



Los derroteros de la política en las sociedades postradicionales. Algunas consideraciones a partir de Hannah Arendt

The Course of Politics in Post-Traditional Societies.
Some Considerations Based on Hannah Arendt

Anabella DI PEGO

Universidad Nacional de La Plata (UNLP/CONICET), Argentina.

RESUMEN

En este trabajo, nos proponemos poner en diálogo algunas tesis y conceptos de Hannah Arendt con análisis políticos y sociológicos actuales de las transformaciones de los últimos tiempos ante el advenimiento de la “sociedad postradicional”, de la globalización y la crisis de la representación y de la política en general. Especialmente procuramos mostrar la relevancia de lo que Arendt denomina “ruptura de la tradición” para comprender fenómenos políticos contemporáneos al mismo tiempo que la actualidad de su concepto de acción íntimamente vinculado no sólo con la pluralidad sino también con la contingencia y el carácter agonal que ésta trae consigo. A partir de esto, sostenemos que Arendt introduce una “dimensión no técnica de la política” –lo que también puede denominarse “lo político”– que resulta de especial interés para pensar los límites de la política institucional y a la vez delinear posibles vías para la profundización de las democracias existentes. **Palabras clave:** Acción política, contingencia, representación, democratización.

ABSTRACT

This work proposes putting some theses and concepts of Hannah Arendt into dialogue with current political and sociological analysis of recent transformations in the light of the advent of post-traditional society, globalization and the crisis of representation and politics in general. The study especially strives to show the relevance of what Arendt calls “the breakdown of tradition” in order to understand contemporary political phenomena along with the actuality of her concept of action, intimately linked not only with plurality, but also with contingency and its agonistic character. The study holds that Arendt introduces a “non-technical dimension of politics,” which can also be called “the political,” that is of special interest for conceiving the limits of institutional policy and at the same time delineating possible ways to deepen existing democracies.

Keywords: Political action, contingency, representation, democratization.

INTRODUCCIÓN

Cuando Hannah Arendt falleció hacia finales de 1975, recién empezaban a perfilarse los cambios que han producido la conformación de lo que Giddens denomina la sociedad postradicional, cuyo rasgo principal es la expansión de la incertidumbre fabricada debido a la ruptura con la tradición y a la desaparición de la naturaleza como limitación objetiva de la acción de los hombres. El advenimiento de la sociedad postradicional ha sido precedido por el proceso de mundialización y sus impactos; y por cambios profundos en la vida cotidiana y personal. Arendt solo vio el comienzo de estos procesos, sin embargo, pretendemos mostrar que diversas nociones de esta pensadora pueden resultar relevantes para analizar los desafíos políticos de esta nueva época.

Para ello, el trabajo se organiza en cuatro apartados, en el primero analizamos la concepción de la política de Arendt, su anclaje en la acción y su consecuente íntima vinculación con la inestabilidad y la incertidumbre. A esto se suma, el diagnóstico de Arendt de la ruptura de la tradición y de la creciente manipulación de la naturaleza, que se evidencia en el hecho de que el hombre se ha vuelto capaz de generar procesos naturales irreversibles que antes acaecían independientemente de su injerencia. Este escenario nos obliga a reconsiderar los alcances de la política institucionalizada, frente a lo cual sostenemos, en el segundo apartado, que la concepción arendtiana nos ofrece un marco posible para pensar una dimensión no técnica de la política vinculada con la pluralidad y el diálogo; dimensión que autores más recientes denominan política de la vida (Giddens), subpolítica (Beck) o conceptualizan a través de nociones como la de acción comunicativa (Habermas). En el tercer apartado, abordamos los movimientos ecologistas, feministas, pacifistas como muestras del surgimiento de una nueva política que no puede comprenderse desde la noción tradicional de política vinculada con el Estado, los partidos políticos y la representación. Por último, analizamos las limitaciones que implica pensar la democracia en torno del concepto de representación. En este sentido, entendemos que nuestras democracias no pueden reducirse a una gestión y administración eficiente de los recursos públicos, sino que resulta necesario pensar vías para la profundización de la democracia, y entendemos que estas vías se encuentran vinculadas con una dimensión no técnica de la política articulada en torno de nociones tales como: la acción, conflictividad y juicio.

1. POLÍTICA E INCERTIDUMBRE

Vivimos en un mundo donde se expande la incertidumbre fabricada¹. Las instituciones sociales ya no sólo deben hacer frente a las inestabilidades propias de los asuntos humanos sino que también tiene que afrontar las consecuencias de la manipulación de la naturaleza. Durante las décadas de la guerra fría, se respiraba temerosamente la posibilidad de que la humanidad desapareciera de la faz de la tierra como consecuencia de la invención de la bomba atómica. Esta amenaza no se desvaneció con la finalización de la guerra fría, y los riesgos de la incertidumbre fabricada se hicieron patentes con la catástrofe del reactor de Chernobyl². Hannah Arendt ya había advertido los riesgos que implica que los hombres hayan comenzado a *actuar* en la naturaleza. Para comprender esta afirmación debemos analizar brevemente el significado que la autora atribuye a la acción.

1 GIDDENS, A (2000). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra. "La incertidumbre fabricada hace referencia a los riesgos creados precisamente por los acontecimientos que inspiró la Ilustración, la intrusión consciente en nuestra propia historia y nuestras intervenciones en la naturaleza", p. 85.

2 BECK, U (1999). *La invención de lo político*. Trad. de Irene Merzari, México, FCE, p. 11. Según Beck, la catástrofe de Chernobyl y la caída del muro de Berlín son los dos acontecimientos paradigmáticos que marcan el inicio de la modernidad reflexiva y la finalización de la modernidad simple o industrial.

La acción pertenece a la dimensión de la vida activa de los hombres, que se opone a la vida contemplativa, junto con la labor y el trabajo. Para comprender la diferencia entre trabajo y acción resulta esclarecedor remitirnos a la clásica distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, según la cual la primera consiste en la producción de objetos a partir de un *telos* o modelo dado con anterioridad. Este modelo establece la finalidad del proceso, seleccionando por tanto los medios más adecuados para producir el objeto. En el trabajo la actividad del hombre está determinada por la estructura medio-fin, en cambio, en la acción el hombre desarrolla su capacidad de ser libre que lo distingue de los animales. La libertad no es la mera ausencia de coerción, sino que es la capacidad de introducir novedad en el mundo, es decir de producir efectos inesperados. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona. Esta aparición de quiénes somos siempre se da entre los hombres, de modo que la pluralidad es la condición básica de toda acción. La acción es la actividad humana de mayor jerarquía, mientras que la labor es la de menor jerarquía porque refiere a los procesos vitales cíclicos que son indispensables para el mantenimiento de la vida (comer, beber, vestirse, dormir, etc.) y en los cuales lo producido se destruye en el consumo constante del organismo.

Si bien la acción es la actividad humana más relevante porque en ella se realiza la libertad de los hombres, al mismo tiempo, es la actividad humana más frágil e inestable. La acción es un producto efímero de la actividad entre los hombres; una vez llevada a cabo, se desvanece con el transcurso del tiempo. El trabajo produce cosas materiales cuya existencia permanece durante tiempos prolongados entre los hombres, piénsese en el caso de las obras de arte. Además el proceso del trabajo es previsible porque tiene un comienzo y un fin definidos, a diferencia de la acción que es *imprevisible* porque si bien puede tener un comienzo determinado, nunca tiene fin porque su desenlace se lleva a cabo entre los hombres y genera una serie de acciones, reacciones y consecuencias ilimitadas.

Esta naturaleza ontológica inestable de la acción llevó a que se buscaran distintas soluciones para estabilizar el ámbito de los asuntos humanos. La solución política de los griegos, no filosófica, fue la creación de la *polis* que permitió que las acciones se hicieran más previsibles, gracias a sus instituciones, y más duraderas gracias a la inmortalización de las acciones de los ciudadanos. Sin embargo, con la muerte de Sócrates en manos de la *polis*, la filosofía tomó otros rumbos y buscó la solución en la temprana sustitución platónica de la acción por el hacer (trabajo). La política, entonces, no se entiende como una deliberación e interacción entre ciudadanos iguales, sino como la determinación por parte de expertos (el rey filósofo) de los fines que una sociedad debe perseguir. De manera análoga, las filosofías de la historia del siglo XIX representan una nueva solución al problema de la inestabilidad y fragilidad de la acción, que consiste en sustituir la acción por un proceso histórico global que niega sus características ontológicas. Ese proceso histórico que abarca la totalidad procede a través de las categorías medio-fin (propias del ámbito del trabajo), estableciendo fines que guían el proceso histórico de manera análoga a como la idea de mesa guía el trabajo del carpintero³.

Sin embargo, la historia nos demuestra incesablemente que no se puede eliminar el carácter inestable e impredecible de los asuntos humanos. Muestra de ello es que ni siquiera lo han logrado los regímenes totalitarios del siglo XX: "Incluso el carácter predecible del comportamiento humano al que puede llevar el terror político durante lapsos relativamente largos no está en condiciones de cambiar la esencia misma de los asuntos humanos de una vez para siempre, porque no tiene seguri-

3 ARENDT, H (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona, Peninsula, p. 89.

dad sobre su propio futuro"⁴. La acción es en sí misma frágil porque se lleva a cabo entre los hombres, y la pluralidad genera que sus consecuencias sean absolutamente imprevisibles. Las acciones y por tanto el mundo de los asuntos humanos son ontológicamente inestables porque los hombres tienen la capacidad de actuar de manera inesperada y de introducir novedad en el mundo, es decir son libres.

Durante el transcurso del siglo XX, el hombre se ha vuelto capaz "de iniciar procesos naturales que no se producirían sin la intervención humana, tal como es capaz de iniciar algo nuevo en la esfera de los asuntos humanos"⁵. Así los hombres empezaron a actuar sobre la naturaleza, y como consecuencia trasladaron la inestabilidad e imprevisibilidad propias de la acción y de los asuntos humanos hacia la naturaleza. Naturaleza que otrora se imponía a los hombres con sus leyes inmutables y que ahora se presenta sumida en la incertidumbre.

Es bastante peligroso actuar en la naturaleza, llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad. Aún más peligroso sería ignorar que, por primera vez en nuestra historia, la capacidad humana para la acción ha comenzado a dominar a todas las otras, a la capacidad de asombro y pensamiento en la contemplación, no menos que a las capacidades del *homo faber* y del *animal laborans* humano [...] Consideraciones como éstas no pretenden dar solución ni consejo. En el mejor de los casos, podrían estimular una reflexión continua y estricta sobre la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, que nunca antes reveló su grandeza y su peligrosidad tan abiertamente⁶.

La acción es la capacidad humana más elevada porque mediante ella modificamos el mundo, pero también es la más peligrosa porque encierra posibilidades de innovación, cuyas consecuencias en el ámbito de la naturaleza, resultan ser incontrolables. La acción implica al mismo tiempo potencialidad de innovación y con ello trae aparejada cierta peligrosidad, y es en esta ambivalencia, en esta cara de Jano de la acción, donde debemos buscar la relevancia de la política en el mundo actual. Las instituciones ofrecen un marco de contención a la inestabilidad de los asuntos humanos, estableciendo reglas que reducen la incertidumbre y generan ámbitos de confianza mutua en relación con el futuro. La actual extensión de la incertidumbre es simultáneamente una crisis de las instituciones que no se renuevan ni responden a las transformaciones del mundo contemporáneo.

Las instituciones forjadas en el marco del respeto de la pluralidad han mostrado ser las mejores formas de abordar la incertidumbre de los asuntos humanos; incertidumbre que la historia de nuestro siglo nos ha puesto de manifiesto como imposible, y por sobre todo no deseable, de eliminar –incluso a través de las experiencias totalitarias más extremas–. Esta incertidumbre debe ser limitada pero nunca eliminada porque es la que asegura la supervivencia de la capacidad de innovación de la acción. He aquí la disyunción de la política: procurar cierta estabilidad y reducir la incertidumbre pero sin eliminarla para posibilitar la innovación. Innovación que, para Arendt, sólo puede surgir allí donde los hombres se reúnen –pluralidad y política son inescindibles–, y es en este sentido que la política se encuentra a punto de desaparecer de nuestra realidad. Uno de los desafíos ante la incertidumbre consiste en forjar instituciones que otorguen estabilidad a los asuntos humanos y que al mis-

4 *Ibid.*, p. 69.

5 *Ibid.*, p. 67.

6 *Ibid.*, pp. 71-72.

mo tiempo ofrezcan ámbitos de participación que permitan la innovación. También respecto de las incertidumbres globales⁷, vinculadas con la manipulación de la naturaleza y sus riesgos, es posible pensar instituciones transnacionales que instalen demandas en las agendas públicas y que sean un dique de control de las políticas nacionales.

La incertidumbre no sólo se produce en relación con la manipulación de la naturaleza sino que también afecta a nuestras tradiciones. En este sentido podemos decir que vivimos en una “sociedad postradicional”⁸, en donde las tradiciones se encuentran en competencia unas con otras y los sujetos deben decidir y fundamentar su adhesión a una u otra tradición. La sociedad postradicional básicamente se caracteriza (i) por el surgimiento de un orden cosmopolita que sustituye a las sociedades nacionales, y (ii) por la disipación de las certezas respecto de las formas de vida, de los roles sociales, de las costumbres y de las elecciones personales. “La ruptura con la tradición no sólo afecta al mundo social, sino que influye y es influida por la transformación de la naturaleza. La tradición, como la naturaleza, solía ser un contexto ‘externo’ de vida social, algo predeterminado y, en gran medida, incontestable. El fin de la naturaleza –lo natural– coincide con el fin de la tradición, lo tradicional”⁹.

Según Berger y Luckmann esta disipación de las certezas en nuestras sociedades se debe fundamentalmente al pluralismo moderno, que no consiste en la mera coexistencia de sistemas de valores diferentes –puesto que esta situación se dio constantemente en la historia– sino que se caracteriza porque diversos grupos con distintos sistemas de valores ya no se encuentra separados espacialmente (por ejemplo en estamentos, clases, guetos o barrios) y por tanto se entrecruzan constantemente. Este hecho si bien no genera conflictos entre los sistemas de valores los va debilitando provocando en consecuencia crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas. El pluralismo moderno –causado por el aumento de las migraciones, la economía de mercado, la democracia y el estado de derecho– genera inevitablemente crisis de sentido y aunque las comunidades particulares puedan en cierta medida contrarrestarlo nunca podrán con las condiciones estructurales de la sociedad moderna que lo promueven. El éxito de las sociedades modernas, sin embargo, se debe a la supervivencia de islas de sentido que ponen freno a las crisis de sentido, tales como ciertas instituciones, subculturas, comunidades y las esferas de acción profesionalizadas. Espacios en los que también existe la posibilidad de que aparezca la política, tal como la entiende Arendt, es decir como interacción y diálogo entre iguales. En este marco de incertidumbres, la concepción de la política de Arendt cobra relevancia porque la política es presentada como una actividad cuyo sentido es la institucionalización de espacios en los que los hombres puedan participar y dialogar. De este modo la supervivencia de la especificidad de la política en nuestras sociedades consistiría en la actividad de los hombres reunidos en grupos, comunidades, asociaciones, y no ya en las tareas económicas y/o sociales del Estado.

El pluralismo moderno socava “lo dado por supuesto”, obligando a los sujetos a “redefinir diariamente el sentido de su existencia”¹⁰, en la medida que implica que los individuos tienen alternativas respecto de cosas que antes les eran determinadas de manera incuestionable por la sociedad,

7 Aun cuando los países desarrollados intenten utilizar de basurero a los países subdesarrollados (iniciativa bloqueada por la reacción del público afectado), no podrán por estas vías solucionar los problemas ecológicos, cuya dimensión exige políticas coordinadas que si no surgen por iniciativa de los Estados serán impuestas a largo plazo por la gravedad de los problemas y por la presión de las sociedades civiles.

8 GIDDENS, A (2000). *Op. cit.*, p. 90.

9 *Ibid.*, p. 92.

10 BERGER, PL & LUCKMANN, Th (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Trad. del Centro de Estudios Públicos, Barcelona, Paidós, p. 79.

como por ejemplo la elección de una profesión, la decisión de emprender una formación, o de definir su orientación sexual, etc. Si bien los individuos deliberan acerca de más cosas se siente oprimidos por el peso de tomar decisiones diariamente que otorguen sentido a sus vidas. “Es muy duro vernos forzados a vivir nuestra propia vida sin que seamos capaces de ‘aferrarnos’ a patrones de interpretación y normas de conducta incuestionados. Esto conduce a la clamorosa nostalgia por los viejos y añorados tiempos en que no había libertad”¹¹. Por supuesto existieron, y todavía hoy existen, proyectos que se propusieron la restitución del viejo mundo atacando y eliminando la pluralidad moderna. La pluralidad moderna ha permitido la coexistencia de diversos sistemas de valores y la elección de los individuos entre los mismos, siendo por tanto la responsable directa de la caída de un sistema de valores único y general.

Los intentos de restauración de un sistema de valores único han caído una y otra vez en el fracaso debido a que la pérdida de lo dado por supuesto es un fenómeno que se expande de manera global. Parece que de una vez por todas, estamos en vías de aceptar la inestabilidad y la incertidumbre de los asuntos humanos. Aceptación que no implica resignación sino la posibilidad de afrontar en sus perspectivas –profundización de la democracia– y en sus límites –la pluralidad– los desafíos de la política en el mundo de hoy.

El pensamiento de Hannah Arendt concibe la política inescindiblemente vinculada con la acción, que es la forma de interacción más inestable y frágil. Aunque nos empeñemos en alcanzar una meta, como la acción siempre se lleva a cabo en la pluralidad del estar entre los hombres, las consecuencias y los resultados que se siguen se escapan a nuestro control. Las acciones suelen tener efectos indeseados y no previstos en su comienzo. La política, según Arendt, debe asumir esta inestabilidad ontológica de los asuntos humanos (que también podríamos denominar incertidumbre) como una dimensión irreductible. Pero sobre todo, la política debe comprender que no es deseable eliminar esta inestabilidad –meta, por ejemplo, de los regímenes totalitarios– sino sólo constituir espacios institucionales en los que los hombres puedan actuar y dialogar en un marco de cierta estabilidad y predecibilidad. “[...] Entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían”¹². La política, entonces, también está vinculada de manera íntima con el diálogo y la pluralidad, y este es otro aspecto del pensamiento de Arendt que reviste de actualidad.

En un mundo de incertidumbres respecto de la naturaleza y en una sociedad postradicional, la política no puede limitarse a la protección de la propiedad privada y los derechos individuales. La política así entendida es meramente instrumental y puede identificarse con la economía, la administración y la resolución de los problemas sociales. El pensamiento de Arendt nos permite pensar la especificidad de la política en relación con la constitución de espacios públicos donde los hombres puedan actuar y dialogar. Este es el desafío ante la incertidumbre y tal vez la forma de fortalecer un público activo que reclame y presione a los Estados para la protección de la naturaleza y el respeto de las diversas tradiciones. La perspectiva de Arendt no parece ser políticamente revolucionaria, pero permite establecer horizontes normativos para que la política recupere una dimensión dialógica pero de conflictividad irreductible, en donde la movilización ciudadana sea el dique de contención de los abusos de los poderes políticos centrales. Pero además, esta participación debe asegurarse a través de instituciones que otorguen estabilidad a los espacios públicos de deliberación y oficien de mediación entre el Estado y los individuos. La alternativa entonces es reconciliarse con las consecuencias ne-

11 *Ibid.*, p. 84.

12 ARENDT, H (1997). *¿Qué es la política?*. Trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, p. 50.

gativas de las sociedades postradicionales, y promover y fortalecer las instituciones intermedias¹³ para que se conforme una sociedad civil pluralista que pueda hacer frente a los desafíos del mundo actual.

2. UNA DIMENSIÓN NO TÉCNICA DE LA POLÍTICA

En este apartado, pretendemos mostrar que Arendt es precursora de la conceptualización de una dimensión no técnica de la política –posteriormente desarrollada por Habermas, Giddens y Beck entre otros¹⁴– que permite pensar un nuevo lugar para la política en nuestros días. Ya hemos visto que la política, según Arendt, se relaciona con el ámbito de la acción que se diferencia del trabajo (esta instancia es denominada por Habermas acción estratégica). Recordemos simplemente que el trabajo implica una dimensión técnica en la que se lleva a cabo un proceso, predecible y reversible, orientado por un fin. En cambio, la acción –impredicible e irreversible– implica una dimensión plural e interactiva en la que los hombres pueden introducir novedad en el mundo, es decir, son libres. Para Arendt, el espacio político mismo es la condición de posibilidad de la libertad, entendida ésta como la libertad de iniciar algo nuevo y de hacer lo inesperado. Pero esto no quiere decir que la libertad sea el fin de la política, porque el fin de algo es externo a ese algo y comienza a existir donde este termina, más bien la libertad es el sentido mismo de la política, y por ello la política nunca puede ser un medio para conseguirla, sino un espacio para realizarla.

La política, para Arendt, además de diferenciarse del ámbito del trabajo se diferencia de la cuestión social que surgió en la modernidad cuando los hombres comenzaron a pensar que no estaba establecido por naturaleza que tuvieran que existir pobres. La autora concibe lo social como aquello que refiere a cuestiones de necesidad, y que por su carácter administrativo¹⁵ debe ser abordado por expertos. Es decir, lo social –como el trabajo– también pertenece al ámbito de las cuestio-

13 BERGER, PL & LUCKMANN, Th (1997). *Op. cit.*, p. 124.

14 A estos nombres se podría sumar los desarrollos de Lefort tendientes a distinguir lo político respecto de la política (LEFORT, C (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona, Anthropos, p. 56. Lefort ha sido un agudo lector de Arendt y es quién ha introducido su pensamiento en Francia, en donde había tenido escasa acogida debido a la desafortunada recepción de su libro *Los orígenes del totalitarismo* en el contexto de la guerra fría y su análisis crítico de la Revolución francesa en *Sobre la revolución*. De modo que la lectura de Lefort resultó fundamental no sólo para su propia delimitación de la especificidad de lo político sino también para la reintroducción del pensamiento arendtiano en Francia hacia comienzos de la década de 1980. Por lo que hoy en día es frecuente encontrar estudios que destaquen las afinidades entre Arendt y Lefort (FLYNN, B (2008). *Lefort y lo político*. Trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, pp. 249-334) y que incluso los sitúen a ambos en el horizonte del pensamiento político posfundacional (MARCHART, O (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, FCE, pp. 27-28). En este trabajo no nos detendremos en estas afinidades que ameritarían un estudio detenido, puesto que nuestro interés se circunscribe a la puesta en relación del pensamiento arendtiano con diversas corrientes sociológicas contemporáneas –Giddens, Beck y Habermas– que en sus divergencias sin embargo presentan un impulso compartido por tematizar la singularidad de la política. No obstante Lefort parece ir más allá de la delimitación de la especificidad de lo político, en la medida en que lo político remite a la dimensión fundante de la sociedad, es decir, el momento instituyente de la sociedad que no se agota en lo instituido, y que se caracteriza por la conflictividad y el cuestionamiento que después resultan invisibilizados. Lo político entonces no es tanto la negación o la exclusión de la política, sino que ambos se encuentran en tensión irresoluble pero asimismo constitutiva de la dinámica social. Así, mientras que en Habermas habría una posible preservación de la dimensión no técnica a través de la vía deliberativa y de su estabilización en el consenso alcanzado, en Lefort la conflictividad entre lo político instituyente y la política instituida resulta en cierta medida inherente a la dinámica social y por tanto imposible de ser rebasada sin una clausura de lo político. En este sentido Arendt parece situarse más próxima a Lefort que a Habermas.

15 Cfr. ARENDT, H (1998). *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. "Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden ser realmente administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –sí lo queremos destacar negativamente– no podemos resolver con certeza", p. 152.

nes técnicas, cuyo fin es la producción, en este caso, de resultados útiles; mientras que la política pertenece al ámbito de la acción, cuyo sentido es la realización de la libertad de los hombres¹⁶. En este sentido, lo político y lo social se diferencian, mientras la política refiere a las acciones entre los hombres; lo social refiere a la administración de las necesidades de los hombres.

Como en la dimensión del trabajo, las cuestiones sociales requieren ciertas destrezas o conocimientos técnicos para alcanzar un fin establecido de antemano, es decir que implican una racionalidad de tipo instrumental. El ámbito de la política, en cambio, no utiliza la categoría medio-fin ni la racionalidad instrumental, sino que hace referencia a la participación e interacción de las personas en un espacio público donde pueden hacer aparecer su singularidad. De esta manera, la delimitación entre lo político y lo social¹⁷ le permite a Arendt, por un lado, recuperar la especificidad de la política frente a ámbitos instrumentales como lo social y la economía; y por otro lado, excluir de la política el tema de la justificación de la violencia como medio para conseguir determinados fines.

Tal vez ahora, después de analizar estas distinciones, tendríamos que precisar que al introducir una dimensión no técnica de la política, Arendt no pretende excluir de la política toda dimensión técnica, reduciendo la política a la participación y la deliberación entre iguales. Esta interpretación excluyente de la política y de los asuntos técnicos –entre los que se encuentran la economía y lo social– sería sumamente objetable e insostenible en el mundo actual. El propio Habermas en sus primeros escritos reconoce haber establecido una distinción de esta índole entre la acción comunicativa característica del Estado y la acción racional conforme a fines propia de la economía. Veamos sus propias palabras en relación con la evolución de su pensamiento: “En *Ciencia y Técnica como ‘Ideología’* todavía intenté deslindar, en términos de una teoría de la acción, los sistemas de acción del Estado y de la economía, y propuse como criterio la distinción entre la acción orientada al éxito o racional conforme a fines, por una parte, y la acción comunicativa, por la otra. Este simplificado paralelismo de sistemas de acción y tipos de acción condujo a algunos resultados absurdos”¹⁸. Como bien dice Habermas, dada la complejidad de nuestras sociedades ya no es posible sostener una concepción de la política que excluya una dimensión técnica o una concepción estratégica de la acción. Más bien de lo que se trata, siguiendo los desarrollos de Arendt, es de rescatar una dimensión específica de la política que no puede identificarse con la gestión económica ni la estatal, y cuya particularidad reside en la participación y la interacción de los ciudadanos en torno de las cuestiones públicas.

Habermas, tal vez inspirado por el pensamiento de Arendt, también ha desarrollado esta dimensión no técnica de la política, que constituye una de las patas sobre las que se asienta su teoría

16 *Ibid.*, p. 43: “La gran importancia que tiene, para las cuestiones estrictamente políticas, el concepto de comienzo y de origen proviene del mero hecho de que la acción política, como cualquier otro tipo de acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo; como tal es, en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana”.

17 Desde diversas posiciones, se ha planteado una crítica pertinente que señala la imposibilidad de sostener la distinción entre lo social y lo político en el mundo moderno, debido a que una de sus principales características reside en la incorporación al ámbito público de las cuestiones sociales. Por otra parte, también se ha objetado que esta distinción genera el siguiente problema: si debemos excluir lo social de lo político, cuando finalmente conformamos un espacio político ¿acercas de qué deliberamos? Consideramos que la distinción tiene asidero para recuperar la especificidad de lo político, pero que no es sostenible que lo social y lo política sean excluyentes. Sin embargo, consideramos que es posible realizar una lectura de esta distinción en la obra arendtiana que no implique concebirlos como ámbitos contrapuestos o irreconciliables. Al respecto véase (DI PEGO, A (2005). “Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática”. *Intersticios*. México, Año 10, n°. 22-23, pp. 39-69. Asimismo, véase la caracterización de “lo político” en su dimensión “asociativa” que Oliver Marchart realiza siguiendo a Arendt. Cfr. MARCHART, O (2009). *Op. cit.*, pp. 59-63.

18 HABERMAS, J (1992). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili, p. 23.

de la acción comunicativa. Por un lado, en el mundo de la vida—esfera privada y opinión pública— tiene lugar la acción comunicativa orientada al entendimiento mutuo que genera la fuerza de integración social que es la solidaridad; mientras que, por otro lado, el Estado y la economía son sistemas regidos por el poder administrativo y el dinero respectivamente. Esta teoría de la sociedad compuesta por dos bandas: mundo de la vida y sistema, permite que la política abarque tanto una dimensión comunicativa presente en el primero, cuanto una técnica o sistémica presente en el aparato estatal y en la economía.

A partir de este marco teórico, Habermas desarrolla su teoría de la democracia deliberativa, en la que las organizaciones de la sociedad civil adquieren una importancia fundamental, porque éstas pueden articular las demandas y tematizar los problemas que se presentan en la sociedad, para instalarlos en el debate público y promover su tratamiento en el poder legislativo. Estas organizaciones constituyen lo que Habermas denomina la periferia del sistema político (ámbito del mundo de la vida y de la racionalidad comunicativa), mientras que el núcleo del sistema político lo constituyen la administración del gobierno, la administración de la justicia, y el sistema parlamentario (ámbito del Sistema político y de la racionalidad instrumental). El núcleo del sistema político está especializado en la toma de decisiones, que en las democracias requieren de la legitimidad de la periferia, que sólo puede obtenerse a través del cumplimiento con los rendimientos organizacionales que el espacio público reclama. De manera que se produce un doble movimiento en la circulación de los flujos de comunicación, el núcleo del sistema político toma decisiones que requieren la legitimidad de la periferia, y ésta ejerce influencia para instalar la discusión de nuevos problemas en el ámbito legislativo, y exigir la toma de decisiones o la revisión de decisiones ya tomadas. Mientras que las instituciones del núcleo del sistema político tienden a la estabilidad, la sociedad civil y sus formas de comunicación en el espacio público tienden a la innovación y a la profundización de la democracia. Según las propias palabras de Habermas: “[...] son las formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, son los flujos de comunicación de un espacio público activo que se halle inserto en una cultura política liberal los que soportan la carga de las expectativas normativas. Por eso [...] sin esa fuerza de empuje hacia adelante, innovadora, que caracteriza a los movimientos sociales, no puede cambiar nada”¹⁹. En esta cita se encuentra el punto fundamental de nuestro interés, que consiste en el hecho de que las expectativas normativas para la profundización de la democracia residen, según Habermas, en la preservación y en el fortalecimiento de la dimensión comunicativa de la periferia política, es decir de la sociedad civil. Mientras que reconoce la necesidad del aparato estatal y de su lógica técnica como consecuencia de la inexorable complejidad de nuestras sociedades, Habermas deposita los desafíos de las democracias en la protección y en la proliferación de la dimensión comunicativa de los espacios públicos y de la sociedad civil.

El modelo habermasiano de la democracia deliberativa da cuenta de la consolidación y el fortalecimiento de la sociedad civil en las democracias avanzadas, que ha permitido la inclusión de nuevas problemáticas y de soluciones tentativas en las agendas de las instituciones democráticas. Este ha sido el caso de los movimientos por los derechos civiles, los movimientos antirracistas, los movimientos antinucleares, los movimientos ecologistas, entre otros. Este modelo pretende incluso dar cuenta de los desafíos de la democracia en las actuales sociedades fragmentadas, porque no se basa en el existencia de un voluntad general sustentada en una tradición compartida, sino en la promoción de procesos deliberativos de formación de la voluntad. Es decir, Habermas no supone la

19 HABERMAS, J (1998). *Más allá del Estado nacional*. Trad. de M. Jiménez Redondo, México, FCE, p. 151.

existencia de una sociedad integrada por fuertes lazos de solidaridad; por el contrario, piensa en sociedades constituidas por sujetos fuertemente individualizados que forman su voluntad en procesos deliberativos públicos.

La fuerza de integración social propia de la acción comunicativa tiene su lugar primeramente en aquellas formas de vida y mundos de la vida particulares que están entrelazadas con tradiciones y situaciones de intereses concretos... Pero las energías generadoras de solidaridad de esos plexos vitales no se transmiten inmediatamente al nivel político de los procedimientos democráticos para el equilibrio de poder y de intereses. Esto ocurre especialmente en las sociedades postradicionales, en las que no puede presuponerse una homogeneidad de las convicciones de fondo y en las que un interés de clase presuntamente común ha cedido su lugar al intrincado pluralismo de las formas de vida que compiten con los mismos derechos. Ciertamente, las usuales connotaciones de unidad y totalidad ya se dejan de lado en la concepción intersubjetiva de un concepto de solidaridad que vincula el entendimiento a las pretensiones de validez criticables y, con ello, a la capacidad para discrepar que tienen los sujetos individuales y responsables de sus actos [...] De este modo se desplaza la carga de la prueba desde la moral de los ciudadanos hasta aquellos procedimientos de la formación de la voluntad y la opinión democráticas que deben fundamentar la presunción de que son posibles los resultados racionales²⁰.

Habermas no es el único que en la actualidad recupera una dimensión no técnica de la política y la erige como base de una transformación posible de la sociedad. Podríamos decir que Giddens presenta una posición análoga en relación con lo que denomina la política de la vida. La izquierda tradicionalmente ha centrado sus programas políticos en el concepto de emancipación, pero dadas la pérdida de seguridades de la naturaleza y la ruptura con la tradición han surgido una serie de nuevas inquietudes que constituyen la política de la vida. "Esta última, y las disputas y luchas relacionadas con ella, hablan de cómo debemos vivir en un mundo en el que todo lo que solía ser natural (o tradicional) tiene que ser ahora, en cierto sentido, objeto de elección o decisión"²¹.

En las últimas décadas, diversas dimensiones de la vida se han ido tornando problemáticas, por ejemplo el rol social de la mujer antes predestinado ha sido puesto en cuestión por los movimientos feministas y actualmente las mujeres tienen posibilidades de decidir sobre su futuro (aunque, es necesario aclararlo, estas posibilidades se encuentran limitadas por factores económicos y sociales –entre otros– que suelen ser sumamente desventajosos). El trabajo que otrora solía ser estable y a menudo vinculado con las actividades que realizaban los padres, se ha vuelto objeto de elección y de incertidumbre, siendo ya no principalmente la explotación sino el desempleo el problema que afecta a los más desfavorecidos. Como vemos, la política de la vida no refiere solamente a cuestiones personales sino que también involucra problemas sociales que por su alcance se presentan como desafíos de la humanidad en su conjunto.

La política de la vida implica una ampliación de la política hacia aquellos ámbitos que han dejado de estar amparados por la naturaleza o la tradición, y consecuentemente han provocado cambios profundos en las formas de vida de los individuos. Es por ello, que Giddens sostiene contra otros

20 HABERMAS, J (1992). *Op. cit.*, pp. 25-26.

21 GIDDENS, A (2000). *Op. cit.*, p. 97.

teóricos que “la política no puede reducirse a un conocimiento técnico”²². En contraposición a la especificación técnica de algunos problemas políticos, surgen otros que al afectar de manera generalizada la vida de las personas se constituyen en objeto de debates públicos. Estos debates, al mismo tiempo, son enriquecidos por la cada vez mayor cantidad de información que circula en la sociedad. De este modo, Giddens sin negar una dimensión técnica de la política, advierte la importancia de una política de la vida (no técnica) que aborda problemas que afectan a porciones cada vez más numerosas de la población.

Por su parte, Beck también introduce el concepto de subpolítica para referirse a un resurgimiento de la política, que no parecen advertir aquellos que identifican la política con el Estado, el sistema administrativo, los partidos y las corporaciones²³. La política en este último sentido está en crisis y en retroceso respecto de nuevas formas de hacer política que se imponen desde las bases de la sociedad. La subpolítica constituye “una nueva dimensión de lo político” que recupera las experiencias ciudadanas que por fuera de las instituciones han logrado en los últimos años participar cada vez más activamente en la constitución de la agenda del sistema político (parlamentos, partidos, corporaciones, etc.). “La *subpolítica* se diferencia de la política por el hecho de que: (a) los actores aparecen en el escenario de la formación social, *fuera* del sistema político o corporativo [...], y (b) por el hecho de que no sólo los actores sociales y colectivos, sino también los *individuos* compiten con ellos y entre sí por el emergente poder de estructuración de lo político”²⁴.

A través de la noción de subpolítica, Beck analiza las tendencias políticas extra institucionales que tienden a consolidarse y cobrar cada vez mayor relevancia en nuestras sociedades, y en ellas ve la posibilidad de una política alternativa que no busque la restauración irremediable de la legitimidad de las viejas instituciones sino que se empeñe por crear nuevas instituciones que canalicen las nuevas inquietudes. Es decir que, de diversa manera, Habermas, Giddens y Beck transitan el camino de la conceptualización de una dimensión no técnica de la política avizorada por Arendt algunos años atrás, y todos coinciden en depositar en esta dimensión las expectativas normativas para un futuro que esté a la altura de los desafíos que plantean las sociedades postradicionales.

3. POLÍTICA, REFLEXIÓN Y JUICIO

Con el advenimiento de la sociedad postradical se produjo la consolidación de esta dimensión no técnica de la política, y al mismo tiempo, los ciudadanos se volvieron más activos y reflexivos²⁵ en la medida que las pautas de sus acciones dejaron de estar establecidas por la tradición y comenzaron a ser fruto de sus decisiones. Creemos que la noción de juicio de Hannah Arendt puede ser esclarecedora para precisar este carácter reflexivo de los individuos. En su proyecto frustrado de un libro de introducción a la política²⁶, Arendt establece que existen dos formas de entender la noción de juzgar. “Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y

22 *Ibid.*, p. 101.

23 BECK, U (1999). *Op. cit.*, “Brevemente, un doble mundo está surgiendo, que no se puede representar superpuesto: un mundo de instituciones políticas simbólicamente ricas y un mundo de la práctica política cotidiana (conflictos, juegos de poder, instrumentos, arenas), que pertenecen a dos épocas diferentes, la modernidad industrial y la reflexiva respectivamente. Por un lado, surge la vacuidad en la acción de las instituciones políticas, por el otro, hay un renacimiento no institucional de lo político: los individuos regresan a la sociedad”, p. 138.

24 *Ibid.*, p. 141.

25 GIDDENS, A (2000). *Op. cit.*, p. 99.

26 ARENDT, H (1997). *Op. cit.*, p. 9.

universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide²⁷. En este juicio, que denominaremos determinante, subsumimos lo particular utilizando un criterio dado de antemano, este criterio establece el resultado de nuestro juicio, pero el criterio mismo no es puesto en consideración y por ello constituye un prejuicio. "Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para subsumir y ordenar"²⁸. Este tipo de juicio, llamado reflexionante, no acepta los criterios dados, sino que los desarma y construye los criterios adecuados a la situación singular.

La política no puede aprehenderse desde los juicios determinantes, porque éstos se empeñan por subsumir lo singular en lo universal, pero la política es pluralidad y como tal no puede ser reducida a lo universal sino que tiene que captarse en su particularidad. En cambio, los juicios reflexionantes son una forma de pensar que vuelve al mundo, que parte de la singularidad del mundo y construye juicios cuyo fundamento es el mundo común. Estos juicios reflexionantes nos permiten aprehender la política y desenvolvemos en el estar entre los hombres porque parten de lo particular y su principal objeto es establecer distinciones esclarecedoras. Para la comprensión de la política no debemos aplicar criterios o universales dados de antemano, sino que debemos construir juicios que se basen en criterios establecidos a partir del análisis de las situaciones particulares. El desafío de los juicios reflexionantes, para que nuestros juicios no sean meramente subjetivos, es ponerse en el lugar del otro, y poder ver las mismas cuestiones desde perspectivas diferentes. En este sentido, el que juzga no es un mero espectador externo, como en el pensamiento puro, sino que se vincula a los otros a través de ponerse en la posición de ellos. "El pensamiento crítico sólo puede realizarse cuando las perspectivas de los demás están abiertas al examen. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los 'otros'. Mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes"²⁹.

El juicio reflexionante está vinculado estrechamente con la política porque "es 'la facultad de pensar lo particular'; pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general"³⁰. El juicio reflexionante no parte de criterios ni de prejuicios (es decir, con otras palabras, no parte de la tradición o de lo dado por supuesto) sino que parte de la situación particular y procura establecer distinciones relevantes para la comprensión. Vemos, entonces, que en las sociedades postradicionales se ha producido una "pérdida de criterios"³¹, por la

27 *Ibid.*, p. 54.

28 *Ibidem*.

29 ARENDT, H (2002). *La vida del espíritu*. Trad. de Carmen del Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, p. 455.

30 *Ibid.*, p. 469.

31 ARENDT, H (1997). *Op. cit.* "La pérdida de criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes", p. 56. En cambio, si se acepta que los hombres son capaces de juzgar reflexivamente las situaciones particulares, entonces la pérdida de criterios (o de la tradición) constituye una oportunidad para abordar creativamente el ámbito político de los asuntos humanos.

cual los individuos se han visto impelidos a analizar y decidir sobre situaciones particulares que antes eran resueltas recurriendo a la tradición que funcionaba como prejuicio. Los individuos son más reflexivos porque se enfrentan diariamente con el desafío de juzgar situaciones y de dar razones de las decisiones que toman en relación con su vida. Dicho con las palabras de Beck, esta mayor reflexividad de los individuos se debe a un proceso de individualización que ha acompañado al ocaso de las pautas de vida de las sociedades industriales. Este proceso de individualización "significa, *primero*, la desintegración y, *segundo*, la sustitución de las formas de vida socioindustriales por otras, en las que los individuos deben producir, escenificar y remendar ellos mismos, sus propias biografías"³². Por supuesto que este proceso de individualización, como el mismo Beck aclara, adoptará características diferentes según los contextos, y por supuesto que en los países subdesarrollados el problema de la pobreza desempeñará un papel central.

Hasta ahora hemos rescatado los aspectos positivos de las transformaciones de las sociedades postradicionales en relación con la mayor reflexividad de los individuos y el surgimiento de una política vinculada a las bases de la sociedad. Sin embargo, el problema de los excluidos nos está señalando por sí mismo los límites de estas transformaciones, y si bien no haremos un análisis del tema pretendemos aunque sea señalar algunas de sus consecuencias para con los sectores más desfavorecidos. Siguiendo a Bauman pretendemos destacar que "lejos de homogeneizar la condición humana, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio tienden a polarizarla [...] Para algunos, augura una libertad sin precedentes de los obstáculos físicos y una inédita capacidad de desplazarse y actuar a distancia. Para otros, presagia la imposibilidad de apropiarse y domesticar la localidad de la cual tendrán escasas posibilidades de liberarse para ir a otra parte"³³. Las nuevas comunicaciones, además, progresivamente reemplazan a los espacios públicos de reunión y de deliberación, constituyéndose en nuevos espacios a los que sólo acceden aquellos que pueden pagar. Los espacios de comunicación y de participación se han liberado de la territorialidad junto con los sectores acomodados dejando anclados en sus territorios marginales a los sectores más pobres. Arendt no abordó el problema de la pobreza, pero a la luz de las transformaciones del mundo advirtió: "el peligro es que lo político desaparezca absolutamente"³⁴. Arendt concebía que lo político se encontraba en constante peligro de extinción debido a la atrofia de espacios públicos en donde los individuos puedan actuar y dialogar. Aún más preocupante que la reducción de los espacios públicos, es que los pocos que todavía se conservan están vinculados con la tecnología y por tanto dejan afuera a los que no pueden acceder a ella³⁵.

El capital y los dueños del capital se desplazan por el mundo libremente, el espacio es fácilmente franqueable y así el capital evade cualquier tipo de responsabilidad para con las comunidades locales. Los capitales transnacionales se trasladan de país de acuerdo a cálculos de rentabilidad, dejando tras de sí pueblos fantasmas, desempleados, problemas ecológicos, etc. Para los pobres, en cambio, el espacio se hace cada vez más denso e incluso infranqueable, son recluidos en los márgenes de las ciudades y son vistos como indeseables en los ámbitos públicos. Tampoco pueden afrontar libremente las decisiones sobre su vida porque una muralla de carencias económicas se cierne delante de ellos. La analogía de Bauman respecto de los turistas y los vagabundos es muy representativa del impacto diferente de la globalización sobre las elites y los pobres:

32 BECK, U (1999). *Op. cit.*, p. 130.

33 BAUMAN, Z (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Trad. de Daniel Zadunaisky, México, FCE, p. 28.

34 ARENDT, H (1997). *Op. cit.*, pp. 49-50.

35 BAUMAN, Z (1999). *Op. cit.*, p. 32.

Los turistas se desplazan o permanecen en un lugar según sus deseos. Abandonan un lugar cuando nuevas oportunidades desconocidas los llaman desde otra parte. Los vagabundos saben que no se quedarán mucho tiempo en un lugar por más que lo deseen, ya que no son bienvenidos en ninguna parte. Los turistas se desplazan porque el mundo a su alcance (global) es irresistiblemente *atractivo*; los vagabundos lo hacen porque el mundo a su alcance (local) es insoportablemente *inhóspito*. Los turistas viajan porque *quieren*; los vagabundos, porque *no tienen otra elección soportable* ³⁶.

A pesar de las diferencias, tanto los turistas como los vagabundos son, en cierto sentido, insaciables. Ambos viven en un mundo donde la mayor satisfacción reside en el consumo, pero esta satisfacción desaparece cuando adquirimos el bien deseado, con lo cual inmediatamente surge el deseo de otro bien y la necesidad de consumo. El turista y el vagabundo son consumidores, según las palabras de Arendt son *homo laborans* porque, al igual que en la satisfacción de nuestras necesidades vitales, en el consumo aniquilamos el objeto deseado en un proceso circular que plantea constantemente nuevas necesidades. Es cierto, que si bien el turista y el vagabundo son consumidores, éste último es, como dice Bauman, un “consumidor *defectuoso*”³⁷ porque sus limitados recursos no les permiten consumir casi nada y por lo tanto son vistos por la sociedad como inútiles estorbos. En definitiva, el vagabundo sueña con ser turista y éste último se esfuerza por quitar de su vista a los vagabundos, que constituyen el pálido reflejo del abismo en el que es posible caer.

La globalización y el surgimiento de las sociedades postradicionales son procesos sumamente complejos que difícilmente pueden ser comprendidos a través de conceptos estancos y de miradas sesgadas que aborden sólo sus consecuencias positivas o negativas. En este sentido, resulta sugerente la propuesta de Roland Robertson de reemplazar el concepto de globalización por el de glocalización. La globalización “ha implicado y sigue implicando de manera creciente la creación e incorporación de la localidad, procesos que, a su vez, configuran ampliamente la comprensión del mundo como un todo”³⁸. De esta manera, el concepto de glocalización permite rescatar tanto el carácter global de este proceso como las peculiaridades locales que el mismo implica; posibilitando la recuperación de la homogeneidad y la heterogeneidad como “tendencias simultáneas [que] se complementan e interpenetran; incluso cuando ciertamente puedan colisionar –y colisionan– en situaciones concretas”³⁹. La globalización requiere de mayores estudios que aborden su impacto y desarrollo en ámbitos específicos, para analizar las potencialidades reflexivas de las actuales transformaciones, así como también sus consecuencias sociales en relación con la pobreza. Bauman, en cierto sentido, parece no otorgar la debida importancia a la ambivalencia de este proceso, con lo cual su descripción de la globalización termina conduciendo a un aparente callejón sin salida. Aquí es donde se hace necesario rescatar los caminos posibles que se abren a partir de las crisis de las tradiciones.

4. GOBIERNO, REPRESENTACIÓN Y DEMOCRACIA

En las últimas décadas la democracia, en tanto forma de gobierno, se ha ido extendiendo progresivamente a gran parte de los países occidentales. En América Latina nuestras jóvenes demo-

36 *Ibid.*, p. 122.

37 *Ibid.*, p. 126.

38 ROBERTSON, R (2000). “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”, *Zona Abierta*. Madrid, n.º. 92-93, p. 236.

39 *Ibid.*, p. 237.

cracias se van consolidando lentamente y las clases dirigentes cada vez más la conciben como el contexto más favorable para el desarrollo económico. Sin embargo, la expansión de la democracia no significó el establecimiento de sociedades más justas en la medida que los Estados-Nación en crisis se mostraron incapaces de hacer frente a los crecientes problemas sociales. En este marco, se ha generado un clima de desilusión global respecto de la democracia y sus alcances. Paradójicamente en el momento en que la democracia goza de una legitimidad nunca antes vista, todos los actores sociales que pretenden ser legítimos manifiestan su beneplácito hacia la misma, los ciudadanos paulatinamente se retiran del espacio político desanimados por las limitaciones de la democracia. Creemos que el análisis de las nociones de gobierno y representación nos permitirán, por un lado, comprender esta desazón y, por otro, delinear caminos para pensar los desafíos de nuestras democracias.

Arendt concibe que la noción de gobierno implica una relación de mando-obediencia entre el gobernante y los gobernados, en donde el primero tiene por función impartir órdenes y los segundos obedecerlas y ejecutarlas. De modo que, la política, en tanto reunión y diálogo entre iguales, ha sido sustituida por la mera ejecución de órdenes. El gobernante ha expulsado a los ciudadanos de la esfera pública, y permanece en soledad tomando las decisiones. La relación de mando y obediencia, según la Grecia clásica, es propia del *oikos* o administración de la casa, en donde el varón se relaciona asimétricamente con la mujer, los hijos y los esclavos. En este ámbito no hay igualdad entre las personas y consecuentemente no hay acciones políticas ni libertad, sólo hay obediencia a la autoridad. A la concepción de la política como la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la filosofía desde sus orígenes, con Platón y Aristóteles, contrapuso la política como gobierno. De este modo, los filósofos trasladaron la relación de mando y obediencia propia de esta esfera no política, e incluso antipolítica, a la esfera de los asuntos humanos con el fin de dotarlos de mayor estabilidad. Así cuando la tarea del gobernante se limita a impartir órdenes y controlar que sus súbditos las ejecuten correctamente, la política se vuelve más previsible en la medida en que se ha reemplazado la pluralidad inherente a la misma por la imposición de las decisiones del gobernante (en el caso de Platón el filósofo rey). Como resultado expulsaron a todos los ciudadanos de los asuntos públicos considerando que sólo debía ocuparse de los mismos quien gobierna y los relegaron al cuidado de sus asuntos privados⁴⁰.

Por otra parte, en el idioma griego había dos palabras para designar el actuar⁴¹: *archein*, que significaba comenzar y guiar; y *prattein*, que significaba ejecutar y finalizar. Así, el gobernante es el encargado de iniciar una acción y de guiarla porque es el que conoce el manejo de los asuntos públicos, mientras que los gobernantes deben ejecutar y finalizar esa acción. “En esas circunstancias... la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple ‘ejecución de órdenes’”⁴². La política está vinculada de manera inescindible con la acción y la pluralidad del estar entre los hombres, por ello no se agota en la noción de gobierno.

40 ARENDT, H (2001). *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novalés, Barcelona, Paidós. “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tiene el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer”, p. 242.

41 *Ibid.*, p. 212.

42 *Ibid.*, p. 243.

Después de analizar la crítica de Arendt a la noción de gobierno podríamos preguntarnos ¿rechaza Arendt cualquier forma de gobierno que suponga una relación de mando y obediencia? Su perspectiva de la política para nuestras sociedades ¿se restringe a la propuesta de una democracia directa como el sistema de consejos? Creemos que no. Lo que Arendt quiere señalar es que la política no puede identificarse con el gobierno ni siquiera cuando este es democrático. En otras palabras el gobierno democrático por sí mismo no implica la institucionalización de espacios políticos en los que los hombres puedan deliberar sobre los asuntos públicos. Es decir que puede suceder que la política desaparezca aún en gobiernos democráticos; porque la política, tal como la entiende Arendt, sólo existe cuando los hombres se reúnen concibiéndose como iguales y tratándose en libertad, sin coacción y sin violencia, para resolver “todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí”⁴³. Sin embargo, esto no significa que, desde la concepción de Arendt, política y gobierno sean incompatibles, sino que la política tiene una especificidad propia que no se reduce a la tarea de gobernar. La tarea pendiente no es erradicar la noción de gobierno e instaurar una democracia directa porque “después de todo el mundo en el que vivimos debe ser conservado. No podemos permitir que se pierda. Lo cual significa que la ‘administración de las cosas’, que Engels pensó como una maravillosa idea, y que actualmente es una idea horrible, es todavía necesaria. Y solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada”⁴⁴.

De este modo, Arendt no propone la abolición de nuestras democracias representativas vigentes sino más bien su profundización a través de la descentralización y de la creación de espacios institucionales que permitan la participación ciudadana y el ejercicio de la libertad política. Esto sería la reapertura de la dimensión instituyente de la sociedad, que permita la emergencia de la conflictividad solapada y de las potencialidades de innovación⁴⁵. La vigencia del pensamiento de Arendt reside, entonces, en su conceptualización de la especificidad de la política; especificidad que reside en la generación de espacios donde los hombres ejerciendo su libertad puedan actuar e introducir novedad en el mundo. De manera que la política no se reduce a la buena administración y resolución de los problemas sociales y económicos, sino que supone el ejercicio de la libertad pública, es decir la participación en los asuntos públicos con su inherente conflictividad. La democracia representativa “ha probado su viabilidad y, al propio tiempo, su capacidad para asegurar las libertades constitucionales, no es menos cierto que su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en ‘partícipe’ en los asuntos públicos”⁴⁶. Esta es la tarea pendiente que tenemos en relación con nuestras democracias representativas:

El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bie-

43 ARENDT, H (1997). *Op. cit.*, p. 69.

44 ARENDT, H (1998). *Op. cit.*, p. 161.

45 La paradoja de la búsqueda de una nueva institucionalización que despliegue el poder instituyente, pero que no se cierre en la reproducción de lo instituido, se encuentra a la base de la tensión entre lo político y la política. A su vez esta tensión irresoluble constituye la marca de la imposibilidad de su clausura total y en consecuencia de la posible innovación.

46 ARENDT, H (1992). *Sobre la Revolución*. Trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 278.

nestar popular y al felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido en privilegio de unos pocos⁴⁷.

Obsérvese que aún en aquellos países que han logrado solucionar los problemas sociales⁴⁸, por supuesto que este no es el caso de nuestro país y de los demás países subdesarrollados, las democracias tienen una tarea pendiente sumamente importante: la creación de espacios institucionales de participación ciudadana en los que los asuntos públicos dejen de ser privilegio de unos pocos. Pero este también es el desafío de las democracias con grandes diferencias sociales porque la mayor participación podría permitir que los propios ciudadanos, y particularmente los más desfavorecidos, asuman la tarea de luchar por una sociedad más justa. Es sólo a través de la presión, los reclamos y la movilización de los ciudadanos que podemos esperar que los gobiernos otorguen prioridad en sus agendas a los problemas sociales. “Esto no equivale a decir que un sistema más participativo bastaría por sí solo para eliminar todas las desigualdades de nuestra sociedad. Significa únicamente que la poca participación y la desigualdad social están inextricablemente unidas que para que haya una sociedad más equitativa y más humana hace falta un sistema político más participativo”⁴⁹.

En nuestras democracias, la falta de espacios para que los ciudadanos actúen y deliberen sobre los asuntos públicos, se vincula estrechamente con la problemática de la representación; porque “lo más que puede esperar el ciudadano es ser ‘representado’; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones”⁵⁰. La principal dificultad que implica la representación, según Arendt, consiste en la imposibilidad de representar las acciones y las opiniones de los individuos. Para afrontar esta dificultad es necesario que las democracias representativas instituyan espacios para posibilitar la formación de opiniones “en un proceso de discusión abierta y de debate público”⁵¹. El carácter público de este proceso de formación de opiniones supone que los individuos analizan las posiciones de los otros, intentan rebatir sus argumentos y en caso de que esto no sea posible, revisan la propia posición. Las democracias representativas deberían, entonces, complementar las instituciones existentes con otras orientadas a constituir espacios públicos en los cuales los ciudadanos puedan formar sus opiniones y actuar.

Por otra parte, Arendt supone que la representación del interés o del bienestar de los individuos no presenta mayores inconvenientes. Podríamos decir que esto es cierto, siempre y cuando existan clases sociales con intereses fuertemente agregados que puedan ser representados por los partidos políticos. Al respecto, Touraine plantea que la representatividad supone dos condiciones básicas: “que exista una fuerte agregación de las demandas provenientes de los individuos y de sectores de la vida social muy diversos [...] y que las categorías sociales sean capaces de organización

47 *Ibid.*, p. 279.

48 Los países europeos y especialmente los países nórdicos han enfrentado exitosamente la solución de la mayoría de los problemas sociales, incluso la erradicación de la pobreza. Si bien es cierto que esta tarea ha devenido más dificultosa a partir de la caída del Estado de bienestar, estos países todavía pueden sostener una política social activa y con resultados efectivos.

49 MACPHERSON, CB (1992). *La democracia liberal y su época*. Trad. de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, p. 114.

50 ARENDT, H (1992). *Op. cit.*, p. 279.

51 *Ibidem*.

autónoma en el nivel mismo de la vida social, en consecuencia por encima de la vida política⁵². Sin embargo, en los últimos años la primera condición se ha tornado cada vez más difícil de cumplir debido a que en las sociedades postradicionales se han debilitado las antiguas bases sociales de las sociedades industriales: la oposición entre empleadores y asalariados. "Esto provocó la independencia creciente de los partidos políticos con respecto a las fuerzas sociales"⁵³. De todas formas, Touraine considera que esto no modifica la necesaria dependencia de los agentes políticos en relación con las demandas sociales. Es decir, no deberíamos pensar que esta mayor independencia de los partidos implica renunciar al vínculo necesario entre los agentes políticos y las demandas sociales. Más bien, es necesario pensar que son éstas últimas las que se han modificado; y que los agentes políticos paulatinamente deberán orientarse hacia estas nuevas demandas sociales. En este sentido, podemos decir que hoy en día los partidos ya no representan clases sociales sino "proyectos de vida colectiva, y a veces incluso movimientos sociales"⁵⁴. En definitiva, no caben dudas de que en la actualidad las demandas sociales se han diversificado, pero al mismo tiempo la movilización y la organización de los agentes sociales han mostrado que pueden contribuir a la agregación de estas demandas. Nuevamente las apuestas para el futuro, en relación con los problemas que plantea la representación, recaen sobre los individuos y su capacidad de participación en los asuntos públicos.

Por su parte, también Bourdieu realiza una crítica a la noción de representación, aunque esta crítica se encuentra en un nivel más teórico que las analizadas anteriormente. Bourdieu señala que por un lado el mandatario existe en la medida que el grupo lo reconoce como representante de sus intereses, pero por otro lado, el grupo existe en la medida que el mandatario lo representa y reúne los intereses y voluntades individuales en un cuerpo único. De manera que existe "un círculo original de la representación"⁵⁵ en tanto el grupo constituye al mandatario y éste último constituye al grupo como unidad representable. Este círculo pone de manifiesto la existencia del fetichismo político en la representación, el mandatario es un fetiche en la medida que es constituido por los individuos del grupo pero adquiere autonomía y es venerado por éstos de manera análoga a como se venera un ídolo. El mandatario parece no deber más que a sí mismo lo que es, cuando en realidad ha sido constituido y colocado en el lugar de representante por el grupo.

Bourdieu muestra que el mandatario se encuentra en una relación de metonimia con el grupo, porque el mandatario es sólo una parte del grupo y sin embargo se desempeña como signo que puede reemplazar a la totalidad del grupo. Además el mandatario es un signo que habla y actúa en nombre del grupo y de lo que él se representa que es el grupo. Por ello "la posibilidad de desviación está inscrita en el hecho mismo de la delegación. En la medida en que, en la mayor parte de los hechos de delegación, los mandantes hacen un cheque en blanco a su mandatario, no sería sino porque ignoran a menudo las cuestiones a las cuales el mandatario deberá responder, *confían en él*"⁵⁶. Toda delegación lleva consigo necesariamente la posibilidad de usurpación por parte del mandatario, pero para constituir cualquier grupo es necesario pasar por esta instancia de objetivación, en la cual se nombra un portavoz que hace aparecer a una suma de individuos dispersos como constituyendo un agente social dotado de unidad.

52 TOURAINE, A (2000). *Qué es la democracia?*. Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, pp. 79-81

53 *Ibid.*, p. 82.

54 *Ibid.*, p. 83.

55 BOURDIEU, P (1993). *Cosas dichas*. Trad. de Margarita Mizraji, Buenos Aires, Gedisa, p. 159.

56 *Ibid.*, p. 160.

La cuestión es que si toda delegación lleva consigo la posibilidad misma de la usurpación o de la desviación ¿qué podemos esperar de nuestras democracias representativas? Creemos que la respuesta de Bourdieu sería aceptar la desviación de la delegación como algo irremediable y en todo caso fundar nuevos partidos o asociaciones⁵⁷ con nuevos delegados que se enfrentarán con el mismo problema. Una observación respecto de la posición de Bourdieu es que constituye una herramienta fundamental para pensar los problemas de la representación; una herramienta sociológica que clarifica y ordena algunas cuestiones. Sin embargo, esta herramienta es meramente crítica y no nos dice nada acerca de cómo podemos afrontar los problemas que plantea la representación. Aquí es donde consideramos necesario dar un paso desde la sociología a la política, es decir acordamos con la crítica de Bourdieu pero dado que la representación constituye de hecho la base de nuestro sistema de gobierno, es imprescindible que pensemos formas de controlar y contrarrestar la desviación o usurpación de la delegación. Aunque siempre habrá posibilidades de usurpación de la delegación, de todos modos es posible establecer reglas para que aquellos que se arriesguen lo paguen caro, y no sólo con reglas sino que también a través del control de los individuos es posible que los representantes no se desentiendan de las demandas de los representados. La cuestión, entonces, es “volver a dar a las instituciones libres la base de representatividad que con demasiada frecuencia les falta”⁵⁸.

Hemos intentado analizar algunos de los principales problemas que plantea la representación como base de nuestra forma de gobierno. Pero también hemos puesto de manifiesto que es posible recrear la politicidad de las instituciones de las democracias representativas creando nuevos espacios públicos donde puedan llevarse a cabo procesos de formación de la opinión y la voluntad. La actual crisis de la representación sólo podrá superarse en la medida que pensemos e implementemos formas de reestablecer los vínculos entre las demandas sociales y los agentes políticos, aun cuando estas demandas ya no tengan el grado de agregación de otrora. De modo que, nuestras democracias representativas tienen que combinar sus instituciones vigentes con nuevas instituciones que permitan la participación ciudadana y una mayor articulación entre los agentes sociales y los agentes políticos.

En Europa se encuentran en condiciones de pensar una democracia transnacional cuyo mayor desafío tal vez sea la creación de “procedimientos institucionalizados para la formación de una voluntad política transnacional”⁵⁹ que generen una solidaridad cívica que permita que los europeos se reconozcan como miembros de una misma comunidad política. En cambio, en los países subdesarrollados todavía tenemos que procurar el fortalecimiento de la sociedad civil y de la opinión pública al interior de cada uno de los países para que efectivamente sean posibles procesos públicos de formación de la voluntad. También tenemos pendiente la tarea de afrontar el desarrollo de una sociedad más integrada; tarea que los países europeos abordaron algunas décadas atrás y que nuestros

57 *Ibid.*, “Voy a mi ejemplo: durante los acontecimientos de mayo de 1968, se vio surgir a M. Bayet que, a lo largo de las ‘jornadas’, no cesó de expresar a los catedráticos en tanto que presidente de la Sociedad de catedráticos, sociedad que, por lo menos en esa época, no tenía prácticamente base. Tenemos allí un caso de usurpación típica... ¿Qué se puede hacer con un hombre como ese? [...] Dicho de otro modo, ¿qué se puede hacer para combatir la usurpación de los portavoces autorizados? Existen, seguramente, las respuestas individuales contra todas las formas de aplastamiento por lo colectivo [...] la salida o la protesta. Pero se puede también fundar otra sociedad. Si se dirigen a los diarios de la época, verán que, hacia el 20 de mayo de 1968, se vio aparecer otra Sociedad de catedráticos con un secretario general, un sello, una oficina, etcétera. No se sale de eso”, pp. 161-162.

58 TOURAINE, A (2000). *Op. cit.*, p. 87.

59 HABERMAS, J (2000). *La constelación posnacional*. Trad. de P. Fabra Abat; D. Gamper Sachse & L. Díez, Barcelona, Paidós, p. 145.

países hoy deben afrontar en un contexto internacional adverso en el que “bajo la presión de los mercados globales, los gobiernos nacionales pierden de manera cada vez más acusada la capacidad de influir políticamente en el ciclo económico” (Habermas 2000: 104). Por básica que sea nuestra tarea, el desafío de llevarla adelante es enorme.

CONCLUSIONES

En primer lugar, hemos intentado mostrar la actualidad del pensamiento de Hannah Arendt para abordar el estudio de la incertidumbre y de la inestabilidad propias de la política de nuestra época. Arendt construye una concepción de la política vinculada estrechamente con la acción de los hombres en un ámbito de pluralidad; y dado que la acción tiene consecuencias ilimitadas porque nunca sabemos cuáles serán las reacciones que generará en los demás, la política se inserta en un ámbito frágil e inestable que puede ser dotado sólo de cierta estabilidad a través de la creación de instituciones y leyes. La incertidumbre, entonces, constituye el horizonte inexorable de la política, pero en la actualidad los hombres también han comenzado a actuar en la naturaleza llevando la inestabilidad propia del ámbito de los asuntos humanos y los peligros que esto implica a la naturaleza. Además una ruptura de la tradición ha acompañado a este proceso de creciente manipulación de la naturaleza.

En segundo lugar, pretendemos haber puesto de manifiesto que el pensamiento de Arendt fue precursor en la introducción y conceptualización de una dimensión no técnica de la política, que cobra cada vez mayor centralidad para abordar el estudio de los fenómenos políticos de las sociedades postradicionales. Asimismo, consideramos que los desarrollos de Giddens en relación con la política de la vida, los de Beck en relación con la subpolítica y los de Habermas en relación con la política comunicativa contribuyen a profundizar esta dimensión no técnica de la política instaurada por Arendt. De distinta manera, estos pensadores acuerdan en que es necesario ampliar la concepción de la política vinculada al Estado y los partidos para incorporar las manifestaciones de las organizaciones de la sociedad civil y de los individuos que se encuentran, de alguna manera, impelidos a tomar posición ante cuestiones de la vida cotidiana que antes eran dadas por supuestas por la tradición. Esta pérdida de la tradición está haciendo que los individuos se vuelvan más reflexivos; y en este sentido, creemos que la noción de juicio de Arendt resulta de interés para analizar esta reflexividad creciente que implica una mayor disposición de los individuos para examinar las posiciones propias y situarse en las posiciones de los otros.

Por último hemos abordado el estudio de algunos de los problemas que presentan las nociones de gobierno y de representación, y su relación con lo que hoy en día denominamos crisis de representación. Esta crítica pretende haber delineado algunas de las limitaciones de nuestras democracias representativas así como también sus desafíos vinculados con la profundización de la democracia. Las instituciones democráticas se han consolidado y parecen constituir el horizonte de la discusión política, por ello es necesario que pensemos instituciones, normas y espacios públicos, entre otros, que permitan una mayor articulación entre las demandas de los individuos y las acciones de los agentes políticos. En otras palabras, nuestras democracias representativas pueden complementarse con instancias públicas donde los ciudadanos puedan participar y donde se generen procesos de formación de la voluntad y la opinión. El desafío, entonces, es pensar formas para profundizar la democracia y para evitar que los esfuerzos de fortalecimiento de la sociedad civil se desvanezcan en el aire.