los gremios, los partidos políticos, entres otros. A esta situación se suma al hecho que en muchas latitudes se presenta el predominio dentro de la estructura del Estado de un ejecutivo fuerte, con funciones administrativas, policivas, militares y hasta legislativas, llamado “Presidencialismo”. Que hace del control y contrapeso de las ramas del poder público un mecanismo nulo y la participación ciudadana casi un fantasma, esto se une en muchas oportunidades al más rígido centralismo que tiende a hacer de los problemas locales y regionales puntos menores en las apretadas agendas políticas de los poderes centrales.

Como podemos inferir, el malestar ciudadano puede radicar en la desconexión que aquellos sienten frente a la política, me refiero al ciudadano sin apellido –aquel que no es líder sindical, ni gremial, ni dirigente político- pero con nombre propio, que ve en la política un asunto de “*expertos en política*” que se eligen cada tanto. Esta escisión entre el elector y sus representantes subyace a la noción misma de representación²⁶, donde el “*representante delegado*” tiene un margen de discrecionalidad frente a los mandatos de sus electores porque al cobrar el carácter de funcionario estatal deja de *representar* a éstos para transformarse en el depositario de la abstracta “*voluntad de la nación*” o del “*pueblo soberano*”.

²⁶Este fue el paradigma de representación moderno instaurado por la Asamblea Nacional Francesa tras la revolución del año 1789. VIDAL, Ernesto. Representación y democracia: problemas actuales. En: Doxa-6. 1986.

Los períodos electorales son un mecanismo de configuración de la voluntad popular produce la pérdida de la capacidad de cuestionar las actuaciones de los representantes en la medida que entre una y otra etapa electoral transcurren años. Esto se ve agravado por el hecho de que sin participación ciudadana durante los períodos de gobierno es difícil establecer canales de comunicación entre el pueblo y sus representantes. Tal participación posibilitaría una formación “*informada*” de manera semidirecta de la opinión pública política, lo que permitiría asumir críticamente la propaganda de los partidos políticos, de los grupos de intereses y en general la información que proviene de los medios masivos de comunicación.

Cuando el pueblo participa en las discusiones y deliberaciones de los asuntos comunes de carácter político establece redes con los poderes del Estado, que eventualmente implicarían control, cooperación y responsabilidad compartida frente a las decisiones y actuaciones de los funcionarios estatales, así como un mayor conocimiento y destreza en los medios legales y constitucionales para la defensa de los derechos y del bien público²⁷.

La ausencia de la participación ciudadana también puede traducirse en un desvanecimiento de la autonomía, tanto privada como política, que se va configurando lentamente a medida

²⁷ El sistema representativo actual tiene su fuente en un modelo liberal de política, cuyo propósito era mantener separados representantes y representados. El desprendimiento de la voluntad ciudadana por parte de los representados hizo de la discusión política un campo fácilmente influenciado por los grupos de presión. Al momento de diseñarse el actual sistema representativo se tenía una desconfianza en la discusión pública de los asuntos estatales dado que se corría el riesgo de que las decisiones fuesen adoptadas por facciones mayoritarias que oprimieran a las minorías. Esta era la base sobre la que se sustentó la noción de que las decisiones al interior del Estado de los ciudadanos debía pasar por el <<*tamiz*>> de los representantes, como un mecanismo para distanciar a las mayorías del control directo de las decisiones estatales, disminuyendo los riesgos de impulsos mayoritarios opresivos. GARGARELLA, Roberto. Crisis de representación y constituciones contramayoritarias. En: Isonomía-2. 1987.

que el derecho positivo se asume sólo desde la perspectiva formal de la validez²⁸ de las normas, esto es, que el régimen jurídico se restringe a los procedimientos formales establecidos en la constitución y en las leyes para la elaboración del derecho dejando a un lado la discusión sobre la legitimidad del mismo, que es un debate político, en el cual los ciudadanos puedan influenciar la toma de decisiones estatales que les afectan, contribuyendo a la ampliación de las perspectivas del debate, incluyendo variados puntos de vista y la materialización de la autonomía política por medio del ejercicio de los derechos de participación.

Cuando las normas legales y las políticas de bienestar se hacen ajenas a las necesidades y deseos de los ciudadanos, por ausencia de la comunidad en los procesos de decisión, se abre paso al “*paternalismo jurídico*” y en muchas ocasiones al “*paternalismo perfeccionista*”, que invade no sólo el ámbito público-político de los individuos sino su esfera privada de acción. Cuando esto sucede los ciudadanos se muestran incapaces de discutir las medidas paternalistas debido a que carecen de formas de participación

²⁸ “*El problema de la validez es el problema de la existencia de la regla en cuanto a tal, independientemente del juicio de valor sobre su contenido de justicia. Mientras el problema de ésta se resuelve con un juicio de valor, el problema de la validez se resuelve con un juicio de existencia o de hecho. Esto es, se trata de comprobar si una regla jurídica existe o no, o mejor si aquella determinada regla, así como es, es una regla jurídica. Validez jurídica de una norma equivale a existencia de esa norma como norma jurídica.*”(…) “*Particularmente, para decidir si una norma es válida (esto es, si existe como regla jurídica que pertenece a un determinado sistema) con frecuencia es necesario realizar tres operaciones: 1. Determinar si la autoridad que la promulgó tenía el poder legítimo para expedir normas jurídicas, es decir, normas vinculantes en ese determinado ordenamiento jurídico (esta investigación conduce inevitablemente a remontarse a la norma fundamental, que es la base de la validez de todas las normas de un determinado sistema). 2. Comprobar si no ha sido derogada, comoquiera que una norma puede haber sido válida, en el sentido de haber sido promulgada por un poder autorizado para hacerlo, pero esto no quiere decir que lo sea todavía, lo que sucede cuando una norma posterior en el tiempo la ha derogado expresamente o ha regulado la misma materia. 3. Comprobar que no sea incompatible con otras normas del sistema (lo que también se llama derogación implícita) particularmente con una norma jerárquicamente superior (una norma constitucional es superior a una ley ordinaria en una constitución rígida) o con una norma posterior, comoquiera que en todo ordenamiento jurídico rige el principio de que dos normas incompatibles no pueden ser válidas a un mismo tiempo*”. BOBBIO, Norberto. Teoría general del Derecho. Primera edición. Madrid: Debate. 1996. p. 34-35.

ciudadana – y en muchas ocasiones existen de forma legal pero se han ejercitado escasamente- y de mecanismos de presión política.

En el Mundo Moderno los problemas locales han trascendido lo cotidiano, los asuntos se vuelven cada vez más globales, el hambre, la pobreza, la violación de los derechos fundamentales, las decisiones sobre la guerra y la paz que ponen en juego cada vez más la existencia del mundo, el nivel de riesgo frente a las armas de aniquilamiento masivo aumenta, la burocracia y la especialización del aparato administrativo de los Estados crece, convirtiendo los regímenes políticos en “gobiernos de nadie” donde la responsabilidad sobre los asuntos comunes se hace más difusa. Consideramos que la forma de hacerle frente a estas situaciones es mediante la rearticulación de un ámbito político discursivo, pluralista y multicultural, que permita a todos los implicados influir en la toma de decisiones de los entes políticos estatales.

Intentar redescubrir un sentido de política que brinde respuestas a las nuevas circunstancias comunitarias de nuestro tiempo no es tarea sencilla, no obstante, trataremos de aportar algunos elementos de juicio sobre tal discusión a partir del pensamiento de Hannah Arendt sobre la materia. *En este orden de ideas, nuestro objetivo central es establecer el sentido de la política en el pensamiento de Hannah Arendt, y a partir de tal planteamiento, desarrollar sus implicaciones jurídicas en el marco de un moderno Estado de Derecho.*

2. EL SENTIDO DE LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO ARENDTIANO.

En el capítulo anterior tuvimos oportunidad de establecer cómo en el siglo XX se presenta una progresiva pérdida de la esfera público-política originada por el ascenso de los gobiernos totalitarios al poder, por modelos estatales centrados en la protección y defensa del ámbito privado como forma de garantizar la satisfacción de las necesidades básicas tales como Estado liberal y el Estado de bienestar, y la desaparición de una cultura política pública que propicie la participación ciudadana, destruyéndose los vínculos de solidaridad que permiten hacerle frente a los retos sociales que actualmente se le presentan a las comunidades políticas. Esta sección la realizaremos a partir del pensamiento político de Hannah Arendt cuya obra filosófica representa una tentativa de elaborar una noción normativa y procedimental de política participativa²⁹.

La noción de política arendtiana tiene como objetivo las condiciones que viabilizan la participación ciudadana, haciéndose central el ámbito público-político porque es la esfera que permite el intercambio comunicativo, mostrando los individuos toda su "apariencia",

²⁹ "El proyecto de Hannah Arendt consiste en 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 ésta es compatible con la pluralidad". SERRANO, Enrique. Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político. Primera edición. Medellín: Universidad de Antioquia. 2002. p. 88.

como “*seres únicos*” e “*irrepetibles*”, que bajo la luminosidad de lo público revelan su “*identidad*” a la vez que la reconstruyen, bajo una política de reconocimiento de la libertad. Para Arendt, la tarea central de la política es la edificación de un mundo acondicionado de tal manera que los hombres, la pluralidad, puedan vivir dignamente, en libertad.

En Arendt, el sentido de la política es procedimental porque conceptualiza los elementos que posibilitarían la participación ciudadana, la acción y el discurso; de allí que no elabore, ni intente introducir una noción sustantiva de política o de hombre político como si fuese el máximo ideal de vida buena. Sin embargo, la autorrealización individual –hasta la apatía política- y el ámbito privado sólo son susceptibles de conservarse, defenderse y ampliarse por medio de la participación ciudadana.

El pensamiento arendtiano es antisistemático³⁰ porque no intenta efectuar una teoría política como parte de una “*arquitectónica conceptual*”, tratar de reconstruir su noción de política es una tarea de síntesis conceptual con base en sus distintos ensayos³¹, artículos periodísticos y publicaciones sobre sus clases. Es una actividad que requiere la

³⁰ “*Arendt era y siguió siendo una conservadora y una revolucionaria, y nunca perdió el sentido de apremio que la inducía a darse prisa en poner sus opiniones en letra impresa incluso siendo consciente de que la precipitación la hacía vulnerable a la crítica de aquellos que eran sólo conservadores o sólo liberales*” YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Segunda edición. Hannah Arendt. Valencia: Alfons el magananim. Institució valenciana d’ estudis i investigació. 1993. p. 274.

³¹ “*En realidad, el ensayo era el género que más le iba a Hannah Arendt y todos sus libros están compuestos en secciones tipo ensayo, a veces descuidando el hilo conductor, la transición coherente de un apartado a otro, por lo que éstos ensayos, cuando aparecían en forma de libro, carecían en más de una ocasión de la cohesión interna necesaria*”. Ibid., p. 359.

tranquilidad emocional³² de todo aquel que se acerca a un pensador cuya vida y obra se encuentra atravesada por la contingencia. Su método filosófico es el “*análisis conceptual*” que es una búsqueda por el contexto donde los distintos conceptos surgen, rastreando las ideas políticas hasta las experiencias históricas concretas que le dieron vida a los mismos y calcular qué tanto un concepto político se había retirado de sus orígenes. Finalmente delinea el desenvolvimiento de los conceptos durante el transcurso del tiempo señalando puntos de confusión lingüística y conceptual.

Nosotros haremos un recorrido por las valoraciones filosófico-antropológicas que sirven de base a la noción de política arendtiana, no con la pretensión de sistematizar sino como un intento de comprender tal concepto de política en toda su profundidad y amplitud. Este camino tiene como fundamento la evaluación que Arendt efectúa de la condición humana, la vida del hombre en la contingencia, que se ha revelado de dos maneras, como *vita contemplativa* y *vita activa*. La vida del espíritu, en sus tres manifestaciones: pensar, voluntad y juicio; y *vita activa*, en sus tres correspondientes actividades: labor, trabajo y acción. Las distinciones que ella efectúa no es entre distintas clases de hombres, sino al interior de sus actividades³³.

³² Tranquilidad que parece perder Martin Jay al no poder ubicar el pensamiento arendtiano en una corriente específica de la filosofía política. JAY, Martin. El existencialismo político de Hannah Arendt. En: El orgullo de pensar. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 2000.

³³ “Arendt monta este escenario de oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa* para situar en él la vieja disputa entre la opinión (*doxa*) y la teoría orientada hacia la verdad (*episteme*), con el objetivo de reivindicar a la primera como el principio en el que se fundamenta la racionalidad práctica.” SERRANO, Op., cit. p. 208.

2.1. LA VIDA DEL ESPÍRITU

La vida del espíritu es la obra póstuma de Arendt, quien murió antes de que finalizara su último y más esperado capítulo sobre la facultad del juicio. Este trabajo lo podemos caracterizar como su momento filosófico, una deuda que tenía con sus más cercanos seguidores y consigo misma, en ella buscaba completar y superar los errores que había cometido en su texto mal titulado al español “*La Condición Humana*”³⁴, en el cual sólo se había ocupado de la vida activa; mientras que a la vida del espíritu sólo le había dedicado reflexiones en breves ensayos y artículos. “*La vida del espíritu*”³⁵ es una obra que trata de articular estos ensayos y elaborar reconsideraciones en torno al tema acumuladas por años.

El pensamiento, la voluntad y el juicio son las actividades mentales de la vida del espíritu, con puntos comunes, pero irreductibles la una a la otra; son autónomas, siguen sus propias reglas aunque todas dependan de una cierta tranquilidad anímica. Son facultades incondicionadas, ninguna condición o cambio en lo mundano las afecta a ellas directamente. Si bien es cierto que los objetos de las actividades mentales son dados o provienen de lo mundano, como actividades del espíritu no necesitan de las condiciones de lo mundano, las pueden trascender “*mentalmente*”, “*Son capaces de juzgar, afirmativa o negativamente, las realidades en las que han nacido y que les condicionan; pueden*

³⁴ Para Arendt la principal equivocación de la “Condición Humana” es estructurar la vida activa desde la vida contemplativa, sin ocuparse de esta última. Este trabajo en su edición europea es publicado bajo el acertado título de la Vida Activa.

³⁵ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2002. En 1973, «El Pensamiento» fue presentado, de forma resumida, en las Gifford Lectures pronunciadas en la Universidad de Aberdeen y, en 1974, lo fue la primera parte de «La Voluntad». «El Pensamiento» y «La Voluntad» se impartieron, de nuevo en forma abreviada, como un curso en la New School for Social Research de Nueva York en 1974-1975 y en 1975. Hannah Arendt falleció repentinamente el día 4 de diciembre, sólo había terminado «La Voluntad», la segunda sección de *La vida del espíritu*. La tercera sección de esta obra puede ser completada gracias a la publicación de sus notas de clases sobre la Filosofía Política de Kant.

desear lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y pueden pensar, es decir, especular con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible³⁶”.

En definitiva, los principios que guían la vida y la existencia son los que provienen de la vida del espíritu. La característica básica de las actividades mentales es la *invisibilidad*, no aparecen en el mundo como cosas. El espíritu representa (hace presente) lo que está ausente de los sentidos, este es el don del espíritu, que recibe la denominación de imaginación³⁷.

El lenguaje metafórico es la única forma que posee la mente para “*aparecer*”³⁸, la reflexión con uno mismo se realiza discursivamente.³⁹ Las actividades mentales están articuladas de forma discursiva, aún antes de ser comunicadas. Pensamiento y lenguaje van de la mano, ambos presuponen la existencia del otro. El pensamiento está acompañado del lenguaje

³⁶Ibid., p. 93.

³⁷ La imaginación es la facultad mental de hacer presente intuiciones ausentes al espíritu. Esta representación es una imagen. La imaginación es necesaria, como condición, para la memoria. Es una facultad que permite la síntesis entre entendimiento y sensibilidad que hace posible el conocimiento. ARENDT, Hannah. Imaginación. Seminario de la crítica del juicio de Kant en el New School for Social Research, otoño 1970, contenido en Las conferencias sobre la filosofía política de Kant.

³⁸ “*La expresividad de una apariencia, empero, es de distinto orden, no [expresa] nada más que así misma, se exhibe o se despliega*”. La vida del espíritu. p. 45. Para Arendt, el mundo -donde están los hombres, las criaturas y las cosas que *aparecen*- son susceptibles de ser percibidas. Somos lo que parecemos a los otros “*Ser y apariencia coinciden*”, no existen esencias que definan la naturaleza intrínseca de los seres. La existencia de todo en el mundo presupone un espectador, de otros yoes que perciban mi yo y puedan dar testimonio de él. Son los hombres los que existen, “*La pluralidad es la ley de la tierra*”. El “otro” garantiza la existencia de los demás, su “objetividad”, todo “sujeto” es un “objeto” al ser percibido por otros, “*Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores*” Todo lo que aparece queda sujeto, a pesar de su identidad, a una infinita variedad de “espectadores”, que necesita de otros que afirmen y hagan posible su existencia. La realidad es ante todo, fenoménica.

³⁹ “*Cada manifestación de enojo, al ser distinta del enfado que se siente, contiene ya una reflexión sobre él, y esta reflexión otorga a la emoción la forma tan individualizada propia de los fenómenos de la superficie externa. Manifestar el propio enfado es una forma de autorepresentación: decido qué es apropiado para la apariencia*”. Ibid., p.55.

conceptual, éste permite por medio de la metáfora superar la brecha entre la experiencia y la interioridad. A continuación, explicaremos las tres facultades mentales que desarrollan la vida del espíritu: A. Pensar B. Voluntad y C. Juicio.

A. *El pensar* es la primera manifestación de la vida del espíritu cuya aproximación filosófica se encuentra principalmente recogida en tres trabajos, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*⁴⁰ (1967), *El pensar y las reflexiones morales*⁴¹ y *La vida del espíritu. La banalidad del mal*⁴² es la *incapacidad* para pensar, de reflexionar moralmente, es aceptar un código de conducta sin deliberación sobre el mismo. Pensar es deliberar sobre todo y acerca de todos, independientemente del mundo y de sus consecuencias:

*Estrechamente conectado a esta situación se halla el hecho de que el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente en la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen*⁴³

El pensar no tiene fin, *la necesidad del pensar sólo se satisface pensando*. Manuel Kant estableció una diferencia entre razón y entendimiento, y entre sus respectivas facultades, el pensar y el conocer, y lo que ellas brindan, sentido y verdad. El conocimiento está guiado por fines pragmáticos, mientras que el pensar aleja a los hombres del mundo, los retira

⁴⁰ ARENDT, Hannah. Segunda edición. Barcelona: Lumen. 1999.

⁴¹ La publicación original aparece en Social Research No 38. 1971 bajo el título de <<Thinking and moral considerations: A lectura>. En español en la recopilación de ensayos titulada De la historia a la acción. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1995.

⁴² "Por lo tanto, "banalidad" no quiere decir "inocencia". La historia de Eichmann no es en absoluto la de un inocente. Arendt está a favor de la pena de muerte, puesto que el derecho está destinado a castigar los crímenes que este hombre cometió, y no a la persona incapaz de distinguir entre el bien y el mal". KRISTEVA, Julia. El genio femenino. El genio, la locura, las palabras. I. Hannah Arendt. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2000. p. 167.

⁴³ El pensar y las reflexiones morales. p. 124.

deliberadamente del sentido común, no produce nada útil, sus resultados son autodestructivos porque están siempre sujetos a revisión, cuestionan la moralidad social, de ahí que no brinde morales sustantivas, sino sólo la posibilidad de reflexionar y construir criterios de juicio moral para cada situación.

“El hombre es un ser pensante”, esto quiere decir que el pensar hace parte de la condición humana. El pensar hace posible la capacidad del juicio moral, de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. Esta capacidad que tienen todos los hombres interrumpe la acción. Ocupándose de objetos lejanos a los sentidos inmediatamente, y es ante todo destrucción de las categorías previas de juicio para iniciar una nueva comprensión. El riesgo del pensar radica en quedarse paralizado en el estadio de destrucción que tal actividad implica, caer en el nihilismo, es decir, en no edificar nuevos valores sino invertir los viejos y levantarlos como los nuevos, cuando esto sucede es como si nunca se hubiesen sometido esos valores al pensar.

Cuando se piensa y se reflexiona sobre los estándares de conducta establecidos, que los otros siguen, se tiende a disentir, a no participar de los asuntos comunes, este **disentimiento** es una especie de acción, de participación política. La destrucción propia del pensar pone en movimiento la más política de las facultades humanas, la facultad del juicio, de juzgar particulares. El ejercicio de la facultad del pensar es político cuando es la fuente de la disidencia frente a lo normalizado por la sociedad, por los mass-media, el orden político y jurídico dominante. Lamentablemente vemos a diario, en muchos de los participantes en el debate político, a ciudadanos y a líderes utilizando teoría y lenguaje

político anacrónico –elaborado para otras circunstancias sociales- una terquedad ideológica que consiste en encuadrar los hechos actuales en estas ideas que ya no brindan un marco explicativo adecuado. Esta coraza ideológica no permite enfrentarse a toda la novedad de los acontecimientos sociales y capturarlos en su complejidad, haciendo en parte inútil todo intento de cambio y solución social.

B. *La voluntad*⁴⁴ es la segunda manifestación de la vida del espíritu, su origen puede rastrearse en el siglo I de la era cristiana, dado que para la Antigüedad clásica la libertad coincidía con un yo-puedo externo, no con yo-deseo interno propio de la voluntad⁴⁵. La evidencia interna de un yo-quiero nos permite demostrar la posible existencia de la facultad mental humana llamada Voluntad, es la facultad mental del futuro, del proyectarse. Opera no sólo con los recuerdos de la memoria y re-presentaciones sino con objetos visibles e invisibles que nunca han sido. Su rasgo básico es la incertidumbre de los proyectos.

La contingencia es el rasgo más evidente de la Voluntad libre, es la posibilidad de hacer y no hacer, es siempre este marco de posibilidades lo que la caracteriza. La Voluntad en tanto contingente, es libre, pensar una Voluntad no libre es reducirla a un instrumento

⁴⁴Para profundizar el desarrollo filosófico de la noción se puede consultar. ARENDT, Hannah. *¿Qué es la libertad? En: Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión filosófica.* Primera edición. Barcelona, Península, 1996.

⁴⁵La aparición de la Voluntad en la tradición de pensamiento puede datarse con el Apóstol San Pablo y el surgimiento de la obra agustiniana. La proairesis aristotélica no es voluntad en el sentido de libertad interior. *“La invención por Aristóteles de la idea de proairesis, elección en una alternativa intermedia entre razón y deseo, reduce la distancia entre lo “voluntario” bajo coacción y el concepto moderno de acto voluntario. No obstante, esa “elección deliberada o preferencia” es en Aristóteles una emoción, un phatos que se sufre y que motiva. Sólo en la deliberación entre todos se logra la felicidad, eudamonia, el “bien vivir”. El liberum arbitrium “libre arbitrio” (traducción latina de proairesis) no es espontáneo no autónomo”.* KRISTEVA, Op. cit. p.221.

ciego ejecutor de lo que el deseo o la razón establezcan. De allí que los asuntos humanos se encuentran atravesados por la contingencia⁴⁶. En cada yo-quiero surge una disposición natural hacia la libertad o el rechazo a ser mandados por otros, cuando se ordena “TÚ debes”, la voluntad contrataca “TÚ debes querer”, es aquí donde se inicia el debate interior de la voluntad. En la Voluntad también hay como en el pensar un-dos-en-uno, ésta necesita recuperar su unidad. La voluntad implica obediencia y también desobediencia. Tiene la capacidad de negar lo existente a partir de un yo-no-quiero (una negación o una desobediencia). A la pregunta qué causa la voluntad, no puede dársele una respuesta causalista simple. Es posible que la voluntad entre en conflicto consigo misma cuando tiene querer o proyectos simultáneos.

La libertad filosófica o la libertad de la Voluntad es importante para aquellos que por distintas razones viven de espaldas a las comunidades políticas. La libertad política sería distinta a esta libertad filosófica, en ésta última el énfasis se encuentra en el yo –puedo, en la coincidencia entre yo-quiero y poder hacer eso que se quiere. La libertad política sólo es posible gracias a las leyes de las comunidades políticas.

⁴⁶ “De estas especulaciones de Agustín se deducirá una concepción que él no formuló, y que permite pensar la libertad, no como *liberum arbitrium* sino como un “autocomienzo”, en el sentido en que Kant definía la libertad. Dada en el *principium*, preparada por el *initium* de cada nacimiento de la voluntad, que es la primera de las facultades mentales, reactualiza en el hombre las posibilidades de renacimiento bajo el aspecto de la espontaneidad y la libertad. Al considerar esta articulación (entre *principium*, *initium*, *voluntas*). Arendt piensa que a la razón humana no le resulta enojoso admitir la voluntad como primera en el plano de la causalidad (*initium*), aunque no en cuanto al tiempo (puesto que viene después del *principium*)”. *Ibíd.*, p. 225

C. *El juicio reflexivo*⁴⁷ es la tercera actividad del espíritu, que se ocupa de lo particular, esta vinculada al mundo de las apariencias. El propósito arendtiano es articular la noción de juicio estético kantiano o juicio reflexivo desde una perspectiva política. Arendt considera que a Manuel Kant⁴⁸ en sus últimos años de vida le quedaban algunas cuestiones filosóficas por resolver como que <<la compañía es indispensable para el pensador⁴⁹>> y “<< ¿Por qué sea necesario que existan los hombres?” A la luz de estos dos tópicos puede ser leída la *Crítica del Juicio*. Esta es la más política de las obras de Kant porque no habla de lo cognoscitivo o la verdad, sino que aborda la pregunta de los hombres en plural, cómo viven y cómo son realmente. Los principios de la *Crítica del Juicio* no son universales, son generales, valen para los seres humanos que habitan la tierra.

La condición para poner en funcionamiento el juicio es la sociabilidad, los hombres son dependientes de sus semejantes no sólo por las necesidades vitales sino debido a las facultades del espíritu. El juicio no es razón práctica⁵⁰, porque la razón práctica kantiana es la fuente de lo correcto y se expresa en imperativos. Los hombres considerados desde una perspectiva política constituyen una pluralidad cuyo fin es la sociabilidad; es aquí

⁴⁷ ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2003. El objetivo arendtiano es mostrar los rasgos profundamente políticos que contiene la crítica del juicio kantiano aunque este filósofo no lo haya desarrollado de manera explícita. Estas conferencias son el desarrollo de sus clases en la New School for Social Research en el otoño de 1970.

⁴⁸ Con la filosofía kantiana desaparece la oposición entre la política –los asuntos humanos- y la filosofía –la vida contemplativa-, al establecer que todos los seres racionales poseen la misma facultad de pensar destierra la distinción entre el lugar privilegiado del filósofo y de su estilo de vida a favor de una igualdad entre los seres racionales.

⁴⁹ Conferencias sobre la filosofía política de Kant. p. 28.

⁵⁰ Las preguntas kantianas ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué cosa me está permitido esperar? Corresponde a los tres temas de la metafísica: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. No responden a la pregunta por el zoon politikon. ¿Qué debo hacer? No se ocupa de la acción política, sino del hombre sólo, con la voluntad y el pensar.

donde Kant cambia de perspectiva, considera a los hombres como seres que habitan la tierra,

“(...) hombre = ser racional, sometido a las leyes de la razón práctica que él se otorga a sí mismo, autónoma, fin en sí, perteneciente a un Geisterreich, reino de los seres inteligibles = Crítica de la razón práctica y Crítica de la razón pura. Hombres = criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, sensus communis, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar (<<la libertad de pluma>>)=primera parte de la Crítica del Juicio: juicio estético⁵¹.”

La libertad política kantiana es hacer uso público de la razón, sin el tribunal o la evaluación de las ideas por el uso público no es posible pensar, ni articular opiniones. Recordemos que la capacidad de juicio es un subproducto del pensamiento, el juicio realiza el pensamiento, en el mundo visible. El pensar kantiano tiene como presupuesto la libertad de expresión y opinión, *<<La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación⁵²>>*.

La imparcialidad sólo es posible donde se entrecruzan distintos puntos de vista⁵³, no se alcanza colocando una verdad al amparo de la crítica o creyéndola superior a todos los otros posibles puntos de vista, es un *<<modo de pensar extensivo⁵⁴>>*, la imaginación es la facultad humana que permite este tipo de pensar. Aunque se esté en aislamiento es posible re-crear, debido a la imaginación, la presencia de los otros. Pensar es pensar por uno mismo, someter a crítica los prejuicios, o sea enjuiciarlos.

⁵¹ Ibid., p.56.

⁵² Kant, I <<reflexionen zur Anthropologie>> n° 892 kants gesammelse schriften, edición de la Academia de Berlín, Vol 15 p 392. Citado por: ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2003. p. 92.

⁵³ “... pensamiento crítico implica comunicabilidad”. Ibid., p. 80.

⁵⁴ Ibid., p. 84.

Quien piensa adopta la posición del “*ciudadano cosmopolita kantiano*”⁵⁵ gracias a la posibilidad de desplazamiento que otorga la imaginación. No es tratar de saber lo que hay en la mente de los otros o aceptar lo que existe en la interioridad de ellos; la imaginación no ofrece un acceso privilegiado a la subjetividad de los demás, aceptar pasivamente –sin crítica- lo que los otros sostienen no es hacer uso público de la razón en los términos kantianos, eso sería un simple intercambio de prejuicios. El enjuiciar kantiano va más allá de la subsunción. El juicio reflexivo es la capacidad que habilita a los hombres para ganar generalidad en los juicios de las cosas particulares –como realmente se presentan las cosas en el mundo-, moverse de un lado a otro, ampliar el número de participantes en diálogo de la razón o llegar a lo que se llama imparcialidad⁵⁶. Al actor político le ocupa la *doxa*, reputación u opinión,

*“La palabra doxa no significa sólo opinión sino también esplendor y forma. Como tal está relacionada con el ámbito político que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quien es [...]. En la vida privada uno permanece escondido y no puede ni aparecer ni brillar, por lo que consecuentemente no puede haber tampoco doxa en ella”*⁵⁷

El juicio es una facultad de todos, además del genio. Los objetos bellos existen en la medida en que son comunicables, esta es la condición sine qua non; es el juicio del

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 84.

⁵⁶ “... por juicios determinantes que procede de la mentalidad fabricadora. Un universal dado en forma de modelo o de regla de fabricación determina los materiales y los medios necesarios para la formación del producto. No hay aquí reflexión alguna, y sabemos hoy que ese proceso de fabricación puede ser confiado a las computadoras”... “Por el contrario, en el juicio reflexivo el universal no está dado, es el particular quien es dado. Y la reflexión sobre éste consiste en buscar, más que en el encontrar, el universal que le corresponde. En esta búsqueda se trata de la comprensión del sentido y no de abordar una explicación. Se trata, dicho de otra forma, de pensamiento y no conocimiento...” TAMINIAUX, Jacques. Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt En: El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt. Primera edición. Caracas: Nueva sociedad. 1994. p. 142.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 105.

espectador el que configura el ámbito en que lo bello puede surgir, los otros⁵⁸ son necesarios para la configuración de lo bello, “... *la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores)*”⁵⁹. La locura en términos kantianos es la pérdida del sentido común, de la capacidad de juzgar, es la retirada a lo privado. Aunque el ejercicio de la capacidad del juicio reflexivo Kant la haya adscrito a los terrenos del arte, sus rasgos son políticos, como ninguna otra de las manifestaciones de la racionalidad práctica porque implica intercambio de opiniones, intersubjetividad, en un escenario público y plural. El juicio reflexivo kantiano es el sentido común, la facultad política por excelencia debido a que permite movernos en los contingentes asuntos humanos, hace factible organizar los cinco sentidos para dotar de respuestas a los particulares humanos que rebasan con su increíble originalidad todas las categorías preestablecidas de juicio, imposibilitando su explicación a partir de esquemas de razonamiento deductivo o de su subsunción en ideologías o prejuicios sociales.

La lección entre la aprobación y la desaprobación en torno a lo bello se presenta gracias a la publicidad o comunicabilidad y la guía será el sentido común⁶⁰. De allí las máximas del sentido común: “*pensar por uno mismo*” máxima de la ilustración, “*situarse con el pensamiento en el lugar del otro*” (mentalidad ampliada), “*estar de acuerdo con uno mismo*”; no están referidas al conocer, a la evidencia y a la verdad que son necesarias. El sentido común es el sentido comunitario y es distinto del sentido privado. Cuando se utiliza

⁵⁸ Juzgar en el sentido de decidir no necesita de los otros, se puede hacer en completa soledad (no soledad).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ “*El sentido común es el pensar cotidiano compartido por todos los seres humanos; es el que nos permite tener sensación de realidad y, al mismo tiempo (dada la pluralidad), permite la comunicación y la intersubjetividad*”. CORRAL, Carmen. El pensar de la acción. *En*: Isegoría 17- 1997. p. 131.

la facultad del juicio se hace como partícipe de una comunidad⁶¹, solamente como miembro de éstas es posible lograr la mentalidad ampliada que hace asequible la imparcialidad. Cuando se juzga reflexivamente se debe hacer desde la idea de que se es un ciudadano, a partir del sentido comunitario.

Las tres actividades de la vida del espíritu son: el pensar, la voluntad y el juicio. La voluntad es libertad interior, un querer o deseo: *la libertad del filósofo*, de la vida contemplativa. Mientras que la estrecha relación entre el pensar y el juicio es la manifestación propiamente política de la vida del espíritu, éstas al relacionarse proporcionan las categorías de enjuiciamiento. El juicio permite la **comprensión** de los contingentes acontecimientos humanos, principalmente, los sucesos políticos. Sin embargo, ésta comprensión se quedaría en un plano mental o discursivo sino existiesen otras facultades humanas capaces de transformar el mundo y a los hombres, *de actuar*, estas son labor, trabajo y acción, manifestaciones de la vida activa.

2.2. VITA ACTIVA

La vita activa tiene su fuente en las experiencias y temores cotidianos de los hombres en el Mundo Moderno, en este punto Arendt piensa “*en lo que hacemos*”⁶² en el Mundo

⁶¹ “ El ejercicio de la capacidad de juzgar presupone la presencia de los otros y la posibilidad de su acuerdo: se trata ya de un espacio público”. *Ibíd.*, p. 133.

⁶² “En su libro *La condición humana* (1958) Arendt se propone un doble objetivo: 1) determinar cuáles fueron los cambios sociales, entre todos los que produjo la modernidad, que permitieron el surgimiento del totalitarismo y 2) definir un criterio normativo postmetafísico en el que pueda sustentarse la crítica a las sociedades modernas. Digo que se trata de un doble objetivo y no de dos objetivos diferenciados, porque Arendt no concibe una descripción de las sociedades modernas que sea ajena a un interés crítico. La mera descripción sólo nos llevaría a reseñar el tránsito de la humanidad entre distintas formas de dominación, sin poder proponer alternativas que orienten las acciones.” SERRANO. *Op, cit.* p.77.

Moderno⁶³, analizando cómo se ha manifestado en la vida en la Tierra hasta hoy (*vita activa*): labor, trabajo y acción⁶⁴.

Los hombres son seres condicionados por todas las cosas que entran en relación con él, al mismo tiempo las cosas naturales y las producidas por él se transforman en condición de su existencia, por ende, *el hombre es un ser condicionado*. La objetividad del mundo –las cosas y los objetos- y la condición humana tienen un nexo de complementariedad porque la existencia humana es vida condicionada, sólo posible con cosas, que carecerían de orden en el mundo sino fueran condiciones de la existencia humana, la cual le sirve a modo de un principio organizador.

Las tres actividades labor, trabajo y acción mantienen una estrecha relación con la natalidad ya que crean las condiciones necesarias para garantizar la vida de los nuevos individuos de la especie humana en el mundo. Con cada nacimiento se da un nuevo comienzo en el mundo de estos extraños, que se muestra cuando tienen la posibilidad de actuar, de empezar algo nuevo, es por ello que la acción es la actividad que más está ligada con la natalidad. Como consecuencia, la natalidad se convierte en una categoría política central dado que la acción es el paradigma de la actividad política, de iniciar algo nuevo, de la libertad.

⁶³ En la obra arendtiana se entiende la época de la Edad Moderna como la que comienza en el siglo XVII y termina al principio del XX; políticamente el Mundo Moderno se originó con las primeras explosiones atómicas.

⁶⁴ "...primero el libro que apareció en 1958 con el título *The Human Condition*; que trata de las tres principales actividades humanas: labor [labor], trabajo [work] y acción [action], desde una perspectiva histórica". ARENDT, Hannah. Tercer documento. Descripción del proyecto para la Rockefeller Foundation. Diciembre de 1959. En: *Qué es la política*. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1997. p. 151.

Arendt realiza una reconstrucción conceptual e histórica acerca de la vita activa con el propósito de mostrar el desenvolvimiento de ésta y el momento en qué se puso al servicio de la vida contemplativa. Para ello parte de los clásicos griegos explicando que en la obra aristotélica se diferencian tres tipos de vida que podía elegir el hombre libre, es decir, aquel que no estaba atado a las necesidades de la vida y del trabajo. Tales formas de vida tenían en común un interés por lo bello, por lo inútil e innecesario: *“La vida de los disfrutes corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la polis, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas”*⁶⁵.

La vita activa queda subordinada a la vida del espíritu cuando se da la muerte histórica de la ciudad-estado. En estas circunstancias, la expresión vita activa pierde su significado propiamente político, pasando a designar todo compromiso con las actividades de este mundo; la acción adquiere un lugar entre las necesidades de la vida terrena y apareciendo la vida contemplativa como la única forma de vida auténticamente libre. La expresión vita activa adquiere su definición desde el punto de vista de la vida contemplativa, es por esto que toda actividad debe finalizar en la absoluta quietud inherente a la contemplación de la inmutable verdad. Desde la filosofía platónica hasta la Edad Moderna, la vita activa mantuvo tal sentido negativo y la contemplación conservó su superioridad, tal preeminencia está dada en la creencia de que ninguna actividad humana puede superar la belleza y la verdad del “kosmos” físico, que se mantiene inmutable y eterno sin ninguna irrupción del hombre o de Dios, que sólo es factible contemplar en absoluta quietud

⁶⁵Ibid., p.26.

cuando todas las manifestaciones de la vita activa desaparecen. De esta manera, la vita activa quedó al servicio de la vita contemplativa. No obstante, vita activa y contemplativa tienen un valor propio, ninguna es superior o está al servicio de la otra.

La decadencia política sufrida por la ciudad-estado griega y de forma más impactante para los efímeros ojos humanos, la caída del más político de los pueblos, el Imperio Romano demostró lo perecedero y mortal de las obras humanas, esta sensación se vio aumentada por el ascenso de la religión cristiana, como religión de la humanidad occidental, la cual predicaba una vida individual sempiterna. Tales acontecimientos históricos convirtieron la vita activa en una actividad al servicio de la vida contemplativa, de lo eterno.

La vita activa es la vida humana que se desarrolla en un mundo de hombres y de cosas hechas por ellos, entre objetos y organizaciones políticas. La acción es el distintivo de la condición humana, una actividad que no es predicable de dioses o de bestias, siendo la única que depende en su totalidad de la presencia de los otros seres humanos, de la pluralidad. La pérdida de sentido de lo político se puede rastrear en el inicio mismo de la tradición de pensamiento occidental,

*“Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del **zoon politikon** aristotélico por el **animal socialis**, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: **homo est naturaliter politicus, id est, socialis** (<<el hombre es político por naturaleza, esto es social>>). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta que punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra social sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o el pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra **societas** también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo*

*con el posterior concepto de una **societas generis humani** (<<sociedad del género humano>>), <<social>> comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental⁶⁶.*

Para los griegos, entre ellos Aristóteles y Platón, la vida de los hombres al lado de sus congéneres no era parte de lo humano sino algo que los hombres compartían con los animales, otra forma de necesidad que imponía la existencia biológica.

La polis llevaba implícita la pertenencia del hombre a dos ámbitos distintos, el político (comunal) y el familiar (lo propiamente suyo). Cuando Aristóteles caracterizó al hombre como *zoon politikon* lo diferenciaba del hombre inmerso en la vida familiar, está afirmación aristotélica completada por una segunda identificación del hombre como *zoon logon ekhon* “*ser vivo capaz de discurso*”, que reflejaba lo que los miembros de la polis pensaban sobre el *bios politikos*, además explica porque consideraban a los que estaban fuera de la polis como esclavos y bárbaros, como *aneu logou*, que era la carencia de una forma de vida en la que el discurso era central⁶⁷.

Nos proponemos desentrañar el sentido de estas tres actividades: A. Labor B. Trabajo y C. Acción. El propósito de este aparte es describir las facultades de la *vita activa* que estructuran las condiciones físicas y materiales necesarias para la memoria, la historia y la participación ciudadana (labor y trabajo). Así como, la actividad humana que protege y conserva tal ámbito por medio de la *praxis* ciudadana: la acción.

⁶⁶ *Ibíd.* P 38

⁶⁷ Sin embargo, no podemos pasar por alto que, filosóficamente, Aristóteles consideraba al *nous* la capacidad humana más elevada cuya rasgo básico era su intraducibilidad al discurso. La vida feliz, que es conforme a la virtud y la actividad virtuosa más alta es la virtud contemplativa, la sabiduría. ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Decimoséptima edición. México: Porrúa. 1998. p.261

A. *La labor* no deja huella visible en el mundo, el esfuerzo que realizamos en tal actividad se consume en el acto mismo de vivir, sus productos son consumibles por definición, no perduran en el mundo, están destinados a cubrir las necesidades más elementales como seres de la naturaleza. La labor y el consumo son etapas de la vida biológica.

La labor expresa la motivación más fuerte que puede guiar al ser humano: la necesidad de vivir. El motor de la vida es la capacidad que tiene el organismo vivo de proveer lo necesario para sí y de originar excedentes de productos vitales, en una expresión, es la fertilidad de lo vivo. Además de ser la actividad humana que nos permite la supervivencia, se constituye en una lucha por la durabilidad del mundo, es una constante defensa contra los procesos de crecimiento y decadencia a que la naturaleza aboca al mundo, es la protección del mundo frente aquella.

Los objetos de la labor por ser consumibles son de escasa durabilidad, estas se insertan de forma rápida de nuevo al ciclo natural donde se originaron ya sea porque fueron consumidas o desaparecieron debido a su perecedera naturaleza. Es por ello que son las más naturales y menos mundanas de las cosas, se consumen al ritmo que el ciclo biológico le impone. La labor es una experiencia totalmente privada, en la no-mundanidad porque el cuerpo humano se vuelca sobre sí mismo ocupado en mantenerse vivo.

En las sociedades de masas la riqueza se calcula con base en la diferencia entre ganancias y gastos, que no es más que la otra cara de la labor, producir y consumir. Para solucionar la necesidad sólo se debe hacer coincidir producción y gasto, acumulación ilimitada de

riqueza y consumo individual. Para conseguir este equilibrio el hombre ha transformado todos los objetos de uso, productos del trabajo, en cosas consumibles. Lo útil ha sido reemplazado por lo consumible:” *Los ideales del homo faber, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del animal laborans*”⁶⁸.

La exigencia de felicidad por parte del animal laborans reclama más consumo que conlleva a más labor, atando a los hombres a la necesidad. El peligro de la sociedad moderna consiste en que por estar imbuidos en el cíclico proceso del consumo no se percaten del carácter fútil que está adquiriendo el mundo y su potencial desaparición.

B. *El trabajo* es entendido como “*trabajo de nuestras manos*”, es la fabricación de objetos “(...) *el trabajo del homo faber consiste en la reificación*”⁶⁹. Los objetos brindan la propiedad duradera del mundo. Todas las cosas juntas constituyen el artificio humano, lo que podemos denominar “*el mundo*” se encuentra formado en su mayoría por objetos de uso cuya cualidad es la durabilidad, gracias a esta característica pueden las cosas producidas por los hombres ofrecer un lugar estable y sólido a la mortal criatura humana.

La durabilidad del artificio humano se ve lentamente desgastada por el uso al que son sometidas las cosas durante el proceso de la vida, agotadas éstas regresan al proceso natural contra el cual fueron hechas y de donde fueron extraídas. La durabilidad otorga una relativa independencia a los objetos producidos en relación con los hombres, esto forma la

⁶⁸ Ibid. p. 135.

⁶⁹ Ibid., p.160

<<objetividad>>. Tal durabilidad otorga al hombre la posibilidad de la unicidad, éste puede en cualquier momento reconstruir su identidad al describirse a sí mismo en relación con unos objetos que han estado presentes a lo largo de su existencia. Vemos que, mientras que labor y consumo son dos caras de un mismo proceso, el mantener la vida biológica; el proceso de fabricación y producto son entidades completamente escindibles.

El trabajo construye lugares donde refugiarnos frente a la fuerza de la naturaleza. El homo faber produce las cosas con materiales que son arrancados de la naturaleza, ya sea destruyendo una vida o interrumpiendo un proceso natural. Esta característica de violación o violencia es propia del proceso de fabricación. Esta violencia es la expresión más elemental de la fuerza humana, ofreciendo autoconfianza y satisfacción del hombre frente a la creación, como amo y señor de la misma.

El proceso de fabricación está dominado por la categoría medio-fin, el objeto fabricado se nos muestra como un producto final porque el proceso de producción finaliza con él. Esta terminación del proceso de producción se da cuando se agrega un objeto, independiente del proceso de fabricación, en el mundo: *“Tener un comienzo definido y fin definido <<predictible>> es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta característica se diferencia de las restantes actividades humanas”*⁷⁰. Por oposición, la labor queda inmersa en el interminable ciclo biológico. El producto, que es el fin del trabajo, justifica todo el proceso de producción, sirve de principio organizador de las herramientas, el material, los especialistas y el grado de cooperación para producirlo.

⁷⁰ Ibid., p 163

Los objetos de uso nunca se transforman en un fin en sí mismo, siempre son un *medio para* en la medida en que son instrumentos que sirven *para algo*. Este tipo de utilitarismo se constituye en la filosofía del homo faber, que radica en la interminable cadena de medios-fin que se presenta por ausencia de un principio que la justifique. La instrumentalización del artificio humano que hace el homo faber significa una degradación del mundo a simple medio.

Para finalizar, podemos sostener que el mundo de las cosas realizadas por el homo faber provee de un hogar duradero para los hombres mortales en la medida en que trasciende la pura satisfacción que producen los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso. Las obras de arte permiten a los hombres dejar testimonios duraderos sobre su paso en el mundo, contribuye a la articulación de la historia humana, más allá de la fragilidad de la acción y del consumismo del animal laborans.

C. La vita activa también se manifiesta en la *acción*. La pluralidad humana es la condición básica del discurso y de la acción, entretendiéndose en ésta última la igualdad y la distinción de los hombres. La igualdad se hace visible en la capacidad que tienen los hombres de coordinar entre ellos sus actividades con el propósito de asegurar la vida de las generaciones futuras. Por otro lado, la distinción, la manifestación de la unicidad de los hombres, se hace notoria cuando se ven obligados a recurrir a la acción y el discurso para entenderse, para comprenderse e iniciar actividades conjuntas. En la esfera pública se da la igualación de los desiguales con propósitos políticos, ésta no es la clase de igualdad que

otorga ser parte de la naturaleza o ser hijo de Dios que significan uniformidad que sólo se presenta en la soledad y el aislamiento.

Los hombres se distinguen, se diferencian mediante la acción y el discurso, se presentan en la arena política como un <<quién>> delante de otros <<quiénes>>, de frente, no encima o debajo de otros, como sería en las sociedades que han eliminado la esfera público-política, sino en contigüidad. Este presentarse a los otros constituye el aparecer frente a los otros como *individuos*⁷¹. Con la acción y el discurso nos insertamos en el mundo, como un segundo nacimiento. Actuar es tomar la iniciativa, colocar algo nuevo en movimiento dentro de los hombres y del mundo. Este comienzo lo inician los recién llegados al mundo, es el comienzo no de algo, sino de *alguien*.

Los actos políticos tienen un significado en sí mismo, en la grandeza de cada acto, no en su motivación o finalidad porque no hay un fin más elevado para el hombre que actuar en política. El acto unido a la acción es capaz de hacer visible a los hombres como "*alguien singularmente nuevo en el mundo*". El hombre mediante el acto y la palabra deja ver ese <<quién>>, el discurso nos narra lo que el hombre hizo, hace, o intenta hacer⁷². El revelarse como ser único, como un <<quién>> no intercambiable constituye el carácter de la *libertad humana*. En Arendt, la constitución de un *yo singular* se consigue atravesando

⁷¹ "Mucho insistirá ella en que, los fenómenos políticos, la esencia es la apariencia, que la esencia de lo político es precisamente su apariencia. No se tratará entonces de encontrar detrás de las apariencias una verdad oculta sino de leer, a la luz del acontecimiento, la historia anterior -el relato- que este acontecimiento ha iluminado con una nueva luz". HILB, Claudia. El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt. Primera edición. Caracas: Nueva sociedad. 1994. p. 9.

⁷² "El discurso unido a la acción es "el descubrimiento de <<quien>> en contradistinción al <<que>> es alguien -sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe y oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace". Ibid., p. 203

una línea media entre el universalismo liberal de los derechos⁷³ y el estrechamiento ético que sustenta el comunitarismo⁷⁴. La línea media se logra redefiniendo los elementos constitutivos de la política que posibiliten un ámbito que garantice la manifestación de la individualidad en toda su complejidad. La ventaja de la noción de libertad humana, en términos arendtianos, es que mantiene viva las reclamaciones libertarias del discurso de la modernidad pero las revalora a partir de la reconstrucción de un sentido discursivo de la política, cuyo ámbito se forma a partir del reconocimiento intersubjetivo de ciudadanos en sus circunstancias históricas concretas.

Toda vida humana puede contarse como una historia, con comienzo y fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, de esa narración sin comienzo ni fin. La historia de la vida humana tiene un actor, que también es su paciente, pero no tiene un autor; es posible dentro de las historias humanas hacer una abstracción y contar una historia determinada, con un comienzo y un fin; sin embargo, por la multiplicidad de historias humanas que se entrecruzan es imposible establecer un autor determinado de cada historia.

No hay un "*alguien*" determinado que haya puesto todo el curso de las historias humanas en movimiento. Las historias reales carecen de autores, pero debido a la acción y el discurso se revela un <<quién>>, que es el héroe de la historia, aquél cuya valentía reside en abandonar la oscuridad de lo no político para mostrarse ante los otros y quedar cobijado bajo el resplandor de lo público⁷⁵. Las historias sólo pueden contarse cuando sus

⁷³ En el primer capítulo tuvimos oportunidad de dilucidar los rasgos del liberalismo lockeano

⁷⁴ TAYLOR, Charles. La ética de la autenticidad. Primera edición. Barcelona: Barcelona. 1994.

⁷⁵ Para Arendt lo que más se acerca a la definición de personalidad humana, es lo que fue el daimón griego; es un espíritu guardián que pasa toda la vida de los hombres encima de sus hombros, por lo cual son los otros

protagonistas han muerto; es el narrador quien las va a desatar gracias a un relato, una historia de vida con comienzo y fin determinado⁷⁶.

El espacio de aparición⁷⁷ se origina cuando los hombres se juntan por medio del discurso y la acción precediendo a toda constitución formal de la esfera pública. Esta esfera desaparece en el instante en que los hombres se dispersan, esta es siempre una posibilidad en la política dado que los hombres no están reunidos para siempre de forma necesaria. Del estar juntos surge el poder en política⁷⁸. Es necesario para mantener la potencialidad del poder o el poder mismo la construcción de ciudades, entendidas como comunidades

hombres quienes pueden captar su presencia, lo que es, mejor que los hombres en cuyos hombros posa. El daimón sólo aparece donde hay espacio público, donde los otros pueden mirar de frente a los hombres y captar todo lo que los acompaña, lo público abarca más que la vida política. Ese ámbito público cobra carácter de un espacio espiritual al que se le puede aplicar el calificativo romano de *humanitas*. Era la cima de lo humano, es la personalidad vigente que una vez obtenida no abandona a los hombres, así todas las cualidades corporales y del alma hayan desaparecido. La *humanitas* se adquiere en el ámbito público mostrando a los otros quienes somos, algo que no es subjetivo por lo cual no el propio sujeto, sino los otros pueden atestiguar y validar. ARENDT, Hannah. *Laudatio a Karl Jaspers*. En: *Revista de Occidente*. Mayo de 1998.

⁷⁶ "... el significado del acto nunca se revela al agente, sino a la mirada del espectador. El agente nunca puede conocer todas las consecuencias de sus actos". CORRAL, Op. cit., p.129.

⁷⁷ Podemos llegar a sostener que el trabajo posee una esfera pública, el mercado, con su forma de acción, el intercambio. En el mercado los sujetos no están junto a los otros con el propósito de mostrarse como hombres sino como propietarios que desean hacer visibles las cualidades de su producto, de algo completamente ajeno a lo humano. Por otra parte, la labor es una forma no política de vivir pero no antipolítica, esto se muestra en la división que se origina en la actividad misma del laborar, la cual presupone la igual capacidad de todos los hombres, su fuerza laboral está destinada a sumarse a la de otros hombres en un gran cuerpo como una unidad de labor; en esta división no se necesita destreza alguna, cada miembro es idéntico e intercambiable, no es antipolítico porque hay hombres juntos a otros. El propósito de esta unidad es la producción de bienes de consumo, no tiene final, se reproducen cíclicamente como la naturaleza y la vida. Podemos concluir, que el producto del homo faber brinda la posibilidad a los hombres de distinguirse de los otros hombres por las cualidades de su producto, mientras que en la actividad del laborar se pierde la propia identidad en la tarea de mantenerse vivo.

⁷⁸ Cuando los hombres por medio de la acción y el discurso se juntan para originar rebeliones populares contra los gobernantes materialmente fuertes muestran un poder superior, incluso si es de manera pacífica. Cuando la historia ha denominado a tales movimientos <<resistencia pacífica>> no hace mérito a su alcance político, es la resistencia más activa y eficaz dado que los gobernantes "víctimas" de la rebelión sólo pueden hacerle frente al poder que despliega el estar juntos con la violencia, eliminado a los revoltosos, lo que es una pérdida política para el gobernante porque no se puede gobernar a los muertos.

políticas, como requisito material básico del poder en política, esta estructuración se realiza a nivel jurídico-constitucional.

El poder es lo que conserva unido al pueblo luego del fugaz momento de la acción y es a la vez, lo que el pueblo unido hace surgir. La falta de poder genera impotencia política, el poder depende del inseguro acuerdo temporal de los hombres. El poder es ilimitado, su única restricción es el poder de otras personas unidas por medio de la acción y el discurso. La alternativa al poder es la fuerza que hasta un solo hombre puede tener con dominio de la violencia.

El poder político asegura al mundo y articula el artificio humano. Le brinda un sentido a los objetos, al transformarlos en albergue de los asuntos humanos. Sin esta articulación sería el entorno físico una cantidad de objetos dispersos y los acontecimientos quedarían sin un lugar donde establecerse y permanecer, en otras palabras, sin un “*mundo*” como parte de la memoria histórica.

La acción puede generar una triple frustración: lo impredecible de sus resultados, la irrevocabilidad de la acción y el carácter anónimo de sus autores. Frente a la fragilidad de la política se ha erigido el concepto de gobierno, que es una forma de desalojar a la pluralidad de la esfera pública, en la cual los hombres sólo pueden vivir juntos legal y

políticamente cuando alguien tiene derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer⁷⁹.

Las consecuencias de la acción son imprevisibles, es imposible determinar sus implicaciones o los motivos que dieron lugar a ella, no tiene fin, sus efectos pueden perdurar hasta que la humanidad termine; esta permanencia de la acción supera la durabilidad de cualquier producto hecho por el hombre. La posibilidad de remediar el carácter irreversible de la acción proviene de una facultad humana presente en la misma acción, tal potencialidad es la capacidad de perdonar y de hacer promesas. Tales capacidades son concomitantes, el perdón como forma de deshacer los actos del pasado y la promesa como manera de erigir islas de seguridad en medio de los imprevisibles asuntos humanos.

Los efectos de la acción son ilimitadas, no son predecibles, ésta no procede de ningún lugar, cada acto desencadena nuevos acontecimientos y así sucesivamente, cada respuesta a la acción es una nueva acción. Esta ilimitación de los asuntos humanos, ese entrar en contacto con un gran número de actores y crear nuevos vínculos muestra la capacidad que tiene la acción de articular múltiples relaciones humanas. El aparecer ante los otros garantiza la existencia de la realidad, se abandona la contemplación de las propias visiones de mundo en soledad; sin otros que confirmen la existencia del mundo y de los hombres, lo que acontece puede considerarse como un sueño.

⁷⁹Otro intento de superar esa fragilidad es pretender reemplazar la actividad política por una vita activa que imite el proceso de fabricación; verbigracia: los repetidos intentos durante la historia de la teoría política de construir sociedades políticas como en la República platónica.

La realidad del mundo se garantiza porque es común a todos y se expresa por medio del sentido común; ésta es la más alta de las cualidades políticas. El sentido común –o el juicio estético en términos kantianos- se encarga de coordinar las percepciones sensoriales para que revelen la realidad y respondan conforme a ella. Cuando se presenta el decaimiento del espacio público de aparición se sigue un detrimento del sentido común, por ende, una alienación del mundo.

El contrato o la mutua promesa es lo que une a los hombres en el espacio político. Pero este contrato no es el hobbesiano⁸⁰, ni el lockeano y menos el rousseano⁸¹. En términos arendtianos las promesas políticas sólo son posibles si se garantizan por medio del derecho positivo: libertades civiles, políticos y sociales, como forma de edificar un ámbito estructurado comunicativamente que permite que fluyan razones de tipo ético, moral y pragmático cuyo objetivo final sea posibilitar el surgimiento y defensa de la pluralidad humana.

Ser perdonados es ser liberados de las consecuencias de nuestros actos, sin esta facultad quedaríamos atados de por vida a las consecuencias de nuestras actuaciones. Por ende, estaríamos inmovilizados para otras acciones debido a que padeceríamos los efectos de nuestros actos ininterrumpidamente. Podría llegar a suceder que un sólo acto gobernara la existencia humana, el perdón nos permite iniciar otra vez algo nuevo en el mundo, nos hace libres. Sin estar obligados a cumplir las promesas careceríamos de identidad. La identidad se estructura en la esfera público política donde los otros ven que <<quién>>

⁸⁰ HOBBS, Thomas. El Leviatán. Primera edición. Barcelona: Altaya. 1994.

⁸¹ ROUSSEAU, J.J. El contrato social. Primera edición. Barcelona: Altaya. 1994.

promete y cumple no se esconde de sus responsabilidades. El perdón y la promesa se dan en la pluralidad, carece de sentido político prometerse o perdonarse algo a uno mismo.

El perdón se hace necesario en la medida en que la existencia humana es contingente, los hombres no son perfectos, su vida es una especie de ensayo y error. El carácter inesperado del perdón, que puede suceder o no, y que depende de la libertad, hace de éste una forma de la acción. La alternativa del perdón, más no su opuesto, es el castigo; ya que hay actos que no son perdonables que deben ser castigados⁸².

Arendt se propone desentrañar como se desenvuelve la vida de los hombres en la tierra y sus actividades. No intenta mantener la dualidad que ha recorrido el pensamiento filosófico de un mundo inteligible y mundo sensible. Considera que si la vida humana cambiara también lo haría la condición humana. Tanto así, que es posible vislumbrar como pensar, voluntad y juicio se pueden constituir en fuentes de la contingencia del yo.

⁸² Auden puso en cuestión la idea de perdón de Hannah Arendt y luego la indujo a hacer otra distinción. Arendt había dicho que la *"alternativa al perdón, pero en modo alguno su polo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común acabar con algo que, sin interferencia, podría continuar indefinidamente. Es por lo tanto muy significativo, un elemento estructural en el campo de los asuntos humanos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no puedan castigar, y que sean capaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Este es el verdadero sello de aquellas ofensas que, desde Kant, llamamos mal radical"*. Este pasaje indujo a Auden a sugerir una distinción entre el perdón y el perdón judicial *"Usted está enteramente en lo cierto (y yo estaba enteramente equivocada), concedió Arendt "al decir que el castigo es una alternativa necesaria solamente al perdón judicial. Yo estaba pensando en la absurda posición de los [jueces] de Nuremberg, que se enfrentaron a crímenes de tal magnitud que trascienden todo castigo posible (La condición Human p 241 y Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, Library of Congress) Es tal vez imposible castigar adecuadamente a una persona a la que no puedes perdonar, pero si debes castigar a una persona a la que no puedes perdonar judicialmente – no importa si el castigo es o no es adecuado- entonces se sigue que el cargo "debes ser ahorcado" tiene que ir acompañado de un razonamiento contra el perdón judicial. La imposibilidad del perdón, no la impunidad es la cuestión, incluso cuando el de las instituciones legales queda tensado por una nueva clase crimen, la "masacre administrativa". Arendt lo reconoció indirectamente. Cuando los israelíes ahorcaron a Eichmann –estaba ella a la mitad de la redacción de su libro- dijo lisa y llanamente a Mary McCarthy: "Me alegro de que colgaran a Eichmann. No es que importara. Pero se habrían puesto ellos mismos completamente en ridículo, pienso, si no hubieran llevado el asunto hasta su conclusión lógica". Arendt a Mary McCarthy 7 de junio de 1962 en posesión de McCarthy. YOUNG-BRUEHL, Op. cit. p. 475-476.*

La Condición Humana se ha desarrollado en la faz de la tierra a partir de dos manifestaciones, vita activa y vita contemplativa. La vita contemplativa o vida del espíritu, posee tres actividades mentales: pensar, voluntad y juicio; y la vita activa: labor, trabajo y acción. La reconstrucción de la Condición Humana posee un propósito: está encaminada a identificar cuáles serían las facultades y actividades humanas que pueden ser caracterizadas como políticas, estas son: el juicio (en su estrecha conexión con el pensar) y la acción. Sin descartar las otras capacidades y actividades de la Condición Humana que permiten, en alguna medida, la existencia y mantenimiento de lo político. El juicio reflexivo es la capacidad humana que dota de sentido los acontecimientos humanos, logra la *comprensión* de éstos en toda su originalidad y particularidad, de tal manera, que podamos hacerle frente al mundo y a sus sucesos. Es la manifestación de la racionalidad práctica kantiana que abandona los estrechos límites de la interioridad y de la búsqueda de la verdad a cambio de una capacidad de enjuiciamiento intersubjetivo de los asuntos humanos, que produce principios generales e imparciales frente a los problemas de la pluralidad. Es una facultad política porque posee, como supuesto de su ejercicio, el uso público de la razón, esto es, la pluralidad humana y libertades comunicativas que sólo son posibles en ámbitos políticos republicanos.

La acción es la otra actividad política de los seres humanos, que debido a la praxis y el discurso los hombres muestran <<*quienes son*>>, hace de la participación ciudadana un ámbito de sujetos *únicos e irrepetibles*, los pluraliza, sin masificarlos, por medio del

reconocimiento frente a los otros de la originalidad de cada individuo, esto es, de la libertad humana.

3. POLÍTICA CIUDADANA

*“Que lo que llamo virtud en la república
es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad.
No es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política.
Y ésta es el resorte que hace mover la república”*
Montesquieu (El espíritu de las leyes)

En nuestro primer capítulo realizamos una presentación que tuvo como propósito exponer cómo la política cortada a la medida de los modelos liberal y de bienestar (Social Legal) se centra en la protección del ámbito de la vida privada; ocasionando una subordinación de la autonomía política a la autonomía privada.

En un modelo político liberal el orden jurídico-político está encaminado a la garantía de los derechos individuales que posibilitan la autorrealización individual en el marco de una “sociedad de propietarios” burgueses. No obstante, tal modelo no logró su objetivo debido a que los miembros de las comunidades políticas carecían del conjunto de los bienes que satisfacen las necesidades materiales, tornándose casi imposible el ejercicio de los derechos subjetivos de manera igualitaria. Frente a este panorama social, se intenta edificar un modelo de Estado que asuma como tarea central la redistribución de los ingresos, como

forma de crear la base material que permita el goce real y efectivo de los derechos subjetivos, este modelo es el Estado de Bienestar o Social Legal.

Ambos modelos terminan restringiendo sus protecciones jurídicas al resguardo de la vida privada; reduciendo la política a la administración de la economía como forma de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas y el funcionamiento de la economía de mercado. Es así como el sentido de la política como participación ciudadana se pierde, configurándose las condiciones para la desaparición de la libertad en los Estados de Derecho.

Frente a estos modelos, se evidencia la oportunidad de reconstruir un concepto de política que tenga como finalidad la garantía, conservación y amparo de la pluralidad humana, y por ende, de la libertad. De allí el objetivo principal de este trabajo, *establecer el sentido de la política en el pensamiento de Hannah Arendt, y a partir de tal planteamiento, desarrollar sus implicaciones jurídicas en el marco de un moderno Estado de Derecho.*

En desarrollo de este objetivo, en el segundo capítulo realizamos una descripción filosófica- antropológica del pensamiento arendtiano sobre las facultades y actividades de la Condición Humana que se manifiestan en la participación política. En el caso de de la vida del espíritu, pudimos establecer que la conjugación del pensar y el juicio permiten a los individuos *comprender* la novedad de los acontecimientos humanos para hacerle frente a los sucesos que se juzguen y debatan, en el ámbito público- político. En cuanto a la vita

activa, esbozamos cómo la labor y el trabajo erigen las condiciones materiales necesarias para que la acción y el discurso –la participación ciudadana- sean una realidad.

En este capítulo nos proponemos delinear el sentido de la política. En la ejecución de esta tarea, primero efectuaremos una breve introducción a los aspectos filosóficos que integran el concepto de política ciudadana en Hannah Arendt. Luego, extraeremos las consecuencias jurídicas de este planteamiento filosófico; aunque la pensadora no lo desarrolló expresamente- es posible hacerlo a partir de la reconstrucción que efectúa de la política ciudadana. Este segundo paso argumentativo estará dividido en cuatro secciones que tratan de dar cuenta de los elementos estructurantes de la política ciudadana: los Derechos Sociales, los Derechos Civiles y Políticos, la Sociedad Civil y el Juicio Político.

3.1. EL ÁMBITO PÚBLICO POLÍTICO

La política es estar juntos, en un plano de igualdad y distinción, en pluralidad, es por esto, que la ciencia, la teología y la filosofía no han podido dar respuesta al interrogante ¿qué es la política? Debido a que sus investigaciones políticas están referidas al hombre en singular y no han preguntado por los hombres, en plural, que es lo propiamente político. La política es estar juntos entre los diversos, organizados políticamente en comunidades *"La política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos"*⁸³.

⁸³ Qué es la política. p.49.

La política se origina donde los hombres se juntan, formándose un espacio que los une y los separa, un lugar en el que tienen su asiento los asuntos humanos, estos no son más que las relaciones que establecen los hombres entre sí y con las cosas, configurando al mundo, que cobra existencia al ser una articulación de objetos dotados de sentido. El hombre ante todo es un ser condicionado, él modifica su mundo cada vez que crea nuevos objetos, así como todo nuevo objeto que él introduce en el mundo lo reconfigura a sí mismo.

A pesar de los males que la política ha originado -o a título de lo político- en la modernidad cobra importancia la pregunta: “*<tiene pues la política todavía algún sentido>*”⁸⁴. La pregunta ¿qué es la política? se actualiza ante eventos como el totalitarismo, donde al parecer toda la vida humana se hace política pero sin libertad o frente a la aparente incompatibilidad entre política y libertad. Hoy la libertad parece comenzar donde la política termina, en oposición a los antiguos, para quienes política y libertad se identificaban.

Se tiende, debido a la tradición de pensamiento político occidental, a sostener que donde hay convivencia humana, en un sentido social, ha existido política. Tal apreciación se debe a que el hombre se entendió en sentido aristotélico, como un “*ser vivo político*”, recurriendo la tradición occidental a este modelo para fundar su noción de política. En este orden de ideas, politikon en Aristóteles, opinión aristotélica alimentada por la opinión común de la polis, era un adjetivo para la organización de la polis griega. Que sólo se refería a ésta, que representa la más suprema forma de organización humana, no aplicable

⁸⁴ Ibid. p. 62.

a todos los contextos donde los hombres viven juntos, pues lo político no es una especie de naturaleza intrínseca del hombre, que donde éstos se unen, se manifiesta.

La particularidad de la organización política griega era la libertad, la política no era un medio para mantener y conseguir la libertad; para los griegos libertad, política y vivir juntos eran idénticos, correspondían a una misma realidad. El ciudadano griego debía estar libre de la necesidad, ésta era una liberación distinta de la libertad, para poder participar en la vida de la polis. A diferencia del capitalismo que persigue el enriquecimiento, el esclavismo griego buscaba la liberación de los ciudadanos de las necesidades para que pudieran acceder a la vida política.

Esta liberación de la labor se lograba gracias a la dominación por medio de la violencia, esto no es política, pero es una condición de todo lo político, “(...) *la liberación prepolítica para la libertad de la polis*”⁸⁵; la libertad de la polis se realiza entre iguales y lo político se desarrollaba mediante la persuasión entre los miembros de la polis con el propósito de coordinar sus planes de acción colectiva. Lo política griega gira en torno a la libertad entendida negativamente como no ser dominado y no dominar; positivamente, como un espacio que surge debido a la pluralidad entre iguales, sólo posible por las condiciones de participación que hacen a los hombres en política iguales. De ahí que isonomía significara para los griegos que todos pueden hablar con los otros, participar en política.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 69.

La libertad griega consiste en comunicarse con los otros, en iniciar la acción coordinadora por el discurso, aquí la comunicación adquiere valor en la medida en que se utilice entre iguales, no hay discurso donde la comunicación se utiliza para dominar, para dar órdenes. Esta breve referencia a los griegos es para mostrar que no siempre ha habido política donde quiera que los hombres están juntos, sino que se necesitan unas condiciones básicas, además, de resaltar -en contra del sentido moderno de política- que ésta comienza donde la violencia y la necesidad terminan. La tarea central de la política es la edificación de un mundo acondicionado de tal manera que los hombres, la pluralidad, puedan vivir libremente.

La libertad para los griegos implicaba riesgo, salir de la comodidad del hogar donde todo estaba asegurado hacia un ámbito desconocido, era un acto de valentía. Sólo el que sale de su vida privada puede ser el protagonista de las gestas heroicas, se es héroe frente a la mirada de los otros que puedan contar la hazaña, pero tal publicidad de los actos resulta insuficiente para constituirse en política, porque cuando toda la gesta heroica acabe se recogerán las cosas y regresara a casa, quedando todo en una gran fugacidad. Este espacio público cobra carácter político cuando se establece un espacio, como la polis, que sobreviva a la cortedad de las gestas. La valentía griega, como la primera virtud política, une lo político y lo homérico, es como si actuar heroicamente en la guerra se prolongara al hablar en la polis, como manera de mantener la grandeza de la lucha, en el ágora. *"La libertad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a*

*la palabra libre*⁸⁶. Desde Homero, el autor de grandes hazañas también debía ser un gran orador, porque hablar también era una especie de acción.

La libertad política implica la libertad de expresar opiniones, el derecho a escuchar a los demás y ser escuchado –esto es el descubrimiento del logos en la filosofía griega-, manifestación de la libertad que ha desaparecido en nuestra experiencia política. Lo relevante del acto de hablar es que permite percatarnos de la existencia de lo real, porque cada quien está puesto en una posición, mira, piensa y opina sobre el mundo y los hombres desde su perspectiva, es por esto, que sólo se constituye una realidad común en la medida en que se intercambian con los otros perspectivas, creando la objetividad del mundo.

La noción de ley, o derecho positivo en Arendt, es tomada del pueblo más político de la antigüedad, Roma, que consideraba la *lex* como un “vínculo duradero⁸⁷” que “(...) *une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos*⁸⁸”. Para los griegos la actividad legislatora no era parte de las prácticas ciudadanas sino del hacer, de manera similar a todo lo producido, ésta se erige violentamente contra la naturaleza, es la construcción de condiciones para la praxis y el logos, que se restringe a comunidades culturalmente homogéneas y pequeñas. Arendt prefiere la noción romana de ley, que es el resultado de un acuerdo o convenio, un proceso discursivo propio de lo político, que intenta agrupar en su seno los más amplios y variados grupos. Legislar es una actividad del ámbito de lo político, la ley posee una naturaleza contractual, “*La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaure relaciones entre los*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁸ *Ibid.*, p.120.

*hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes*⁸⁹.

La Edad Moderna ha convertido el espacio público en un sitio, no para la política, sino para la violencia, creando una identidad entre poder y violencia. Sin embargo, en su origen poder y violencia⁹⁰ son distintos, la violencia es un acontecimiento individual o de pocos; en cambio, el poder que surge en la pluralidad es inmenso, al unir poder y violencia aumenta considerablemente el potencial de ésta, que tiende a acabar con el poder; “[...] *El poder [Macht], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos...*” “*la violencia [Gewalt], de la que si puede apoderarse uno solo*”⁹¹.

⁸⁹ *Ibid.*, p.121.

⁹⁰ La violencia, a diferencia de la fuerza y el poder, necesita de herramientas. La acción violenta se encuentra dominada por las categorías medio-fin cuyo rasgo básico en relación con la trama de asuntos humanos es que el fin siempre está al borde de ser superado por los medios que justifica y que son la manera de alcanzarlos. Cuando la instrumentalidad de la violencia se usa en la política, como en el caso de los conflictos bélicos de hoy, la violencia asume el rasgo de los asuntos humanos, la imprevisibilidad de su final y desenvolvimiento. El poder necesita del número, mientras que la violencia prescinde de éstos dado que se vale de instrumentos. La violencia se encuentra cercana fenomenológicamente a la potencia natural, ya que los instrumentos de aquella aumentan a ésta, lo que en un momento dado llegaría a sustituirla. Cuando la estructura de poder se derrumba, y ya no es obedecida, los instrumentos de la violencia pierden su guía, su eficacia y en muchas ocasiones cambian de mano. La violencia es el último recurso cuando la obediencia no funciona. La violencia puede ser justificable pero no legítima; su justificación se va deshaciendo en la medida que el objetivo se hace más lejano. Es por tal razón, que no se discute el uso de la violencia en situaciones de defensa propia debido a que el peligro es actual e inminente, el fin que la justifica está ahí, no es lejano. La violencia podrá acabar con el poder, pero jamás podrá constituirse en fuente de su poder. Cuando se cambia poder por violencia el resultado puede ser favorable, pero el precio alto es asumido tanto por vencidos como por vencedores. Cuando la violencia pierde la guía del poder, se invierten las categorías medio-fines, lo que terminaría en la destrucción del poder. Por otra parte, el terror –distinto a la violencia– es la forma de gobierno que se origina cuando ésta ha destruido todo el poder y toma el poder político. El terror crece allí donde la atomización social es total, donde cualquier oposición organizada ha desaparecido. Entre mayor sea la burocratización mayor será la posibilidad de usar la violencia en la vida pública porque no hay cómo discutir o con quien hacerlo, no hay manera de canalizar las incomodidades frente al sistema político. AREDNT, Hannah. *Sobre la violencia*. En: *La crisis de la república*. La crisis de la república. Segunda edición. Madrid: Taurus. 1998.

⁹¹ *Ibid.*..., p. 75.

Poder político significa praxis y logos, exclusión de la violencia, el uso del discurso y la persuasión. La violencia se relaciona con la política de dos maneras: como forma de defensa de la comunidad y como fundadora de las mismas⁹².

El sentido de la política arendtiana es republicana, para esta concepción la formación de la opinión política y la vida política misma se halla enraizada en los procesos de socialización de los individuos, del horizonte ético de los miembros de la comunidad política, estos horizontes no representan un estrechamiento ético sustentado por la consideración de que el modelo o ideal de vida buena sea el *zoo politikon*. Estos procesos educativos se dan en una cultura política liberal que son necesarias para el mantenimiento de una política ciudadana. El republicanismo presupone una comunidad de sujetos que se reconocen entre sí como libres e iguales, que está estructurada en términos comunicativos, independiente y autónoma del sistema económico y del poder administrativo, lo que mantendría a la

⁹² Para Arendt la Guerra de Troya es el inicio de la historia, los orígenes de las comunidades políticas radica en la guerra, y por oposición, establece que el comienzo de éstas radica en la natalidad, la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo por medio de la acción y el discurso, excluyéndose violencia y política, donde hay discurso no hay violencia. Esta aparente contradicción es posible explicarla sosteniendo que la noción de origen arendtiano contiene dos orígenes, la violencia es el acto prepolítico de la fundación de la ciudad — guerra- y la liberación de los hombres —en el caso de las revoluciones- que hacen posible la política. El origen posee un doble sentido, reconstructivo y constructivo, la violencia representa este primer momento, su tarea es fundar, custodiar y acompañar las comunidades políticas; las acciones memorables de los héroes, isonomía, isegoría son cualidades que los hombres encuentran en la guerra, que por su naturaleza efímera se esfuman cuando la violencia acaba; para evitar tal fugacidad se construye un sitio estable que dé una relativa permanencia a los asuntos humanos y garantice la inmortalidad de lo mortal. El doble origen, guerra y política se muestra cuando los guerreros griegos trasladaron el espíritu agonial, su capacidad de deliberar entre iguales de los guerreros homéricos durante las campañas militares al ámbito de la polis. No obstante, la dualidad violencia y política en Arendt no responde al cuestionamiento de cómo la polis era capaz de tomar lo mejor del terreno de la violencia, sin repetirla, sin generar la guerra. Para responder este interrogante es necesario trasladarse a Roma, el que Arendt consideró el más político de los pueblos, a su concepto de autoridad, que significaba, mantener abierta la posibilidad en cada acto político y para cada generación de revivir la fundación y así, asumir el origen como propio y vinculante para todos los ciudadanos; la violencia no desaparece completamente, pero se canaliza y se le establecen límites en la esfera política. La política romana es un origen que no tiene final, una fundación siempre abierta, un pacto en constante revisión, es así como este pueblo pudo construir una comunidad política duradera, mientras los griegos se despedazaron entre sí. ESPOSITO, Roberto. El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simon Weil? Primera edición. Barcelona: Paidós. 1999.

ciudadanía a salvo del control y dominación que eventualmente podrían ejercer estos poderes.

La actividad estatal estaría guiada a proteger los procesos de participación ciudadana para garantizar el bien común de la comunidad. La imagen que se tiene del ordenamiento político en el republicanismo es el primado del derecho objetivo que hace posible los derechos subjetivos, que garantiza la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

Para Arendt a la comunidad política le corresponde brindar las condiciones básicas para el desarrollo de la acción, debe garantizar a cada miembro *libertades comunicativas, derechos de participación, un espacio privado* y circunstancias sociales que le permitan *“librarse de la necesidad”* para participar en política⁹³. En tal sentido, desarrollaremos las

⁹³En Habermas podemos encontrar que la institucionalización jurídica del principio del discurso (“D: *Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales*”) se logra realizando una reconstrucción que hace visible la génesis lógica de los derechos: primero, se efectúa una aplicación del “principio del discurso” a las libertades subjetivas de acción (libertades individuales); segundo, se estipula en términos de derecho positivo las condiciones para el efectivo ejercicio discursivo de la autonomía política; tercero, tras la institucionalización de la autonomía política y de las garantías a las libertades subjetivas de acción de forma abstracta pueden los ciudadanos decidir porque medios del derecho positivo quieren ser regulados legítimamente, esto significa, que configuración quieren darle a las leyes. Esta reconstrucción lógica de la génesis de los derechos introduce de manera abstracta tres categorías de derechos, que serían en el pensamiento político de Arendt las condiciones constitutivas de su política deliberativa: (1) *Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción. Estos derechos exigen como correlatos necesarios: (2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del status de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica. (3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la protección de derechos individuales. A estas categorías de derechos se suma una cuarta: “Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su autonomía política y mediante los que establezcan derecho legítimo”*. Estos derechos van unidos a: “(5) *Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengán social, técnica y ecológicamente asegurados en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4)*”. Esta última categoría de derechos corresponden a los derechos sociales que son relativamente fundados porque son un medio para lograr el goce de los derechos políticos y liberales. De otro lado, los derechos del

categorías de derechos que posibilitan la creación, defensa y conservación de esas *condiciones básicas*. Estos son: Derechos Sociales, Civiles y Políticos.

A. Derechos Sociales.

Aunque el sentido de la política arendtiano no tenga como uno de sus debates centrales la cuestión social⁹⁴, no se puede decir que hay un desprecio o la ingenuidad de parte de la pensadora frente a éste asunto, lo que existe es una preocupación alimentada por las consecuencias políticas y libertarias negativas que generó el Estado de Bienestar, en donde lo político se asume como una herramienta de satisfacción de las necesidades básicas, esto es, un modelo de política que funciona sin necesidad de participación ciudadana, a la manera de un régimen técnico de maximización de recursos sociales, como son las burocracias modernas, o “*gobiernos de nadie*” o los “*cuerpos de expertos*” que no poseen ningún tipo de responsabilidad ante la comunidad por sus decisiones.

grupo (1) en conjunción con los otros tipos de derechos garantizan la articulación de las libertades subjetivas de acción. Estos derechos son plasmados de forma concreta y reflexiva en las constituciones políticas, tales derechos no pueden manifestarse en abstracto como hasta aquí lo hace la teoría, deben ser especificados por el legislador político, son principios que debe tenerse en cuenta por los constituyentes durante la creación de la Constitución en un Estado Democrático de Derecho. El anterior sistema de derechos, aquí explicado, serían los principios que se reconocería una comunidad política que se percibe a sí misma conformada por miembros libres e iguales en un Estado Democrático de Derecho. JÜRGEN HABERMAS. *Facticidad y validez*. p. 184, 188 y 189.

⁹⁴Las revoluciones modernas, como la Americana y la Francesa tuvieron como objetivo la instauración de una forma de política que hiciera posible la felicidad y la libertad pública, fracasaron en tal propósito debido a que la motivación de la segunda fue la pobreza, el más apolítico de los impulsos que puede satisfacerse sin libertad. Mientras que la Americana se centró en proteger el espacio de vida social en la cual se desenvuelve el intercambio mercantil, así como asegurar el goce de los bienes necesarios para la vida y la subsistencia. La ruina de las revoluciones modernas es una razón más para la desconfianza arendtiana porque éstas se anunciaron y se definieron como la búsqueda del tesoro perdido de la época moderna: la libertad pública. Para profundizar este tópico ver: ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Primera edición. Barcelona: Alianza. 1996.

El temor arendtiano de mezclar los asuntos políticos y sociales está fundado en la preocupación frente al paternalismo jurídico⁹⁵, que suscita la convicción política que los problemas de las comunidades contemporáneas pueden ser solucionados por la ciencia y sus expertos, para ella los problemas sociales los deben tematizar los afectados, en cuanto ciudadanos, asuntos resolubles sólo en un ámbito político. Sin embargo, Arendt considera que la satisfacción de las necesidades básicas es una condición pre-política de la participación ciudadana, que no necesita ser discutida por su obviedad ante el sentido común, esto significa, que el Estado no puede entrar a negociar los estándares mínimos de la calidad de vida y mucho menos la ciudadanía. Estos deben garantizarse. Lo que sí entra en la discusión política y está sujeto al acuerdo ciudadano es cómo implementar tales políticas, en qué grado y cuáles serían los bienes básicos que los miembros de las comunidades requieren, ya que son ellos, mejor que cualquier experto, quienes pueden dar una respuesta autónoma a la manera como desean administrar su bienestar⁹⁶.

Para el pensamiento arendtiano la satisfacción de las necesidades básicas hace parte de las garantías constitucionales esenciales que debe establecer y asegurar el derecho positivo de un Estado que proteja de manera real y efectiva la libertad humana, resaltando así los

⁹⁵ Sobre la discusión acerca de la definición, los límites y justificaciones del paternalismo jurídico se recomienda consultar: GARZON, Ernesto. ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico? DIETERLIN, Paulette. Paternalismo y Estado de Bienestar. CAMPS, Victoria. Paternalismo y bien común. ATIENZA, Manuel. Discutamos sobre paternalismo. En: Doxa 5. 1998

⁹⁶ "Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político. Todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado". ARENDT, Hannah. Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En: De la historia a la acción. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1995.

elementos de justicia distributiva necesarios en una democracia pluralista⁹⁷. En este orden de ideas, el modelo político esbozado por Arendt no sería tan utópico -como tradicionalmente se perciben las propuestas republicanas de política⁹⁸- debido a que brindaría elementos justificatorios que permitirían sostener la constitucionalización de los derechos sociales como fundamentales frente a poderes administrativos y legislativos que cada día -bajo las condiciones de esta época- cuestionan la naturaleza básica de tales derechos para el adecuado desenvolvimiento de un sistema democrático.

Podemos sostener que Arendt plantea una estrecha conexión entre derechos sociales y participación política como forma de evitar el paternalismo jurídico. Este punto lo podemos dilucidar mejor con los presupuestos teóricos del Profesor Gerardo Pisarello⁹⁹, quien nos ayuda a mostrar las implicaciones de esta idea arendtiana en un plano jurídico-constitucional. Para este jurista la forma de garantizar derechos sociales es por medio de formas políticas cuyo objetivo sea constituirse en un mecanismo de *“autocontención política, económica y ecológica de desaceleración de la acumulación de poderes y de reconstrucción de la solidaridad entre los miembros más vulnerables de la sociedad”*¹⁰⁰.

⁹⁷ Consideramos que la tesis de Rawls deja los derechos sociales sometidos a las no confiables transacciones legislativas en un Estado, de allí que Rawls afirme que los elementos constitucionales esenciales son: *“a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político: los tres poderes, Legislativo, Ejecutivo y el Judicial; el alcance del gobierno de la mayoría, y b) Derechos y libertades básicas de la ciudadanía, en pie de igualdad que la mayoría ha de respetar”*. Sostener una posición como rawlsiana frente a los derechos sociales es restringir las protecciones constitucionales a los derechos civiles y políticos, descartando la relevancia que en las condiciones actuales posee la constitucionalización de los derechos sociales para el adecuado funcionamiento del procedimiento democrático. RAWLS, John. Liberalismo político. Primera edición. Crítica: Barcelona. 1996. p 35.

⁹⁸ Habermas sostiene que la propuesta política republicana arendtiana es utópica por no valorar la descripción funcionalista -sociológica- y sistémica de las sociedades modernas, lo que le impide a la pensadora, según él, elaborar un sentido de la política viable en las condiciones del Mundo Moderno. Ver: HABERMAS, Jürgen. Tres modelos normativos de democracia. En: La inclusión del otro. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1999.

⁹⁹ Op. cit.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

Esto es una revalorización democrática y garantista de los principios de legalidad, publicidad y el control de poderes públicos y privados, cuyo propósito básico sea permitir una protección compleja mediante instrumentos jurídicos y extrajurídicos de los derechos civiles, políticos y sociales, que asegure la libertad a todos los miembros de la comunidad política. Es ante todo una protección compleja de los derechos sociales, que lleva como reverso una ciudadanía organizada capaz de participar en la implementación, mantenimiento y defensa de las políticas de bienestar.

Esto es posible gracias a garantías que sean contempladas a un nivel político y constitucional: como la *obligación negativa de no-regresividad*, esto es, que los logros que en términos de bienestar que se alcancen por parte de la comunidad deberán ser considerados como indisponibles por parte del poder legislativo; estas ganancias sociales que los sujetos hayan obtenido por sí mismos, gracias a terceros o a el Estado son una limitación para el poder administrativo si la acción sobre este espacio coloca a sus destinatarios en una situación ubicada por debajo de un nivel de vida digna y no ayuda a quienes se encuentran en circunstancias desventajosas. El Estado se constituye en el destinatario de obligaciones no sólo positivas de prestación sino negativas, éste sólo podría restringir -en situaciones extremas- el goce de los derechos en situaciones que superen el test de razonabilidad¹⁰¹, lo que significa, que no viole el nivel de vida digna y respete la

¹⁰¹ La técnica de “ponderación”, “balanceo” y “test” tiene su origen en la Corte Suprema de Estados Unidos de Norteamérica de los años treinta, cincuenta y setenta, que son los de su mayor auge. Un ejemplo de este método es cuando la ley vulnera la Constitución, lo que da lugar al siguiente dilema: no es posible excluir la ley del orden jurídico dado que es resultado del proceso democrático que se basa en la representatividad (legalista), frente a la tesis, que establece la primacía de los derechos, por su consagración constitucional. Una posible salida, ensayada por la interpretación constitucional, es buscar una ponderación entre estas posiciones, entre la legitimidad, la necesidad y la urgencia de la legislación frente a la importancia del derecho constitucional violado por tal legislación, -esta técnica también es usada para dirimir el choque que se puede presentar entre derechos fundamentales-. El objetivo de la ponderación o el balanceo es determinar

prioridad de los sujetos más débiles. Como complemento de este primer elemento se le otorga al legislador el deber de *no-regresividad*, un *deber positivo*, el deber de velar por el desarrollo gradual de las políticas de bienestar, por su progreso y satisfacción a medida que varían las condiciones sociales. Esto tiene como consecuencia, el desarrollo de políticas que logran la igualdad substancial y de acciones positivas; así como, las que permitan una reconfiguración del carácter general de la ley; esto es, políticas sociales incondicionadas para todos, lo que tiende a eliminar el clientelismo, al dirigirse a grupos no específicos de la población, ampliando las condiciones para el ejercicio de la autonomía.

Otra medida sería la protección especial por parte del Estado a las personas puestas en estado de indefensión y subordinación frente a los prestadores privados de los servicios públicos. Por otro lado, el deber del Estado (legislador en particular) de informar, hacer público y justificar sus actos y omisiones en torno a los derechos, con el objetivo de dar cuenta de la "*utilización máxima de los recursos*" para el efectivo goce de los derechos y las directivas sociales. Es una manera de lograr transparencia en el proceso de asignación y disfrute de derechos, dando lugar a certeza y a seguridad jurídica porque hace que los

cuál de los intereses en conflicto debe predominar, a esta técnica se le denomina "armonización concreta". Este test son pasos que la Corte ha establecido para balancear o ponderar intereses en conflicto, ya sean ley versus derechos o derechos versus derechos. Estos pasos son: Test de razonabilidad: Se utiliza para la revisión de la legislación, se examina la violación genérica de cualquier derecho constitucional. Test de igualdad: Se usa para la revisión de la legislación y para actuaciones públicas o privadas que realizan clasificaciones entre personas, con el objetivo de controlar violaciones al derecho a la igualdad. Es una forma más específica del test de la razonabilidad. La ponderación concreta: Es un recurso que equilibra derechos fundamentales en conflicto. La razonabilidad surge con la noción de debido proceso legal. Elaborada al interior de la Corte Suprema Norteamericana, es una garantía genérica de la libertad jurídica individual. Posee dos caras: una adjetiva y otra sustantiva, la primera se refiere al conjunto de procedimientos que deben darse legalmente para que una norma jurídica sea formalmente válida; y la segunda, el carácter sustantivo, se presenta cuando las normas tienen un contenido de justicia. Este es el aspecto que propiamente constituye la razonabilidad. La razonabilidad o el debido proceso legal sustantivo es un estándar que permite establecer si las normas se adecuan o no al valor justicia, a consideraciones valorativas de tipo moral. Esto significa que una norma para ser constitucional no sólo debe ser formalmente válida sino que no debe ser injusta. ORUNESU, Claudina. Métodos y términos teóricos de la dogmática constitucional. En: DOXA 21- I. 1998.

destinatarios de las políticas y normas sepan cuáles son sus alcances, su contenido y si se presentó alguna modificación de la misma. También es necesario el fortalecimiento del acceso a la información de la ciudadanía para que ésta – la ciudadanía- pueda hacer su respectivo control político. Estas disposiciones deben ir acompañadas de garantías jurídico constitucionales que se erijan en mecanismos de control y democratización ejercidas sobre el legislador y el poder administrativo. Entre estas formas de control tenemos el control de constitucionalidad a cargo de tribunales, cuyos fallos deben tener la suficiente amplitud interpretativa para hacer realidad los derechos¹⁰².

Estos derechos sociales deben en última instancia estar respaldados por participación ciudadana capaz de mantenerlos, reclamarlos y ampliarlos. Ciudadanos capaces de influenciar las decisiones estatales en materia de derechos sociales para evitar el paternalismo de Estado, “(...) *en una pluralidad de actores con derechos y deberes de presionar y participar directamente en una formulación y activación de las garantías institucionales de los derechos, así como en procurarse mecanismos de autotutela de los mismos*¹⁰³”. El control político ciudadano no sólo sometería al debate público al Estado sino a los partidos políticos, jueces, sindicatos y los más diversos actores sociales relacionados con la política en materia de derechos sociales, articulando un sistema

¹⁰² Hoy, uno de los temas de discusión política por excelencia es sobre los límites de la función del juez constitucional en una democracia participativa. Una respuesta coherente con la propuesta arendtiana sería aquella que considera que los tribunales constitucionales tienen como tarea central garantizar los elementos constitucionales esenciales que posibilitan el adecuado funcionamiento de una democracia, estos elementos son: libertades subjetivas de acción privadas, derechos sociales y políticos. Para una defensa política de los tribunales constitucionales ver: ACKERMAN, Bruce. La política del dialogo liberal. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 1999. HART ELY, John. Democracia y Desconfianza. Una teoría del control constitucional. Primera edición. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 1997.

¹⁰³ *Ibíd.*, p.100.

integral de control. Es así como la creación y mantenimiento de derechos sociales requieren la existencia de la participación ciudadana.

B. Derechos Civiles y Políticos.

En la propuesta arendtiana encontramos una especial protección a las libertades subjetivas de acción privadas dado que crean y garantizan el goce de una esfera de no-incursión estatal, ajena a la política y el Estado; el ámbito íntimo y el privado necesarios para la formación de los cuerpos asociativos privados de la comunidad, en los cuales se gestan, articulan y reproducen los malestares que luego se debatirán en el plano político. Es por esto, que el primer síntoma de pérdida de la participación ciudadana es la conquista estatal de la vida privada y la inexistencia e ineficacia de las garantías constitucionales y legales de los derechos civiles.

De otro lado, también se deben garantizar jurídicamente las libertades subjetivas públicas¹⁰⁴. El paradigma de estas libertades es el representado por la libertad de expresión debido a que permite el desenvolvimiento de la libertad de pensamiento, de conciencia, de prensa. En términos generales garantiza la transmisión de las más diversas ideas. Es una de las más grandes conquistas del hombre moderno, poder expresar sus ideas, como un reflejo

¹⁰⁴ Al lado de los derechos civiles, tenemos otra categoría de derechos individuales que sientan las bases de la participación ciudadana, estos son los derechos políticos que se presentan como un conjunto de facultades que proporcionan las oportunidades legales de intervención e influencia de los ciudadanos en las decisiones del Estado. Entre estos derechos tenemos los mecanismos de participación ciudadana como el voto, el cabildo abierto, el plebiscito, el referendo, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa. Para un análisis del promotor de la institucionalización jurídica de los mecanismos de participación ciudadana consultar: KELSEN, Hans. Esencia y valor de la democracia. Segunda edición. México: Editora nacional. 1980.

de quién es, y tener el derecho a ser escuchado por sus semejantes. La libertad de expresión, en su sentido político, es la forma en que los ciudadanos debaten sus ideas y logran articular la opinión pública, de ahí, que sus limitaciones¹⁰⁵ —que son restricciones a la intervención pública de los miembros de la comunidad política— deben estar basadas en fuertes argumentos; su limitación injustificada es la negación de la democracia o la imposición de un régimen totalitario.

A nuestro juicio, los profesores Ronald Dworkin y John Rawls construyen una argumentación que permite establecer los límites de la libertad de expresión (en general aplicable a las libertades subjetivas) en un régimen democrático, o en otras palabras, bajo qué situaciones está justificado en una democracia pluralista restringir las libertades¹⁰⁶.

Para Ronald Dworkin limitar la libertad de expresión significa coartar la posibilidad de que los hombres expresen sus más intensas convicciones acerca del gobierno y es la forma de comunicar sus inconformidades por medio del discurso político libre. Normalmente los gobiernos (entiéndase gobierno en sentido amplio como todos los entes estatales) deciden sus políticas hacia el futuro sobre un amplio margen de incertidumbre; es en esta misma situación en la cual deben decidir las limitaciones a la libertades, es decir, tales decisiones se fundamentan en las hipotéticas consecuencias subversivas que generaría el discurso político libre. Esta medida de protección social es totalmente conjetural, su riesgo estriba en restringir derechos con base en hipótesis que poseen un amplio margen de error.

¹⁰⁵Limitar o restringir la libertad de expresión es distinto a reglamentarla. Se reglamenta cuando se establece por ejemplo, en las corporaciones públicas, los turnos, el orden del discurso y el tiempo para intervenir.

¹⁰⁶DWORKIN, Ronald. Los derechos en serio. En: Los derechos en serio. RAWLS, John. Las libertades básicas y su prioridad. Liberalismo político.

Si bien es cierto, que las medidas de protección social, como evitar manifestaciones de violencia en protestas públicas, implican mayor costo a los gobiernos, la dignidad de los hombres lo vale. La protección a las libertades genera gasto, como por ejemplo, el despliegue policiaco en las manifestaciones públicas, además de exigir que el gobierno se tome el tiempo y el trabajo de escuchar las críticas que de distintos sectores se dirigen hacia él. La incertidumbre, ese amplio espectro de conjeturas, finaliza cuando existen derechos individuales en conflicto, donde se debe proceder a equilibrar derechos y a elegir entre ellos, sería el caso de la difamación frente a libertad de expresión. Aquí el riesgo es claro, sustancial y concreto. Y sólo la limitación de un derecho puede garantizar el otro, es decir, en esta situación no existe otra forma de evitar este perjuicio irremediable.

Para John Rawls, el discurso político libre es un desarrollo de la libertad de expresión entendida como una libertad básica. Las libertades básicas se limitan unas a otras (conurrencia) y son autolimitantes al mismo tiempo. Esto está en consonancia con la tesis de Dworkin, sobre el conflicto entre derechos individuales. Rawls, al igual que Dworkin, nos enuncia como debería considerarse las libertades básicas por un régimen democrático que garantice la dignidad y la igualdad de todos los ciudadanos.

A pesar que Rawls desarrolla otra metodología, su conclusión nos acerca al planteamiento de Dworkin sobre el tema. Para Rawls en una democracia no se puede penalizar los discursos provocadores contra el régimen constitucional vigente, sólo de forma excepcional hay restricciones previas a las libertades. En otras palabras, el discurso subversivo y revolucionario se encontraría protegido por la libertad de expresión. Si se

permitiera la censura política, significaría la anulación de una de las bases de los derechos políticos, haciéndose imposible el debate en la sociedad civil porque no se podría informar a los ciudadanos de las actuaciones del Estado, presentándose crisis en una de las principales fuentes de la formación de la opinión pública; así, relegando a un segundo plano la autonomía política y con ello la democracia.

El establecimiento de la censura política significaría dar pie a lo que se pretende evitar, la subversión. Los gobiernos que mantienen abierto los canales de comunicación con la sociedad civil aseguran su estabilidad, dado que brindan una opción de participación política junto a los procedimientos constitucionales establecidos para discutir los actos estatales. Un régimen democrático debe proteger la posibilidad de juzgar las leyes por medio de la opinión pública, ya que los Estados nunca pueden garantizar que el 100% de sus leyes sean justas, es posible que los ciudadanos sean la voz de alarma que evite aplicar leyes injustas a los individuos.

“(...) la limitación de la libertad de expresión se justifica en la medida en que la intención de quien la usa esté de forma concreta, intencional, inequívoca y de forma inminente propiciando actos ilegales, para restringir el discurso político libre debe encontrarse la sociedad en una crisis constitucional, esto es, estén suspendidas las instituciones políticas democráticas; en esta situación se suspenden las libertades con el propósito de reestablecer el funcionamiento de la misma. La razón de ello es que, restringir o suprimir el discurso político libre, incluso la defensa de lo subversivo, implica siempre por lo menos la suspensión parcial de la democracia [...]. Así pues, en lo tocante a la doctrina constitucional, la prioridad de la libertad implica que el discurso político libre no puede restringirse, a menos que pueda argüirse razonablemente a partir de la naturaleza específica de la situación prevaleciente, que exista una crisis constitucional en que las instituciones democráticas no puedan funcionar eficazmente y no puedan operar sus procedimientos para afrontar las situaciones de emergencia¹⁰⁷.”

¹⁰⁷ RAWLS, Op., cit. p. 324.

Por último, la participación de la sociedad civil, para la cual el ejercicio de la libertad de expresión es su núcleo, constituye el centro de los regímenes democráticos y de las sociedades que se autodenominen pluralistas y libres. Para Rawls, el discurso político libre y la libertad de prensa son parte del contenido de la libertad de pensamiento.

C. Sociedad Civil.

Los Derechos Sociales, Civiles y Políticos son condiciones constitutivas de lo político. Gracias a estos derechos se funda un ámbito que tramita los asuntos, conflictos e intereses por medio de intercambios comunicativos de ciudadanos que se reconocen como sujetos libres e iguales. Este debate público de los problemas de la comunidad puede llegar a influir en la formación de las decisiones de los órganos estatales que componen el derecho vigente al interior de un Estado¹⁰⁸.

Habermas cree ver, en un modelo republicano de política, una sociedad que se centra en el Estado, dado que ésta se transforma así misma en una totalidad, que actúa como la voluntad colectiva de los ciudadanos,” *La sociedad se centra en el Estado, pues en la*

¹⁰⁸Dentro de la institucionalización legal de la desconfianza política, en lo que se conoce como democracia participativa se presenta una especie de accountability (responsabilidad) vertical -más allá del electoral-, en cabeza de los ciudadanos que tiene un carácter societal, es un mecanismo no electoral, que reside en la ciudadanía, sus organizaciones sociales y políticas, cuyo objetivo es introducir en la discusión política del Estado nuevos puntos de discusión, como una manera de ejercer control estatal; ya sea para activar el accountability horizontal. Estas organizaciones ciudadanas pueden emplear estrategias políticas tanto institucionales como no institucionales. El accountability horizontal es el control ejercido por las agencias estatales que poseen la competencia legal y las herramientas técnico-administrativas y coactivas para controlar el poder de las instituciones estatales. Sus ámbitos de acción son dos, ya sea cuando se presenta la trasgresión ilegal del espacio de competencia y autoridad de una agencia estatal sobre otra, y la segunda, está dirigida a las ganancias y beneficios ilícitos que los funcionarios estatales consiguen para sí. O'DONELL, Guillermo. Accountability Horizontal. La institucionalización legal de la desconfianza política. En: Isonomía. 14. 2001.

práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna consciente de sí misma como totalidad y actúa sobre sí misma mediante la voluntad colectiva de los ciudadanos”¹⁰⁹.

En el republicanismo arendtiano lo que hay es una formación discursiva de la opinión pública y no una voluntad colectiva, no se guía simplemente por la regla de la mayoría. El principio de la mayoría, es sólo un medio de decisión o medio técnico que no se aplica a la filosofía arendtiana porque, a juicio de la pensadora, es un intento de totalización de los individuos en una voluntad que anula la pluralidad. Para Arendt, la participación política es posible debido a redes ciudadanas que mantienen viva el espacio público como única manera de garantizar la libertad humana¹¹⁰.

¹⁰⁹Tres modelos normativos de democracia. p. 241.

¹¹⁰Para Arendt, Jean-Jacques Rousseau es la fuente de la noción totalizadora de soberanía, que es un poder indivisible, que genera tiranías y destruye cualquier intento de garantizar la libertad humana “*En realidad, la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que «es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro»; una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas. Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro. Además, un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y donde cada hombre piensa sólo sus propios pensamientos es, por definición, una tiranía. Que la facultad de la voluntad y de la fuerza de voluntad en y por sí misma, sin conexión con otras facultades, es una capacidad esencialmente no política e incluso antipolítica, está quizá más manifiesto que en ninguna otra parte en los absurdos a los que se vio llevado Rousseau y en la extraña jovialidad con que los aceptó. Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás”... “La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos. En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía”. ¿Qué es la libertad? p. 175.*

Para Arendt, la sociedad civil¹¹¹⁻¹¹² o la ciudadanía asociada es una red comunicativa que mediante el ejercicio de los derechos básicos participa políticamente e intenta influir en la toma de decisiones al interior del aparato estatal, en otras palabras, utiliza los medios del derecho positivo como mecanismo para penetrar el sistema político. Es una imagen de una ciudadanía que *influye*¹¹³, pero que no *conquista* o toma el poder estatal en sus manos. En el pensamiento arendtiano existe un énfasis en la participación ciudadana –en la dimensión no institucional de la política-, como un intento de revalorizar tal significación de lo público-político. Recordemos que en los modelos políticos liberal y de bienestar la política se limita a una dimensión institucional. Entonces, lo que ella intenta es colocar al lado del Poder Administrativo del Estado, el poder ciudadano¹¹⁴. Su preocupación es la reducción del sentido de la política a la Administración del Estado.

En Arendt no existe una tentativa de restaurar el sistema de consejos ciudadanos autosuficientes, capaces de manejar la comunidad política sin necesidad de un gobierno estatal. Esta situación significaría una revolución permanente de las bases constitucionales

¹¹¹ A la que prefiere denominar comunidad política por los elementos privatistas que la noción de lo social lleva consigo.

¹¹² *Por sociedad civil puede entenderse un ámbito societal diferente del Estado y de la economía, y que está formada por: 1. pluralidad: familias, grupos informales y asociaciones voluntarias cuya pluralidad y autonomía permiten una variedad de formas de vida. 2. publicidad: instituciones de cultura y educación. 3. vida privada: un dominio del autodesarrollo y elección moral del individuo; y 4. legalidad: estructura de leyes generales y derechos básicos que son necesarios para demarcar la pluralidad, la vida privada y la publicidad al menos en lo que se refiere al Estado y, tendencialmente, la economía. Juntas estas estructuras aseguran la existencia institucional de una sociedad civil moderna". COHEN, Joshua. ARATO, Andrew. Op cit. p. 395.*

¹¹³ Sobre el análisis histórico y político de esta tesis arendtiana ver: ARENDT, Hannah. Capítulo 5. Fundación II: Novas ordo saeculorum y capítulo 6. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido. En: Sobre la revolución.

¹¹⁴ Hannah Arendt en el plano filosófico y Hans Kelsen en el plano teórico del derecho, pueden ser considerados los primeros en el siglo XX en intentar reconstruir una dimensión de la política que prácticamente había desaparecido, esta es, la ciudadana. Sobre tal punto ambos pensadores ver: ARENDT, Hannah. La condición Humana. Sobre la Revolución. La crisis de la república. ¿Qué es la política? KELSEN, Hans. Esencia y valor de la democracia. Segunda edición. México: Editora nacional. 1980.

e institucionales del Estado que ningún cuerpo político soportaría. Sus planteamientos políticos son una valoración de los órganos de participación ciudadana y sus implicaciones para la protección de la libertad humana. Ella considera que el sistema de partidos y el Poder Administrativo son insuficientes para conservar, garantizar y ampliar los derechos básicos en una democracia¹¹⁵.

Es este sentido estaría en consonancia con Jürgen Habermas¹¹⁶ quien parte explicando que el espacio público-político es una estructura comunicativa, en el cual la sociedad civil es la infraestructura, ésta última se encuentra anclada al mundo de la vida¹¹⁷. La sociedad civil es una “*caja de resonancia*” de los problemas que afectan a los miembros de las comunidades políticas que deben ser tramitados por el sistema político, es un sensor que no

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. Sobre la revolución. p. 281.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política. En: Facticidad y Validez.

¹¹⁷ La conceptualización de sociedad civil habermasiana se acerca a la noción de ámbito público arendtiano debido al paso de su modelo de «asedio» de la sociedad civil a uno de <<esclusas>>. En el primero, la ciudadanía por medio de deliberaciones públicas intenta presionar la toma de decisiones del poder administrativo, que está cercano a la imagen del poder como conquista y revolución (La soberanía popular como procedimiento. 1988). En el segundo, los ciudadanos intentan influenciar el centro - el Parlamento, los tribunales y la administración- por medio la opinión pública (la periferia). La opinión pública debe ser canalizada mediante los mecanismos democráticos de participación ciudadana. “*Pero la «influencia» de las opiniones que compiten en el espacio público político y el poder comunicativo formado conforme a los procedimientos democráticos en el horizonte de ese espacio público, sólo pueden tornarse efectivos si, sin intenciones de conquistarlo, operan sobre el poder administrativo para programarlo y controlarlo. Por otra parte el modelo del asedio es demasiado derrotista, por lo menos cuando la división de poderes se entiende en el sentido de que las instancias de la administración y de la justicia, que aplican el derecho, sólo habrían de tener un acceso limitado a aquellas razones que las instancias legisladoras han de movilizar en toda su longitud y latitud para justificar sus decisiones ponedoras de derecho. Hoy las materias necesitadas de regulación son a menudo tales que no pueden ser reguladas ex ante con suficiente precisión por el legislador político. En estos casos, a la administración y a la justicia competen tareas de concretización y de desarrollo del derecho que exigen más bien deliberaciones y debates concernientes a fundamentación de normas que a la aplicación de ellas. Pero esta co-legislación implícita, para ser legítima, hace entonces necesarias otras formas de participación, pues no cabe duda de que, si ello es así, al interior de la administración ha de emigrar también un fragmento de formación democrática de la voluntad, y el poder judicial, al hacerse también cargo de la tarea de desarrollar y concretar el derecho, ha de poder también justificarse ante foros ampliados de crítica jurídica. En este aspecto, el modelo de las esclusas cuenta con una democratización más profunda que el modelo del asedio*”. HABERMAS, Jürgen. Más allá del Estado nacional. Segunda edición. Madrid: Trotta. 1998. p. 148.

sólo identifica los inconvenientes que aquejan a los individuos sino que influye en las decisiones que sobre tales asuntos objeto de malestar, tome el parlamento¹¹⁸.

El espacio de opinión pública no es una institución, ni una organización, no es una red de normas que estipulen las condiciones de inclusión en un determinado grupo, no es un sistema, “(...) *se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior*”¹¹⁹. Para Habermas entonces, el espacio de opinión pública es una red de transmisión de opiniones donde se tematizan problemas específicos y se fijan posturas tras procesos comunicativos, haciendo uso del lenguaje natural, por lo tanto, se hacen inteligible para todos, esto es lo que denomina “*inteligibilidad natural*”.

La opinión pública no es un saber de expertos, los temas que aborda por su naturaleza política son asumidos de forma especializada por el sistema político, el espacio de opinión pública se refiere “*al espacio social generado en la acción comunicativa*”. El espacio público es una construcción lingüística, entendida en términos de acción comunicativa, abierto a todos los que quieran participar, se necesitan providencias especiales para excluir participantes. La base de tal espacio comunicativamente articulado pueden ser foros, asambleas, es decir, escenarios contemplados para un público presente físicamente, pero también puede cobrar un grado de abstracción cuando la presencia es virtual gracias a los medios de comunicación. La ampliación del contexto de interacción, la inclusión continúa de los participantes y el anonimato implica un aumento en la claridad del discurso,

¹¹⁸ “ *Es decir, a cada función de señal del espacio público-político ha de sumarse también una capacidad de problematización eficaz.* HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez.* p. 440

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 440.

dejando de lado el lenguaje de expertos y los códigos especializados, esto es “ *la orientación hacia los legos*”.

La opinión pública alivia a la ciudadanía de asumir la toma de decisiones en cuestiones fácticas, es decir, de iniciar decursos de acción obligatorios para todos, ya que ésta tarea queda atribuida a las instituciones competentes para tal propósito. La opinión pública no es un agregado estadístico de lo que los ciudadanos piensen en su vida privada sino de lo que públicamente los participantes en la acción comunicativa han acordado. Las encuestas y sondeos de opinión sólo son un indicador de cómo podría eventualmente en un momento determinado y sobre una cuestión específica asumir una postura el público.

La inclusión de los participantes en la formación de la opinión pública se da por la circulación de mensajes que captan la atención del público. Sin embargo, para crear la opinión pública lo anterior no es suficiente, es necesario que las prácticas comunicativas que le dan lugar sean continuamente reproducidas en común, donde las razones y las propuestas en torno a tópicos específicos resulten más o menos racionales, que excluyan una opinión pública determinada por relaciones de poder, esto con el propósito de lograr una opinión pública calificada. Desde un punto de vista normativo, la calidad de la opinión pública está dada por la capacidad que tiene de brindar legitimidad a la influencia que las opiniones despliegan sobre el sistema político. La opinión pública puede considerarse “*un potencial político de influencia*” porque consigue determinar en alguna medida el comportamiento electoral de los ciudadanos, las decisiones del Parlamento, los jueces y la Administración. Este “*influjo político de tipo publicístico*” de la sociedad civil

sólo se transforma en poder político, esto es, en decisiones obligatorias para los miembros de la comunidad política, cuando determina las decisiones de las autoridades competentes, ya sean parlamentarios, jueces, administradores¹²⁰.

El espacio de la opinión pública es un ámbito donde se pretende ejercer influencia y se forma influencia, es por esto que en sus debates intervienen los ocupantes de cargos públicos acreditados, partidos políticos establecidos o grupos reconocidos como Greenpeace, Amnistía Internacional, o similares; expertos o grupos de personas con prestigio como la Iglesia, los literatos, los científicos, las estrellas del deporte y de la farándula. Aquí se inserta una diferencia entre espectadores y oyentes, entre arena y galería. En estos contextos tenemos los "*papeles de actor*" con el alcance que les proveen los medios de comunicación, cuyo influjo debe estar sustentado en última instancia en el asentimiento "*del público de legos igualmente compuesto*", para ello deben convencer mediante temas que tengan interés y pertinencia para todos, esta prerrogativa del público se sustenta en el hecho de que son ellos quienes constituyen la estructura interna sobre la que se levanta el espacio de la opinión pública. Este grupo de actores es diferente aquellos que ya están inmersos en el espacio público con el propósito de utilizarlo para sus intereses particulares, como los grandes grupos de intereses.

La opinión pública es un estructura autónoma, que se desenvuelve como un espacio en el que se tematizan los problemas en la medida en que están compuestos por los "*potencialmente afectados*", es un ámbito que "*se reproduce a sí mismo*", está

¹²⁰ "El influjo publicístico-político, al igual que el poder social, sólo puede transformarse en poder político a través de procedimientos institucionalizados." Ibid., p. 443

conformado por ciudadanos que desde su mundo de la vida, desde sus biografías privadas, pueden sentir qué les está afectando. Sólo el espacio de vida privada posee la riqueza suficiente para identificar los problemas que aquejan a los individuos.

Los ciudadanos en cuanto *“portadores del espacio-público político”* y *“miembros de la sociedad”* encuentran un punto de contacto debido a que los roles que cumplen como trabajadores, consumidores, se constituyen en la fuente de información para la vida política. La práctica comunicativa cotidiana, en la familia, en el trabajo, con los vecinos, permite identificar y debatir esos asuntos que van a ser discutidos en el contexto de la opinión pública.

La opinión pública está en relación con la vida privada, se alimenta de ella. No es posible establecer una diferenciación tajante entre esfera pública y vida privada, en cuanto a temas y relaciones específicas sujetas a ellas que las distinguen, lo que las diferencia es *“un cambio en las condiciones de comunicación”*, que garantizan la intimidad de un ámbito sobre la publicidad del otro, condiciones que permiten filtrar la información de una esfera a otra.

Habermas continúa explicándonos que la sociedad civil se entiende como una red no estatal y no-económica que se encuentra constituida por asociaciones, organizaciones y movimientos, que toman los problemas que surgen en la vida privada, les dan resonancia y lo llevan al espacio público-político, de una manera más o menos espontánea. El núcleo de la sociedad civil está constituido por una red de asociaciones que establecen los discursos

solucionadores de conflictos de intereses para todos en el contexto de un espacio público relativamente estructurado. La sociedad civil es la base que organiza a los ciudadanos para que puedan entrar a discutir, a identificar y a formular sus intereses sociales, enriqueciéndose de las experiencias de los ciudadanos en su vida privada.

La sociedad civil “... *se articula en términos de derechos fundamentales*”: esto significa que para formar una opinión pública libre es necesario contar con un catálogo de libertades y derechos, la libertad de asociación, la libertad de opinión y de prensa, para lograr que una pluralidad de opiniones salgan a relucir. El sistema político queda unido al espacio de la opinión pública por los derechos que los partidos políticos poseen de influenciar el proceso de formación de la voluntad política de los ciudadanos y por los derechos políticos de estos últimos.

La sociedad civil posee un “*limitado espacio de acción*”: una sociedad civil fuerte sólo surge en una cultura pública acostumbrada al goce de las libertades y socializada en una cultura política liberal, lo que implica la garantía de una esfera privada; otra limitación, es que en el espacio de la opinión pública los actores sólo influncian, más no ejercen poder político, esto sólo es posible cuando las deliberaciones públicas penetran la toma de decisiones de las instituciones del Estado. A pesar de esta limitación, la sociedad civil puede hacer sus propias traducciones de los saberes especializados al lenguaje cotidiano, lo que alimenta la discusión de los asuntos en el espacio de la opinión pública; no olvidemos que los ciudadanos, debido a sus otros roles sociales, hacen parte del campo de la ciencia, de la economía, entre otros, lo que les permite conocerlos, no obstante, éstos sólo son

permeables por medio de normas jurídicas que no son creadas por los ciudadanos sino por las instituciones de otro sistema funcional, el político.

Para mantener intacta la sociedad civil no basta la existencia de los derechos fundamentales, es necesario que sea la misma sociedad civil la que conserve libres sus canales de comunicación en la esfera de la opinión pública; son los miembros de la sociedad civil con el uso crítico de este ámbito, que radicalizan su función, recordándoles (a la vez que enseña) a todos la importancia de tal espacio. La sociedad civil se despliega y revitaliza cuando los ciudadanos actúan políticamente: realizando una doble actividad, de un lado, intentan determinar las decisiones del sistema político y al mismo tiempo efectúan un ensanchamiento de la sociedad civil y del ámbito de la opinión pública, a la vez que constituyen para sí una identidad y se percatan de su facultad de iniciar, de actuar en política, de constituir organizaciones y de conservar el poder político.

D. Juicio Político

El ciudadano en la sociedad civil se desenvuelve mediante la comprensión de los asuntos que se debaten en esta esfera. La comprensión opera gracias a la facultad de juzgar. Ésta puede entenderse en dos sentidos, que están presentes en los usos del lenguaje: primero, como proceso de subsunción de lo particular a lo general, esto es, la facultad de decidir situaciones específicas a partir de patrones generales, está cargada de prejuicios¹²¹ dado

¹²¹ Existen prejuicios contra la política, tales prejuicios contra la política son también políticos, no se puede hacer de cuenta que no están porque hacen parte de nosotros mismos y están sustentados en la realidad. No obstante, estos prejuicios no son juicios, desenvolverse políticamente a partir de prejuicios causa parálisis, esto es, incapacidad de pensar para la acción, pérdida del juicio, un refugio ideológico ante la realidad;

que sólo se juzga lo particular, mientras, que la categoría bajo la que se hace la subsunción no es enjuiciada.

El segundo sentido, el propiamente político, se desenvuelve frente a situaciones completamente nuevas, para la que los criterios tradicionales de juicio resultan insuficientes, aquí el acto de juzgar consiste en una capacidad para diferenciar y no tanto para subsumir, no arroja resultados concluyentes, no demuestra sino que intenta persuadir, esta capacidad de juzgar se hace evidente en las épocas de crisis cuando los prejuicios entran en decadencia. Los prejuicios, las ideologías y las cosmovisiones por estar de manera similar atadas al pasado encubren la realidad y nos evitan la pesada carga del pensar, puesto que la realidad parece estar anticipada por el prejuicio. El segundo sentido del juzgar no posee un carácter concluyente, no tiene la necesidad lógica que asume la conclusión de un silogismo, la tarea de este segundo sentido del juzgar es persuadir. El primer sentido se ocupa más del concluir deductivo, que del pensamiento juzgante.

cuando quedamos inmersos en nuestros prejuicios se anula lo político porque éstos confunden con la política lo que acaba ella. Hablar de política significa tematizar los prejuicios cotidianos que en contra de ésta se tienen y que están implícitos en la cotidianidad. En política son necesarios los prejuicios, es tal su necesidad, que la política es una forma de aclaración y eliminación de prejuicios -sin significar esto que la política trate de acabar con los prejuicios o que quienes intentan desentrañar los prejuicios sean hombres desprejuiciados- porque el propósito de los prejuicios es mantenernos atentos frente a los acontecimientos políticos. Los prejuicios se articulan y hasta pueden llegar a identificarse con la opinión, el "se dice", sin que tengan que rotularse con la denominación explícita de "esto es un prejuicio", son el resultado de complejos juicios personales que carecen de un referente empírico definido en el mundo, es por esta razón, que los otros son persuadidos sin mucho esfuerzo del "se dice" o el "yo opino" sin mayores exigencias argumentativas. De otra parte, las personas logran establecer vínculos por medio de prejuicios, los reconocen fácilmente, dado que son lugar común para todos. De ahí que el prejuicio cumpla un papel en el campo social ya que todas las agrupaciones sociales poseen una construcción del "nosotros", de su identidad, a partir de prejuicios, que excluya a determinados sujetos que no encajan en sus modelos sociales. De ahí que lo social se base en el prejuicio y lo político en los juicios, solo éstos nos permiten reflexionar sobre la realidad actual. La política es una esfera de apertura y redefinición de identidades, de ampliación del nosotros. Los prejuicios mantienen vivo un fragmento del pasado, contienen un juicio que tuvo un fundamento legítimo en la experiencia y se transformó al ser aplicado sin mayor reflexión a diferentes sucesos, para los que no fue pensado. El peligro del prejuicio es que se encuentra atado a un pedazo del pasado, al que sí dio respuesta, evitando a los hombres que se refugian en él tener contacto con las experiencias del presente porque no permite comprender los acontecimientos en toda su novedad, pensarlos. Para diluir los prejuicios es necesario descubrir los juicios del pasado que están contenidos en él con el objetivo de hacer explícita la realidad a que pertenecen.

El ejercicio del juicio reflexivo posibilita la comprensión que permite a los hombres reconciliarse con la realidad, "*sentirse en armonía con el mundo*", es una actividad política por excelencia, no tiene fin, no arroja resultados inequívocos, comprender no es perdonar, el perdón es un sólo acto que pone fin a la acción, comprender no es aceptar los sucesos pasivamente, es captar el sentido de lo real.

La comprensión es la forma humana de vivir, está en constante desarrollo, como lo humano, ésta "*comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte*"¹²². Los hombres al nacer se insertan en la trama de asuntos humanos como alguien nuevo, son extranjeros que deben reconciliarse con un mundo que estaba previamente allí. El propósito de la comprensión es otorgarle sentido a los acontecimientos que se nos presentan como novedad, permite construir la identidad de los hombres, reconciliarse con lo que son y con lo que hacen. La comprensión es el reverso de la acción política, es "*su forma de cognición*".

Cuando se trata de comprender un suceso, se inicia una comprensión preliminar, que es un primer acercamiento desde las tradicionales formas de pensar y del juicio moral a la realidad, pero el acto de comprender no se queda allí, somete a juicio la comprensión preliminar, se comporta como un círculo de comprensión, que permite el constante diálogo entre lo que es y el hombre consigo mismo.

¹²²ARENDT, Hannah. *Comprensión y política*. En: *De la historia a la acción*. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1995. p.30.

La facultad de imaginar hace posible la comprensión porque ofrece verdades al círculo interpretativo, es capaz de crear nuevas categorías de pensamiento y de juicio moral para comprender la novedad, ésta –la imaginación- puede alejarse lo suficiente de la realidad para mostrarnos lo nuevo a partir de todas las posibles dimensiones que la mente humana sea capaz de recrear con el objetivo de captar su sentido; este imaginar es comprender, es una guía en un mundo y entre los hombres que a cada momento son enteramente nuevos, “(...) *somos contemporáneos sólo hasta donde llegue nuestra comprensión*”¹²³.

Lo políticamente relevante de la facultad del juicio reflexivo es que proporciona la capacidad de ver el mismo tema desde diferentes perspectivas, en la intersubjetividad, en el intercambio de los puntos de vista morales, éticos y pragmáticos entre los ciudadanos, es la capacidad de discernimiento o deliberación en el campo político o *phrónesis* aristotélica¹²⁴. Esto significa que, juicio reflexivo kantiano y *phrónesis* aristotélica coinciden¹²⁵.

Para establecer con mayor precisión cuál es papel del ciudadano nos remitimos directamente a la *Ética Nicomaquea*¹²⁶, debido a que es una de las fuentes principales que sobre este tópico Hannah Arendt utiliza.

¹²³ *Ibíd.*, p. 46.

¹²⁴ La indagación por la prudencia cobra actualmente relevancia cuando “...*nosotros volvemos a descubrir hoy que el mundo es contingente y el porvenir incierto*”. AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Primera edición. Barcelona: Crítica. 1999.

¹²⁵ “*De esta phronesis, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio*”. *Qué es la política*. p. 112.

¹²⁶ ARISTÓTELES. Decimoséptima edición. México: Porrúa. 1998.

Aristóteles explica que el ámbito político es un espacio caracterizado por la contingencia; de allí, que quien participa en política no le es suficiente un conocimiento (Episteme) sobre ésta sino que necesita experiencia, praxis y el discurso¹²⁷. La vida buena es conforme a las virtudes morales, la virtud moral más alta es la prudencia, que es un fin en sí mismo, que sólo se consigue en la polis. La prudencia es la capacidad de la recta deliberación en el campo de la acción, “*El bien vivir en general*”¹²⁸, es un fin en sí misma, distinto al campo del hacer o de la ciencia.

Para Aristóteles el alma se divide en una parte irracional y otra racional, la primera es la parte sensitiva, que compartimos con todos los seres de la naturaleza; la segunda, contiene la parte científica –las cosas sólo pueden ser de una manera, cuya virtud es sophía o sabiduría- y la opinadora –el campo de la contingencia-. La prudencia es virtud ética o dianoética que pertenece al ámbito de la parte contingente de la racionalidad del alma¹²⁹.

Las virtudes morales son una disposición práctica concerniente al terreno de las elecciones, la prudencia se refiere “*la regla de elección*”, se ocupa no de la “*rectitud de la elección*” sino de la “*exactitud del criterio*”¹³⁰. El ámbito en donde se desarrolla la prudencia no es el bien o el mal de manera abstracta sino éstos respecto a los hombres en particular. El punto de partida aristotélico para construir la prudencia no es una esencia universal e

¹²⁷ “... sería absurdo exigir de un orador demostraciones concluyentes”. *Ibid.*, p. 4

¹²⁸ *Ibid.*, p. 76

¹²⁹ “La respuesta puede ser que lo “recto” ha de entenderse igualitariamente, y que, por tanto, lo “igualitariamente recto” debe serlo con relación al interés de toda la ciudad y al bienestar común de los ciudadanos. Ahora bien, ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno; y por más que su tipo es diferente en cada constitución, en la constitución mejor es el que puede y elige ser gobernado y gobernar con el ideal de una vida conforme a la virtud”. ARISTÓTELES. *Política*. P. 212.

¹³⁰ AUBENQUE, *Op. cit.*, p.44.

inmutable, sino del phrónimos, una clase o modelo de hombre cuya fuente es la historia, la literatura y las leyendas, “*Con relación a la prudencia, podremos comprenderla considerando cuáles son las personas prudentes*¹³¹”. Aunque no se pueda definir que es phrónimo, la experiencia política nos enseña a reconocer al hombre ejemplar o prudente. De esta manera se penetra el corazón de la moral popular, del *sensus communis*¹³².

Es virtuoso quien actúa conforme al principio de la recta razón. Siendo ésta un lugar intermedio, “término medio” entre las pasiones y las acciones, entre los excesos y los defectos, es un “*hábito selectivo*¹³³”, cuya fuente es la razón y la elección intermedia que tiene como modelo la escogencia que el prudente efectuaría. La praxis y el discurso para que sean virtuosas deben darse en el momento oportuno y ello sólo se aprende en la continua práctica de la política. Los actos buenos se presentan cuando existe correspondencia o adecuación entre prudencia y virtud moral, ya que la virtud establece el fin recto y la prudencia, la forma o medio para lograr tal fin. La virtud es la causa de la recta elección.

La regla recta se reconoce cuando se identifica al prudente, es lo particular y el justo medio en una situación singular. El phrónimo no guía su actuación a partir de leyes generales y universales debido a la imperfección de la ley, a su carácter abstracto frente a la contingencia de los asuntos humanos. De allí que la justicia abstracta deba ser intervenida

¹³¹ ARISTOTELES. *Ética Nicomaquea*. p. 76.

¹³² Arendt parece tomar su método de indagación filosófica del aristotélico, que es una especie de fenomenología, que procede mediante la caracterización de las virtudes mediante el retrato de éstas en el hombre. El punto de partida de Aristóteles no es la imagen empírica del virtuoso sino los usos del lenguaje que dan cuenta de tal modelo. Sobre este punto ver: AUBENQUE, Pierre. *Op.*, cit.

¹³³ ARISTOTELES. *Ética nicomaquea*, p. 23.

en su aplicación por la virtud de la *equidad*. La prudencia es una virtud encarnada en el *phrónimo* que es capaz del ejercicio de juicio crítico porque es depositario de la experiencia, de una especie de conocimiento no trascendente.

Aristóteles considera que la prudencia es un punto medio entre la moralidad popular (*ethos*) y la filosofía platónica de las Ideas, para no excluir ni la pluralidad humana, ni negar la capacidad de criticar la eticidad comunitaria a partir del intelecto. Es por esto, que el prudente es un sujeto de mentalidad ampliada, capaz no sólo de establecer lo que es bueno para él, sino para su comunidad. Este recurso a la *phrónesis* aristotélica le permite a Arendt pensar la ciudadanía como individuos inmersos en sus circunstancias culturales concretas, pero capaces de enjuiciar estos condicionamientos éticos, es una postura que no privilegia ni los estrechamientos éticos comunitarios, así como tampoco universalismos liberales en torno a los hombres y la participación política, lo que hace evidente su continua reafirmación de la contingencia y la pluralidad de lo humano.

La deliberación se presenta frente a lo que es humanamente controlable, no sobre lo eterno, lo inmutable y el azar. Más específicamente se delibera “*Sobre las cosas que puede hacer por sí mismo*¹³⁴”; ésta es una indagación sobre los medios para lograr una finalidad propuesta previamente. El objeto de la deliberación es el futuro y lo contingente, el terreno de los asuntos humanos¹³⁵.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁵ “*La prudencia [...] tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberarse*”. *Ibid.*, p. 78.

El prudente es el individuo que posee la facultad de deliberar bien, esta tarea no es matemática, conlleva altos niveles de incertidumbre por la multiplicidad de medios que pueden servir para alcanzar una finalidad debido a que la racionalidad medios-fin puede verse atravesada por sucesos imprevisibles. El deliberar tiene como objeto prever, a modo de opinión, la eficacia de los medios y sopesar los riesgos que éstos implican. En el ámbito público político arendtiano no sólo se presentan razones de tipo ético sino que las deliberaciones en este espacio también se ven atravesadas por razones morales y pragmáticas. Recurrir a las fuentes arendtianas de la racionalidad política, estas son Kant y Aristóteles nos permite sostener en contra de Habermas que el republicanismo, al menos en la versión de Arendt, no está sustentado sobre un estrechamiento ético restrictivo de las posibilidades de deliberación en el ámbito político¹³⁶.

El segundo momento de la prudencia es la elección o proairesis que se encuentra orientada hacia los medios para alcanzar una finalidad, que se encuentran al alcance de los hombres. Esta elección se orienta por procesos deliberativos “(...) *la elección, en efecto, va acompañada de la razón y comparación reflexiva; y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras*¹³⁷”. Son requisitos de la elección, la deliberación, el pensar y el hábito moral. El pensamiento por sí sólo no posee ningún objetivo en el mundo, sólo lo tiene cuando posee una finalidad. La

¹³⁶ Jürgen Habermas sobre el republicanismo sostiene, que es “...un modelo demasiado idealista y hace depender del proceso democrático, de las *virtudes* de los ciudadanos orientados hacia el bien común. La política empero no consiste en sólo, y menos aún en primer lugar, en cuestiones referentes a la autocomprensión ética. El error radica, pues, en el *estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos*”. Este tipo de autocomprensión ética deja de lado las consideraciones pragmáticas y morales que se entrecruzan en los discursos políticos. La phrónesis aristotélica y el juicio estético kantiano como modelos de racionalidad deliberativa en Arendt destruyen esta crítica habermasiana dirigida a su republicanismo. HABERMAS, Jürgen. Tres modelos normativos de democracia. p. 238.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 31

elección es el resultado de la deliberación del hombre prudente, puede suceder que se desea algo totalmente bueno, pero se elige lo mejor posible, lo que está al alcance de los hombres. La habilidad es la que permite llevar a cabo los medios necesarios para conseguir el propósito establecido, no es sinónimo de prudencia. Si bien es cierto que la prudencia no es posible sin habilidad, ésta última podría estar puesta al servicio de lo incorrecto, mientras que la prudencia está encaminada a lo bueno.

Para Arendt, la libertad es espontaneidad de la acción, no se restringe a la simple libertad de elección, al libre albedrío. Es por esto que, si el sentido de la política es la libertad es entonces en la política donde cabe esperar milagros. La libertad de movimiento (de iniciar algo nuevo en el mundo) y la libertad de hablar no son el fin de la política, son el sentido auténtico de la misma, el espacio político no se protege necesariamente con medios. En las relaciones con las otras polis los griegos admitían el uso de la violencia, su uso era justificado en la defensa de la polis y en su fundación, la violencia es la fundadora de lo político pero no es política.

Cuando las instituciones políticas de una comunidad no funcionan no es porque los hombres sean malos y la solución sea cambiar eso intrínsecamente perverso en ellos, lo que hay que hacer es iniciar una serie de reformas constitucionales, como primer paso, para la transformación de las situaciones que perturban el correcto funcionamiento de los entes políticos; esto tendrá como consecuencia la consolidación de la república y la reproducción de procesos de aprendizaje político que permitan el funcionamiento de la participación ciudadana, es decir, la consagración en términos de derecho positivo de las condiciones de

la libertad, como son: libertades civiles, derechos de participación y medios para librarse de la necesidad (derechos sociales)¹³⁸.

Para Arendt la participación política de la comunidad permite que los individuos muestren <<quienes son>>, mediante la acción y el discurso, de cara a sus iguales. Bajo la mirada de todos, en un marco de reconocimiento recíproco los hombres y mujeres revelan y describen su *identidad* y la de su comunidad. Una segunda consecuencia de la participación es la posibilidad de influir en los procesos de elaboración del derecho vigente, convirtiéndose tanto en destinatarios de la norma como en sus creadores, estableciéndose la política como fuente de la *legitimidad* del derecho, esto es, ciudadanos que en el ejercicio de su autonomía política gozan no sólo de sus derechos subjetivos públicos, sino que por medio de ésta ensanchan todo el catálogo de derechos básicos¹³⁹.

La continúa participación ciudadana en la toma de decisiones al interior del Estado necesita, crea, desarrolla y conserva con vida el entramado asociativo de la comunidad, redes, organizaciones, movimientos y grupos que son fuentes de lazos de *solidaridad*, cuya fuente es la socialización en una cultura de los derechos fundamentales. La solidaridad es la posibilidad siempre abierta de que los cuerpos de ciudadanos de la

¹³⁸En su análisis político de las revoluciones de la época moderna Arendt expresa su rechazo a la noción universalista de derechos humanos que se encuentra ligada al derecho natural, considera que la efectiva garantía de cualquier catálogo de derechos básicos está ligado al continuo ejercicio y vigilancia de los mismos por medio de los ciudadanos, ella entiende el derecho positivo, como un proyecto inacabado de constitución. Ver sobre este punto en particular: Sobre la Revolución y su ensayo sobre la Desobediencia civil. En: La crisis de la república. Segunda edición. Madrid: Taurus. 1998. Privadamente tal tesis proviene de una mirada realista a su condición de apátrida, lo que le hizo imposible gozar en Norteamérica de muchos de los supuestos naturales de su humanidad. YOUNG-BRUEHLH, Op. cit.

¹³⁹El objetivo principal de una teoría de la sociedad civil debe ser demostrar que el mantenimiento y defensa de las libertades y derechos depende de la mayor democratización de las instituciones de las sociedades modernas. COHEN, Joshua. ARATO, Andrew. Op. Cit.

comunidad defiendan los derechos básicos de sus miembros; el origen y fortalecimiento de ésta es un proceso pausado de aprendizaje, de socialización y educación en la defensa, garantía y promoción de los derechos individuales. Si bien es cierto que la juridificación de una democracia participativa y la creación de un catálogo de derechos básicos es un logro importante para cualquier comunidad política, tal ganancia podría desaparecer sin una ética ciudadana¹⁴⁰ dispuesta a defenderlos más allá de la legalidad, es decir, hasta la desobediencia civil¹⁴¹.

Solidaridad no es piedad o caridad. Si bien es cierto, que la primera emoción que lleva orientar la atención hacia los otros es la piedad. La solidaridad es la base racional y deliberativa que permite crear una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. La solidaridad como parte racional y deliberativa, producto de la conjunción de la acción y discursos de una pluralidad, puede incluir conceptualmente a los otros, a la multitud, a la clase, al pueblo, a la nación y hasta toda la humanidad, no se queda en la mera emoción o sentimiento piadoso o caritativo producido por el padecimiento del otro, sino que abarca ricos, poderosos, débiles y pobres, es fría y abstracta, queda adscrita a ideales como <<dignidad>>, <<honor>>, <<grandeza>> y no a una clase específica de amor por los hombres. La piedad puede llegar a cobijar multitudes como la solidaridad, pero siempre necesitará de los menesterosos y de la desgracia, requiriendo perpetuamente del sufrimiento del prójimo para poder producir el sentimiento. De ahí que *“La piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad*

¹⁴⁰ “La virtud es dedicarse al bien público, sin permitir que intereses privados o faccionales interfieran en esa tarea” O’Donell. Op. cit., p. 11.

¹⁴¹ Las leyes pueden ser perfectas pero se hacen inútiles si los ciudadanos no poseen una educación inspirada en el espíritu de la constitución. ARISTOTELES. Política. Libro V.

*misma*¹⁴²". La piedad ahoga la particularidad al verse cegada por un torbellino de sentimientos sin razón, acaba con la República, con la política y con el gobierno de la ley si se le tiene como principio organizador de los asuntos humanos, es el reino de los pobres. Sólo la solidaridad puede ser un principio de guía para la acción.

La propuesta arendtiana consiste en una reconstrucción del sentido de la política, esto lo logra cuando acude a la fuente misma donde las prácticas políticas tuvieron su origen: el mundo clásico –Grecia y Roma-. Esto va unido a la indagación por la Condición Humana que sirve para determinar cuales son las facultades y actividades humanas del campo de lo público-político. En esta tarea Arendt trata de probar que no hay política donde los hombres se juntan, al estilo de "*ser sociales por naturaleza*", alguien manda y los otros se limitan a obedecer, esto es, simple dominación legal.

La política, entendida como participación ciudadana, necesita de unas condiciones que posibiliten la aparición y la conservación del ámbito público-político; estos elementos edificadores y constitutivos de lo político son tres categorías de derechos básicos: derechos civiles, de participación y sociales. Estos derechos son condiciones que se manifiestan de manera concomitantes para posibilitar el adecuado funcionamiento de un régimen democrático, no hay primacía de la autonomía política sobre la privada o viceversa.

En términos jurídicos constitucionales el modelo político arendtiano es un paradigma de Estado Democrático de Derecho o un Estado Social Constitucional. En este modelo, el

¹⁴² *Ibíd.* p. 90.

poder legislativo podría verse *influenciado* por las exigencias de la sociedad civil; y el poder jurisdiccional como protector y garante de los Derechos Fundamentales, con el propósito de asegurar las condiciones que posibilitan el funcionamiento de las instituciones democráticas¹⁴³. Esto acompañado por la garantía a un sistema de derechos de participación política que tiene como trasfondo una cultura política pública. La democracia participativa representa la consagración de la desconfianza política frente a la democracia representativa, en aquella los ciudadanos quedan jurídicamente facultados para tratar de incidir en los programas sociales, económicos, políticos y culturales que son tramitados en las instancias estatales. Por ende, la sociedad civil tiene la posibilidad de tematizar asuntos que están tanto en el orden del día oficial como los que provienen del malestar ciudadano, con el propósito de influenciar la política estatal sobre tales asuntos; dejando de ser los procesos electorales la única posibilidad de participación ciudadana.

Es un modelo de Estado estructurado sobre el efectivo cumplimiento de sus principios: el respeto a las libertades públicas, la formación libre de la opinión, la garantía de derechos de participación, un catálogo de derechos sociales y el respeto por la división de los poderes.

¹⁴³ La jurisprudencia constitucional (Sentencia T-406/ 1992) ha sostenido sobre este punto que: *“La incidencia del Estado social de derecho en la organización sociopolítica puede ser descrita esquemáticamente desde dos puntos de vista: cuantitativo y cualitativo. Lo primero suele tratarse bajo el tema del Estado bienestar (welfare State, stato del benessere, L’Etat Providence) y lo segundo bajo el tema de Estado constitucional democrático. La delimitación entre ambos conceptos no es tajante; cada uno de ellos hace alusión a un aspecto específico de un mismo asunto. Su complementariedad es evidente. a. Desde este punto de vista el Estado social puede ser definido como el Estado que garantiza estándares mínimos de salario, alimentación, salud, habitación, educación, asegurados para todos los ciudadanos bajo la idea de derecho y no simplemente de caridad (H.L. Wilensky, 1975). b. El Estado constitucional democrático ha sido la respuesta jurídico-política derivada de la actividad intervencionista del Estado. Dicha respuesta está fundada en nuevos valores-derechos consagrados por la segunda y tercera generación de derechos humanos y se manifiesta institucionalmente a través de la creación de mecanismos de democracia participativa, de control político y jurídico en el ejercicio del poder y sobre todo, a través de la consagración de un catálogo de principios y de derechos fundamentales que inspiran toda la interpretación y el funcionamiento de la organización política”*.

Finalmente, podemos sostener que la construcción de la identidad, de la legitimidad del derecho y de la solidaridad son las expresiones del sentido de la política, este es, según Arendt, la libertad humana. A pesar de su noción de política, la pensadora posee un pesimismo en su posible implementación o como ella diría: *“Pero si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser realizados, entonces tengo que decirle: Muy escasas, si es que existe alguna. Y si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución¹⁴⁴”*.

¹⁴⁴ *Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario. Entrevista realizada por el escritor alemán Adelbert Reif en 1970. En: La crisis de la republica. p. 234*

CONCLUSIONES

El propósito básico este trabajo fue *establecer el sentido de la política en el pensamiento de Hannah Arendt, y a partir de tal planteamiento, desarrollar sus implicaciones jurídicas en el marco de un moderno Estado de Derecho*. Para conseguir tal objetivo partimos de la descripción de los modelos políticos de Estado Liberal de Derecho y Estado de Bienestar como las formas políticas bajo las cuales se ha configurado el Moderno Estado de Derecho, para mostrar la pérdida de la dimensión de lo político, así como sus consecuencias para la libertad individual. Estos modelos tienen como objetivo la protección del ámbito de la vida privada y la satisfacción de las necesidades básicas, quedando la autonomía política subordinada a la privada. El modelo político liberal se edifica a partir de la concepción del propietario burgués y el de bienestar, se enfoca en la satisfacción de las necesidades básicas en un “Estado de consumidores” o “laborantes”.

El modelo liberal protege un catálogo de derechos subjetivos que posibilita el goce del ámbito de la vida privada y de la autorrealización individual. Se establece un predominio de lo privado sobre lo público-político. En este modelo para evitar la pérdida de la dimensión privada de los sujetos se establece la primacía de los derechos individuales sobre la democracia, esto frente a la posible situación de que las mayorías legislativamente

intenten restringir por medio del procedimiento democrático tales derechos. No obstante, estas garantías resultan insuficientes para la efectiva realización de la libertad individual, debido a que tales protecciones legales se restringen a los propietarios y a los cuerpos de ciudadanos con un nivel de renta y de educación, esto sumado a la inexistencia de una base material –satisfacción de necesidades básicas- que haga viable el acceso de otros sectores al disfrute de los derechos liberales. Como una respuesta jurídico-legal surge en las democracias occidentales el modelo político de Bienestar o Social legal que reconfigura la especial protección de los derechos civiles y políticos a partir de la consagración de funciones sociales al derecho de propiedad y de directrices asistenciales que erijan las condiciones sustantivas para el real y efectivo ejercicio de las libertades.

El Estado Social Legal o modelo político de bienestar se preocupa por garantizar derechos sociales, para lograr tal tarea participa y controla el funcionamiento de la economía de mercado como manera de redistribuir el ingreso, prevenir los riesgos y crear las oportunidades. Sin embargo, es un paradigma político que está atado al campo de la necesidad –que es una esfera humana apolítica y violenta-, por lo tanto, su actividad queda en manos de cuerpos de expertos representados por burocracias estatales que planifican y ejecutan estrategias de bienestar. Estos procesos redistributivos desde los entes estatales excluyen la participación de los beneficiarios de estas directrices asistenciales, suscitándose paternalismo jurídico. No obstante estas políticas no poseen un carácter universalista sólo benefician al laborante formal, excluyendo amplios sectores sociales y dejando de lado el debate sobre temas como la masa de desempleados, los trabajadores informales, el multiculturalismo, la protección del medio ambiente y de los recursos

naturales. El Estado Social legislativo reduce progresivamente las garantías a los derechos debido al paternalismo jurídico y a los pocos sectores objetos de beneficios sociales.

En ambos modelos, la política queda restringida a la protección instrumental y técnica del ámbito de la vida privada, que origina un debilitamiento en el ejercicio y protección de todos los derechos individuales. De allí la importancia de la propuesta arendtiana que intenta reconstruir un sentido de la política que permita el surgimiento de la libertad humana bajo las condiciones del Mundo Moderno. Esta propuesta es una noción normativa y procedimental de política ciudadana.

Para conceptualizar los elementos distintivos del pensamiento político arendtiano tematizamos sus tesis filosófico-antropológicas en torno a la Condición Humana, estas fueron *vita activa* y *vita contemplativa*. La *vita contemplativa* o vida del espíritu, y sus tres actividades mentales: pensar, voluntad y juicio; y la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Con ella efectuamos una descripción de cómo se ha desarrollado la vida humana en la tierra resaltando la contingencia de la existencia humana, de la mano de una evaluación de esa imagen y de sus entrecruzamientos con la dimensión de la participación política.

Este acercamiento a la condición humana hizo posible establecer que el sentido de la política es la libertad, *la autorrealización privada* y *la virtud pública*, que es posible debido a la estructuración de la esfera pública a partir del ejercicio de los derechos básicos –civiles, sociales y políticos-, que a su vez inserta a los ciudadanos en procesos de aprendizaje en valores democráticos. Los individuos por medio de la acción y el discurso

muestran, definen y reconstruyen su identidad y la de su comunidad, propiciado por un marco legal lo suficientemente estrecho para evitar la violación de derechos fundamentales y bastante flexible como para dejar campo a la contingencia, a la manifestación del yo y el nosotros. Es así como surgen de manera consensuada las políticas de reconocimiento recíproco, de diversidad cultural y el respeto de la pluralidad de las formas de vida.

La participación en el ámbito de lo político de los ciudadanos puede llegar a influenciar las decisiones que se adoptan al interior de los entes del Estado, esto es, hay una participación de los destinatarios del derecho vigente en su elaboración, convirtiéndose en una especie de co-legisladores, adquiriendo las normas legitimidad por vía política; es una constante renovación del *consenso iuris* sobre el que se edifica el Estado.

La socialización en una cultura pública política y la existencia de redes, asociaciones, movimientos originan vínculos de solidaridad social en la comunidad política, lo que se traduce, en un constante apoyo asociativo a los miembros de las comunidades políticas que vean vulnerados sus derechos básicos y en general, a los menos favorecidos. La ciudadanía goza, ejercita, y a la vez amplía los mecanismos de participación ciudadana creando espacios de legitimación democrático aún allí donde la legalidad no los consagre o los prohíba, como en los casos de la desobediencia civil. Esta es la máxima expresión de la democracia participativa, ya que requiere altos de grados de solidaridad social, de organización política y pluralismo entre los actores políticos. Esta es la respuesta deliberativa, democrática y pacífica a los posibles intentos de modificación de los derechos fundamentales y frente a políticas que se consideren injustas.

La indagación por lo político es la tarea central de la que se ocupa Arendt. Sin embargo, al interior de su pensamiento existen discusiones filosóficas por iniciar, desarrollar y comprender, posee elementos reveladores y explicativos de los hombres de nuestro tiempo y del mundo como la relación entre labor, trabajo y sociedad de consumo; el lenguaje de la propaganda política y el adoctrinamiento; así como, una profunda investigación histórica sobre las formas de dominación del Mundo Moderno. Pero, la originalidad de Arendt reside en cargar de un sentido político las nociones filosóficas del pensar y el juicio, como facultades que nos permiten reconciliarnos con una realidad que se nos muestra ajena, y nos produce, en muchas ocasiones, una profunda indignación; *ahora creo que podremos tratar de comprenderlas*. Espero haber conseguido mi doble propósito: redescubrir un sentido de la política que brinde respuestas a las necesidades libertarias de nuestro tiempo y nos permita pensar sobre “quiénes” somos y “qué” hacemos, en especial sobre la responsabilidad que nos compete frente al mundo, frente a nosotros mismos, de cara a la comunidad política.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Bruce. La política del dialogo liberal. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 1999.

ARENDT, Hannah. La condición humana. Primera edición. Barcelona. Paidós. 1993

_____. La vida del espíritu. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2002.

_____. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2003.

_____. De la historia a la acción. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1995

_____. Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Segunda edición. Barcelona: Lumen. 1999

_____. La crisis de la república. Segunda edición. Madrid: Taurus. 1998

_____. Laudatio a Karl Jaspers. En: Revista de Occidente. Mayo de 1998

_____. Los orígenes del totalitarismo. Quinta edición. Buenos Aires: Planeta-Agostini. 1994.

_____. Ocho ejercicios sobre la reflexión filosófica. Primera edición. Barcelona, Península, 1996.

_____. Qué es la política. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1997.

_____. Sobre la revolución. Primera edición. Buenos Aires: Alianza Editorial. 1988.

ARISTÓTELES. Ética a Nicomaco. Decimoséptima edición. México: Porrúa. 1998.

_____. Política. Decimoséptima edición. México: Porrúa. 1998.

ATIENZA, Manuel. Discutamos sobre paternalismo. En: Doxa 5. 1998

AUBENQUE, Pierre. La prudencia en Aristóteles. Primera edición. Barcelona: Crítica. 1999

BOBBIO, Norberto. Teoría general del Derecho. Primera edición. Madrid: Debate. 1996.

_____. Liberalismo y democracia. Tercera edición. México: Fondo de Cultura Económica. 1996.

CAMPS, Victoria. Paternalismo y bien común. En: Doxa 5. 1998

COHEN, Joshua. ARATO, Andrew. Teoría política y sociedad civil. Primera edición. México: Fondo de cultura económica. 2000.p.222

COLOMER, Josep M. Límites económico-políticos de la intervención estatal. En: Doxa 13. 1993

COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: 5: de Hobbes a Hume. Primera edición. Barcelona: Ariel. Vol. 5. 1999.

CORRAL, Carmen. El pensar de la acción. En: Isegoría 17- 1997.

DIETERLIN, Paulette. Paternalismo y Estado de Bienestar. En: Doxa. 5. 1988.

DWORKIN, Ronald. Ética privada e igualitarismo político. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1993.

_____. La comunidad liberal. Primera edición. Santa Fe de Bogotá: Uniandes. 1996.

- _____. Los derechos en serio. Primera edición. Barcelona: Ariel. 1999. El
- _____. Imperio de la justicia. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 1992
- ESPOSITO, Roberto. El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simon Weil? Primera edición. Barcelona: Paidós. 1999.
- FRANCES GOMEZ, Pedro. Derecho y las reglas del mercado. DOXA N° 22. 1999.
- GARGARELLA, Roberto. Crisis de representación y constituciones contramayoritarias. En: Isonomía-2. 1987.
- GARGARELLA, Roberto et al. Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía. Primera edición. Bogotá: Siglo de los hombres. 2002.
- GARZON. Valdés, Ernesto. ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico? En: Doxa. 5. 1988.
- HABERMAS, Jürgen. Escritos políticos. Segunda edición. Barcelona. Península. 1998.
- _____. Facticidad y Validez. Segunda edición. Madrid: Trotta. 1998.
- _____. Más allá del Estado nacional. Segunda edición. Madrid: Trotta. 1998.
- _____. La inclusión del otro. Primera edición. Barcelona: Paidós. 1999.
- HILB, Claudia et al. El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt. Primera edición. Caracas: Nueva sociedad. 1994.
- HOBBS, Thomas. El Leviatán. Primera edición. Barcelona: Altaya. 1994.
- JAY, Martin. El orgullo de pensar. Primera edición. Barcelona: Gedisa. 2000.
- KELSEN, Hans. Esencia y valor de la democracia. Segunda edición. México: Editora nacional. 1980.

KRISTEVA, Julia. El genio femenino. El genio, la locura, las palabras.1. Hannah Arendt. Primera edición. Barcelona: Paidós. 2000. p. 167.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Primera edición. Madrid: Alianza. 1990.

LOEWESTEIN, Kart. Teoría de la Constitución. Primera edición. Barcelona: Ariel. 1983

LOPERA, Maria Teresa, Justicia Distributiva ¿Legitimidad o Consenso? Primera edición. Medellín: Universidad de Antioquia 1999.

MACCORMICK, Neil. ¿Orden espontáneo e imperio de la ley? Algunos problemas. DOXA N° 6. 1986.

NARANJO MESA, Vladimiro. Teoría constitucional e instituciones políticas. Primera edición. Bogotá: Temis. 1997.

O'DONELL, Guillermo. Accountability Horizontal. La institucionalización legal de la desconfianza política. En: Isonomía. 14. 2001.

ORUNESU, Claudina. Métodos y términos teóricos de la dogmática constitucional. En: DOXA 21- I. 1998.

PAPACCHINI, Ángelo. Filosofía y derechos humanos. Santiago de Cali: Universidad del Valle. 1997.

PISARELLO, Gerardo. Del Estado legislativo al Estado social constitucional: Por una protección compleja de los derechos sociales. En: Isonomía 5. 2001

RAWLS, John. Liberalismo político. Primera edición. Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1996.

_____. Teoría de la Justicia. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica. 2000.

ROUSSEAU, J.J. El contrato social. Primera edición. Barcelona: Altaya. 1994.

SERRANO, Enrique. Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político. Primera edición. Medellín: Universidad de Antioquia. 2002. p. 88

TAYLOR, Charles. La ética de la autenticidad. Primera edición. Barcelona: Barcelona. 1994.

THIMM, Andreas. Derechos liberales y derechos sociales. En: DOXA 15-16, 1994.

VALLESPIN, fernando. Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan. Primera edición. Madrid: Alianza. 1985

VIDAL, Ernesto. Representación y democracia: problemas actuales. En: Doxa-6. 1986.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Segunda edición. Hannah Arendt. Valencia: Alfons el magananim. Institució valenciana d' estudis i investigació. 1993. p. 274.

ZINTL, Reinhard. Neoliberalismo y Estado Social. En: Doxa 13, 1993.