

Hannah Arendt y los límites de la esfera pública

Hannah Arendt and the limits of the public sphere

Alfredo Toro Carnevali

Resumen

En su obra *El futuro de la democracia*, el célebre teórico político italiano, Norberto Bobbio, reconoce en la virtud, en el amor a la cosa pública, un elemento fundamental de la democracia. Al distinguir entre ciudadanos pasivos y activos, se inclina decididamente por los segundos. Una democracia plena requiere ciudadanos activos que amen la cosa pública y busquen en ella el sentido de su identidad. Pocos pensadores políticos modernos han analizado con mayor profundidad el valor de un ciudadano comprometido en el marco de una esfera pública comprensiva y plural como Hannah Arendt. Sus ensayos sobre la naturaleza del poder y la política, la autoridad y el totalitarismo, redescubren un ciudadano altamente comprometido con la vida pública y capaz de alterar el curso de la historia a través del discurso y la palabra. En el presente ensayo buscaré analizar algunos aspectos fundamentales en el pensamiento de Hannah Arendt: a) su concepción de la condición humana; b) su concepción de la esfera pública y de la participación en la vida pública y; c) las limitaciones y posibilidades de dicha esfera.

Abstract

In his work *The future of democracy*, Italian political theorist, Norberto Bobbio, recognizes in virtue, in the love for the public sphere, a fundamental element of democracy. When distinguishing between passive and active citizens, he leans decisively towards the second. A rich democracy requires active citizens who love the public sphere and seek in it their sense of identity. Few modern political thinkers have analyzed in greater depth the value of a committed citizen within a comprehensive and plural public sphere like Hannah Arendt. Her essays on the nature of power and politics, authority and totalitarianism, rediscover a citizen who is highly committed to the public sphere and is capable of altering the course of history through speech. In this essay I will look into some fundamental aspects of Arendt's political thought: a) Her conception of the human condition; b) Her conception of the public sphere and participation in public life and; c) The limitations and possibilities of such a public sphere. The purpose of this essay is to evaluate the contribution that Arendt's conception of an active citizen

Recibido: 07-05-2008

Aprobado: 07-10-2008

El propósito de este trabajo es evaluar el valor que pudiera llegar a plantear, para la sociedad contemporánea, la puesta en práctica de la concepción arendtiana de un ciudadano activo en el marco de una democracia comprensiva y plural.

Palabras clave

Condición humana; Esfera pública; Liberalismo político; Natalidad; Democracia; Individualismo; Hannah Arendt; John Rawls.

within a comprehensive and plural democracy, may have for contemporary society.

Key words

Human condition; Public sphere; Political liberalism; Natalito; Democracy; Individualism; Hannah Arendt; John Rawls.

En su obra *El futuro de la democracia*, el célebre teórico político italiano, Norberto Bobbio, reconoce en la virtud, en el amor a la cosa pública, un elemento fundamental de la democracia. Al distinguir entre ciudadanos pasivos y activos, se inclina decididamente por los segundos. Una democracia plena requiere de ciudadanos activos que amen la cosa pública y busquen en ella el sentido de su identidad. Pocos pensadores políticos modernos han analizado con mayor profundidad el valor de un ciudadano comprometido en el marco de una esfera pública plena y plural como Hannah Arendt. Sus ensayos sobre la naturaleza del poder y la política, la autoridad y el totalitarismo, redescubren un ciudadano altamente comprometido con la vida pública y capaz de alterar el curso de la historia a través del discurso y la palabra.

En el presente ensayo buscaré analizar algunos aspectos fundamentales en el pensamiento de Hannah Arendt: a) Su concepción de la condición humana; b) Su concepción de la esfera pública y de la participación en la vida pública y; c) Las limitaciones y posibilidades de dicha esfera. Para ilustrar mejor la originalidad de su pensamiento he decidido contrastar sus planteamientos con las célebres ideas del filósofo político estadounidense, John Rawls, quien tras la publicación de su influyente *A theory of justice* (1971) relanzó el debate sobre la filosofía política en el mundo occidental.

JOHN RAWLS Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO POLÍTICO

He considerado apropiado comparar las concepciones de Arendt y Rawls sobre la concepción humana, la esfera pública y sus limitaciones, con la esperanza de que el contraste entre ambos autores permita desglosar con mayor exactitud y rigor el contenido de la concepción arendtiana. Considero que la concepción rawlsiana

de una sociedad democrática se apoya sobre una serie de limitaciones a la esfera pública que no son sostenibles, ni deseables. Y que es necesaria una visión más comprensiva de la política y del rol del ser humano dentro de la esfera política. Comencemos por examinar con detenimiento la propuesta de Rawls.

Para Rawls, una sociedad democrática moderna se caracteriza por una pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas,¹ que son irreconciliables entre sí pero razonables.² Esto implica que, a pesar de que esta pluralidad de doctrinas es el producto del libre ejercicio de la razón humana, ninguna de estas doctrinas es ni puede llegar a ser compartida por todos los ciudadanos de una sociedad democrática³ (Rawls, 1993:xx).

¿Cómo es posible entonces, pregunta Rawls, que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales? ¿Cómo es posible que doctrinas razonables pero irreconciliables puedan coexistir y afirmar la misma concepción política del régimen constitucional? ¿Cuál es la estructura y el contenido de una concepción política que pueda alcanzar el apoyo de todas las doctrinas razonables pero irreconciliables? ¿Seremos capaces de situarnos en ese “foro de los principios” que es el espacio público y encontrar una concepción política en la que todos los ciudadanos nos reconozcamos recíprocamente como miembros de pleno derecho, pese a nuestras distintas lealtades privadas? ¿Es posible dar con unos principios de justicia y una identidad cívica o legal que sean el foco de un consenso entrecruzado para todas las partes de la sociedad? (Rawls, 1993:xx).

Para Rawls, sólo el liberalismo político, a través del pluralismo razonable, puede permitir la cohabitación de doctrinas razonables pero irreconciliables.⁴ El

¹ Rawls considera *comprensivas* aquellas doctrinas que abarcan o persiguen una concepción particular de la buena vida.

² Las doctrinas razonables son aquellas que sostienen personas razonables. Para Rawls, las personas razonables son aquellas que han tomado conciencia de sus potencias morales en un grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen un sólido deseo de atenerse a unos justos términos de cooperación y de ser miembros cooperadores de la sociedad.

³ De acuerdo con Rawls, la Reforma protestante introduce un elemento de irreconciliabilidad o una imposibilidad de alcanzar un acuerdo en torno al concepto del *bien* religioso entre católicos y protestantes. En este sentido, el advenimiento de la Reforma marca una ruptura con la antigüedad. De acuerdo con Rawls, el mundo antiguo no conoció las pugnas entre credos religiosos expansionistas (Introduction, xxvii-xxvix).

⁴ En palabras del teórico estadounidense, “El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social, condiciones muy distintas a las de otras épocas históricas en las cuales a menudo las gentes estaban unidas (aunque quizás nunca lo hayan estado) en la defensa de una concepción comprensiva” (Rawls, 2002:27).

hecho del pluralismo razonable implica que no existe semejante doctrina, plena o parcialmente comprensiva, en torno a la cual todos los seres humanos se puedan poner de acuerdo para dejar sentadas las cuestiones fundamentales de la justicia política (p. 59). Es por ello que la concepción de la política que ha de regirnos a todos no puede basarse en la búsqueda del *bien*, sino del marco de justicia que permita la convivencia y tolerancia de diferentes visiones de la buena vida.

Esta concepción de la justicia debe ser tal que pueda ser respaldada por doctrinas comprensivas ampliamente diferentes e incluso irreconciliables. De lo contrario, asegura este teórico de la política, el régimen no será perdurable ni seguro (p. 61). De allí que Rawls considere que en “materia de esencias constitucionales, así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar tan sólo a principios y valores que todo ciudadano pueda aceptar (...)” (p. 71). No en balde, que en la posición original, el foro donde los ciudadanos han de decidir los principios de justicia básica que habrán de gobernar la estructura básica de la sociedad, los ciudadanos sean puestos bajo un *velo de ignorancia*.

Este *velo* les quita a los representantes en la posición original, la información acerca de las características moralmente irrelevantes de los ciudadanos por ellos representados. Por consiguiente, los partidos representativos no estarán al tanto de los talentos y habilidades, etnicidad y sexo, religión o sistema de creencias de sus representados. Gracias a la aplicación de este *velo de la ignorancia* se alcanza un *consenso entrecruzado* entre los miembros de la sociedad en torno a una serie de *principios de justicia*.⁵ Se trata de un consenso alrededor de las reglas básicas sobre como se toman las decisiones y se fijan puntos de vista que habrán de regir a toda la sociedad⁶ (Rawls, 1997).

APROXIMACIONES TEÓRICAS AL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS

En este sentido, es importante rescatar dos aspectos fundamentales en la propuesta rawlsiana: Primero, que la justificación pública, que tiene lugar en la

⁵ Rawls sostiene que los partidos representativos en la posición original seleccionarán dos principios de justicia: a) El principio de libertad, que garantiza a todos los ciudadanos un conjunto adecuado de libertades básicas (por ejemplo, libertad de expresión y de conciencia); y b) El principio de diferencia, que requiere un balance de las desigualdades sociales y económicas en beneficio de los menos favorecidos en la sociedad.

⁶ Una sociedad democrática puede acoger dentro de sí a muchas comunidades y, de hecho, intenta ser un mundo social dentro del cual pueda florecer la diversidad en armonía y concordia; pero no es propiamente una comunidad, ni puede serlo debido al hecho del *pluralismo razonable* (Rawls, 2002:47).

posición original, parte de algún consenso previo, esto es, de premisas que todas las partes en desacuerdo, supuestamente libres e iguales y plenamente capaces de razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir. Como bien nos recuerda Rawls una y otra vez, “para que la justicia como equidad tenga éxito debe ser aceptable no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para la de los demás (...)” (Rawls, 2002: 53).

Mark Button explica con claridad las bases de la justificación pública en Rawls cuando escribe:

There are many nonpublic reasons but only one public reason (...) one should always be ready and capable of supplementing those forms of reasoning unlikely to be accepted by others with nontheistic, nonsectarian public reasons (...) Other non-public languages drawn from churches, sacred texts or moral philosophy must be set aside or translated into the public domain⁷ (Button, 2005:262-3).

De lo anterior, se desprende que el lenguaje en la posición original debe dejar por fuera toda apelación a una noción del bien que pudiera llegar a comprometer el consenso entrecruzado entre los miembros de una democracia occidental moderna. Apelar a argumentos filosóficos, religiosos o morales puede ejercer demasiada presión sobre el compromiso acordado. En el fondo, las diferencias deben ser toleradas no transformadas, y el foro de decisión de los principios básicos de justicia de la sociedad debe ser un foro políticamente homogéneo, aunque en él pululen una variedad de doctrinas.

En segundo lugar, es importante destacar, en el pensamiento de Rawls, la primacía del derecho sobre el bien. Dado que la *posición original* de Rawls corresponde al estado de naturaleza del contractualismo tradicional, se entiende la condición humana como previa e independiente de su condición política. Es decir, el hombre es libre y posee derechos por naturaleza antes de entrar a la escena política. El hombre entra a la realidad política con su capital más importante: la libertad y sus derechos (Cruz Prados, 2003:84). El hombre es libre antes de pasar a compartir un mundo común con otros seres humanos.

⁷ “Existen muchas razones no públicas, pero sólo una razón pública (...) uno siempre debe estar preparado para sustituir o complementar aquellas formas de razonamiento poco proclives a ser aceptadas por otros con razones públicas ateísticas y no sectarias (...) Otros lenguajes no públicos derivados de las iglesias, textos sagrados o filosofía moral deben ser puestos de lado o traducidos al dominio público” (traducción del autor).

HANNAH ARENDT Y LA POLÍTICA SIN LÍMITES

Tomemos el último punto para iniciar nuestra discusión de Hannah Arendt. Para la autora judío-alemana, contrario a lo que plantea Rawls, la libertad no puede ser anterior a la política, puesto que la libertad sólo es posible en la política. Para Arendt, “sólo hay libertad en el particular ámbito del entre de la política”, es decir, en ese espacio social que existe entre dos o más individuos dispuestos a interactuar cooperativamente (Arendt, 1997:47). La libertad se entiende, entonces, como la trascendencia práctica de la individualidad. Esto se logra a través de la ciudadanía, de la participación en la polis (Cruz Prados, 2003:83-109).

Es en la esfera pública, en “el entre de la política”, donde el individuo logra realizar su condición humana; es el lugar de la libertad, de la memoria colectiva y de la acción; y el lugar donde se logra trascender la existencia meramente individual. De allí que Arendt plantee, a diferencia de los *contractualistas*, que la participación pública, es decir, la participación en la polis, es la máxima expresión de la libertad.

Para la autora judío-alemana, la esfera pública ilumina los eventos públicos, provee un espacio donde los hombres y las mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar a través de la acción: el discurso y la palabra, quienes son. El espacio público es el mundo común, entendido como una red de relaciones entre seres humanos, que se unen y separan permanentemente. No se trata de fraternidades, sino de redes plurales; la polis no constituye una ciudad-Estado en su condición física, sino “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito (...)” (Arendt, 1993:221).

La polis de Arendt surge de la diversidad y se aproxima a su ápice en la medida en que más y más diversos puntos de vista emergen en la discusión y nutren el mundo común que los participantes construyen con acción, palabras y discurso. La polis de Arendt admite una variedad de razones, todas públicas, porque el propósito de la polis no es otro que el de la trascendencia individual, el de la vida en común entre seres humanos que han sabido distinguirse y han forjado una identidad; no en la soledad, sino en el foro compartido.

En Arendt, la política deja de ser un medio para la articulación de intereses o la formación de consensos y se convierte en un fin en sí. Las redes de relaciones humanas que se crean en la esfera pública son tan o más importantes que las

decisiones que puedan llegar a alcanzar. El discurso y la acción sólo pueden tener lugar en el mundo compartido por los seres humanos, puesto que sólo al estar entre individuos podemos distinguarnos como diferentes. Como dice Arendt:

Con palabra y acción nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física (...) Mediante la acción y el discurso los hombres revelan quiénes son, revelan activamente su identidad y hacen su aparición en el mundo (Arendt, 1993:201).

Esta inserción en el mundo humano representa un segundo nacimiento, un acto de natalidad. Lo que se inicia a través de la inserción en el mundo público no es *algo* sino *alguien*, al *aparecer* ante los demás en toda nuestra diversidad, rompemos con el pasado, rompemos con la vida cotidiana, alteramos la pluralidad y somos alterados por ella, desencadenamos un mundo nuevo que ya no podemos controlar y nos entendemos como un elemento distintivo dentro de la pluralidad de los seres humanos. El mundo común de la política es para Arendt, el lugar de la espontaneidad, de la natalidad, la libertad de crear algo nuevo que pueda ser oído, visto, juzgado y recordado; y que le permite al ser humano trascender su individualidad y alcanzar la inmortalidad.⁸

De lo anterior podemos concluir que, a) Para Arendt la libertad, la política y la acción sólo son posibles gracias a que se da entre los seres humanos y que por lo tanto, un individuo, en soledad, no podría, como argumenta Rawls, gozar de libertad; en este sentido, su condición humana se gesta en la esfera pública y no antes; b) Para Arendt, la razón de ser de la esfera pública es el ejercicio de la pluralidad, de la diferencia, de la distinción, de demostrar a través de la acción y el discurso quiénes somos, de aparecer, de adquirir identidad y distinguarnos, de ser recordados y de alcanzar la inmortalidad; c) La esfera pública no puede partir de un consenso previo, como lo plantea Rawls, y no busca un consenso ulterior, es el lugar donde nacemos por segunda vez y al nacer rompemos con todo aquello que nos había precedido.⁹

⁸ Arendt reconoce que Platón y Aristóteles ya no consideraban que los hombres podían immortalizarse a través de sus grandes hazañas. Por lo tanto, su concepción se considera presocrática (Homero, Herodoto, Heraclito) en la medida en que ve al hombre en la búsqueda de la perdurabilidad temporal en el impredecible mundo de los asuntos humanos (Barash, 2002:180).

⁹ El acto creativo de la acción, la natalidad, no puede partir de un consenso previo precisamente porque no proviene de nada, es algo nuevo, un milagro, una creación, la revelación de un alguien nuevo, como dice Arendt, “la natalidad, porque contiene sus principios, también es un dios (...)” (Arendt, 2006:205).

Pero un crítico podría bien preguntar: ¿Y es qué acaso Arendt no establece también límites a la acción? ¿Es realmente tan espontáneo este proceso, cuando en realidad las leyes que definen el foro público son exteriores y se encuentran ya predeterminadas? Veamos más de cerca la reflexión que hace Arendt sobre la política.

En efecto, en Arendt podemos observar cómo el espacio público donde los seres humanos han de participar ha sido delimitado de antemano por leyes. Para los griegos, a diferencia de los romanos, la ley no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada que corresponda al ámbito político; es algo que ya debe existir antes de que pase a conformar el espacio de la política. En este sentido, Arendt entiende el establecimiento de las leyes como prepolítico y constitutivo, en la medida en que define toda acción política ulterior. La ley, en esencia, crea el espacio público (Arendt, 1997:127).

En las reflexiones recopiladas bajo el título *¿Qué es la política?*, Arendt nos explica como:

Para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo— como a un escultor o un arquitecto que se le puede encargar algo que la ciudad necesita (Arendt, 1997:120).

Si el espacio público se encuentra previamente delimitado, ¿puede aún considerarse libre? ¿Puede aún considerarse el lugar de la acción, la libertad, la espontaneidad, la natalidad? ¿Es la natalidad un acto realmente nuevo si su margen de crecimiento y expansión se encuentra contenido por los límites de la ley? ¿Y quiénes son estos legisladores que construyen límites a la política como los arquitectos construyen paredes a las casas? ¿Determinan sus leyes a partir de una situación similar a la posición original de Rawls? ¿Por qué para Arendt estas preguntas no parecen ser tan relevantes?

Quizás porque para Arendt los límites representan apenas un punto de contraste para un espacio de creación ilimitado. Para Arendt, la participación en la política es la participación en busca de la identidad que le da la polis. Es la condición necesaria, como dice Cruz Prados, para “la adquisición de la excelencia

que corresponde a su identidad como ser humano” (2003:93). Aquello que la ley determina no parece afectar el seno de la discusión en el ágora, no parecieran ser límites que menoscaben la búsqueda del bien, de la acción y de la natalidad. No se trata de principios básicos que limiten la naturaleza del debate, como sucede en Rawls; aunque sí se imponen límites acerca de quién puede participar.

Arendt, como los griegos, consideraba que para que el individuo pudiera perseguir y alcanzar su identidad plena, debía dejar atrás las preocupaciones por la sobrevivencia, debía dejar atrás la *necesidad*. Gozar de salud y de una propiedad, que por más pequeña que sea, representa la pertenencia a un lugar común; son los límites para participar en la política.¹⁰ “Ser propietario,” nos dice Arendt, “significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común” (Arendt, 1997:72).

No debe confundirse propiedad con riqueza; recordemos que la democracia ateniense ha sido descrita por Platón como el gobierno de los pobres y, en el fondo, era el único régimen político que daba a los artesanos acceso al espacio público. Y tampoco debe confundirse el espacio público griego con los sistemas de gobierno modernos “donde lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados” (Arendt, 1997:74). Lo importante, en todo caso, es destacar que una vez dentro del espacio público eran pocos los límites que podían frenar el actuar de los hombres.

Es la espontaneidad del ágora lo que Arendt pareciera anhelar en la democracia moderna, un espacio para la creación no para la instrumentación. Un espacio donde los individuos dejen de operar de acuerdo con conductas controladas o procesos y rompan las cadenas de la inercia con la natalidad; naciendo de nuevo y dando lugar a una nueva pluralidad. Jane Drexler, en un artículo titulado: “Politics improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt and the power of performativity”, capta muy bien la esencia de la acción que tiene lugar en el espacio común, cuando lo describe como un lugar donde:

People are acting without markers of certainty; or, in other words, they are acting with no script to which they can refer to, to guide their action. The oppositional performative action moves the event beyond the bounds of the proper, and as such, those who react or act in response to the actor, are acting outside

¹⁰ Naturalmente, la condición de ser hombre también representaba un límite insuperable y sin duda cuestionable.

the boundaries of the accepted, outside the markers of certainty. As people act against the demand for behavior, it is always surprising and always beyond the bounds of a given system's expectations¹¹ (Drexler, 2007:12).

Para Arendt, esta pérdida de criterios o de marcadores de certeza no representan una crisis moral, siempre y cuando entendamos al ser humano como alguien capacitado para juzgar las cosas en sí mismas, es decir, para juzgar originariamente sin necesidad de servirse de criterios ya existentes (Arendt, 1997:56).

Los límites que concibe esta pensadora judía-alemana alrededor de la participación política y el espacio público son pocos y los límites reales sobre los debates y las apariciones son insignificantes, porque finalmente, como dice Mark Button en su ensayo "Arendt, Rawls and public reason": "The idea here is not that in doing so everyone will necessarily come to like everybody else, nor of course that everyone will come to some kind of agreement about a particular conception of the good, but rather than in talking about what is between them, it becomes even more common to them" (2005:274).

APROXIMACIONES TEÓRICAS AL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

A partir de la anterior discusión del pensamiento arendtiano, podemos derivar algunas conclusiones tentativas: a) La legislación que establece los límites de la esfera pública es un proceso ajeno a la política; b) Si bien esta ley es anterior a la esfera pública, y a pesar de ser considerado constitutivo, esto no quiere decir que limite la capacidad del ser humano de alcanzar un desarrollo pleno de su identidad en el espacio público; c) La búsqueda de la plenitud en la esfera pública admite un abanico amplio de concepciones del bien, mientras más sean las concepciones, más plural y más pleno se considerará la política; d) La natalidad permite alterar permanentemente el orden de las cosas, las cadenas de causa y efecto y, por lo tanto, la esfera pública nunca podrá considerarse un espacio *constituido*.

¹¹ "La gente está actuando sin marcadores de certeza; o, en otras palabras, está actuando sin un libreto al cual referirse, para guiar sus acciones. La acción escénica contendiente mueve al evento más allá de los límites de lo apropiado, y como tal, aquellos que actúan o reaccionan en respuesta al actor, están actuando afuera de los límites aceptados, afuera de los marcadores de certeza. En la medida en que la gente actúa en contra de la demanda de conducta o comportamiento, siempre es sorprendente y siempre está más allá de los límites de un sistema dado de expectativas" (la traducción es del autor).

CONCLUSIONES GENERALES

Podemos observar, en definitiva, cómo el pensamiento de Hannah Arendt difiere del liberalismo político de John Rawls en algunos aspectos fundamentales: a) Para Arendt, la condición humana, entendida como un segundo nacimiento en el mundo de los hombres, se da a través de la participación en la política y el intercambio en el espacio público; sólo en la medida en que logramos distinguirnos de los demás seres humanos habremos de hallar nuestra identidad; b) La esfera pública no parte de un consenso previo y no busca un consenso ulterior, la participación en la vida pública es un fin en sí y, por lo tanto, no es instrumental a un fin último; c) Por lo tanto, la esfera pública no se encuentra limitada a un solo lenguaje y una sola razón pública, sino abierta a una multiplicidad de discursos.

En este sentido, Arendt plantea un ciudadano mucho más pleno, que se encuentra en una búsqueda continua por una identidad más rica y más compleja; y que contrasta notablemente con el distanciado individuo de la posición original de Rawls. Sin embargo, en Arendt no encontramos un ciudadano sensible a las desigualdades o a la exclusión, ¿Dónde quedan aquellos sin propiedad? Rawls atiende este problema en la medida en que su *principio de diferencia* busca dotar al desposeído de un lugar justo en el espacio público. ¿Pero, dónde quedan los desposeídos en Arendt?

Arendt es sensible a la *necesidad*, pero considera que el ciudadano pleno de la esfera pública no puede tener otra preocupación que no sea la acción, a través del discurso y la palabra, y la búsqueda de una identidad. De allí que sugiera que quien haya de participar debe, de antemano, haber superado sus *necesidades*. Este dictado resulta, desde mi punto de vista, muy severo y merece ser revisado. Comparto con Arendt que la búsqueda de la identidad debe ser pública y plena, pero necesito, entonces, que el legislador externo que elabora los límites de la polis contemple la situación de los desposeídos. Necesito garantizar una polis más compasiva. ¿Cómo puedo lograrlo sin alterar la naturaleza no instrumental de la polis? ¿Cómo establecer un principio de compasión sin restringir las acciones de los ciudadanos? Espero poder dar respuesta a estas interrogantes en un próximo ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, H. (2006). *On revolution*. USA: Penguin Books.

_____ (1997). *¿Qué es la política?* México: Ediciones Paidós.

ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

BARASH, J.A. (2002). "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the politics of remembrance". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10(2), 171-182.

BOBBIO, N. (2001). *El futuro de la democracia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BUTTON, M. (2005). "Arendt, Rawls and public reason". *Social Theory and Practice*, vol. 31, n° 2, April, pp. 257-280.

CRUZ PRADOS, A. (2003). "Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de participación". *Anuario Filosófico*, XXXVI/1 83-109.

DREXLER, J.M. (2007). "Politics improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt and the power of performativity". *Hypatia*, vol. 22, n° 4, Fall, pp. 1-15.

RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.