



Reconocimiento, igualdad y diferencia en la concepción arendtiana de ciudadanía*

CARLOS KOHN W.

Instituto de Filosofía (Universidad Central de Venezuela)

1. Introducción

La igualdad, tal como Hannah Arendt arguye en muchas de sus obras, es, sin lugar a dudas, uno de los principios básicos de aquellas políticas republicanas cuyo *telos* es la creación de instituciones que favorezcan la formación (*bildung*) de una ciudadanía democrática. En otras palabras, para la autora de la *Condición del hombre contemporáneo*, la construcción de la única democracia viable (la que consiste en ser *de y para* los ciudadanos) es aquella que pasa por la condición de *isonomía*, que asume irrestrictamente el reconocimiento a la pluralidad de opiniones; que postula como principio el «uso público de la razón»; y por supuesto, que practica la igualdad en el derecho a la deliberación y a la participación política en la esfera pública.

En este ensayo, procuraré exponer los argumentos a través de los cuales Hannah Arendt, en plena segunda mitad del siglo XX, recupera —sin ninguna reserva— la tradición clásica, para mostrar la vigencia de esta perspectiva, con relación a la definición y a las características de *la igualdad* como problema cardinal de los debates filosófico-políticos de la actualidad.

Así, entre los enunciados verdaderamente sugerentes de esta originalísima pensadora, que me propongo analizar, están los siguientes: 1) la posibilidad (*el poder*) de todo ser humano de actuar y distinguirse entre *iguales*, a través del *reconocimiento* propio y del *otro* de sus cualidades específicas, es una de las experiencias fundamentales —sí no la más importante— que Arendt enfatiza como *conditio sine qua non* para una convivencia política sana; 2) evocando *L'Esprit des lois* de Montesquieu, ella interpretó la *virtud* de la ley, tan cara a los corazones de los republicanos, como «amor a la igualdad», una celebración continua de «la alegría de no tener que estar solo en el mundo; porque únicamente cuando me encuentro entre iguales, no estoy solo»; empero, 3) para Arendt, esta igualdad, que los ciudadanos *libres* habían disfrutado desde la época de los griegos, era una igualdad específicamente *política* que nada tenía que ver con la idea de libertad moderna que sostiene que los hombres nacen iguales; ella, incluso, destaca, 4) que estas dos concepciones distintas de la igualdad son diametralmente opuestas entre sí, puesto que el punto de vista cívico-republicano es que los seres humanos, que



obviamente nacen biológicamente y culturalmente *desiguales*, sólo pueden ser igualados en el mundo artificial de la *polis*, por las leyes y las instituciones erigidas por aquellos hombres (ciudadanos) que sienten que tienen un mundo en común. *Last but not least*, 5) para Hannah Arendt, la *igualdad* es concomitante a la *libertad* y a la *pluralidad*, y no puede serlo de otra manera. Más aún, ninguno de estos principios —básicos para la acción política— son capacidades innatas del ser humano. Sólo articuladamente, ellos devienen en una pre-condición —que se conquista en el plano de los derechos y de los deberes—, para la deliberación y para la participación en la esfera pública. De manera que, si no son *reconocidos* como tales «los acuerdos» y «las promesas mutuas» que garantizan la estabilidad del cuerpo político, estos principios se resquebrajarían desencadenando una *violencia desgarradora* que sólo puede conllevar a la imposición de un *mando de fuerza*, cuya autoridad se fundamentaría en la *desigualdad*.

2. Crítica a la razón instrumental moderna

Hannah Arendt fue una crítica acérrima de todos los regímenes totalitarios (tipificados por ella como anuladores de la libertad para la deliberación y para la acción plural de los individuos en el *reino público*);¹ pero a pesar de que fue una defensora a ultranza de los valores liberales, cuestionó también con vehemencia la política de desestímulo de la participación ciudadana emprendida —a veces tácita y otras *ex profeso*— por las democracias occidentales; reprochó el doble discurso que con insensatez adoptan muchos de estos regímenes a la hora de pronunciarse sobre casos de flagrante violación de los derechos humanos; e impugnó los argumentos utilizados por algunos gobiernos de turno a la hora de justificar la ubicuidad de conflictos en supuesta defensa de la democracia, cuando en realidad lo que buscaban era el beneficio del interés propio de la élite dirigente que propicia la preeminencia de la «privatización de lo público», o como ella prefiere definirlo: «el auge de lo social».²

En este sentido, Arendt fue, sin duda, una de las primeras pensadoras que señaló el peligro de la interiorización de la estructura «monológica» del poder, en aquellos sistemas políticos —incluyendo, algunas «democracias» liberales— cuando buscan sustituir la acción única y distintiva de cada hombre, por las normas impersonales y mecánicas establecidas por la maquinaria institucional del Estado; lo que pudiera conllevar a la eliminación de las características propias de la condición humana, vale decir, la *isonomía* y el pluralismo. Para Arendt, el conformismo y la homogeneidad implican la supresión de la participación ciudadana y, por lo tanto, la desaparición de una verdadera acción política.

En su libro *La condición humana*, de 1958, la autora lo explica de la siguiente manera [atención los rawlsianos]:



La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica [...] y [sus] planes organizativos [...] no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público, sino que también cambió [...] el sentido de estas dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. [...] esto se debe a la enorme expansión de la esfera privada [promovido por] el individualismo moderno [...] [y porque] la sociedad espera de cada uno de sus miembros una [...] clase de conducta [homogénea], mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros (...) a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. [...] Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad —y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como principal forma de relación humana— [...] yace en la raíz de la moderna ciencia económica [...] [la cual] se convirtió en la ciencia social por excelencia [...] [y, cuyo afán por la] uniformidad no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el [...] ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina de lo cotidiano, [...] guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos.³

Ciertamente, la razón instrumental (monológica), tal como ha sido aupada por la Modernidad, produjo —en opinión de Arendt— una *crisis* ética en la conciencia política de la sociedad y ha incidido en el declive del diálogo y de la acción libre de los hombres, que —para ella— son la esencia de la política. Implica que el *animal laborans* ha sustituido al *zoon politikon*, produciéndose la desaparición de «un mundo común». Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que a partir de entonces es vista, juzgada y vivida en términos de *lo social*.

Como corolario, y al decir de Helena Béjar, «El proceso de civilización que corre paralelo al avance del individualismo conlleva, paradójicamente, la pérdida de civilidad»;⁴ o, dicho de otro modo, se procede a legitimar un tipo de comportamiento social (acatamiento a la autoridad y aceptación a-crítica de «las verdades de la ciencia») que de forma deliberada se impone a sí mismo una separación comunicacional entre los individuos (miembros atomizados de un colectivo), impidiéndoles apreciar el reconocimiento de y a *los otros*; a tal punto que si no pervive la capacidad para los discursos y para la acción política, entonces, acabarían desvaneciéndose los valores inherentes a la condición ciudadana del hombre. Ello explicaría, en parte, los conflictos que en la esfera de lo político han dado lugar a regímenes autoritarios, legitimados por líderes —autoproclamados árbitros— ante la anarquía que se produce cuando se asume como uno de los principios fundamentales de la justicia que los hombres son libres e iguales por naturaleza.

Para evitar que este sea «el fin de la historia» de la utopía fukuyamiana, es necesario una reactivación de *lo público* —concepto que Arendt define como un *espacio de aparición*— capaz de recuperar el sentido de *Amor Mundi*, para que «el mundo que tenemos en común» se pueda apreciar desde diferentes perspectivas, pero sin menoscabar el hecho de que se considere que es siempre compartido;



y más precisamente, que en él se construya una *koinōnia*, que asuma siempre que todas (incluso las comunidades religiosas y étnicas), son multiculturales, y que proporcione el contexto histórico-social y normativo imprescindible para que pueda surgir la acción política. La autora de *Sobre la revolución* caracteriza así al *public realm*⁵ como el ámbito en el que los individuos, en tanto que ciudadanos, interactúan por medio del debate libre de opiniones y el contexto propicio en el que muestran sus genuinas identidades y deciden, mediante la deliberación colectiva y pluralista, sobre asuntos de interés común.

3. La igualdad sólo es posible en el marco de la pluralidad

Hannah Arendt enfatiza que, la acción política es un modo intrínseco del ejercicio de la libertad porque capacita a los hombres para ejercer sus derechos y deberes como ciudadanos de una *civitas*, y para desarrollar su capacidad de juicio; por ello, sus apreciaciones en torno a las consecuencias de la modernidad y del «auge del problema social» en detrimento del «reino de lo político», están estrechamente relacionados con su concepción de la facultad humana de juzgar y de la puesta en práctica de los valores ciudadanos en el ámbito público. Dentro de este enfoque, el *reconocimiento del otro* y la *acción política común* son las únicas actividades que se dan entre hombres, no para satisfacer necesidades naturales (que es el objetivo de la racionalidad tecno-científica) sino para poner en práctica el espíritu de la libertad; y para que tal acción logre su cometido, ella requiere de «la condición humana de la pluralidad», es decir, vivir juntos como seres distintos y únicos entre iguales.

Con esta afirmación, Arendt desestima la imposición de una *igualdad* irrestricta al modo de las doctrinas socialistas que ignoran las dificultades que surgen de las diferencias físicas y culturales de las sociedades, y reiterará que «todos nosotros somos iguales, es decir, humanos, de una manera en que nadie es nunca igual a cualquiera que vivió, vive, o vivirá». ⁶ Este aspecto de la *pluralidad* (como el *inter esse* que separa y reúne simultáneamente a los *diversos* seres singulares y sus diversas percepciones del mundo) significa que la posibilidad de una comunidad política no es nunca simplemente dada o esencial a los seres humanos sino artificial, en el sentido que debe, más bien, ser construida por medio del discurso y la acción. La pluralidad es el corazón de la vida política porque, si fuera destruida o suprimida, «el mundo, que sólo puede formarse en los espacios intermedios entre los hombres en todas sus variedades, se desvanecería totalmente». ⁷

De este modo, Arendt apunta al fortalecimiento de la participación ciudadana en las decisiones acerca de la gestión de los asuntos comunes; es decir, «hombres reunidos en condición de libertad y de igualdad». Pero, cuidado, la autora de *Entre el pasado y el futuro* es muy explícita en señalar que la igualdad, a la que ella se refiere, tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad:



[...] significa vivir y tratar sólo entre pares [...] Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre es serlo de la desigualdad». ⁸ Su premisa básica es que son los hombres —no «el individuo»— los que viven en la Tierra y habitan en un mundo compartido. [...], la esfera de los asuntos humanos [...] está conformada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos [...] [en la que se desarrollan] innumerables y conflictivas voluntades e intenciones. ⁹

La deliberación y la acción pública, en suma, deben proveer un *sensus communis*, o «pensamiento representativo», que aglutine a una multiplicidad de sujetos, reconociendo su condición de pares iguales y manteniendo la distinción de sus puntos de vista, para impedir que se amalgamen en una masa homogénea. Esta pluralidad, afirma Arendt, es no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda la vida política. ¹⁰ En una breve nota de 1950, ella se exploya sobre esta definición, argumentando que: «la política trata de los *diferentes* en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto o desde un caos absoluto de las diferencias»; ¹¹ e insiste que únicamente dialogando en la esfera pública es posible comprender, desde una diversidad de perspectivas, cuáles, y por qué, ciertas acciones se deben tomar y cuáles evitar (o por qué las realizadas fueron o no fueron exitosas); y también, qué decisiones son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de los individuos dentro de su entorno socio-político.

La filósofa judía caracteriza, de este modo, al «reino de lo público» como el ámbito de *revelación* en el que reinan «la libertad» y «la igualdad», el espacio en el que los individuos, en tanto que ciudadanos, interactúan por medio del debate libre de opiniones, y el contexto propicio en el que muestran sus genuinas identidades y deciden, mediante la deliberación colectiva y pluralista, sobre asuntos de interés común.

Ahora bien, ¿qué es lo que proporciona identidad a un grupo y, al mismo tiempo facilita que ésta sea reconocida por «los otros»? la respuesta es: «la acción».

Para Hannah Arendt, la vida política misma no es posible si no es como resultado de las múltiples y bien diferenciadas acciones de los hombres; y en este sentido, la *acción* presenta una diferencia fundamental con respecto a la *labor* y a la *fabricación* —que son las otras dos dimensiones de la actividad humana— Esto se debe a que, mientras que en el proceso de la labor y de la fabricación no es indispensable la cooperación entre individuos, la acción no puede ser emprendida sin que previamente no haya mediado el diálogo y la participación de una multiplicidad de sujetos que han sido persuadidos para ejecutarla. En sus palabras:

Acción y discurso están estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú? Este descubrimiento de quién es





alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos [...] Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots [...] [Incluso, si una acción] pueda captarse [...] sin acompañamiento verbal, sólo [...] a través de la palabra hablada [...] se identifica [quién es el] actor, al anunciar [éste] lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.¹²

Este fecundo pasaje sobre la relación íntima entre la ética discursiva y la praxis trae un buen número de consecuencias. La más importante es —tal como lo hemos venido reiterando a lo largo de este artículo— que *la pluralidad* humana es la condición básica tanto de la acción como del discurso; que la cualidad humana de ser *distinto* exige del diálogo y la cooperación para que se obtenga un entendimiento recíproco entre la gente.¹³ Sin esta disposición al reconocimiento del otro no podría haber ninguna acción comunicativa. No obstante, esta exigencia de respetar las diferencias no significa, meramente, que exista *otredad*, que haya algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas que cualquiera de nosotros pudiese tener y, por lo tanto, que el agente predominantemente necesario para regular la sociedad civil, deba ser el de la *libertad negativa*. Se trata, más bien, de aceptar que existen distinciones singulares entre los seres humanos que deben ser respetadas, y que todos debemos ser reconocidos en igualdad de condiciones, con relación a nuestras necesidades e intereses particulares.¹⁴

Comparto la opinión de Cristina Sánchez cuando arguye que, en el caso de Arendt, «La preservación permanente del elemento de la distintividad humana, o de la diferencia, en el curso de la acción incide en [su] rechazo al establecimiento de identidades colectivas, ya estén basadas en la raza, la religión o en convicciones comunes».¹⁵ Sostengo que es, justamente, este *reconocimiento* radical a la pluralidad, la que la aleja, en última instancia, de manera tajante, de toda idea de consenso racional universalmente válido (por ejemplo, los *principios de la justicia* de Rawls).

Es así como la dimensión teleológica de la acción —y el carácter del sujeto como agente responsable de sus actos— son cuestiones abordadas por Arendt desde una perspectiva que se opone a las éticas procedimentales de cuño kantiano, priorizando las éticas del bien, sobre todo la aristotélica. Pero ella, a diferencia de algunos connotados comunitaristas,¹⁶ no manifestó su interés en proceder a una recuperación de las críticas románticas a Kant —especialmente la de Hegel— con el fin de rechazar «la vaciedad» de una ética centrada exclusivamente en los aspectos deontológicos y formales de la moral, sino que dirigió su atención a examinar las condiciones de posibilidad (*política*) de la acción humana como mejor género de vida.

Su *desideratum* siempre fue la reconstrucción teórica de las formas de vida que nos identifican como miembros de una «comunidad de comunicación», partícipes en concreto del *reconocimiento* cultural y del progreso social. Arendt se



propone, en efecto, erigir una moralidad que permita perfilar una cultura política y una praxis comunicativa capaces de promover las libertades, derechos cívicos y relaciones de *solidaridad*, más allá de los marcos legales formales. La racionalidad dialógica se convierte así en un primer paso hacia la cimentación de un pluralismo ético-político que debe afrontar las complejas dimensiones del *Lebenswelt*.¹⁷

Como bien lo señala Passerin D'Entrèves:

La concepción arendtiana del interés público no se reduce a la suma de las preferencias individuales o a la idea de un bien común indiferenciado. Puesto que la pluralidad es considerada por ella como el principio político *par excellence*, el bien que una comunidad intenta obtener siempre es un bien plural, es decir, un bien que refleja tanto las diferencias entre las personas, esto es, sus distintos intereses y opiniones, como la comunalidad que las mueve a estar juntos en tanto que ciudadanos, o sea, la solidaridad y la reciprocidad que cultivan como políticamente iguales.¹⁸

El discurso y la acción resultan de tomar una iniciativa, son el producto de una decisión en la que terminan participando libremente una multiplicidad de sujetos, en un marco comunicativo que reconoce como principios básicos: *la igualdad y la diferencia*. Por un lado, los hombres debemos ser asumidos como iguales, pues de lo contrario no podríamos actuar concertadamente; por el otro, sólo en tanto que las aceptamos como válidas, puede haber diferentes perspectivas, cabe la deliberación pública para llegar a acuerdos e impedir que se nos imponga una voluntad unitaria. Así, Arendt afirma que,

[...] si los hombres no fueran *iguales*, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarían después. Si los hombres no fueran *distintos*, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.¹⁹

Esto significa que *la igualdad* no presupone negar la diferencia entre los individuos, como podría ser el caso de una interpretación dogmática al interno de una ideología laica o religiosa. Para nuestra autora, no hay contradicción entre *isonomía y pluralismo*. Sin embargo, la articulación de estas dos nociones, aparentemente incompatibles, no supone una articulación entre ambas. La pluralidad implica mantener una distintividad entre únicos que poseen iguales derechos y deberes a opinar y a actuar.

Además, en tanto es condición básica para la acción, la pluralidad humana reclama, enfáticamente el ejercicio permanente del diálogo y el entendimiento mutuo; y aunque la realidad cotidiana minimice tanto a la acción como al discurso de forma alarmante —puesto que la política es asumida, hoy en día, como técnica de coerción o «imposición» de consenso—, Arendt siempre enfatizará que la condición esencial del poder es la *acción comunicativa* y que su «deber ser» es la



consecución de la libertad ciudadana de todos los individuos para deliberar y participar en la vida pública. Sólo así se podrían lograr acuerdos, aunque éstos siempre sean transitorios, es decir, modificables.

4. Epílogo

Es importante destacar que la exigencia *tout court* de Hannah Arendt en torno al reconocimiento de la igualdad dentro de las diferencias tiene tres dimensiones esenciales, que deben ser consideradas para comprender su concepción de ciudadanía:

1) *La voluntad libre de cada individuo de participar en la vida pública*: la actividad política no surge de una predisposición natural del hombre, es, por el contrario, resultado de un desarrollo cultural que permite a los humanos trascender las necesidades de la vida. A juicio de Arendt, esta condición artificial, más que deplorarse, debe celebrarse. El principio de igualdad política de los ciudadanos no es el resultado de rasgos inherentes a la naturaleza humana que precede a la constitución del ámbito público. No es un atributo humano natural ni puede tampoco basarse en una teoría de los derechos naturales, sino que es una cualidad que se va formando en los individuos cuando acceden a la esfera pública y que debe estar asegurada por las instituciones democráticas.

Este planteamiento tiene varias implicaciones importantes. Baste, por ahora, mencionar tan sólo una de ellas: para Arendt tiene poca importancia —en el proceso de adquisición de la identidad cívica— la pertenencia a movimientos políticos, grupos étnicos o tradiciones culturales específicas; en cambio, sugiere que esa «identidad-plural» se aprehenda mediante el proceso educativo, el desarrollo de los valores de la solidaridad, la práctica de la responsabilidad cívica y del reconocimiento del otro frente a las diferencias. En otras palabras, la ciudadanía no depende tanto del *ius solis* o del *ius sanguinis*, como sí de los derechos básicos, sociales y políticos a la libertad y a la igualdad.

2) *Facticidad del diálogo*: este segundo rasgo del reconocimiento a la igualdad dentro de las diferencias se refiere al hecho de que las actividades políticas están localizadas en un espacio público concreto dentro del cual los ciudadanos son capaces de reunirse y de encontrarse, de intercambiar opiniones y debatir sus diferencias con el objeto de hallar soluciones comunes a sus problemas. La política exige así la búsqueda de un espacio común de aparición pública en el que las diversas perspectivas puedan articularse.

La validez que resulta de la contrastación de ideas también tiene sus corolarios: en primer lugar, de acuerdo con Arendt, debe existir un predominio de las «opiniones representativas» sobre el concepto —demasiado abstracto a su pare-



cer— de *opinión pública*, tales opiniones representativas exigen la formación de una «mentalidad ampliada» o «pensamiento extensivo»; es decir, es *representativo* en la medida que provee la capacidad de contemplar los asuntos comunes desde el mayor número de puntos de vista. Este *sensus communis* —que Arendt extrae de la *Crítica del Juicio* de Kant— le da validez y fiabilidad al juicio político, a la facultad de diálogo; en segundo término, la deliberación, en el seno de una comunidad política, no es la expresión de un sistema común de valores que son impuestos por una autoridad, sino el resultado de la representatividad que obtengan un conjunto de reglas e instituciones políticas cuyo origen es la acción ciudadana, a partir de los distintos intersticios en los que se confrontan opiniones y se arriban a acuerdos.

3) *El discurso y la acción plural son fines en sí mismos*: la deliberación y la participación en la esfera pública tienen un carácter *praxístico*, en el sentido aristotélico de acciones realizadas por un sujeto cuyo fin recae sobre él mismo. Las personas —sin distinción de credos y de razas— que estén comprometidas con una sociedad democrática, emprenden un diálogo y una actividad política, para lograr y defender los principios intrínsecos de la pluralidad; a saber, la libertad, la igualdad, la solidaridad, el reconocimiento del otro, etc. Por ello, es necesario distinguir entre intereses privados e intereses públicos de los individuos como ciudadanos. El bien común sólo se logra desde la confrontación de opiniones, desde la articulación de intereses por medio de la deliberación colectiva, desde la mutua persuasión en un diálogo que «enjuicia representativamente» la mejor argumentación pública; es decir, sin que sea necesario introducir un elemento de constricción con el fin de conseguir un consenso.

No cabe duda que, con esta concepción, Hannah Arendt se adelanta a Habermas al proponer un «modelo comunicativo», en términos de generación de acuerdos para la acción y de evaluación de las normas de la interacción social. Desde su perspectiva, sugiero que las condiciones de validez y facticidad para la construcción de una ciudadanía democrática «deben buscarse en las condiciones que posibilitan el diálogo y la participación de los individuos en acciones dirigidas a satisfacer fines colectivos. El requisito para incentivar y coordinar la participación ciudadana es el surgimiento y la consolidación de una *esfera pública*, entendida como un espacio de aparición, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad y la *cooperación*, o esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se ha propuesto realizar».²⁰

Para los arendtianos, la conformación (*bildung*) de la ciudadanía sólo puede ser el resultado de un proceso esencialmente dialógico, intersubjetivo, algo que no se puede hacer si abandonamos la conversación, la confrontación de opiniones y la educación de valores universales. Se trata de un proceso de aprendizaje compartido. Dentro de este juego reflexivo, la facultad de pensar deviene una facultad eminentemente política y arraigada en la voluntad de comprensión de sentido y de *rememora-*



ción. Tan sólo desde este sentimiento de pertenencia, que nos proporciona una identidad como miembros activos de una comunidad política plural, y desde el *sensus communis* y el *ethos* que la componen, podremos, tal vez, entender el alcance de los compromisos que debemos asumir como ciudadanos responsables.

Si aprehendiéramos la política en su justa dimensión, en el sentido de *práctica de la responsabilidad cívica*, entonces la persuasión en el diálogo, y no la violencia desgarradora, sería la que enmarcaría las relaciones políticas de los ciudadanos con el ordenamiento institucional del Estado. De ello se desprende que, para poder construir una sociedad democrática, es necesario sostener un debate plural y razonable; un lenguaje político capaz de coordinar la noción y la práctica de la ciudadanía, a partir de la comprensión y la defensa de los ideales de la democracia, a través de la educación de los contenidos de la libertad, la igualdad y el reconocimiento del *otro*.

La propuesta se bosqueja claramente sobre el ámbito de la reforma democrática del Estado y apunta sobre todo al fortalecimiento de la participación ciudadana en la decisión y la gestión de los asuntos colectivos. Frente a la alternativa entre la «mercantilización» de todas las relaciones sociales y el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, el espacio público ha de ser pensado como una esfera autónoma, escenario de la deliberación y de la participación de todos los ciudadanos. Constituiría así el entramado de automediación de la sociedad civil con un Estado en el que las distintas alternativas —generadas como resultado de los acuerdos alcanzados entre hombres reunidos en condiciones de libertad y de igualdad— puedan ponerse en práctica. El poder *agonal*, es decir, el *compromiso de los hombres a ejercer su acción en la esfera pública*, se conformaría así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural, el escenario de la deliberación y la lucha por sus aspiraciones, valores y propuestas.

Sostengo que el modelo arendtiano de comunidad política —en que vendría a concretarse, en términos teóricos, la condición dialogal de la democracia ciudadana— aporta a nuestro presente su fuerza crítica y normativa; la obligación de construir espacios públicos y canales políticos para la deliberación pública y la acción ciudadana, a través de los cuales los seres humanos logren desarrollar su verdadera condición: *la libertad*.²¹

NOTAS

* Este artículo es una versión revisada y ampliada, tanto de una conferencia que con el mismo título dicté en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía Política, organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (abril, 9-11 de 2007), como de la ponencia que he preparado para el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, a celebrarse en México, DF, entre el 24 y el 26 de octubre del 2007.

1. Véase, H. Arendt, *Totalitarianism* (Parte tercera de *The Origins of Totalitarianism*), Nueva York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1968, esp. pp. 159-166 y 176-177.





2. Véase, H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, pp. 48 y ss.
3. *Ibid.*, pp. 48-49; 51; 52-53 y 54.
4. H. Béjar, *La cultura del yo*, Madrid, Alianza Ed., 1993, p. 49.
5. Con relación al concepto arendtiano de *public realm*, véase, p. ej., C. Kohn, «Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt», en *Res Publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, vol. 5, Año 2, 2000, esp. pp. 77-81; y C. Kohn, «Teoría y práctica del republicanismo cívico», en *Filosofía-Unisinos*, vol. 6, n.º 2, 2005, esp. pp. 141-144.
6. H. Arendt, *La condición humana...*, *op. cit.*, p. 22.
7. H. Arendt, *Men in Dark Times*, Great Britain, Penguin Books, 1973, p. 38.
8. H. Arendt, *La condición humana...*, *op. cit.*, p. 45,
9. *Ibid.*, p. 207.
10. Véase, *ibid.*, pp. 21-22.
11. H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Ed. Herder, 2006, p. 16.
12. H. Arendt, *La condición humana...*, *op. cit.*, p. 202.
13. En un pasaje escrito hacia el final de su vida, Arendt reitera esta posición: «La libertad política es sólo posible en la esfera de la pluralidad humana, y bajo la premisa de que esa esfera no es simplemente una extensión del Yo y del mí mismo a un plural Nosotros. La acción, en la que un Nosotros siempre está comprometido en cambiar nuestro mundo en común [...] [Esta] pluralidad, el ellos [...] a partir del cual, el *si mismo* individual se desprende para llegar a ser él mismo, está dividido en un gran número de unidades, esto es, de una comunidad [...] la multiplicidad de esas comunidades se hace patente en muchas y diferentes formas y configuraciones, cada una de ellas obedeciendo a leyes diferentes, y en posesión de memorias diferentes del pasado, esto es, una multiplicidad de tradiciones [...] El único rasgo que toda esta variedad de formas y configuración de la pluralidad humana tienen en común es el simple hecho de su génesis; es decir, que en un determinado momento en el tiempo, y por alguna razón, un grupo de gentes debe haber llegado a pensar como un «Nosotros». H. Arendt, *The Life of the Mind* (vol. II. *Willing*), San Diego, Nueva York, Londres, Harcourt Brace Jovanovich, Pub., 1978, pp. 200-202.
14. Con relación a este punto específico, puede consultarse mi ensayo: «Hannah Arendt's conception of Solidarity as a critique to Liberalism», en A. Soeteman, *Pluralism and Law*, vol. 1, *Justice*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 123-130.
15. C. Sánchez, «Hannah Arendt», en F. Vallespin, *Historia de la teoría política*, vol. 6, cap. III, Madrid, Alianza Ed., 2001, p. 159.
16. Véase, entre muchos otros autores, A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988; M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell, 1984; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990.
17. Véase, O. Astorga y C. Kohn, «El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables?», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 18, 2001, p. 149.
18. M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, p. 151. Sobre este tema, también puede consultarse el muy bien argumentado análisis de Ph. Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 89-128, entre otros especialistas.
19. H. Arendt, *La condición humana...*, *op. cit.*, p. 200.
20. A. Bolívar y C. Kohn, «Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?, ¿cuál participación?», en *id.*, *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario*, Caracas, CEP-FHE y Tropykos, 1999, p. 105.
21. Ésta es también la conclusión a la que llego en mi ensayo: «Diálogo y participación en la democracia ciudadana según Hannah Arendt», en *Conciencia Activa* 21, n.º 10, 2005, p. 89.



Carlos Kohn W.

Carlos Kohn (kohncl@eldish.net), es licenciado en Historia Universal y Magíster en Historia por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y miembro del Comité Editorial de «Episteme», revista del Instituto de Filosofía de la UCV. Entre sus publicaciones destacan: «El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario» (1999); «Las paradojas de la democracia liberal» (2000); «Del “Individualismo Posesivo” a la Sociedad bien Ordenada: la influencia de Hobbes y Smith en la filosofía política de Rawls» (2000).