

14. «La lucha por modificar las leyes del aborto en Méjico», pp. 83-105.

15. «La interrupción voluntaria del embarazo y las políticas públicas», pp. 153-176.

16. «El aborto inducido: observaciones sobre el debate reciente», pp. 107-130.

17. Pp. 63-64.

18. «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales», en *Violencia y sociedad patriarcal* (1990), Madrid, Pablo Iglesias, pp. 39-53.

19. P. 46

20. P. 236.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Alejandro Sahuí Maldonado

Universidad Autónoma de Campeche

CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ

Hannah Arendt. El espacio de la política,

Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, 364 pp.

En medio de las grandes transformaciones de los sistemas políticos en la actualidad, que de diversas maneras desdibujan o redefinen los caracteres, los límites y las funciones reales y conceptuales del Estado nacional, la pregunta por el espacio de la política adquiere una relevancia singular. Si la política desde los inicios de la modernidad se ha comprendido vinculada internamente con el ámbito estatal, entonces dichas transformaciones enmarcadas en lo general por dinámicas y procesos económicos globales (empresas transnacionales, formación de bloques regionales estratégicos, etc.) ofrecen la imagen nada alentadora de un espacio político disminuido: el Estado nacional es demasiado grande para satisfacer los requerimientos de las comunidades políticas locales, pero es demasiado pequeño para poder dar cuenta de muchas de las demandas y condiciones impuestas por los mercados. En la medida en que el derecho estatal se ha

visto atravesado por diversas lógicas funcionales, entre ellas la del poder —entendido con un sentido instrumental, como mera violencia o dominación— o la del mercado, se ha venido haciendo patente cada vez más el carácter inhumano e impersonal de un gran número de conductas y decisiones.¹ Lo que estas circunstancias ponen de manifiesto, nos parece, es sobre todo el problema de la constitución justa del poder público y de la acción cooperativa de los individuos que habitan un espacio común como ciudadanos. Ante un panorama semejante, el redescubrimiento del pensamiento político de Hannah Arendt ha venido sin lugar a dudas aparejado al debate y reflexión actual sobre las condiciones para una democracia más participativa y deliberativa. De una democracia que, a diferencia de su modelo sólo formal y representativo, ha de permitir pensar una política *de y para* los ciudadanos. En cualquier caso, el desencanto y las crisis de legitimidad de muchas sociedades que han transitado por procesos de cambio hacia regímenes democráticos —como algunos países de América Latina y Europa del Este— muestran un espacio público-político que les ha sido expropiado a los sujetos. Ello, en lo general,

debido a un entendimiento bastante común de dicho espacio como un dominio sólo instrumental para la gestión y la administración de bienes y personas, y, en este sentido, como un espacio propio sólo para expertos. Dado que muchas de las lógicas —por ejemplo, la del mercado— que atraviesan el ámbito de lo público estatal se presentan revestidas con el lenguaje naturalizado de los procesos causales necesarios, se torna difícil pensar cuál puede ser el lugar de la acción y la libertad de los individuos.

Es en el marco de estas reflexiones que me gustaría sugerir la lectura del trabajo de Cristina Sánchez. Porque aquí la autora se sitúa expresamente del lado de las interpretaciones más novedosas de Arendt, como una pensadora moderna y radicalmente democrática.² Y es que en razón de su querencia hacia el mundo antiguo y el pensamiento clásicos, así como de la influencia de su maestro Martin Heidegger, Hannah Arendt hubo de ser juzgada en no pocas ocasiones como una pensadora nostálgica, conservadora y elitista. Pero si resultase plausible —como sugiere Cristina Sánchez— la lectura de la obra de Arendt con un sentido no cronológico sino «desde los márgenes al centro», es decir, de un modo fundamental desde la experiencia totalitaria y desde sus reflexiones como judía, refugiada y paria, tenemos entonces que dicha imagen se desvanece y deja lugar a la de una filósofa mucho más comprometida y progresista.

Algunos autores han señalado recientemente la importancia de pensar la política a partir de la experiencia del daño y la exclusión.³ Según esta perspectiva la ampliación del espacio público y de los derechos fundamentales se ha correspondido históricamente con el reclamo de sujetos que aunque contribuyen positivamente con sus acciones y su trabajo a mejorar las condiciones sociales, no son sin em-

bargo considerados agentes iguales o *ciudadanos* al momento de definir el espectro de lo político. En muchas ocasiones, como se dijo arriba, debido a que la política es comprendida bajo la lógica de procesos causales cuasi-naturales, las razones de los individuos se aparecen ante ella como razones extrañas, y, por ende suelen resultar irrelevantes. *La condición humana* puede ser comprendida como una propuesta por rescatar la dignidad de la política como el espacio más propio para la acción y la libertad de los individuos. Como es sabido, en dicha obra Arendt distingue el espacio *público* de la acción humana frente a los espacios *privados* de la labor y el trabajo. La predominancia de sus lógicas en la constitución de la esfera nueva de «lo *social*» habrían propiciado una de las condiciones más importantes para el surgimiento y desarrollo del fenómeno totalitario: el repliegue de los individuos hacia los ámbitos privado e íntimo, y con ello el olvido de sus derechos propiamente políticos como ciudadanos. Es decir, de aquellos derechos que aseguran sobretodo la *participación en igual libertad* de todos los sujetos en la constitución y el ejercicio del poder público.

Se han señalado no obstante problemas a la rígida categorización de Arendt de las distintas esferas, que la filósofa hace depender del tipo de actividad que se llevaría a cabo en cada una de ellas o del contenido de los debates. Si esto es así, como le fue señalado con agudeza por su amiga Mary McCarthy —en una discusión retomada también por Cristina Sánchez—, y los individuos no pueden por definición deliberar públicamente acerca de sus necesidades, de sus intereses particulares, o de cuestiones económicas, entonces ¿qué queda en realidad por discutir?

Por otra parte, la idea de una igualdad en los derechos sólo políticos puede llevar a pensar en la igualdad meramente formal

característica de la concepción liberal clásica de los derechos. En dicha atribución formal, además de que los individuos no son considerados ciudadanos sino burgueses o propietarios con intereses particulares, se pierde una de las cualidades más relevantes de la política: la pluralidad de los individuos que en la diversidad infinita de sus acciones y creencias frente a los otros constituyen el espacio público de la política como un mundo común. Más allá, sin embargo, de la significación constitutiva u *ontológica* de la pluralidad para el espacio público, se pone de manifiesto también su importancia para la inteligibilidad del mismo y para la comprensión de su sentido práctico; o dicho de otro modo, su significación *epistémica* y *normativa*. Únicamente a través del juego deliberativo del mayor número de perspectivas es posible pensar tanto la objetividad como la justicia de dicho espacio.

La originalidad del texto que aquí comentamos radica en la manera magistral en que logra entrelazar los principales conceptos empleados por Hannah Arendt a lo largo de su obra. Cristina Sánchez elabora su argumentación teniendo como trasfondo general la reflexión arendtiana sobre el fenómeno totalitario, concediendo siempre una importancia destacada a la perspectiva del *paria* (pp. 231-241) pero también a la del ciudadano. Con la figura del *paria* rescatada de Arendt, la autora busca llamar la atención acerca de la contingencia e historicidad de la distinción entre lo público y lo privado. Distinción ésta que en muchas ocasiones —como ha señalado la crítica feminista— ha operado la exclusión de individuos y grupos. Por sus circunstancias especiales han sido usualmente los sujetos peor situados y excluidos quienes con sus denuncias y reclamos han contribuido a transformar nuestra comprensión de lo público, así como a ampliar el ámbito de

protección de los derechos fundamentales. Ahora bien, Sánchez no pretende solamente describir como de hecho ha ocurrido —y ocurre— el cambio hacia mejor en las sociedades. Quiere explicar y hacernos comprender en qué sentido se hace moralmente relevante atender a la mirada de los excluidos y los marginados. En nuestra opinión, en el ejemplo del *paria* —y en la subsecuente idea de la *pérdida* o *carencia del mundo*— es donde quizás mejor puede verse la estrategia argumentativa de la autora.

La autora propone una reconstrucción muy plausible de la *metodología* en Hannah Arendt considerando antes que nada la importancia del elemento *narrativo* a lo largo de su obra. Siguiendo en parte a Seyla Benhabib, observa con detenimiento la cuestión de la agencia individual y su necesario vínculo con el discurso. En particular, con la apropiación narrativa del significado de la acción por el propio agente, es decir, con la perspectiva de una primera persona. Sin esta condición la actuación individual deviene mera conducta, como se la entiende generalmente por el método positivista. Sánchez subraya la estrecha relación entre acción, narración e identidad en el pensamiento de Arendt. Enseguida se da cuenta de que éstas demandan la existencia o construcción de un *espacio público plural*, cuya función primordial —nosotros entendemos— sería el aseguramiento de la objetividad del mundo compartido. El interés común, el espacio-entre-los-hombres (*inter-hominesse*), une y, al mismo tiempo, guarda la distancia y la diferencia entre las personas, como una mesa para sus comensales. En relación con lo anterior se ha sugerido que el texto constitucional puede en Arendt ser entendido como la estructura que igual separa a los individuos que los relaciona —como *ciudadanos* y a través de los derechos fundamentales.⁴ Por la

comprensión del vínculo político como un vínculo artificial y voluntario Arendt se distancia del pensamiento comunitarista, para el que las relaciones y la identidad colectiva se hacen depender de factores biológicos y naturales —los rasgos étnicos— o culturales —la lengua, la religión, las tradiciones, costumbres o la historia común. En este sentido, observa nuestra autora, Arendt es una pensadora de la pluralidad radical, para quien el espacio público no puede ser nunca homogéneo o monolítico.

La apuesta narrativa de Cristina Sánchez se explica bien por su interés en recuperar la perspectiva del «otro concreto» por oposición a la del «otro generalizado», que ha sido en lo común identificada como el *punto de vista moral* en casi todas las éticas universalistas. En el pensamiento arendtiano, sin embargo, este punto de vista que rápidamente podríamos identificar como el punto de vista de la *justicia*, se revela en gran medida como un punto ciego.⁵ Arendt no estuvo en realidad directamente concernida con la cuestión de la justicia. No obstante, parece que lleva algo de razón Julia Kristeva cuando manifiesta que en ella el arte de la narrativa está subordinada a la acción justa.⁶ En esta dirección Sánchez trata de entresacar los elementos que permitirían obtener tal concepción de la justicia arendtiana. Su siguiente paso resulta de entrada muy prometedor para tal efecto: sugiere reconstruir el punto de vista moral indicando la importancia de la narrativa para el buen desempeño de nuestros juicios prácticos en política. Como es sabido Hannah Arendt apeló a la estructura del *juicio reflexionante* expuesta por Kant en la *Crítica del juicio*. Dicho de prisa, según ella, sólo en esta obra el filósofo de Königsberg habría considerado el problema de la pluralidad y la intersubjetividad. La idea que subyace a este movimiento parece ser que sólo mediante el

entrenamiento de nuestra imaginación representativa resulta plausible el ejercicio de «ponerse en el lugar de los otros» demandado por el imperativo del *pensar extensivo o ampliado*. La autora observa la importancia de los relatos y las historias narradas, y señala la estrecha relación entre el punto de vista de un narrador y el juicio de un espectador que busca *comprender* los asuntos humanos. Reconocer a los otros con sus diferencias implica saber escuchar sus relatos y construir un espacio en el que tales diferencias no signifiquen un motivo para la exclusión y la denegación de derechos.

En relación con esto Sánchez se muestra preocupada con la cuestión de la universalidad en ese espacio público de razones que expresa la idea kantiana de sentido común —*sensus communis*. Así discute el tema de la validez de nuestros juicios en política subrayando, antes que el logro del consenso o la unanimidad *per se*, la consideración por las condiciones que aseguran la deliberación más libre y abierta. Dicho en el lenguaje arendtiano: «la anticipada comunicación con otros». Su concepción de la política refleja en este sentido entre Arendt y Habermas un *universalismo contextual o interactivo* —en palabras de Benhabib.

Como nuestra autora, Alessandro Ferrara ha considerado también el análisis del juicio reflexionante en relación con la cuestión de una identidad narrativa.⁷ De un modo especial, para el caso de la política, Ferrara muestra la centralidad de la noción de *justicia* como un ideal de igual respeto para todos los ciudadanos. Nadie debe ser tratado de un modo que se sugiera que su dignidad es menos importante que la de cualquier otra persona.⁸ La mención del trabajo de Ferrara nos resulta interesante aquí por dos razones: la primera, por el rescate del modelo del juicio reflexivo como un juicio práctico, y la segunda, por la explicitación

del papel de la justicia para la constitución de la identidad política en las democracias constitucionales modernas. Es extraña, sin embargo, la idea de justicia que Ferrara emplea, ya que considera que las exigencias de aquélla son equivalentes a las exigencias de una «*identidad superior formada en la intersección de las identidades contendientes* con miras a lograr su propia realización».⁹ En cambio Cristina Sánchez previene mejor desde el principio de cualquier noción sustantiva o «gruesa» de alguna identidad colectiva, por consensuada que pudiera ser. Y más allá de lo que pudiera parecer, tal prevención no dice nada en contra del carácter situado o contextual de su propuesta ética. Es aquí justamente donde me parece oportuno retomar la noción de «paria» mencionada arriba. Porque como dijimos, lo que el paria, el excluido, el peor situado o la víctima ponen de manifiesto *en lo concreto* es precisamente la *injusticia* de una práctica o consenso vigente. En relación con el paria el modelo del juicio reflexionante con su imperativo del pensar extensivo saca a la luz que la asimetría y la falta de reciprocidad en las posiciones de los individuos que acuden a la esfera pública hacen sumamente difícil, sino imposible, la reversibilidad y el intercambio de los puntos de vista.

De todo esto creemos podría seguirse una concepción de la justicia política que no riña demasiado con la propuesta por John

Rawls, con la que tal vez la propia autora no estaría en desacuerdo. Sobre todo si se tiene en cuenta que ella misma observa que ponerse en el lugar del otro requiere como condición previa la construcción de estructuras sociales basadas en la reciprocidad.¹⁰ Dicho expresamente, precisa un estadio moral posconvencional en el sentido de Lawrence Kohlberg (p. 107). Estadio que implica la consideración primaria de las personas como *sujetos de derechos*.¹¹ En lo político como ciudadanos iguales con poder real para deliberar y actuar significativamente en la esfera pública y en la constitución de su agenda. La idea arendtiana del elemental «derecho a tener derechos» y su constante llamada de atención sobre la dinámica negadora de los derechos humanos como una característica esencial del fenómeno totalitario, coloca de nuevo al centro del debate la problemática de las minorías discriminadas y de las mayorías olvidadas o negadas. El *espacio de la política* —parece decirnos al final Cristina Sánchez— es el lugar de la justicia, del reconocimiento de los derechos fundamentales para todos y del respeto mutuo en la diversidad. Por estas razones —y tantas otras que el lector habrá de juzgar— el libro que comentamos ofrece una excelente y original exposición del pensamiento político de Hannah Arendt que contribuirá seguramente a redimensionar su lugar en la discusión filosófica contemporánea.

NOTAS

1. Esta cuestión ha sido admirablemente descrita por Jürgen Habermas (véase especialmente *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989).

2. Sánchez refiere la influencia de trabajos como los de Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage, 1996; Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, The MIT Press, 1996; Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge Uni-

versity Press, 1992; o Maurizio Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Nueva York, Routledge, 1994, entre otros (pp. 3-4).

3. Así, por ejemplo, Carlos Thiebaut, «La negación del daño como origen de lo público», Conferencia presentada en la Fundación Juan March, en Madrid, en diciembre de 2002; o Luis Villoro, «Sobre el principio de la injusticia: la exclusión», *Isegoría*, 22 (septiembre 2000).

4. Al respecto puede verse Jeremy Waldron, «Arendt's Constitutional Politics», en Dana R. Villa

(ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Asimismo, Robert Burns, «Hannah Arendt's Constitutional Thought», en James W. Bemauer, *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

5. Lo anterior ha sido señalado, por ejemplo, por Hanna F. Pitkin, «Justice: On Relating Private and Public», en Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994. Asimismo, Albrecht Wellmer, «Arendt on Revolution», en Dana R. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, *op. cit.*

6. Cfr. Julia Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 41.

7. Cfr. Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

8. Cfr. Alessandro Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Thousand Oaks, Sage, 1999.

9. *Ídem.*, p. 188. El subrayado es mío.

10. Al respecto puede verse, por citar sólo el último de sus textos, John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.

11. Sobre esto la propia Arendt escribió: «El hombre, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan», en *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / ICE UAB, 1997, p. 46.

A PARTIR DE LAS ROSAS Y LOS CUADERNOS

Antonino Firenze

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

La lectura de la obra de Antonio Gramsci que nos propone Giorgio Baratta, cuya edición en castellano hemos cuidado (*Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Eds. Bellaterra, Barcelona, 2003), se distingue por la originalidad del enfoque interpretativo y por la precisión filológica articuladas por el autor en la delicada tarea de devolver validez teórica y adhesión práctica a las categorías centrales de la elaboración filosófica del pensador italiano.

En la introducción, Baratta dirige particular atención a la figura histórica de primer plano representada por Gramsci, tanto como fundador y teórico del partido comunista como en cuanto dirigente del movimiento obrero italiano. De este movimiento Gramsci fue uno de los principales animadores justo en aquella época dramática marcada en un principio por el estallido de la primera guerra

mundial e inmediatamente después por las esperanzas proletarias surgidas de la revolución de octubre. Pero sobre todo marcada por la derrota del movimiento de liberación que de ésta había tomado ejemplo y estímulos para delinear el propio horizonte de acción. Es entre la «utopía revolucionaria» del *Ordine Nuovo*, revista a través de la cual Gramsci daba voz a la clase obrera turinesa en los agitados años del bienio rojo (19-20), y la «revolución pasiva» del «Nuevo Orden Mundial», característica de la época actual después de la caída del muro de Berlín, que Baratta individúa la contradicción fundamental propia de la dinámica interna del siglo pasado entre «utopía revolucionaria» y «revolución pasiva». Es esta contradicción la que ha determinado la historia de la hegemonía político-económica y cultural en la sociedad occidental contemporánea.