

Política y espacio público: una lectura de la experiencia del «presupuesto participativo» en Brasil a partir del pensamiento de Hannah Arendt

SILVANA WINCKLER

Universidade do Oeste de Santa Catarina, Brasil

Introducción

En diciembre de 2000 se cumplen 25 años de la muerte de Hannah Arendt, filósofa reconocida como una de las más importantes pensadoras del siglo XX. Discípula de Jaspers y de Heidegger, sus contribuciones a la teoría y la filosofía política siguen aportando puntos de vista inéditos sobre temas merecedores de atención en ese inicio de siglo. En ese texto se adoptarán planteamientos de la autora para analizar la experiencia de administración popular introducida por el *Partido dos Trabalhadores* en Brasil, especialmente en lo que respecta al «Orçamento participativo», una práctica democrática de elaboración popular del presupuesto de la ciudad. Se trata de la experiencia de institución de un auténtico espacio público, que se consolida a través de la participación ciudadana en la gestión los asuntos de interés local. Política, espacio público y mundo común son conceptos fundamentales en ese análisis, por lo que se empezará el trabajo con una explicación de las consideraciones más importantes de Arendt sobre las actividades de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) y su relevancia para el mantenimiento de la vida y la preservación del mundo en cuanto lugar de encuentro de los hombres y condición de la política.

1. La *vita activa*: labor, trabajo y acción

Arendt trató de las actividades de la *vita activa* —labor, trabajo y acción— en la obra *La condición humana*,¹ en la cual, desde una perspectiva histórica, analiza las transformaciones en la condición humana desde la Antigüedad hasta nuestros días. Esas transformaciones se hicieron visibles especialmente en la configuración del espacio destinado a las actividades de la *vita activa* —espacio privado o doméstico y espacio público—, y en el significado y valor atribuido a esas actividades.

Según Arendt, la condición humana está asegurada por la *vita activa*, que comprende tres actividades fundamentales: la labor, el trabajo y la acción. Cada una de esas actividades responde a las condiciones básicas bajo las cuales se le hizo posible al hombre vivir en la Tierra.²

Labor

La *labor* es la actividad destinada a atender a las necesidades del proceso biológico de la vida humana: alimentación, reproducción, protección, es decir, todo lo que es preciso para la realización del ciclo de una existencia y para garantizar la continuidad de la especie. Por eso la labor es la actividad que se encuentra más cerca de la naturaleza: está relacionada con la vida como *zoê*, y no como *bios*.³ En ese sentido, la actividad de laborar no tiene nada de fundamentalmente humano, ya que se trata de una característica que los hombres comparten con los demás animales: la de *ser vivo* sujeto a la necesidad. La condición humana asegurada por la labor es la vida misma.⁴

Según Arendt, la labor tiene como característica la futilidad o fugacidad, porque las cosas que produce o bien son *consumidas* en seguida o perecen, de manera que no tienen permanencia en el mundo. Se trata de un movimiento permanente de producir y consumir, destinado a satisfacer las siempre renovadas necesidades de la vida. Gracias a esa característica del laborar, Arendt adoptó la definición marxiana de la labor como «el metabolismo del hombre con la naturaleza».⁵

En la Antigüedad, la labor fue considerada la menos digna de las actividades humanas, porque respondía al impulso de la necesidad y no podía ser considerada libre. La labor era objeto de desprecio por parte de los ciudadanos de la *polis* griega por su vinculación con el apremio de la vida, una especie de *esclavitud* a que estaban sometidos todos los hombres y de la cual sólo algunos podían liberarse. Liberarse de la labor tenía el significado de apartarse de la condición meramente animal y ser apto para adentrarse en la esfera pública de la vida, la única vida realmente digna de este nombre (*bios*).

Según Arendt, la labor sirve modernamente a la manutención del proceso de la vida *de la sociedad*. Conforme veremos a continuación, la emergencia de la sociedad coincide con la creciente pérdida del mundo, fenómeno típico de las modernas sociedades de masas. Las necesidades, en una sociedad de masas, son sobre todo *necesidades creadas* que dan lugar a un deseo de consumo. Así como la sociedad reemplaza al mundo común, el consumidor reemplaza al ciudadano: participar en la vida de la sociedad significa básicamente tener acceso a los bienes de consumo (en una sociedad de consumo todas las cosas pasan a ser tratadas como si fueran objetos destinados a ser consumidos).

Trabajo

El *trabajo* es, según Arendt, la actividad a través de la cual los hombres construyen el artificio del mundo. Esa actividad lleva en sí la nota de la violencia que, ejercida sobre la naturaleza, la transforma y produce el mundo de cosas que nos rodea. Por eso, dice Arendt, el trabajo es aún más destructivo de la

naturaleza que la labor, puesto que su proceso consiste en *transformar* la materia natural. La labor, al contrario, prepara la materia para su incorporación al organismo vivo y la devuelve rápidamente al curso del metabolismo natural.⁶

El trabajo es la única actividad que conoce un inicio y un fin: ni la labor ni la acción son limitables en el tiempo, ya que la labor no tiene inicio ni fin y la acción, aunque tiene un inicio, se proyecta indefinidamente hacia el futuro, siendo sus consecuencias impredecibles. La ejecución de una obra, por el contrario, comienza con una idea y acaba con un producto que, aunque tenga una utilidad posterior, cumple en sí una finalidad. De eso deriva la *soberanía* del artesano sobre su obra.

El artificio humano del mundo alberga cada una de las vidas individuales, pero sobrevive y trasciende a todas ellas. Tal *mundo de cosas* tiene un carácter duradero, porque está hecho para perdurar más allá del efímero tiempo de una existencia humana. Así, la condición humana asegurada por el trabajo es la *mundanidad*.

La *mundanidad* es condición de la inmortalidad de los hombres; es lo que garantiza la continuidad de la obra humana. La *mortalidad*, explica Arendt, es la única característica que definitivamente distingue a los hombres de los otros animales. La inmortalidad de los animales está garantizada por la procreación y consecuente preservación de la especie. Los hombres son mortales porque no sólo existen como miembros de una especie; su vida sigue un curso rectilíneo, componiendo una historia que tiene inicio con el nacimiento y termina con la muerte. Esta historia rectilínea corta el movimiento circular de la vida biológica. Ser mortal significa «seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico».⁷ Por eso, la durabilidad del mundo es el remedio contra la mortalidad de los hombres.

La *mundanidad* es, además, condición de la política, pues hace posible que los cuerpos políticos se mantengan estables y puedan resistir a los cambios introducidos por cada nueva generación de hombres que la fertilidad de la vida proporciona. No sólo las cosas materiales, sino también las leyes e instituciones creadas por los hombres, poseen un inmenso poder estabilizador. La trama de las relaciones humanas, que la misma política establece, constituye también un «mundo», no tangible pero no por eso menos real que el mundo de cosas que nos rodean.

Arendt siempre mantuvo la afirmación de que el trabajo es una actividad *apolítica* y que la labor, por su naturaleza, es *antipolítica*.⁸ La labor es siempre solitaria. El hombre que labora está «sólo con su cuerpo frente a las necesidades de la vida» y prescinde de la compañía de los demás. Las necesidades son experiencias subjetivas «no comunicables» (como tampoco lo es su satisfacción).⁹ El *animal laborans* es anónimo e intercambiable; cualquier otro «cuerpo» puede sustituirlo.

Aunque los hombres laboren en presencia de otros, esta contigüidad carece

de los rasgos distintivos de la pluralidad. La «naturaleza colectiva» de la labor requiere la pérdida de la individualidad e identidad, signos de la pluralidad. El *animal laborans* es incapaz para la distinción y, por tanto, para la acción y el discurso. Por esa razón, la labor es siempre una actividad *antipolítica*.

El trabajo es una actividad que se ejerce en el espacio público, pero no es una actividad política. La ejecución de una obra requiere el aislamiento temporal del *homo faber*, su retirada del mundo, razón por la cual esa actividad, que obedece a una *razón instrumental*, tampoco favorece el «estar con otros» característico de la vida política. Aunque el trabajo puede ser ejecutado mediante la cooperación de muchas manos, esa ayuda mutua es de naturaleza distinta de la *cò-acción*, el actuar conjunto de los hombres en el espacio público-político. Las organizaciones de trabajadores, desde los antiguos gremios y corporaciones hasta los sindicatos modernos, generalmente congregaron sus miembros en razón de la especialización y destreza de que estaban dotados, y no en razón del objetivo de actuar en común.

Para Arendt, el rasgo principal de la humanidad es la pluralidad, es decir, el hecho de que cada hombre es único y tiene un punto de vista exclusivo sobre el mundo. Según la autora, la pluralidad de los hombres no se manifiesta ni en la labor ni en el trabajo, sino en la acción y el discurso.

Anne Amiel explicita la existencia de una paradoja en los escritos de Hannah Arendt respecto al sentido político de la actividad de los obreros modernos.¹⁰ Arendt subrayó, en *La condición humana*, la naturaleza *apolítica* del trabajo y la naturaleza *antipolítica* de la labor, conforme ya hemos mencionado. Modernamente, la actividad de los obreros puede ser definida como *trabajo + labor*, fórmula que puede traducirse con la expresión «labor productiva». No obstante, la autora reconocía que los movimientos obreros jugaron un papel central en la política a partir de mediados del siglo pasado.

Por eso Arendt veía como sorprendente y extraordinario el papel activo que los movimientos laborales desempeñaron en la política moderna: «Desde las revoluciones de 1848 hasta la húngara de 1956, la clase trabajadora europea, por ser la única organizada y por lo tanto dirigente del pueblo, ha escrito uno de los más gloriosos y probablemente más prometedores capítulos de la historia contemporánea».¹¹

Según Arendt, aunque muchas demandas económicas se convirtieron modernamente en cuestiones políticas y aunque la frontera entre los sindicatos y las organizaciones políticas estuviera difuminada, hay que diferenciar la política de lo que se suele designar como «la cuestión social» (que atañe, sobre todo, al problema de la pobreza). Los sindicatos y los partidos obreros fueron responsables del incremento en la seguridad económica, prestigio social y poder político de la clase trabajadora, es decir, de su incorporación en la sociedad moderna. Sin embargo, en opinión de la autora,

[...] los sindicatos nunca fueron revolucionarios en el sentido de desear una transformación de la sociedad junto con una transformación de las instituciones políticas en que esta sociedad estaba representada, y los partidos políticos de la clase trabajadora han sido la mayor parte del tiempo partidos de intereses, en modo alguno diferentes de los partidos que representaban a las demás clases sociales.¹²

Para Arendt, la línea divisoria entre las organizaciones políticas y los sindicatos «no es una cuestión de extremas exigencias económicas y sociales, sino sólo de propuesta de una nueva forma de gobierno», y eso fue precisamente lo que le faltó a la experiencia de los movimientos obreros. La excepción sólo apareció en algunos momentos de la historia moderna, en que, a partir de un movimiento revolucionario, los trabajadores vieron la posibilidad de inaugurar un nuevo espacio público-político, con base en la democracia directa.¹³

Acción

La *acción* tiene naturaleza política y es la única actividad que se da entre los hombres sin el intermedio de objetos. Creemos poder definirla como un acto simbólico que desencadena una serie de consecuencias en la trama de las relaciones humanas. Por eso la acción no se aparta del discurso: la actividad en sí misma (el gesto manifestado o las palabras pronunciadas) sólo tiene sentido en un determinado contexto discursivo.

La condición humana de la acción es la pluralidad, que es específicamente la condición de toda vida política. La acción y el discurso no son posibles en aislamiento y requieren siempre la presencia de otros hombres. La acción es prerrogativa exclusiva de los hombres; «ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás».¹⁴

La acción se diferencia de la conducta en tanto que la conducta es predecible y resulta de un proceso de «normalización» y socialización de los hombres. La acción, al contrario, no puede ser anticipada o esperada, pues es siempre *iniciativa*, la irrupción de lo nuevo e inesperado. *Actuar* tiene el sentido de *empezar algo nuevo* y responde a un impulso que todos los hombres llevan dentro de sí: el impulso del *comienzo*, que deriva de la condición humana de la *natalidad*.¹⁵

La acción es lo que puede dar sentido a una existencia específicamente humana. Sin embargo, sus características principales son la *ilimitación* y la *imposibilidad de predicción*, que confieren a los asuntos humanos un rasgo de fragilidad. El *actuar* no encuentra «redención» en ninguna actividad más elevada, y por eso los remedios contra sus consecuencias indeseables son, para Arendt, igualmente potencialidades de la misma acción: el poder de *perdonar* y la capacidad de *hacer y mantener las promesas*.

Las consecuencias de la acción son ilimitadas debido a que el sujeto que

actúa lo hace «en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos».¹⁶ El que actúa no tiene el control sobre las consecuencias de su acción. Éstas son irreversibles. Por esa razón, las acciones nunca cumplen con sus objetivos iniciales.

La acción siempre implica una co-acción, es decir, la participación de otros seres actuantes, y posee una infinita capacidad para establecer relaciones. La única posibilidad de poner límite a una acción está dada por el *poder de perdonar*. El perdón libera al sujeto que actúa de las consecuencias de su acción. Sin el poder de perdonar, dice Arendt, nuestra capacidad para actuar quedaría confinada a un único acto, del cual nunca podríamos recobramos.¹⁷

La acción no es predecible debido a la libertad que le es inherente. Según Arendt, la no-predicción «surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano”, o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar».¹⁸ Por eso, la contrapartida de la libertad es la pérdida de la soberanía (los hombres no son dueños de sus actos). El remedio para la imposibilidad de predicción de la acción es la facultad de hacer promesas. La promesa nos permite proyectar expectativas hacia el futuro y crear «islas de seguridad en un océano de inseguridad».¹⁹

2. La pluralidad de los hombres

La especificidad de la *condición humana* resulta del hecho de que no es *el hombre*, sino que son *los hombres* los que viven sobre la Tierra. Lo que comúnmente llamamos «humanidad» lleva en sí el rasgo de la pluralidad de los hombres, que es la condición de la vida política y tiene el significado de que «todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá».²⁰

En toda su obra, Arendt no se ocupa *del hombre* o de la naturaleza humana. Para ella, la pregunta por la naturaleza del hombre no tiene sentido:

El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de san Agustín («he llegado a ser un problema para mí mismo»), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un «quién» como si fuera un «qué».²¹

Según la autora, la *pluralidad* es la condición de la vida política y tiene el doble carácter de *igualdad* y *distinción*: «Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discursos ni la acción para entenderse».²²

El fundamento de esa afirmación reside en que Arendt no sitúa a la política en el hombre o en la «naturaleza» humana, sino en la *relación entre los hombres*, es decir, precisamente en ese *entre* que sólo existe gracias a la pluralidad. Según ella, no existe una *esencia* de la política; la política trata «del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*».²³

La política es una inigualable fuente de expresión de la pluralidad, pues a través de la acción y el discurso, actividades políticas por excelencia, los hombres pueden mostrar su única y exclusiva identidad, es decir, distinguirse de los demás. Si la pluralidad consiste en que nadie es idéntico a nadie y que cada hombre tiene un punto de vista distinto sobre las cosas, a través de la política esa diferencia puede expresarse y adquirir sentido.

Según Hannah Arendt, el discurso y la acción expresan la cualidad humana de la pluralidad y son la manera como los seres humanos se presentan unos a otros en cuanto hombres. La apariencia así revelada se diferencia de la mera existencia corporal y es única y exclusiva en cada hombre. En eso consiste la manifestación del sujeto (el *ciudadano*, podríamos decir).

A través de la palabra y el acto los hombres hacen su *aparición* en el mundo. Se trata de la inserción en un mundo preexistente, que es como un segundo nacimiento: la confirmación de nuestra original existencia corporal. La fuerza de esa revelación deriva del *comienzo*, que adentró en el mundo cuando nacimos y al cual respondemos comenzando algo nuevo por iniciativa propia. Los recién nacidos y principiantes son *initium*, y debido a ese impulso del *comienzo* los hombres son llevados a actuar.²⁴

El hombre que actúa necesita la co-acción de sus semejantes. Así, la revelación del agente en el discurso y la acción depende de la presencia de otras personas y de la contigüidad humana. Es decir, sólo es posible cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra. Por esa razón, la plena aparición del agente requiere la brillantez de la esfera pública.

La acción y el discurso, aparte de la inherente capacidad de revelar al agente, están relacionados con contenidos objetivos e interesados por el mundo de cosas que físicamente se halla entre los hombres. Según Arendt, «Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo de *interest*, que se encuentra *entre* las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las».²⁵ La disminución del interés por el mundo común, conforme ya mencionamos, produce en el mundo moderno el eclipse del espacio público y del auténtico poder político.

Para la autora, el espacio de la aparición se corresponde con el espacio del poder. Éste surge de la capacidad que tienen los hombres de actuar conjuntamente, en base a un acuerdo de intereses. Se diferencia, por tanto, de la fuerza y la violencia. Donde quiera que los hombres estén juntos, el poder y el espacio de la aparición están potencialmente presentes. Cuando el mundo pierde la capacidad de relacionar a las personas, el poder cede lugar a la fuerza y la violencia y el sujeto (el ciudadano) desaparece de la esfera pública.

Según Arendt, la política no se confunde con la ética o la justicia, aunque tanto una como otra son temas apropiados a la esfera de los asuntos políticos y humanos en general. La pertenencia a un cuerpo político da a los hombres la posibilidad de participar en la definición de los propios derechos —lo que es una necesidad elemental de la democracia, tan elemental cuanto puede ser la tutela de los derechos fundamentales. Esta participación es lo único que puede asegurar la autonomía del ciudadano.

3. El mundo común

La existencia de un mundo que está *entre* los hombres, que les une y a la vez les separa, es un elemento central en el pensamiento político de Hannah Arendt. Sin un mundo que sea algo *común* entre los hombres no hay espacio público que perdure ni auténtica vida política.

La realidad del mundo deriva de que éste es una experiencia compartida: muchos hombres, desde distintos lugares y múltiples perspectivas, pueden atestiguar su existencia. Por esta razón, la existencia del mundo presupone la pluralidad humana, la multiplicidad de hombres y mujeres distintos entre sí y que poseen puntos de vista diferentes sobre las cosas. Gracias a que cada uno pueda, desde su exclusiva posición en el mundo, verificar que lo que captan sus sentidos es lo mismo que aparece a los demás hombres, podemos estar convencidos de la realidad del mundo.²⁶

Espacio público y mundo común

De acuerdo con Arendt, la palabra *público* designa dos fenómenos estrechamente relacionados, aunque no idénticos. En primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede ser visto y oído por todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para los hombres, la apariencia es lo que constituye la realidad, puesto que «nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia, y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia [...]».²⁷

En segundo lugar, el término *público* significa «propio del mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él». La autora dice que este mundo no es idéntico al planeta

Tierra o a la naturaleza en cuanto hábitat de los hombres: «Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre» —lo que podemos llamar la *trama de las relaciones humanas*.²⁸

El mundo, en cuanto algo que está «entre», que une y a la vez separa a los hombres, es la garantía de la pluralidad. Por esta razón, también es condición de la política. Así, sólo el *interés por el mundo común* puede configurar un nexo político suficientemente fuerte entre los hombres como para llevarlos a instituir una auténtica esfera pública.²⁹

La emergencia de la sociedad

Lo que modernamente pasamos a llamar el «espacio de lo social» es una trama infinita de relaciones donde los hombres se encuentran socializados y condicionados por normas de comportamiento que no dejan lugar a la diferencia y la distinción. La emergencia de la sociedad coincidió históricamente con la decadencia de la familia y la absorción de la unidad familiar en los *grupos sociales*.³⁰ Según Arendt, la igualdad existente entre los miembros de estos grupos se parece a la igualdad que existía entre los miembros de la familia ante el poder despótico del jefe (el padre), ahora sustituido por un gobierno, que pasó a representar el interés y opinión común de toda la sociedad.³¹

El gobierno, en la medida en que ya no está en manos de un hombre (como estuvo en el despotismo y la monarquía absolutista), se vuelve una especie de «gobierno de nadie». Este «nadie», que en una primera fase fue encarnado por la burocracia y que progresivamente dejó lugar a la «administración», es «el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón».³²

En la Edad Moderna, el mundo común y el espacio público perdieron importancia, ya que el lugar de las relaciones humanas pasó a ser la sociedad. Resultado de eso es que la política poco a poco se convirtió en mera función de la sociedad. También la política se tornó un «hacer» o «producir», o sea, una relación de medios y fines. Sus productos son la seguridad, el bienestar, la paz social, las leyes, la libertad de mercado, etc. La victoria del *homo faber* sobre el *zoon politikon* fue evidente: la grandeza del hombre pasó devenir de su capacidad para *hacer cosas*, de fabricar cosas que tienen una finalidad y que son instrumentos para el uso.

El *mercado* sustituyó al espacio público en cuanto lugar de encuentro de los hombres. Éstos pasaron a relacionarse a través de sus productos.³³ Como el *hacer* siempre comporta una relación de medios y fines, ya no es posible pensar en algo que posea valor en sí. El propio mundo construido por las manos del hombre perdió su significado duradero al convertirse en un *medio o instrumento para la satisfacción de fines*.

A partir de mediados del siglo XX, el interés público pasó a ser sinónimo de interés *colectivo* o social, y su opuesto ya no es lo *privado*, sino lo *individual*. Es decir, la individualidad dejó de ser un atributo de los hombres en cuanto sujetos políticos, que participan y ganan relevancia en el ámbito público de la vida por sus acciones y palabras. Esto supone un cambio radical de las materias que tienen oportunidad de acceder al espacio público.

Pero los cambios no acaban aquí, ya que el *homo faber* no obtuvo la victoria final. La historia más reciente nos da muestras de que la victoria fue del *animal laborans* y que vivimos la realidad de una *sociedad de laborantes*, hombres que se dedican a producir bienes para el consumo.

La sociedad pasó a constituir la organización pública del proceso de la vida, ya que todas las comunidades modernas fueron transformadas en sociedades de trabajadores y empleados centradas en una actividad necesaria para mantener la vida: «La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público».³⁴

Vivimos en una sociedad de *laborantes* (o una «sociedad del trabajo», conforme las tesis de la economía moderna, en cuya base está la equiparación de la labor productiva con el trabajo). La autora explica que, para que una sociedad pueda ser considerada una «sociedad del trabajo», no hace falta que en ella todos sean trabajadores; basta con que todos vean lo que hacen como *trabajo*.³⁵

La novedad es que ya no hacen falta tantos trabajadores en el mercado. La sustitución de la mano de obra humana por las máquinas libera cada vez más la humanidad de la necesidad de laborar. El sueño de los antiguos de liberación de las necesidades, que se repite en la utopía marxiana de emancipación de la clase trabajadora (esa emancipación tenía para Marx el sentido de una emancipación de la necesidad), está próximo de ser alcanzado. La inmensa productividad de la labor aporta al mundo un excedente de bienes capaz de liberarnos, en gran medida, de la necesidad de laborar.

El problema consiste en que la sociedad moderna desconoce otras formas de vida más elevadas por las cuales valdría la pena ganarse esa libertad: «Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor».³⁶

4. La «administración popular» del *Partido dos trabalhadores* en Brasil: una experiencia de reconstrucción del espacio público

En ese apartado comentaremos algunos problemas frecuentemente relacionados con el sistema de la *democracia representativa*, actualmente vigente en prácticamente todo el mundo, utilizando como instrumentos de crítica los planteamientos de Hannah Arendt, y a continuación narraremos la experiencia de *democracia participativa* inaugurada hace una década por el *Partido dos Trabal-*

hadores de Brasil en una capital de provincia. Esa experiencia, que se extendió a otros municipios y recientemente está siendo implantada también en algunas provincias brasileñas, dio origen a la institución de un genuino *espacio público* en el que *acción y palabra* engendran una nueva realidad.

La principal crítica que se suele hacer a la democracia representativa es el hecho de que aleja al ciudadano de la participación en la formación de la opinión pública, que debe ser el fundamento de todo Gobierno. El monopolio de la esfera pública por parte de los partidos políticos y de los «políticos profesionales» representa un declinar de la democracia y la supresión de la misma política. La profesionalización de la política genera la apatía política del ciudadano común, degradado a la condición de mero receptor pasivo de discursos y decisiones.³⁷

En una democracia, la diversidad de las opiniones debe producir, aunque por un breve momento, el consenso capaz de expresar la voluntad común necesaria para la toma de decisiones. El consenso o *acuerdo de voluntades* es efímero por naturaleza, ya que deben prevalecer por principio la diversidad y pluralidad de los puntos de vista, es decir, la *opinión como diferencia*. En las democracias representativas, lo que generalmente ocurre es que la opinión del ciudadano, su exclusiva contribución a la riqueza y complejidad de la esfera pública, es sustituida por la voluntad del partido. Ésta pasa a representar la voluntad común, y el papel reservado al ciudadano es el de conferir legitimidad al partido a través de su voto. En tal caso, lo que ocurre no es la momentánea disolución de la autonomía de la voluntad del ciudadano en la voluntad común, sino la supresión de la autonomía de la voluntad, lo que equivale, para el ciudadano, a una pérdida de libertad (la libertad que sólo la participación efectiva en la vida pública puede proporcionar).³⁸

De otra parte, la profesionalización de la política hace que la distancia entre la esfera pública y la esfera privada de la vida resulte suprimida. El político profesional no mantiene apartados estos dos ámbitos de la vida: no *actúa* como hombre libre *entre iguales* en la esfera pública,³⁹ sino que *hace* política como quien administra un negocio. Esa realidad favorece a que los intereses públicos sean sometido a los intereses privados.

De hecho, la profesionalización de la actividad política acarrea, tanto para los ciudadanos «activos» (aquellos que ejercen la representación) como para los «pasivos» (los representados), la eliminación de la opinión como motivación y factor de la actividad política. En esto consiste la ambivalencia estructural de la opinión organizada en el partido: puede conferir mayor eficacia a la acción política de un ciudadano, siendo entonces un instrumento a su servicio, pero puede también excluir a los ciudadanos de la acción política y hacer de ellos instrumentos y medios del poder del partido.

Para Arendt, quien frecuentemente comparaba la política con las artes dramáticas, el espacio público es el escenario de la acción política. La supresión

del espacio público, que es «espacio de apariencia», equivale a la eliminación del ciudadano, en cuanto actor, de la escena pública.

La gran contribución de la experiencia inaugurada por el *Partido dos Trabalhadores* en Brasil es darnos muestras de que la institución de un espacio público, erigido a través de la participación ciudadana en la gestión de los asuntos de la ciudad, es una manera de forjar una nueva realidad: la del mundo común.

El «Presupuesto Participativo»: una experiencia de democracia directa

El «Frente Popular», elegido para gobernar el municipio de Porto Alegre (capital de la provincia de Rio Grande do Sul, una de las más importantes de Brasil en razón de su gran densidad demográfica y del avanzado desarrollo socioeconómico), bajo el liderazgo del Partido dos Trabalhadores (PT), implantó en el año de 1989 el proceso de «Orçamento Participativo», que consiste básicamente en la elaboración *con participación popular* del presupuesto municipal. La experiencia fue tan exitosa que en todas las elecciones subsecuentes el *Partido dos Trabalhadores* obtuvo el apoyo masivo de los electores «portoalegrenses».

Actualmente el partido también gobierna el «estado» de Rio Grande do Sul, además de otras dos provincias brasileñas (Acre y Mato Grosso do Sul). En las últimas elecciones, de octubre-noviembre de 2000, el Frente Popular se hizo con el gobierno de 187 municipios, entre los cuales 29 de las 62 ciudades brasileñas con más de 200 mil electores. El PT será el partido que gobernará el mayor número de personas en los municipios brasileños: 29,1 millones de personas (la población brasileña es de 167 millones de habitantes).

El proyecto del Presupuesto Participativo, inspirado en principios originarios de la Comuna de París y de los *soviets*, tuvo como objetivo crear mecanismos de participación popular en el gobierno, que de hecho significaran una transferencia de poder para la clase trabajadora organizada:

En aquel momento, el programa de gobierno del *Partido dos Trabalhadores* proponía democratizar las decisiones de una nueva administración, a partir de Consejos Populares. El objetivo era permitir que cada ciudadano pudiese intervenir en la creación de las políticas públicas y en las demás decisiones de gobierno que tuviesen importancia para el futuro de la ciudad.⁴⁰

La idea inicial era la de sustituir progresivamente la representación política tradicional por la democracia directa. El problema que en seguida se planteó fue saber cómo sería resuelta la relación de las nuevas instituciones de poder popular con el Legislativo Municipal (la «Câmara de Vereadores»), organismo dotado de poderes constitucionales y con evidente legitimidad política. Aunque el conflicto sigue siendo tema de debate en el seno del Partido y motivo de tensio-

nes con la oposición, la solución adoptada hasta hoy fue «compartir» el poder de decisión sobre los temas de interés para la ciudad.

Según Genro, hoy día tanto los regímenes políticos democráticos como los autoritarios promueven la exclusión de los hombres y mujeres de las esferas públicas de decisión. Por lo tanto, se hace necesario buscar un concepto de democracia en el cual la elección del gobierno, a través del voto popular, no agote la participación de la sociedad, sino al contrario, permita empezar otro proceso distinto, generando dos focos de poder democrático: uno originario del voto y otro originario de instituciones de participación directa.

Esto es lo que la propuesta del Presupuesto Participativo presenta de novedoso: no se trata simplemente de incentivar la participación popular en el gobierno, sino de crear un nuevo *centro de decisión* capaz de integrar a los ciudadanos en un espacio público:

Este nuevo centro de decisión, que incidió directamente sobre el carácter y la oportunidad de las inversiones públicas, fue fundamental para generar distribución de renta y para contribuir a la *socialización de la política*. Distribuir renta sin socializar la política es insuficiente y puede dar lugar a cierto tipo de paternalismo, que es nocivo a la afirmación de la autonomía de los individuos y de las organizaciones de base de la sociedad. Socializar la política, sin tocar la renta, puede promover el desaliento con la propia eficacia de la lucha política y la «retirada» de las personas hacia el ámbito cada vez más privado de sus existencias.

A continuación mencionaremos algunas de las características y mecanismos del Presupuesto Participativo.

a) *El «Presupuesto Participativo» y la creación de una esfera pública no-estatal*

El proceso de elaboración del Presupuesto Participativo instituye en la práctica una nueva esfera pública *no-estatal* en la cual la sociedad inaugura, junto con el Gobierno, un proceso de cogestión de la ciudad, y a la vez crea mecanismos de control social sobre el Estado. La población establece, de manera autónoma y por medio de un proceso de democracia directa que se realiza en los dieciséis distritos de la ciudad y en las cinco *plenarias temáticas*, la forma de funcionamiento del Presupuesto Participativo, elige sus prioridades temáticas, de obras y servicios y elige el Consejo del Presupuesto Participativo.

El proceso de *cogestión* de la ciudad es el resultado de la combinación de la democracia directa llevada a efecto por la población y de la democracia representativa, a través de cuyos mecanismos los ciudadanos eligen su alcalde y los concejales para un mandato de cuatro años. El recurso a la democracia directa no excluye, sino que realza, la democracia representativa. El Legislativo

municipal mantiene sus prerrogativas, incluso la de analizar y votar el proyecto de ley que contiene el presupuesto del municipio.

b) El principio de la auto-regulación del Presupuesto Participativo

El Presupuesto Participativo está contemplado en la Ley Orgánica Municipal de Porto Alegre. El párrafo 1.º del artículo 116 establece: «Queda garantizada la participación de la comunidad, a partir de los distritos del municipio, en las etapas de elaboración, definición y acompañamiento de la ejecución del plan plurianual, de directrices presupuestarias y del presupuesto anual».

Sin embargo, su regulación no está establecida por ley, sino por la propia comunidad. El Concejo del Presupuesto Participativo, de manera autónoma, es decir, sin la tutela del Ejecutivo ni del Legislativo, discute y decide el reglamento del Presupuesto Participativo —su régimen interno, los criterios de distribución de recursos entre los distritos, los criterios técnicos, etc. El reglamento es revisado a cada año. Ese proceso de auto-regulación confiere total originalidad a la experiencia. Frecuentemente los políticos tradicionales del municipio intentan someter el Presupuesto Participativo a la disciplina legal, pero los defensores del proyecto resisten a esa pretensión, porque creen que es fundamental preservar su autonomía.

c) El Presupuesto Participativo da lugar a un proceso político de generación de conciencia ciudadana

A través de la discusión del Presupuesto Participativo, año tras año (el proyecto ya cuenta más de diez años), la población adquiere más conciencia ciudadana. Eso está reflejado en la intensificación de la participación popular en todas las comunidades y en la percepción y comprensión por parte de los ciudadanos de que existen problemas que traspasan la esfera del distrito o del mismo municipio. Un hecho que generó sorpresa, en los primeros años de la experiencia, fue que la población de los barrios deliberó por la ejecución de obras de interés general para la ciudad, como fueron la rehabilitación del Mercado Público Municipal (ubicado en el centro), la implantación de una estación de tratamiento de aguas en un barrio de clase media y la construcción de cinco vías estructurales para mejorar el tráfico del municipio.

De otra parte, hubo una transformación en la calidad de la participación de los ciudadanos en las asambleas del Presupuesto Participativo: «lo que era puro requerimiento, demanda, necesidad, cambia de cualidad mediante el proceso participativo y adquiere naturaleza política, haciendo del individuo un ciudadano».⁴¹

d) *La creación de una opinión pública libre*

Otro aspecto novedoso del Presupuesto Participativo es que, por medio de los Concejos Populares existentes en las diversas regiones de la ciudad, se crean *estructuras de formación y de reproducción de una opinión pública independiente* de los medios convencionales, es decir, del control de los medios de comunicación y de la ideología neoliberal. Las comunidades se toman cada vez más críticas y aprenden a convivir con las presiones que el ejercicio del poder conlleva. De otra parte, la población pasó a disponer de más informaciones sobre la situación efectiva del Municipio: las finanzas públicas, las obras y proyectos en ejecución, los costes de los servicios públicos, los criterios de selección y contratación de funcionarios, la existencia de grupos de interés, etc. La administración tiene que dar cuenta de todas sus actividades ante los Consejos Comunitarios. Todo eso da lugar a una opinión pública más libre y mejor informada.

La experiencia de Porto Alegre con el Presupuesto Participativo viene llamando la atención de investigadores e instituciones de dentro y fuera del país. El Presupuesto Participativo fue seleccionado por el Programa de Gestión Urbana de las Naciones Unidas, sección para la América Latina, como una de las veintidós mejores prácticas de gestión pública, y fue elegido por el comité técnico de la ONU —HABITAT II— como una de las cuarenta y dos mejores prácticas de gestión urbana del mundo.

El periódico *Le Monde Diplomatique* (33-34, agosto-septiembre 1998, pp. 12-13) trae un importante reportaje sobre la experiencia de democracia participativa en Porto Alegre, en que describe en detalle los mecanismos del Presupuesto Participativo. También la revista española *El Viejo Topo* (128, abril 1999, pp. 42-45) registra en sus páginas la experiencia inédita de «ejercicio de democracia directa, voluntaria, en el cual la población puede discutir y decidir sobre la ciudad».

Según Genro, la importancia de las ciudades se acentúa en todo el mundo en los últimos años. El debilitamiento de la fuerza de los Estados hace que cada vez más los problemas de la población tengan que encontrar soluciones en nivel local. De otra parte, la creciente urbanización de las sociedades sobrecarga a las ciudades de problemas de todo orden:

Las soluciones «nacionales» —normalmente planeadas por burócratas que no viven el quehacer cotidiano de la población— son cada vez más impotentes. Los sociólogos, economistas y demás científicos sociales profundizaron en las últimas décadas los estudios sobre el nuevo papel de las ciudades en el nuevo contexto mundial. Este esfuerzo es también necesario para construir el Estado nacional, no solamente «desde arriba», sino también «desde abajo», es decir, a partir de un nuevo tipo de descentralización y de nuevos procesos de democratización, que puedan ser experimentados, mezclados con la vida cotidiana de la población.⁴²

Tal punto de vista fue objeto privilegiado de debate en el seno del *Partido dos Trabalhadores* durante la «Conferência Nacional de Prefeitos, Vice-Prefeitos e Secretários Municipais do PT», realizada en la capital federal, Brasilia, en julio de 1999. El encuentro tenía como objetivo la reflexión colectiva respecto de las administraciones del partido a la luz de la nueva coyuntura política, social y económica del país, fuertemente determinada por la «agenda neoliberal» adoptada por el gobierno federal, partiendo del supuesto de que «Este nuevo cuadro socioeconómico afecta directamente nuestras ciudades y estados, incrementando sensiblemente el grado de dificultad para las gestiones democráticas y populares». ⁴³

La experiencia del Presupuesto Participativo, introducida por el Partido dos Trabalhadores en sus administraciones en Brasil, da pruebas de que los planteamientos de Hannah Arendt sobre política, espacio público y mundo común poseen de hecho una gran fuerza democratizadora y transformadora de la realidad social. Son evidentes los puntos de conexión entre la experiencia de democracia participativa de Porto Alegre y la concepción arendtiana de la política. El ejercicio efectivo del poder político y la preocupación por las cosas que son de interés común a todos los ciudadanos llevan a la institución de un verdadero espacio público. Los ciudadanos de Porto Alegre instituyen con su *praxis* un espacio de igualdad y de libertad de todos los hombres y mujeres.

NOTAS

1. La expresión *vita activa* fue la traducción que la filosofía medieval adoptó del *bios politikos* de Aristóteles. Según Arendt, esta traducción no se corresponde exactamente con el empleo de la expresión aristotélica. El *bios politikos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, en el cual se destacaba la acción (*praxis*), considerada una actividad libre, aunque necesaria para establecerlo y mantenerlo. La labor y el trabajo no fueron consideradas actividades suficientemente dignas para constituir un *bios*, es decir, una autónoma y auténtica forma de vida, ya que se destinaban a producir las utilidades y satisfacer las necesidades humanas y, por tanto, no podían ser libres.

La *vita activa*, tal como fue entendida por los filósofos medievales, comprende no sólo la acción, sino también el trabajo y la labor. Según Arendt, san Agustín, que era romano, fue el último en comprender el sentido original que tuvo la *acción* entre los griegos, de manera que en su obra la expresión *vita activa* aún refleja el significado de vida dedicada a los asuntos públicos (*vita negotiosa* o *actuosa*). Después, la expresión perdió su significado político y pasó a denotar toda clase de compromiso activo con las cosas de este mundo.

El empleo que Hannah Arendt hace de la expresión *vita activa* rompe con la tradición filosófica, ya que vuelve a restituir a la *acción*, es decir, a la actividad política, la dignidad que contaba en la antigua ciudad-estado griega antes de la aparición de la filosofía política. En *La condición humana*, la autora busca recuperar el significado original de las actividades que conforman la *vita activa* y poner en evidencia su importancia para la institución y mantenimiento del mundo común. Véase Hannah Arendt, *La condición humana* (trad. de Ramón Gil Novaes), Barcelona, Paidós, 1993, pp. 26-27 (ed. original, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958).

2. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 22.

3. La distinción entre la vida como *bios* y la vida como *zoe* fue contemplada por Arendt en *La condición humana*: «La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios*, diferenciada del simple *zoe*, Aristóteles dijo que de algún modo es una clase de *praxis*. Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer» (Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 110-111).

4. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 21, 38 y 43.

5. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 112 (las citas de Marx son de *El Capital*).

6. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 112.

7. *Ibíd.*, p. 31.

8. *Ibíd.*, pp. 235-237.

9. *Ibíd.*, p. 123.

10. Anne Amiel, «Arendt, Marx et le mouvement ouvrier», *Actuel Marx*, 25 (1999), pp. 43-55.

11. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 237.

12. *Ibíd.*, p. 237.

13. La autora se reporta especialmente a las experiencias de la Comuna de París, la resistencia francesa, la revolución bolchevique y la revolución húngara. Véase Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (trad. de Pedro Bravo), Madrid, Alianza, 1988 (ed. original, *On Revolution*, Nueva York, The Viking Press, 1963).

14. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 38.

15. De acuerdo con Fina Birulés, «La natalidad es, pues, la matriz de todas las acciones, acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en el *continuum temporal* de la naturaleza, en la vida cotidiana»; Fina Birulés, Introducción a Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (trad. de Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-20 (ed. original, *Was ist Politik?* [materiales compilados por Ursula Ludz], Munich, Piper BmbH & Co KG, 1993). Encontramos un análisis detenido de la categoría *natalidad* en el pensamiento de Arendt en Fina Birulés, «Geografía de l'ombra i de la llum: Hannah Arendt», *Enrahonar*, 26 (1996), pp. 129-138.

16. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 213.

17. *Ibíd.*, pp. 256-257.

18. *Ibíd.*, p. 263.

19. *Ibíd.*, Resulta muy interesante la interpretación que Arendt hizo de las acciones y discursos de los revolucionarios norteamericanos en cuanto expresión de *promesas*. La autora dice que para los hombres de la Revolución americana «[...] el poder surgía cuando y donde los hombres actuaban de común acuerdo y se coligaban mediante *promesas*, pactos y compromisos mutuos [...]. Esta confianza, por otra parte, se derivaba no de una ideología común, sino de las *promesas* mutuas [...]» [grifo nuestro]. Véase Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 188-191.

20. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 22. Por esa razón, dice Arendt, «el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones “vivir” y “estar entre los hombres” (*inter homines esse*) o “morir” y “cesar de estar entre hombres” (*inter homines esse desinere*) como sinónimos».

21. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 24. Arendt adopta aquí la distinción agustiniana entre *¿Quién?* y *¿Qué?* es alguien: «la primera pregunta dirigida por el hombre a sí mismo (“Y me dirigí a mí mismo y me dije: Tú, ¿quién eres tú? Y contesté: un hombre”...) y la segunda a Dios (“Entonces, ¿qué soy, Dios mío? ¿Lo que es mi naturaleza?”...). Porque en el

“gran misterio”, el *grande profundum*, en que se halla el hombre [...] hay “algo de hombre (*aliquid hominis*) que el espíritu del hombre que está en él no conoce. Pero, Tú, Señor, que le has hecho (*fecisti eum*), conoces todo de él (*eius omnia*)”» (nota 2 del cap. I, p. 34).

22. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 200.

23. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 45.

24. Arendt cita una frase de san Agustín para expresar el sentido de ese comienzo: «[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”)». Según la autora, ese comienzo no es el mismo que el del mundo (al cual el filósofo se refería con la expresión *principium*): «No es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo» (Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 201).

25. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 206.

26. En palabras de la autora, «[...] la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de los objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. [...] Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana» (Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* [trad. de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 66 [título original, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978]).

27. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 59-60.

28. Según Arendt, «Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo» (*La condición humana*, op. cit., p. 62).

29. Según la autora, «Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la “naturaleza común” de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de muchos aspectos en que se presenta la pluralidad humana» (Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 66-67).

30. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 52.

31. En palabras de Arendt, «la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo». «Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la Antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas» (*La condición humana*, op. cit., p. 52).

32. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 51.

33. *Ibid.*, p. 180.

34. *Ibid.*, p. 57.

35. *Ibid.*, pp. 56-57.

36. *Ibid.*, p. 17. Ver también pp. 57-59, 65 y 101.

37. Hannah Arendt desarrolla este tema especialmente en el último capítulo de su ensayo sobre las revoluciones, titulado «La tradición revolucionaria y su tesoro perdido» (Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 222-291).

38. Véase Hannah Arendt, «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. de Ana Luisa Poljak Zorzut), Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184 (ed. original, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1961), y Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 61-62.

39. Véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 37-48.

40. Tarso Genro y Ubiratan de Souza, *Orçamento Participativo. A experiência de Porto Alegre*, Porto Alegre, Fundação Perseu Abramo, 1997, p. 23. Tarso Genro fue vice-alcalde en la primera administración del Frente Popular en Porto Alegre, de 1989 a 1992, alcalde en la segunda administración, de 1993 a 1996, y fue recientemente elegido para administrar el municipio a partir de 2001. Fue uno de los responsables por la implantación del «Orçamento Participativo».

41. Tarso Genro y Ubiratan de Souza, *Orçamento Participativo. A experiência de Porto Alegre*, *op. cit.*, p. 51.

42. Tarso Genro y Ubiratan de Souza, *Orçamento Participativo. A experiência de Porto Alegre*, *op. cit.*, p. 10.

43. Inês Magalhães, Luiz Barreto y Vicente Trevas, *Governo e cidadania: Balanço e reflexão sobre o modo petista de governar*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 7.

Silvana Winckler es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidade do Oeste de Santa Catarina, Brasil. Se doctoró en Derecho en la Universidad de Barcelona, habiendo presentado tesis sobre el pensamiento político de Hannah Arendt. Publicó artículos sobre derechos humanos e inmigración. Actualmente se dedica al estudio de temas regionales, ambientales y de desarrollo sostenible.