

Dos modelos de participación política

AGAPITO MAESTRE

I. INTRODUCCION

«SIN SOCIEDAD CIVIL NO HAY POSIBILIDAD DE ESTADO. O, lo que es lo mismo, en las democracias liberales el Estado no es otra cosa que un apéndice administrativo de la sociedad civil. El Estado en las democracias occidentales realmente existentes no es o, al menos, no debería ser otra cosa que un conjunto articulado de órganos de los que se dota la sociedad civil para su propia administración. Si en términos clásicos la sociedad civil es definida como el conjunto de aquellos grupos de intereses laborales, económicos, políticos, etcétera, respecto de los cuales el *ciudadano* se vincula y desvincula libremente, también hoy las palabras “sociedad civil” siguen denominando al espacio de asociación humana sin coerción y también el conjunto de relaciones –formadas en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología– que llenan este espacio»¹. Sin embargo, y sin entrar ahora en las diferentes concepciones de sociedad civil, ésta en las democracias occidentales aparece como si estuviera secuestrada por los profesionales del poder del Estado, los políticos y burócratas, que pretenden autonomizar e independizar la gestión de la sociedad civil a través de un formal sistema político al margen del compromiso político de los ciudadanos.

Aquí no pretendo indagar tanto en las nuevas concepciones de la sociedad civil, que pudieran hacer frente a los fenómenos degenerativos o, mejor dicho, de deserción social en la esfera política, cuanto en ofre-

¹ M. Walzer, «La idea de sociedad civil», *Debats*, 39, marzo 1992, p. 31.

cer dos concepciones distintas del espacio público político que, posteriormente, pudieran ayudarnos a reformular una nueva concepción de la política. Me refiero a la concepción de Rawls y a la de Hannah Arendt. La tesis que defiende es sencilla: la noción de espacio público liberal de Rawls admite, si es que no genera, la deserción «política» (cívica) de los individuos del mismo. El libertarismo de Arendt, por el contrario, estimula a la integración de los individuos en el espacio público para convertirse en ciudadanos. La deserción cívica es el primer fracaso del liberalismo político. La construcción de un espacio público radicalmente democrático es el mayor estro intelectual del libertarismo de Hannah Arendt. Intentaré, pues, una brevísima reconstrucción de esos dos «modelos» de discurso político y, naturalmente, daré un leve argumento a favor de una democracia «libertaria» en la línea de Hannah Arendt que, en mi opinión, es más acorde con las circunstancias del presente que el liberalismo de Rawls o, al menos, resulta más estimulante para romper el bloqueo institucional de los que han reducido la política al ámbito del Estado

II. EL FRACASO DEL LIBERALISMO POLITICO

Entre las muchas confusiones que contiene la «nueva» obra de Rawls vertida al español, *El liberalismo político*², destaca el intento permanente y casi esquizofrénico a lo largo de todo el libro por comprender y explicar su *Teoría de la justicia*³ como una teoría política y no como una teoría moral, por un lado, y seguir tozudamente estancado en la defensa «dogmática» de que su concepción política de la justicia es una concepción moral⁴, por otro lado. La tolerancia religiosa recomendada por

² J. Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, (hay versión castellana de A. Domènech, en Crítica, Barcelona, 1996).

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, (hay versión española de M. D. González, en FCE, Madrid, 1979).

⁴ Indagar y profundizar en esta confusión sería un cometido demasiado ambicioso para un trabajo de estas características, pero quien pretenda llevarlo a cabo deberá reconocer que han sido los comunitaristas americanos los más perspicaces en esta crítica a Rawls; especialmente Sandel ha visto con gran brillantez que la concepción liberal de Rawls no es moralmente autosuficiente, sino que es parásita de una noción de comunidad que ella misma descarta oficialmente, ante esta contradicción, sigue diciendo Sandel, debería descubrirse que la «práctica política que expresa esa concepción no es prácticamente autosuficiente» o, lo que es lo mismo, diseña un sentido de comunidad que no puede producir, sino más bien minar. Cf. M. J. Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96.

Locke, y que Rawls pretende radicalizar y extender hasta aplicarla a la propia filosofía y, en su caso, ser trampolín para transitar de la moral a la política me parece que más actúa como tolerancia represiva, por utilizar la terminología de Marcuse, que como tolerancia emancipadora de las viejas cadenas del moralismo neokantiano. En realidad, y éste es el problema que los seguidores de este autor tendrán que resolver o, al menos, explicar en el futuro, Rawls es incapaz de transitar de la moral a la política, si no es haciendo depender todo su edificio de una «estructura de racionalidad universal», naturalmente, de carácter estrictamente ético, es decir, procedimental, aunque tal «estructura» después de todo, y como temen sus críticos, tiene un parecido con la «realidad» institucional del sistema político americano que asusta a cualquier ciudadano preocupado por hacer operativo los principios contenidos en ese mismo ordenamiento constitucional.

Sin ánimo de ofender, y desde el máximo respeto que ha de merecer un clásico contemporáneo como es Rawls, hay que decir que éste parece haber quedado poco menos que «estabulado» o detenido en el ámbito de la justificación de reglas para llegar a ser virtuoso, sin percatarse de que la virtud política es antes una pasión que una razón; o, mejor dicho, la virtud política como participación en lo público nace de la «pasión» humana por justificarse con los otros en la búsqueda de bienes en común o no es política. La «justificación» de la virtud política no tiene por qué depender de una previa justificación de las reglas y principios que pudieran conducirnos a practicar la virtud de la participación política. La política no sólo es una invitación a la participación, sino que aquélla desaparece si los individuos no participan. Pero, antes de tratar este fundamental asunto, contextualizaré brevemente el pensamiento de Rawls para entender un poco más lo que es, por desgracia, un debate de naturaleza estrictamente académica.

Desde que, en 1971, John Rawls publicase su *Teoría de la justicia* como equidad, a partir de una concepción universalista de la persona sin historia y, por supuesto, sin ninguna «ligadura» especial con las contingencias que determinan nuestras identidades particulares, toda la filosofía política angloamericana ha estado dominada por continuadores o críticos de las posiciones de Rawls. El debate teórico y, en muchos casos, academicista que generaron las ideas de este autor corren el riesgo no sólo de agotar a los interlocutores, sino a todos aquellos que esperen una respuesta desde la filosofía política a los problemas de las sociedades occidentales. Por este camino la devaluada credibilidad de la filosofía política angloamericana, especialmente a partir de la caída del comunismo, no sólo ha crecido, sino que parece aprisionada en los muros de la

academia. La matriz kantiana del liberalismo de Rawls –pues el proyecto de asegurar un acuerdo en torno a los principios de justicia entre personalidades metafísicamente neutras es de origen kantiano–, despierta escaso entusiasmo político y moral, en general, entre los ciudadanos de a pie y los votantes; y, en particular, apenas ha logrado desperezar el dormido interés emancipatorio que las clases políticas del mundo occidental deberían exhibir en un período de crisis política.

El escaso eco, pues, que han tenido Rawls, sus seguidores y críticos en los actores empíricos de la actividad política real es toda una prueba, por si alguien no tuviese bastante con la vuelta al kantismo moralizante y sin apenas influencia política en la actividad social, de la marginalidad política de la clase académica angloamericana de la década de los setenta, ochenta y noventa. Por este camino, y aunque estos filósofos no dejan de entonar la palinodia de que gracias a la *Teoría de la justicia*, de Rawls, se ha logrado resucitar la filosofía política anglo-americana, hay que reconocer que sus inmediatos predecesores de la década de los cincuenta y sesenta están más vivos que nunca. Pues, por poner unos pocos ejemplos, la resignación estoica de un autor como Michael Oakeshott, la reflexión sobre la libertad de Isaiah Berlin, la fundamentación de la ley de Hart o la constitución de un Estado liberal fuerte como pretendía Hayek, no han dejado de perder vigencia cultural e influencia ideológica en tanto que aún siguen constituyendo un fondo sobre el cual podemos analizar problemas sociales y políticos actuales, y del que aún están lejos, por desgracia los debates académicos entre liberales y comunitaristas.

John Gray ha llegado a dudar, incluso, de que la teoría de Rawls consiga ir más allá de una articulación de los prejuicios de una clase académica, como la angloamericana, incapaz de comprender la vida política de nuestra época caracterizada por el colapso del proyecto ilustrado a escala histórica y mundial. La filosofía política anglo-americana está en su mayor parte detenida y perpleja por las esperanzas ilustradas de que los seres humanos conseguirán deshacerse de sus lealtades tradicionales y de las identidades locales; por eso, mantiene Gray, no puede ni siquiera plantearse los problemas políticos de una época en que la vida política se halla dominada por el renacimiento de los particularismos, las religiones militantes y el resurgir de las etnicidades.

A pesar de todo, hay que reconocer que el debate entre el liberalismo de Rawls y el de sus críticos comunitaristas de las últimas décadas empieza a adquirir la dimensión social y política que hasta ahora le ha faltado, al menos, aunque sólo sea para destacar los límites de una y otra posición a la hora de elaborar propuestas para solucionar los graves asun-

tos surgidos en este final de siglo, especialmente todos aquellos problemas que derivan del fin del comunismo, la emergencia de los nacionalismos fundamentalistas y el resurgir de las religiones militantes, por no decir nada del problema capital de las oleadas de migraciones a las que han de someterse los países más desarrollados. Quizá, porque ha tenido muy presente estos nuevos problemas y, quizá, también para sacarnos del desencanto *apolítico* en el que nos había sumido su *Teoría de la justicia* como equidad durante más de dos décadas, y, posiblemente, también para desmarcarse del individualismo abstracto del que se le acusa, especialmente de la famosa noción liberal de neutralidad y su ontología individualista, que tiene acompañantes tan egregios como Lomasky, Ackerman y Gauthier; John Rawls publicó, en 1993, *El liberalismo político*, una reformulación de todo su pensamiento que trata de contestar a la objeción fundamental que se le ha formulado desde distintos puntos de vista, a saber, en su intento por recuperar el liberalismo «moral» de las garras del liberalismo económico más salvaje, Rawls vuelve a las fuentes del liberalismo entendido como una teoría de la democracia, más aún como una teoría de la justicia, al precio de abandonar la política. Ahora, se entenderá mejor por qué Rawls titula a su nueva obra *El liberalismo político*.

En efecto, Rawls valiéndose de Kant parte de un imaginario contrato social que han de suscribir *seres en estado prepolítico* y cubiertos por un «velo de ignorancia» condición indispensable para que se lleven a buen puerto, si se me permite hablar así, los dos principios claves del contrato rawlsiano: 1) cada persona debe tener el mismo derecho a un vasto sistema de libertades básicas, que sea aceptable para otros en el mismo sistema; 2) las desigualdades sociales y económicas deben estar configuradas de modo que a/ a todos le demanden ventajas y que b/ estén unidas con posiciones y puestos abiertos para todos.

Sin embargo, y aquí reside el núcleo duro de la crítica a Rawls, para que esos principios se cumplan se requieren ciudadanos provistos de virtudes y una moral ciudadana que, en el modelo de Rawls, nadie sabe muy bien de dónde surgen, según le objetó Michael Sandel⁵, dando origen a la discusión comunitaria. El liberalismo no podía ser *prepolítico*, como parecía estar postulando Rawls con ese contrato peculiar kantiano, porque el ciudadano tiene que estar *precedido* o *acompañado* por una formación ciudadana. No se trata de hacer de lo comunitario un fin en sí,

⁵ M. J. Sandel, *Liberalism on the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, así como «The Procedural Republic and the Unencumbered Self».

sino de reconocer un liberalismo comunitarista como proyecto de integración social que el liberalismo prepolítico de Rawls «suponía» o, peor aún, dejaba a un lado.

El contrato prepolítico no puede obviar la sociedad, la comunidad o, sencillamente, el contexto de formación del individuo, del ciudadano. La formación del ciudadano, o mejor, la cultura política «preexiste» al individuo. Es imposible un contrato al margen de lo político. O, mejor dicho, y para no caer en un burdo contextualismo comunitarista que acabe determinando al «ciudadano», tendríamos que empezar a plantearnos un liberalismo *postpolítico*, tal y como ha formulado otro gran crítico comunitarista de Rawls, Michael Walzer⁶, que a través de una nueva idea de justicia compleja y aplicable según contextos sociales diversos acabase con una universalidad tan abstracta como la postulada por Rawls, que al hacerla valer para todos no serviría para justificar una forma de vida particular.

Rawls se ha ido haciendo cargo, peor que mejor y a fuerza de sopor-tar críticas de carácter ético y político, de lo fundamental de esta objeción comunitarista y, en buena medida, todo lo que ha publicado desde 1971 han sido respuestas a sus críticos y ampliaciones o aclaraciones de su teoría de la justicia, hasta «reformular» toda su doctrina en este nuevo libro al que le auguro un éxito similar al anterior, especialmente en el ámbito académico y de la nota escolástica. Pero, aunque Rawls es muy sensible a las críticas, hay que dejar claro desde el principio su amarga queja cuando le han acusado de abstracto, contestando de la siguiente guisa: «En filosofía política las abstracciones vienen impuestas por conflictos políticos profundos. Sólo los ideólogos y los doctrinarios ignoran los profundos conflictos de valores políticos y entre esos valores y los valores no políticos [...]. Nos volvemos hacia la filosofía política cuando nuestros comunes acuerdos políticos, como podría decir Walzer, se quiebran, y también cuando nos sentimos nosotros mismos desgarrados [...]. El trabajo de abstracción, pues, no es gratuito: no se trata de la abstracción por la abstracción. Se trata más bien de continuar la discusión pública cuando han quebrado los comunes acuerdos compartidos menos generales»⁷.

Para valorar esta queja en lo que vale debería leerse con atención la

⁶ M. Walzer, *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, (hay versión castellana en FCE, México, 1995).

⁷ J. Rawls, *Liberalismo político*, pp. 75-76.

magnífica obra de contextualización de Mulhall y Swift⁸ acerca del surgimiento de la última obra de Rawls, en particular, y de la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo, en general. En efecto, este libro es un magnífico recuento del debate de la filosofía política angloamericana de los últimos veinte años, si por tal se entiende la discusión entre liberales y sus críticos comunitaristas. Desde el punto de vista formal, el libro tiene tres partes bien diferenciadas; en la primera se exponen las posiciones del liberalismo de John Rawls, según fueron justificadas en su obra de 1971, *Teoría de la justicia*, y la de sus críticos comunitaristas, Sandel, MacIntyre, Taylor y Walzer; en la segunda parte del texto son recogidas las respuestas que Rawls da a sus críticos y, sobre todo, son analizadas de modo pormenorizadas las nuevas aportaciones, rectificaciones e, incluso, acercamientos de Rawls a sus críticos a través de su nueva obra, *el liberalismo político* (1993); en la tercera parte, a mi juicio, de especial importancia para comprender los excesos eticistas de Rawls a la luz de algunos de sus seguidores —o, mejor dicho, de posiciones liberales más refinadas desde la óptica política que las defendidas por Rawls—, son analizadas las grandes aportaciones de Rorty, Dworkin y Raz.

El objetivo pedagógico de la obra conduce a Mulhall y Swift a organizar el tratamiento de esa enorme cantidad de autores y temas en torno a cinco grandes cuestiones que vertebran el liberalismo de Rawls, y, además, son el objeto fundamental de la crítica comunitarista, a saber, su concepción de la persona, el individualismo asocial, el universalismo, su objetivismo y su pretendida neutralidad entre las concepciones opuestas del bien que se le pudieran presentar. La posición del liberalismo individualista, a pesar de todos los matices y variedades, podría resumirse así: tiene una concepción de la persona distinta a sus cualidades, posición social y noción del bien; la sociedad es el resultado de lo que contratan los individuos; los valores y las concepciones del bien que realiza el individuo son expresiones de preferencias arbitrarias, imposibles de ser justificadas racionalmente; y el Estado tiene que ser neutral entre las diferentes concepciones del bien. La posición del liberalismo comunitarista, también con una variedad de matices, podría caracterizarse por la importancia del bien para definir a la persona y los condicionamientos de la sociedad para que el individuo adquiera su identidad; así mismo existen una serie de particularidades culturales que

⁸ S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, tr. E. López Castellón, Madrid: Temas de Hoy, 1996.

configuran un objetivismo moral; y, en fin, el Estado antes que neutral tiene que promocionar determinados elementos como valiosos.

Lo decisivo de este debate, sin embargo, no reside en esa grosera identificación de posiciones, sino en los distintos matices que unos y otros van desarrollando a lo largo de la discusión. Por citar un punto, que quizá no haya pasado desapercibido para los lectores, la posición comunitarista también se reclama heredera de la tradición liberal, pero pretende acentuar el elemento de integración social que en el liberalismo individualista pudiera haberse perdido. En segundo lugar, Rawls en su nueva obra está más cercano a posiciones comunitarias de lo que alguien pudiera sospechar, pues, al fin, su liberalismo político está determinado por la sociedad norteamericana. En tercer lugar, las posiciones liberales son tan variadas que, en algunos casos, me atrevería a calificarlas como radicalmente diferentes, por ejemplo, cuando Rorty mantiene que no es necesario proponer una teoría de la persona me parece tan alejado de Dworkin (liberal), quien considera que la persona se constituye como individuo al vincularse a comunidades concretas, como cercano a Walzer (comunitarista), a quien no le interesa el concepto de persona o, sencillamente, lo descalifica como accesorio. Y, en fin, considerando en lo que valen las objeciones comunitaristas al liberalismo de Rawls, hay que reconocer que la crítica más profunda que éste ha recibido procede de las propias filas de Rawls, me refiero a la obra de Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (1986), quien al suprimir todas las dependencias que el liberalismo tiene del individualismo – pues, en último término, la «moralidad política» no puede estar basada en otros derechos que no sean positivos y garantizadores del bienestar y la autonomía– está, en mi opinión, asestando un golpe mortal a Rawls o, al menos, al primer Rawls.

Pero, volviendo a la crítica al liberalismo de Rawls –y sin entrar aquí, insisto, en los más que necesarios matices sobre la importancia que, desde el ámbito de la crítica comunitarista contemporánea de la filosofía angloamericana (quizá también desde el contexto del liberalismo procedimental más radical como es el de Nagel, Dworkin y Raz), ha tenido la *reformulación de lo político*, e incluso de la conveniencia de formular un *nuevo contrato social*–, parece importante reconocer que gracias, precisamente, a esa crítica, Rawls intente situar, instalar o, sencillamente, reformular todo su proyecto de justificación de la justicia como equidad sobre bases *políticas*, pues, seguramente, de no ser así su contractualismo corre el grave riesgo de acabar arruinado por un moralismo tan formalista, deontológico y universalista como el que criticó Hegel a Kant. Sin tránsito a lo político no hay teoría de la justicia

posible capaz de «entusiasmar» a la ciudadanía, aunque nadie puede dudar de su rendimiento académico para justificar el tambaleante Estado de Derecho americano después de las críticas que había recibido de los movimientos radicales, por un lado, y de la extrema derecha económica liberal, por otro, al final de los sesenta y principio de los setenta. Es, pues, en este contexto en el que debe situarse la nueva y complicada obra de Rawls, *El liberalismo político*.

Se trata, insisto, de una reformulación de todo su pensamiento intentando contestar a sus críticos comunitaristas y entablando un diálogo no menos crítico con algunos de sus seguidores, por ejemplo, Rorty, Dworkin, Nagel, y Raz, y, por supuesto, intentando dialogar con algunos clásicos contemporáneos del liberalismo. En ningún caso esta obra debe ser interpretada como una respuesta a los problemas inherentes que se derivaban de la argumentación de la *Teoría de la justicia*, según da a entender el propio Rawls cuando en una nota a pie de página, bastante dubitativa dicho sea en honor a la verdad, expresa lo siguiente: «Hoy estaría dispuesto a revisar de varias maneras la presentación de la bondad como racionalidad. Quizá la revisión más importante pasaría por garantizar que esa idea entendida como parte de una concepción política de la justicia (una forma de liberalismo político), y no como parte de una doctrina moral comprensiva. Como tal doctrina, tanto la idea de la bondad como racionalidad, cuanto la teoría completa, resultan inadecuadas, lo que no quiere decir que no valgan para desempeñar su papel en una concepción política. La distinción entre una doctrina comprensiva y una concepción política está desgraciadamente ausente en la *Teoría de la justicia*, y aun si estoy convencido de que prácticamente toda la estructura y el contenido substantivo de la justicia como equidad (que incluye la bondad como racionalidad) no necesita cambios para convertirse en una concepción política de la justicia, la comprensión del conjunto se ve significativamente afectada»⁹.

En fin, sea por influencia de los comunitaristas, sea por un diálogo con sus seguidores críticos o, sencillamente, sea por los desarrollos teóricos que exigían su primera gran obra, *Teoría de la justicia*, lo cierto es que Rawls defiende en su última entrega a la polémica fin de siglo un tipo de liberalismo político con carácter de integración social, que recuerda mucho al de sus viejos críticos comunitarios. ¿Hasta dónde está dispuesto Rawls a defender el comunitarismo? Muy sencillo, hasta allí donde alguien le exija saltar por encima de las exigencias de la razón pública —representada por el orden constitucional vigente— o que, desde

⁹ *Ibid.*, p. 209.

el punto de vista metodológico, se le pida aceptar cualquier hipótesis que implique una metafísica, una teoría de los valores o una concepción detallada del bien¹⁰; una vez más, sigue encerrado en la famosa torre kantiana de que antes son las reglas y los principios para ser político que la virtud política misma.

Para ejemplificar mi razonamiento, y permitiéndome un salto epistemológico o licencia política en mi crítica a Rawls, me fijaré en la cuestión de la desobediencia civil que, como es sabido, ha sido contemplada muy positivamente por la obra de este liberal. Sin embargo, concebida ésta como rebelión política –exigida de modo cada vez más urgente por una nueva teoría política desde la sociedad civil–, contra los «ordenes» bloqueados de la democracia de élites vigente en el mundo occidental dudo mucho de que esté contemplada en la agenda intelectual o en la percepción política y moral de Rawls. La posición que adopta ante el pensamiento de Hannah Arendt y la obra de Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, quizá, sean todo un emblema de mi argumentación. Su crítica a Arendt es suficientemente explicativa de lo que digo.

En efecto, Rawls rechaza el humanismo cívico de quien, como es el caso de Arendt, sabe que sólo la actividad política nos hace libres (Rawls olvida, sospechosamente, a la hora de caracterizar lo político en Arendt la nota de la libertad) y buenos, por un aconsejable republicanismo que exige que participen en política no todos los «ciudadanos» (individuos) sino sólo aquéllos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener un régimen constitucional¹¹. ¿Se refiere Rawls con esto a que sólo los más capacitados deben actuar en la política del actual Estado de Derecho? O, quizá, la apelación a estas virtudes, simplemente, lo que pretende es que las élites políticas e intelectuales de nuestros formales sistemas políticos no amenacen el real y, seguramente, «superior» valor

¹⁰ En este punto Rawls no deja de ser ambiguo, pues, aunque reconoce una primacía de la idea de lo justo en el liberalismo político, eso no significa que se desprece la idea del bien: «Lo justo y lo bueno son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno o en otro, sino que ha de combinar a ambos de una determinada manera»: *ibid.*, p. 206. En España, y desde coordenadas más amplias, Rubio-Carracedo ha intentado también complementar, si se me permite decirlo en los términos de Rawls, «lo justo y lo bueno», los principios comunitaristas con los liberales al intentar fundamentar el principio de justicia–solidaridad–autonomía: «La justicia no es completa sin la solidaridad y la autonomía; la solidaridad no es completa sin la justicia y la autonomía; y la autonomía no es auténtica sin la justicia–solidaridad»: J. Rubio-Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid: Trotta, 1996, p. 133.

¹¹ *Ibid.*, pp. 240-241.

no político que algunos «ciudadanos» pueden esgrimir para no participar en política. No sabría contestar correctamente a esos interrogantes, pero *sospecho* que detrás de esa crítica radical al concepto fuerte de comunidad política defendida por el humanismo cívico no sólo hay una defensa radical del pluralismo moral y político de nuestras sociedades, sino también una manera de «enmascarar» algunas de sus más significativas opacidades, por ejemplo, la deserción social de los espacios políticos institucionalizados por una democracia de élites políticas. Por este camino, lo político aparece como algo externo y ajeno a los individuos concretos, como un ámbito cerrado para que sea cultivado, según unas reglas de juego, por unos profesionales de lo político. La política como una profesión liberal más entre otras, por ejemplo, la medicina o la abogacía, descarta la posibilidad de realización del individuo como ciudadano y genera, insisto, más deserción social. Lo público, en fin, aparece separado de lo privado de modo, según ha expresado Manuel Sánchez Cuesta, capcioso y antinatural, «pues, de hecho, no existe vida privada si la misma no está incardinada en un grupo o comunidad, que es donde realmente se justifica».

III. HUMANISMO CIVICO: EL TRIUNFO DE LA REVOLUCION EVANESCENTE

Mientras se resuelve el problema entre el liberalismo y el comunitarismo, me haré cargo de otra manera de abordar el asunto de «lo político», me refiero a la reflexión de Hannah Arendt y su influjo en la filosofía política contemporánea. Para situar al lector ante la inmensa obra de esta genial pensadora, quizá, convenga recordar, especialmente para cuestionar la reconstrucción que de ella acaba de hacer Rawls, que para Arendt «la libertad existe solamente en el peculiar ámbito de la política», o sea, sólo en la política la aventura de la existencia humana se vuelve auténtica. Por lo tanto, para estos tiempos de despolitización «politizadora» la obra de Hannah Arendt resulta todo un acontecimiento, un verdadero combate dialógico contra el resentimiento derrotista y el distanciamiento «egotista» de la realidad. Esta mujer es comprensiva con todos, excepto con aquellos que permanecen *fríos* ante lo *público*. Lo decisivo, pues, es que la política no nos deje indiferentes. Nuestro peor enemigo es la despolitización ambiente y creernos nómadas al margen de lo social.

Parte de la obra de Arendt puede ser un buen antídoto contra una enfermedad política contemporánea mal llamada «individualismo», pues, al fin, el genuino individualismo no puede darse al margen de lo público. En efecto, el individualismo clásico es hoy un «individualismo de

apartamento». El creernos islas en un mar de praxis irracional es nuestra pesadilla. La «insociable sociabilidad» del hombre moderno de la que habló Kant se ha convertido ya en un individualismo de barraca de feria. Todos quieren ser igual y ridículamente anónimos. Nadie desea ejercer su individualidad sino es para proclamar su «individualismo» más allá de la sociedad. Hannah Arendt ha mostrado, sin embargo, que la conquista –o, quizá, reconquista–, de una genuina autonomía individual sólo es posible a través de la política: ese evanescente espacio, materialmente de nadie y potencialmente de todos, gracias al cual podemos hablar de democracia sin perder la ilusión. Contra la «vulgata» neoliberaloide de última hora y su apología acrítica de lo privado y el individualismo posesivo, Hannah Arendt rescata el ámbito de lo público para la libertad y muestra que la esfera privada, la familiar, «es un mundo organizado de tal manera que no deja espacio al individuo, al diverso». Sólo en lo público el individuo se humaniza verdaderamente, porque puede mostrar su discurso contra la violencia. La política es actuación. Incluso «donde todos mienten con respecto a cada cosa importante, aquel que dice la verdad, lo sepa o no, ha comenzado a actuar». Éste es el verdadero político. El político del próximo siglo.

La izquierda y la derecha clásicas, expresado de modo general, localizaban, y me temo que persisten en tal error, el poder político exclusivamente en el poder del Estado. El poder es poco menos que una constante externa a la sociedad, y como si de un elemento químico se tratara aparece como omnipresente e invariable. Para los conservadores es patrimonio «legítimo» de los titulares de los cargos oficiales, que son los únicos que piden determinar cómo se aplica. Para los socialistas ortodoxos el poder es un potencial instrumental, que trata de obtenerse por vía de la revolución para monopolizarlo y, a continuación, utilizarlo para fines sociales. Sin embargo, tal y como ha puesto de relieve la historia, de ninguna de estas dos «actitudes» se desprende una vía hacia la democracia. Ninguna de ellas puede hacerse cargo del proceso de transformación de la infraestructura cultural y moral de las sociedades occidentales en los últimos lustros, que exige que el destino de las instituciones políticas dependa de la actuación conjunta de los ciudadanos. La forma en la que existen estas instituciones y sus diferentes desarrollos no pueden estar desligadas de los intereses y valores de los ciudadanos.

Sólo una comprensión *comunicativa* del poder como la iniciada de modo ejemplar por Hannah Arendt puede hacerse cargo de esos procesos de democracia de base que, dicho sea de paso, siempre se han dado a lo largo de la historia. El entero orden político, y éste es el gran legado de Arendt a nuestro presente, no puede fundamentarse en la obediencia

inespecífica de los ciudadanos al Estado, sino en el compromiso recíproco de crear una Constitución y defenderla en la vida cotidiana de modo conjunto. Precisamente, esa búsqueda de ordenes institucionales que respondan a esa concepción democrática, es lo que permite descalificar a los que reprochan a Arendt no preocuparse por los elementos estratégicos en las relaciones de poder. Tampoco es válida la crítica que considera el concepto de poder comunicativo como una idealización de la polis griega, porque la política democrática es para esta pensadora una creación *a posteriori*, una invención permanente de carácter «transhistórico», pues, como muy bien sabía Faulkner, no hay nada que restaurar porque, seguramente, no existió jamás; el pasado no está nunca muerto, no es ni siquiera pasado.

Hannah Arendt siempre estará en vanguardia, porque ha conseguido asir conceptualmente, a veces con belleza poética inigualable, lo más escurridizo de los mortales o, mejor dicho, lo que constituye la humanidad de los seres humanos. Nadie como ella ha sabido captar en este siglo de totalitarismos y perversidades que el *lugar público*, paradójicamente lo más evanescente por irreplicable, determina nuestra humanidad. En la historia del pensamiento político, muy pocos autores han sabido diseñar como Arendt una noción de poder político que se funda en el curso de su propia acción. Arendt ha abierto todo un universo categorial para pensar (discursos) y constituirnos (acción) políticamente en el próximo siglo; para transformar, en fin, la inhumanidad de la «política» –reducida a la verticalidad jerárquica del «Estado», o de cualquier otra fuerza injustificable ante la radical pluralidad humana que es la sociedad– en humanidad democrática.

El mensaje de Arendt para las próximas generaciones no es otro que la posibilidad de fundar un poder en la horizontalidad de la igualdad humana. El éxito, sin embargo, de ese proceso de fundación es el respeto escrupuloso a la radical soledad que nos diferencia a unos de otros, que no es sino otra forma de llamarle a la única libertad posible, la subjetiva. En palabras de Bergamín, posteriormente utilizadas por Camus, la democracia a la que aspira Arendt es únicamente para «solitarios solidarios» o no es democracia. El verdadero poder es la consecuencia de la acción conjunta –o sea compartida en un espacio y un tiempo determinado– de hombres a la vez *distintos e iguales*. Quizá, el mérito más grande de Hannah Arendt consista en habernos mostrado cómo emerge ese espacio público, que representa, después de todas las invenciones políticas de la modernidad, la grandeza y la fragilidad de la humanidad.

Grandeza porque no existe otro ámbito mejor para pregonar la sabiduría e, incluso, la belleza que no sea lo público. Todavía más, lo públi-

co es lo genuinamente humano. Arendt citaba frecuentemente los versos de su amigo, el poeta W. H. Auden: «Private faces in public places/are wiser and nicer/than public faces in private places» («Los rostros privados/en lugares públicos/son más bellos y sabios/que los rostros públicos/en lugares privados»). Fragilidad, y aquí puede contemplarse que lo grande también es pequeño y sobre todo breve, porque el lugar público no es algo a priori, pues depende de la fulguración de la acción entre unos actores que, acechados siempre por la imprevisibilidad e irreversibilidad de sus voluntarias y libres acciones, son incapaces de imponer sus criterios sino es conjuntamente con sus acompañantes.

Ciertamente, y éste es el gran drama de la pensadora que se resiste a transitar por la manida y ajada distinción entre ser y aparecer, no existe espacio público que preexista a la acción sino que se gesta en ella y, por supuesto, tiene que desvanecerse en su ausencia. Por este camino, lo público sería poco más que un resplandor, como muy bien ha observado Claudia Hilb, se dibuja una escena pública siempre acosada por la evanescencia. Consolidar, sin embargo, ese acontecimiento, instante irreplicable y sometido a la presión permanente de lo imprevisible de la libertad humana, es el mayor reto del pensamiento de Hannah Arendt. Esto es tanto como decir que la política sólo puede concebirse de modo *a posteriori* o no es política, sino religión, ética, hipocresía moral o, sencillamente, política de filósofos. Hannah Arendt no quería ser llamada filósofa porque sabía que reducir la incertidumbre democrática, o sea, remitir la posibilidad permanente de fundar el poder a través del intercambio de palabras a una política *a priori* –a una esencia política– no era sino caer otra vez en la política que nadie hace, en la de los filósofos. Arendt se rebela contra los *a priori* y, quizá, sea la pensadora más genial de este siglo que ha logrado tener una política sin caer en las trampas de los filósofos de la política, y que tan bien sintetizó Merleau-Ponty, compañero generacional de Arendt, cuando expresó: «No es una increíble equivocación el que todos los filósofos o casi todos se hayan creído obligados a tener una política, cuando es así que la política resulta de la ‘práctica de la vida’ y escapa al entendimiento? La política de los filósofos es aquella que nadie *hace*. ¿Puede decirse pues que sea una política? ¿Es que no hay muchas cosas de las que puedan hablar de un modo más seguro? Y cuando trazan sabias perspectivas, de las que los interesados no quieren saber nada, ¿acaso no confiesan sencillamente que no saben de qué se trata?»¹².

¹² M. Merleau-Ponty, *Signos*, tr. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona: Seix y Barral, 1964.

Si el concepto de espacio público arendtiano es el golpe más duro que ha recibido la filosofía en este siglo, que sólo Habermas se ha atrevido contestar de modo tentativo, la crítica a la que han sido sometidas las ciencias sociales, en general, y la politología, en particular, por parte de la propia Hannah Arendt tampoco es de despreciar. En efecto, según Arendt, la ciencia política, especialmente la de corte más empirista, es incapaz de comprender y, por supuesto, explicar toda una serie de acontecimientos —desde la revolución a los fenómenos de desobediencia civil— a lo largo de la historia que exigen una integración *normativa* y participativa de la sociedad en la cogestión de sus propios problemas. Su punto de vista está limitado por una concepción estratégica del poder, que Weber interpretó como la oportunidad que se tiene dentro de una relación social de imponer la propia voluntad incluso contra las resistencias de los hombres, sin considerar más allá de la retórica ideológica que el verdadero poder, el democrático, sólo puede ser legitimado por el pueblo.

Sólo una comprensión *comunicativa* del poder, reitero, puede explicitar cómo puede llevarse a cabo teórica y prácticamente un proyecto político que vincula la autodeterminación y desarrollo de los individuos al autodesarrollo político-democrático de la sociedad. Su objetivo final es *justificar* que el destino de las instituciones políticas, frente a los detentadores coyuntales de determinados cargos, «debería» depender, sobre todo, de la actuación conjunta de los ciudadanos. El poder es un fin en sí mismo que no puede instrumentalizarse para otra acción que no sea la formación de una voluntad común a través de un proceso comunicativo guiado por el logro de alcanzar algún tipo de «entendimiento» u «opinión común». La única manera de que el poder político no degenera en estrategia, fuerza o violencia, es que sólo sea utilizable para mantener la praxis de la que ha surgido, o sea, un espacio público político no deformado por ningún tipo de acción estratégica.

A mitad de camino entre la *politeia* griega y la *public opinion* burguesa —o sea, reconstruido sobre la tradición helénica, pero con la aportación de la noción de juicio moral kantiano y la irreductible división de lo social—, el modelo de espacio público (político) de Arendt, en que vendría a «concretarse» en términos teóricos la tradición de la democracia participativa, nos ha legado a nuestro presente político su fuerza normativa o, mejor dicho, el impulso decisivo para llevar a cabo una verdadera revolución democrática. El fruto más visible de este pensamiento, frente a los que acusan de idealista a Arendt, es ser marco y medio democrático para combatir el totalitarismo, a la par que dibuja los fundamentos esenciales para empezar a comprenderlo. A los ojos de Arendt,

la comprensión no es perdón ni promesa mutua, quizás las dos mayores y audaces acciones que cabe esperar de los humanos, sino «el modo específicamente humano de estar vivo, ya que cada persona necesita estar reconciliada con un mundo al que vino como extranjera y en el cual, en cuanto es única y distinta, sigue siendo siempre extranjera. La comprensión comienza al nacer y termina con la muerte. En la medida en que la aparición de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestra época, comprender el totalitarismo no es perdonar, sino reconciliarnos con un mundo donde estos acontecimientos son, simplemente, posibles».

IV. A MODO DE CONCLUSION: DEMOCRACIA Y DESOBEDIENCIA CIVIL

Con este telón de fondo, y siguiendo a Hannah Arendt, desearía mostrar que la desobediencia civil es un acto ejemplar de democracia o, mejor dicho, representa la forma más elevada de discurso y acción política para el desarrollo democrático del próximo siglo. Por ello, la tesis que defenderé aquí es que si la democracia no quiere morir sin ver realizados sus principios, entonces necesitará de la desobediencia civil como motor de su discurso y acción. No pido, pues, un trato de respeto para la desobediencia civil en el ordenamiento jurídico o en las prácticas políticas del Estado de Derecho, que obviamente ya lo ha alcanzado en buena parte de ellos (y en esto disiento de Arendt), sino que propongo a la desobediencia civil como eje central para la fundación de un poder comunicativo, o sea, como canal de desarrollo de los principios democráticos inscritos en los ordenamientos constitucionales. Antes que principio ético o ejercicio de un «derecho», la desobediencia civil es concebida como un discurso y una acción creadora de un espacio público político (*Öffentlichkeit*), una forma de disconformidad política de carácter ejemplar para el desarrollo de la democracia.

Mas, como justificar esta tesis requeriría de un espacio del que ahora no dispongo, y me parece que yo he rebasado con creces el que me habían asignado los coordinadores de este número, me despido de ustedes hasta una próximo encuentro donde pueda llevar a cabo tal propuesta.