

¿Cómo citar este artículo?

Apellidos, Nombre (del autor del texto elegido) (2011). "Texto" (del artículo), en Giménez Rodríguez, S.; García Manso, A. y Díaz Cano, E. *Innovaciones en la sociedad del riesgo*. Toledo: ACMS, pp. (de inicio y final del artículo elegido).

## **Ideas para rescatar a la política: pensamiento ampliado y juicio en Hannah Arendt.**

**José Francisco Jiménez Díaz.**

**Universidad Pablo de Olavide.**

### **Resumen**

Este trabajo estudia las relaciones entre pensamiento ampliado y juicio político desde la Teoría Política de Hannah Arendt (1906-1975). El concepto de "mentalidad extendida" o "pensamiento ampliado" merece especial atención, pues contribuye a recuperar una disposición básica para formar el juicio político en el cambiante y fugaz mundo de la política. Hannah Arendt, después de vivir las traumáticas experiencias de las dos guerras mundiales en el siglo XX, propuso un dispositivo para la acción política que asegurara el diálogo y el buen entendimiento entre los diversos ciudadanos de un mundo cada vez más complejo. De este modo, Arendt piensa que en la acción política se requiere de un juicio práctico que tenga en cuenta los puntos de vista de los *otros*; sus diversas tradiciones, ideas, intereses y expectativas. Sólo en este contexto de libertad y de buen entendimiento, que excluye toda violencia y amenaza, puede tener sentido la política. Los juicios políticos fundados en las escuchas efectivas de los *otros ciudadanos* pueden ser la base del *buen gobierno*. En definitiva, si gobernantes y gobernados logran incorporar el referido juicio práctico, considerando intereses a largo plazo y el bien común, quizá puedan rehabilitar el sentido originario de la política y establecer lazos recíprocos para mejorar la calidad de las democracias liberales.

### **Introducción: de las crisis de la política al desencanto ciudadano**

Decir que la política en los tiempos presentes vive una crisis profunda no es algo nuevo. Se pueden observar múltiples periodos históricos en que

eso ha sucedido de forma persistente. Sin retroceder más allá del siglo XX, se observan varios periodos de crisis en el mundo político occidental. Así entre los años 1914 y 1945 se produjo en Europa y en buena parte del mundo lo que Hobsbawm (1998) llamara la "era de las catástrofes". Era en la que se producen las mayores guerras de la historia, se proscriben los principios básicos de la Ilustración y del liberalismo político, al tiempo que se vive la "quiebra de las democracias" (Linz y Stepan, 1978) y el desarrollo de los totalitarismos en países como Alemania, España, Italia, URSS, etc.

Después de un periodo de relativa estabilidad política en las sociedades occidentales (1945-1960), se empezó a hablar del "fin de las ideologías y del agotamiento de las ideas políticas" (Bell, 1960). Una década más tarde, se puso de relieve la "crisis del Estado de bienestar" como consecuencia de importantes cambios socioeconómicos y políticos, así como de notables contradicciones en dicho estado. Y en los últimos años del siglo XX, se identificó una profunda "crisis de la democracia representativa" (Bobbio, 1994; De Vega, 1996; Cansino, 2000).

En pleno siglo XXI se muestra la crisis de la política (Alonso, 2010), así como una crisis global de legitimidad política (Castells, 2009). Crisis debidas a dos factores básicos. Por un lado, al alto grado de percepción ciudadana de corrupción en las instituciones políticas; y por otro, a los escasamente regulados procesos de globalización económica y financiera. En realidad los poderes económicos nacionales y las grandes corporaciones multinacionales tienen más poder de decisión que los propios gobiernos nacionales a la hora de decidir sobre el destino de sus ciudadanos. La política nacional se torna incapaz de regular los conflictos presentes en favor de la mayoría de la gente. Así, se ha argumentado que: "Lo que vemos hoy en las dos orillas del Atlántico es una perversión de la democracia [...] Se trata de una política hipersensible al dinero, los intereses especiales, las campañas mediáticas, los grupos de presión [...] No es casualidad que Washington y Bruselas rivalicen en ser el paraíso del *lobbista*. Lo que mejor hacen estas dos inmensas y distintas entidades políticas, la UE y Estados Unidos, es sumar

intereses particulares y apaciguar a todos los que es posible apaciguar en un momento dado" (Ash, 2011).

Quizá como resultado de esta situación, así como de la incapacidad de las clases políticas nacionales para acordar políticas de Estado a largo plazo y basadas en el interés común, en la España actual "la clase política" se torna en el tercer problema para los ciudadanos, según los últimos barómetros del Centro de Investigaciones Sociológicas; y los líderes y los partidos políticos suscitan la menor confianza de entre todas las instituciones del Estado (Lobera, 2011). Estos hechos son inéditos en la joven democracia española, en la que se constata una profunda crisis de confianza en las instituciones políticas y en sus dirigentes. Así lo demuestra, por ejemplo, el movimiento social 15-M que reclama una "democracia real", a la vista de los graves problemas que aquejan al sistema político y económico español. Además, diversos estudios confirman que "una mayoría de ciudadanos del mundo no confía en sus gobiernos ni en sus parlamentos y un grupo aún mayor de ciudadanos desprecia a los políticos y a los partidos y cree que su gobierno no representa la voluntad popular" (Castells, 2009:376). Todo ello puede conllevar una ruptura global de las tradiciones políticas democráticas que tantos esfuerzos supusieron para los ciudadanos de gran parte del mundo.

A partir del nuevo escenario de crisis global de la política, aquí me propongo reflexionar sobre dos ideas políticas desarrolladas por la pensadora Hannah Arendt. Sus ideas sobre el pensamiento ampliado y el juicio político pueden ser provechosas para recuperar el originario y digno sentido de la política (una palabra muchas veces asociada con la mala praxis de algunos políticos), así como para mejorar la calidad del espacio y vida pública de las democracias liberales que parecen vivir sus momentos más críticos desde hace tiempo (Camps, 1996 y 2010; Vallespín, 2000).

### **1. Breves notas sobre la teoría política de Hannah Arendt**

Como teórica de la política, Hannah Arendt (1906-1975) ocupa un lugar bien destacado en el siglo XX, junto a pensadores de la talla de Max Weber,

Isaiah Berlin, Eric Voegelin, Michael Oakeshott, Karl Popper, John Rawls, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas (Máiz, 2001; Vallespín, 2004). El principal objetivo de la pensadora "fue el de ayudarnos a comprender el sentido y la dirección de los acontecimientos [históricos] en un mundo sometido a un caos mortal" (Feldman, 2009: 43).

De acuerdo con Arendt la política es la dimensión de la existencia auténtica, el lugar específico y privilegiado en el que al hombre le es dado realizarse como tal. Así, la autora desarrolla su "concepto entusiástico de lo político como contrapeso a las tendencias modernas que amenazan la libertad" (Thaa, 2008: 11). El ámbito de lo privado, por el contrario, es privación de autenticidad, repetición, rutina. Sin embargo, esto no significa que la autora esté proponiendo un modelo de vida basado exclusivamente en la acción política, al modo de la *libertad de los antiguos* identificada por Benjamin Constant, pues ella, al igual que el pensador francés, teme la uniformidad. Para ambos, la diversidad es la vida; la uniformidad es la muerte. Esta es la convicción fundamental que orienta el pensamiento político de Hannah Arendt y la que "constituye su carácter inactual por excelencia" (Flores D'Arcais, 1996: 41).

De esta manera, a través de la esfera política el hombre puede actualizar su propia naturaleza *humana*. En el espacio de la política el hombre puede vivir hasta sus últimas consecuencias los rasgos peculiares que lo caracterizan como humano, a diferencia de los animales. Estos rasgos son su capacidad de acción y de construir discursos en relación con otras personas que comparten algo en común. Por ello, "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano [...]" (Arendt, 2005: 208).

La aparición de los hombres en ese "mundo humano" fundamenta sus libertades y el sentido de la política (Arendt, 2008). La libertad y la pluralidad son los ejes principales que mueven el ruedo político, según Arendt. Así, para ella, la existencia de los ciudadanos implica el momento en que éstos aparecen en el espacio del *ágora* o plaza pública, que es el

verdadero centro político de la ciudad (Borrell, 2006: 64). Y para presentarse en público, es necesario que existan ciudadanos que dispongan de las condiciones sociopolíticas adecuadas para decirse palabras que transmitan ideas acerca del mundo común que comparten y, sobre todo, estén dispuestos a escucharlas (Roiz, 2001: 84). Por ello, Arendt exponía que: "el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él [...] Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública [...] El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva" (Arendt, 2005: 77-78).

## **2. Las palabras e ideas en política**

La política es una actividad que tejen conjuntamente los ciudadanos, tanto gobernados como gobernantes, con la ayuda de sus ideas, palabras y discursos. Mantener este amplio concepto de política implica no confundirla con el mero ejercicio del poder, la violencia y la ideología. Así, la política no consiste en la imposición de la propia voluntad mediante la violencia física y/o el control ideológico de un grupo humano. El "miedo", la "fuerza", la "violencia" y los "discursos ideológicos" han sido incluidos en muchas definiciones como elementos fundamentales del concepto *moderno* de política (Thomas Hobbes, Max Weber, Carl Schmitt, Michael Foucault, etc.). De hecho, el *uso* estatal de dichos elementos ha sido muy habitual durante el siglo XX, que puede ser considerado como el siglo más violento de la historia. Hasta tal punto es así que dicho siglo ha sido calificado, con razón, como la "era de la violencia idealista" (Águila, 2008: 19-41). Era en la que los totalitarismos, nutridos por ideologías extremistas, engendraron una de las épocas más oscuras de la historia.

Sin embargo, la política, en tanto actividad humana que trata de establecer relaciones entre personas pertenecientes a una comunidad diversa, no tiene como elemento definitorio a la violencia física y/o simbólica, a la ideología o al poder mismo. Más bien, la política es aquella actividad emanada de las relaciones entre los hombres que haciendo uso

*prudente* de sus palabras e ideas tratan de resolver los conflictos y problemas comunes por medios no violentos. Si prevalecieran los medios estrictamente violentos e ideológicos para resolver los problemas y conflictos humanos no tendría sentido hablar de política; más bien habría que hablar de guerra y/o de adoctrinamiento ideológico. Así, en la Grecia clásica: "Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia [...] obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente [*habitualmente esclavos y bárbaros*] cuya existencia estaba al margen de la polis" (Arendt, 2005: 53).

En esa dirección, la política, para Aristóteles, es el resultado de la aceptación de la existencia simultánea de grupos diferentes, intereses múltiples y tradiciones diversas en la ciudad. Por ello, la política sólo es una de las soluciones posibles a los conflictos humanos y no es, ni mucho menos, la más habitual. Otras soluciones pueden ser la oligarquía y la tiranía. Estas últimas soluciones destruyen la pluralidad de la ciudad en beneficio de la minoría en el poder (Crick, 2001: 18-19). "Y no sólo está compuesta la ciudad por gentes múltiples, sino por gentes que difieren además entre sí de modo específico. Una ciudad no se compone de iguales" (Aristóteles, 2007: 1261a).

Por tanto, Hannah Arendt diferenciaba entre violencia, ideología y política, pues las reglas de cada una, nada tienen que ver con las de las otras. Esta visión puede abrir otro modo de comprender la política, distinta de la perspectiva moderna, fundada en que la vida es una lucha por la supervivencia y el hombre es un lobo para el hombre (Alonso, 2009). La política prudente, de la apertura de miras fundada en la comprensión de los otros y del orador bien informado al tiempo que reflexivo, ofrece oportunidades de construir vínculos más duraderos entre los ciudadanos, reconociendo el conflicto y tratándolo de forma no violenta.

Reconocer la pluralidad y la diferencia que caracteriza a los seres humanos mediante la palabra no es un obstáculo, sino que favorece cierta

igualdad a la hora de decir y decidir sobre el mundo común. Aristóteles exponía que: “la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad” (Aristóteles, 2007: 1253a).

### **3. La importancia del escuchar y del decir en política**

Hannah Arendt encuentra tres características decisivas que relacionan la discusión aristotélica sobre el juicio con la retórica. Primero, el juicio político trata sobre cosas que son no-necesarias; segundo, todas las acciones y todos los actos humanos se vinculan a esa clase de cosas no-necesarias; y por último, la filosofía tiene poco que decir sobre esas cosas no-necesarias y sobre el juicio político (Marshall, 2010:378), debido a su fundamental interés por las cuestiones perennes. En suma, la concepción arendtiana de la política es retórica (Marshall, 2010: 376).

La retórica clásica (arte del buen decir) utiliza la razón, pero además tiene sentido común, prudencia, ingenio y fantasía. A la vez, le recorren pasiones, afectos y emociones que, a menudo, dicen mucho desde el silencio. Escuchar algo más que a nuestra razón, que a nuestras pasiones o imaginaciones; esto es, no dejarnos tiranizar por ninguna de ellas y afrontar un verdadero proceso democrático a la hora de dejar espacio al buen juicio y a la palabra antes de tomar cualquier decisión drástica, nos permite salir a la ciudad con otro bagaje político (Alonso, 2009).

Retórica y política son dos términos relacionados, pero con demasiada frecuencia son vistos como antitéticos. Javier Roiz ha mostrado que retórica y política democrática van de la mano. Es de relevancia, pues, recuperar la potencia de un concepto central en el pensar democrático: la isegoría. “Conviene aclarar por tanto que isegoría implica que tienes derecho no a hablar sino a decir. Y esto es lo que hace que el concepto de retórica se haga tan inseparable del concepto de democracia [...] La retórica como ars

bene dicendi significaría luego en el mundo latino la aparición de esa extraordinaria libertad que le es otorgada al ciudadano. Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no sólo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación en el fondo de sus compañeros” (Roiz, 2003: 174).

Sin embargo, muchos piensan que la retórica política es un arte para engañar, la habilidad que tienen algunos políticos para conseguir el apoyo de los ciudadanos. Así, la retórica adquiere un sentido peyorativo que la relaciona con los sentimientos frente a la razón, surgiendo un debate fundamental que se encuentra detrás del discurso democrático: ¿a quién debe obedecer el ciudadano en una democracia: al lenguaje retórico o al lenguaje racional? (López, 2009).

Una crítica extendida que se hace a los políticos actuales es que dirigen sus discursos para excitar los sentimientos de la opinión pública y así conseguir votos (demagogia), pero no para presentar medidas racionales, proyectos que se puedan comparar y entre los que poder elegir. Una estrategia que les permite conseguir el apoyo de un público poco racional o con escasa formación cívica, ya que es más fácil manipular los sentimientos que los razonamientos, los cuales exigen presentar fundamentos y seguir cierta lógica. El político que engaña es una persona “retórica”, habilidosa con la palabra; mientras que el político que dice la verdad es aquel que utiliza la razón. He aquí los argumentos que conciben la retórica como engaño, frente a la razón y la verdad.

Dichos argumentos están muy asentados en la tradición política occidental, debido al “abismo entre filosofía y política [o] la oposición entre verdad y opinión” que se produjo a partir de la filosofía platónica (Arendt, 2008: 44 y 46). Pero el problema no es la retórica como habilidad, sino su uso y finalidad. Un uso y finalidad que igualmente puede presentarse del lado de la razón, pues también con ella se puede engañar (López, 2009). Así, el discurso legal-racional produjo desencanto y opresión entre quienes lo incorporaron, tal como mostró Weber en el caso de la burocratización del Estado moderno, que se tornaba en “jaula de hierro”. En esa dirección,



Hannah Arendt calificó al gobierno burocrático, el propio de las democracias modernas, como "gobierno de nadie", el cual ejerce "la dominación a través del anonimato de las oficinas", donde nadie es responsable de lo ocurrido (Arendt, 2008: 115 y 135).

El hecho de que un público se mueva por lo que siente más que por lo que razona, no es un argumento sólido para cuestionar la retórica, sino el contexto en el que se produce un discurso. Así, la crítica a la retórica por ser "fuente de engaño" carece de valor, pues lo criticable es utilizar la retórica para engañar, pero no el hecho de utilizarla. También podría utilizarse para otros fines como llegar al bien común. La diferencia frente a la razón es que la habilidad retórica mueve sentimientos que la razón no puede mover, por lo que es una habilidad política necesaria y no mala en sí misma. Por ello, defender la retórica política, no es defender la mentira política, sino preservar la habilidad de presentar argumentos políticos en público (López, 2009); y así dar cabida a que los ciudadanos puedan confrontar sus discursos e ideas en el proceso político (Moriconi, 2009).

En definitiva, la acción política debe llamar a las puertas de la prudencia y al respeto de los otros. La posibilidad de comunicar recíprocamente los distintos argumentos es primordial en el campo político. Por ello, la habilidad retórica es inherente a la vida política de cualquier democracia. Pues con "palabra y acto 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" (Arendt, 2005: 206). En otros términos: las palabras son actos (Wittgenstein) que humanizan a los hombres; olvidar la palabra en política o monopolizarla por una minoría es simplemente negar la política. Al existir diversos debates políticos inconclusos para los que no es posible hallar soluciones "perennes" y "necesarias", es provechoso recurrir al buen decir para defender las ideas. Así, la política no es posible sin el debate real de ideas. Es más, la calidad de la democracia está ligada, muy estrechamente, a la calidad de los debates entre los distintos ciudadanos, que deben poder escucharse y decirse sus ideas en la esfera pública.

#### 4. Pensamiento ampliado y juicio político en Hannah Arendt

El profesor Roiz ha reflexionado sobre la recuperación del buen juicio en la teoría política del siglo veinte (Roiz, 2003). Dicha tarea se reinició con el pensamiento político de grandes figuras del pasado siglo: Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin, Isaiah Berlin y Sigmud Freud, entre otros, ocuparon un lugar destacado. Además, como consecuencia de los trágicos acontecimientos históricos que marcaron el siglo XX, se hace necesario reflexionar sobre el juicio político, no sólo desde la teoría política, sino también desde la esfera pública, que es, según Habermas: "una red para comunicar información y puntos de vista" (Habermas, 1996: 360).

Y en dicha esfera pública, lo peligroso no es creer en ciertas ideas, pues la política sólo es realizable con ideas, sino en convertir un conjunto "popular" de ideas en ideologías extremistas que promuevan el derrumbe de derechos civiles y políticos. ¿Se ha de impedir que obtengan suficiente difusión las doctrinas que sean incompatibles con el ideal político democrático y que comprometan la justicia política básica? (John Rawls), ¿Cómo se ha de proceder en caso afirmativo? Es muy probable que no se tengan respuestas inmediatas y fáciles, pues este tipo de respuestas han derivado en mayores problemas que los que intentaban remediar. En todo caso, sería provechosa una llamada a la prudencia en la política y en la esfera pública de nuestros días, para no caer en las perversiones, excesos y errores del pasado.

No obstante, entre el pensamiento teórico y el juicio de una acción concreta hay una distancia considerable y quizá una tensión insuperable. Los filósofos clásicos imaginaron sistemas políticos encaminados a conseguir una mejor y más justa convivencia. Pero la plasmación de tales sistemas en la vida real causaba conflictos y resistencias de toda clase. De hecho, el proyecto político de Platón, imaginado en su *República*, lo intentó plasmar en la Isla de Siracusa (Sicilia) y fracasó en varios intentos. El pensar es una tarea que se desarrolla en la soledad del filósofo, sin que éste considere lo más conveniente en cada caso. Como decía Martin Heidegger: "El pensar no

produce ninguna sabiduría aprovechable para la vida [...] El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción" (Heidegger, 1958:154-155).

Hannah Arendt (1906-1975) se preguntaba en *La vida del espíritu*, si la facultad de juzgar, de discernir lo bueno de lo malo o lo que está bien de lo que está mal, dependía de nuestra facultad de pensar. Al inicio de su reflexión, Arendt responde que: "Por supuesto, no en el sentido en el que el pensamiento pudiera producir por sí mismo las buenas acciones, como si la virtud pudiera enseñarse y aprenderse; sólo se enseñan los hábitos y las costumbres, y conocemos demasiado bien la rapidez con que se desaprenden y olvidan cuando una circunstancia nueva exige un cambio en las costumbres y pautas de conducta" (Arendt, 2002:31).

Arendt cuestiona la validez del intelectualismo moral, pues no basta con conocer y pensar el bien para practicar el bien. En muchas ocasiones, procurando conseguir un bien, y conociéndolo, se da rienda suelta a los medios injustos e ilegítimos para llegar a la obtención del pretendido bien. Con demasiada facilidad se obvia la pregunta ¿bien para quién o quiénes? La virtud y el bien no se pueden enseñar en el sentido que un maestro enseña a leer a sus alumnos. Los hombres aprenden su comportamiento moral y sociopolítico de acuerdo a los hábitos y las costumbres que han compartido en comunidad, olvidando muy pronto lo que pensaron y conocieron mediante las doctrinas. Las creencias morales, que parecen sólidas, se transforman fácilmente al ser interpretadas por distintos hombres y al cambiar las circunstancias socio-históricas. No obstante, el conocimiento moral se ha difundido a través de grandes palabras que han pretendido mejorar la cambiante vida de los hombres.

La facultad de juzgar es una tarea compartida que requiere conocer las posiciones de las otras personas que aparecen en público, las opiniones de los demás. Y, por ello, el diálogo entre hombres es primordial en el proceso de juzgar. De esta forma, para Hannah Arendt, la capacidad de juicio requiere de la "perspectiva del otro" y, una "mentalidad ampliada" de la que puede carecer el más grande de los pensadores de la historia. De esta forma, el juicio es ante todo una tarea colectiva en la que se ha de contar

con los otros, pero también “una facultad mental clave para la política de acuerdo con Arendt” (Marshall, 2010: 368). El juicio se aproxima más a la “vita activa” y a la esfera pública creada entre los hombres, que a la vida contemplativa (Arendt, 2002: 456). Así, el juicio es la forma particular que el pensamiento adopta en el mundo político. Y, a su vez, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar (Arendt, 2008: 138). En suma, mentalidad ampliada y juicio son elementos imprescindibles para la vida política.

En su *Crítica del juicio* Kant, como ya advierte Arendt (2002), descubre una nueva forma de pensar el juicio. En dicha obra, el filósofo alemán expone que el juicio estético consiste en pensar poniéndose en el lugar de los demás; y conseguir de este modo una “mentalidad ampliada” (Arendt, 2002: 455-456). Esta mentalidad ampliada, según Kant: “Se realiza comparando [*nuestro*] juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro” (Kant, citado en Arendt, 2002: 455). Es lo que Kant denominó juicio reflexionante, acuñado para el ámbito estético. Pero mucho antes que Kant, Protágoras y otros sofistas animaban a sus alumnos a aprehender los diversos discursos que contenía cada cuestión. Los sofistas ya practicaban la mentalidad ampliada, mediante la enseñanza de la retórica. La retórica, en este sentido, consiste en una tarea que “extiende” el pensamiento e imagina otros posibles discursos dentro de las mudables cuestiones humanas. Dicha tarea amplía la capacidad de pensar y juzgar la política, por cuanto ésta contiene un debate inacabado sobre aquello que se considera justo o injusto, conveniente o inconveniente, en el contexto de la esfera pública.

De acuerdo con Arendt, el poder del juicio reflexionante reside en el acuerdo potencial con los demás, “de manera que no se mantiene el diálogo de cada uno consigo mismo que comporta la actividad reflexiva, sino que este diálogo se hace extensivo a otros. Así, es el diálogo anticipado con los demás lo que domina la estructura del juicio y es de ahí de donde el juicio extrae su fuerza y su potencial validez” (Águila, 2001: 22).

A esta capacidad de ponerse de acuerdo con los otros, considerada como la virtud central de la política, los pensadores griegos la llamaban "phrónesis". Ésta consiste en la elección de la alternativa más conveniente en cada caso. Es decir, consiste en la capacidad que tienen los hombres para discernir lo que es más apropiado en una situación concreta. Por ello, en la ética aristotélica no hay constricción sino conocimiento de lo conveniente (Camps, 2005: 124).

Para Aristóteles la política no es una ciencia, sino un saber práctico. Así, el pensador griego pensaba que el fin de la política era la felicidad colectiva: *eudaimonía*. No obstante, algunos pensadores modernos, del mismo modo que algunos sofistas, argumentaron que "no creo que la noción de felicidad sea pensable: la felicidad no existe y, menos aún, la felicidad de los hombres" (Foucault, citado en Camps, 2005: 133). Entre estos dos argumentos se ha fraguado el pensamiento político desde sus orígenes. "Aristóteles [...] al hilo de sus reflexiones éticas y políticas, observaba que la diferencia específica del ciudadano es ser bueno y capaz de realizar acciones bellas" (Camps, 2005: 133). La felicidad para Aristóteles es actividad, *praxis*, *enérgeia*; llamamos felices a los humanos porque son capaces de hacer cosas no previstas, de actuar. Si todo lo que el hombre conoce y hace estuviera determinado, entonces declinaría toda posibilidad de libertad. La palabra libertad carecería de buena parte de los sentidos que los hombres le han dado. A diferencia de los dioses cuya vida es, siempre y sin interrupción, feliz; el ser humano adquiere la felicidad con esfuerzo, esto es, viviendo "como humano" (Camps, 2005: 134) y en relación con otros.

## **5. La ciencia política moderna y el olvido de los asuntos humanos**

Si el hombre puede alcanzar, no ya la felicidad, sino una cierta estabilidad en la vida social y política, es porque en estos campos obra como humano, al proponerse transformar la naturaleza y las formas organizativas humanas en su propio provecho. De hecho, la política es un campo "demasiado humano" y si este campo se representa fundamentalmente mediante abstracciones (el poder, el Leviatán, el Príncipe, el Estado, la soberanía, etc.), entonces el hombre empieza a

relegar su habilidad práctica por excelencia, que es la capacidad de elegir lo que sea más conveniente en cada caso para sí y para los demás. En parecido sentido, se ha argumentado que la política consiste en elegir entre bienes igualmente valiosos y entre los que no es posible establecer una jerarquía de acuerdo a criterios científicos o técnicos.

Como ya defendía Arendt, el sentido de la política es la libertad; y la política está basada en el hecho de la pluralidad de los hombres (Arendt, 2008:131 y 144). Aunque el mundo de los hombres se reduzca a modelos sociopolíticos abstractos y éstos se antepongan a la propia vida de los hombres; la peculiaridad de éstos es la pluralidad. Para Arendt, en el mundo de la política sólo tiene sentido hablar de hombres en su relación con otros que se reconocen en su diversidad. Así, la esfera pública es el lugar en que se forjan relaciones de pluralidad entre los hombres.

¿Qué es lo más conveniente (justo y bueno) para los hombres en su esfera pública? Esta pregunta no se puede relegar; siempre ha estado presente en los debates políticos de todos los tiempos. Otra cuestión diferente es, si por cuestiones de método o perspectiva, se omite dicha pregunta para centrarse en los aspectos reales y objetivos de la política, tal como hicieron la mayoría de los pensadores modernos. Se ha de recordar que Thomas Hobbes, influido directamente por el espíritu científico de Galileo y Descartes, redujo el estudio de la política a sus diferentes "movimientos" (Prieto, 1996:369 y 371-372). Dicho espíritu marcó un importante hito en el pensamiento de la política, pues con su vigencia ya no interesa tanto quiénes hacen la política y para qué la hacen, sino *cómo* la hacen. Así, los modernos estudiosos de la política se concentran en el conocimiento de su dinámica real, perdiendo el interés por su otra dimensión subjetiva y normativa.

A partir de esta perspectiva "moderna" surge una ciencia de la política omnipotente; basada en la creencia de que si se analiza teórica y empíricamente la realidad política, ésta se podrá controlar y predecir. Se olvida que la política es un saber práctico enmarcado en una larga tradición de discurso, en la que incesablemente estamos en deuda con otros

pensadores del pasado, ya que ellos plantearon muchos de los problemas políticos con los que nos hallamos en el "presente". Y dicha tradición de discurso es útil sobre todo para prevenir, y no tanto para predecir (Wolin, 2001).

Sin embargo, la ciencia política moderna se ha ocupado del estudio del poder en su sentido estratégico y vertical con el afán de realizar predicciones sobre el comportamiento político de los hombres; el poder es ejercido por unos pocos ("elite") y tiene diversos efectos sobre los muchos ("masa"). Si bien, el concepto de poder vertical es muy importante para comprender la política moderna y contemporánea, como ya recalcaron Weber y los pensadores elitistas del siglo XX, no se puede obviar el otro concepto de poder en el sentido horizontal, como cualidad humana que se genera en una comunidad y esfera pública.

En este último sentido, Arendt definió el poder como "la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en común, concertadamente" (Águila, 2001: 18). El poder no es una propiedad de un individuo o una organización, sino que pertenece al grupo y se mantiene sólo en la medida en que el grupo permanezca unido. El poder también es consensual y es inherente a la existencia misma de comunidades políticas: surge dondequiera que el pueblo se reúna y actúe conjuntamente. No obstante, no se ha de reducir el concepto de política al de poder.

Cuando se reúne el pueblo e intenta actuar concertadamente, se requiere la posibilidad y la habilidad de expresarse en la esfera pública, que en el presente está muy condicionada por los medios de comunicación. Pero sin dicha posibilidad y habilidad no podría desarrollarse la acción política. Aunque hubiese una plena libertad de expresión, siempre harían falta buenos oradores para defender las virtudes de las formas políticas que se consideren más convenientes. De ahí la importancia que otorgaron los pensadores clásicos a la educación retórica del ciudadano; sobre la cual, precisamente en buena parte de las democracias liberales modernas, se cierne una gran sospecha. Esta sospecha sobre la retórica emana "de una crisis de confianza [*institucional*] en la capacidad de los ciudadanos para

ejercer un juicio práctico en las deliberaciones públicas” (Garsten, 2009:4), así como por el control del discurso político ejercido desde la “política mediática” (Castells, 2009:265-320).

Roland Beiner argumentó que hoy el ciudadano debería caracterizarse por su capacidad para el juicio político, en el cual convergen dos actitudes de carácter aristotélico: la actitud distante del espectador y el compromiso responsable del hombre prudente (Beiner, 1983:153-167). La actitud distante del espectador es la capacidad de pensar desde diferentes puntos de vista, la capacidad de valorarlos y optar por uno de ellos. La actitud responsable del hombre prudente es la “phrónesis” aristotélica o capacidad práctica para expresar los juicios convenientes en cada situación.

## **6. Consideraciones finales: recuperar el pensamiento ampliado y el juicio prudente**

El juicio político se conforma mediante la síntesis del pensamiento ampliado, las experiencias personales y la imaginación de alternativas posibles ante situaciones políticas concretas. Además, la capacidad de juzgar se enmarca en una vida social y política inacabada, que carece de normas seguras y perfectas para los problemas que ocupan y preocupan a los seres humanos. Dichas normas sólo es posible encontrarlas en el mundo de los expertos y los científicos. Efectivamente los científicos y los expertos “pueden ayudar a formular un juicio, pero no es posible sustituir el ejercicio de juzgar por el de aplicar una regla segura. [...] Precisamente porque carecemos de una regla, una ley, una norma segura que aplicar al caso es por lo que requerimos de juicio en nuestras vidas” (Águila, 2004:205). Quizá la interiorización y práctica de estas ideas contribuya a remediar la referida crisis global de la política.

Por una parte, al ciudadano no sólo se le ha de exigir fe en reglas y valores que se pretenden universalizar, sino la cuidadosa tarea de sopesar la situación concreta. La tarea cotidiana de valorar cada asunto que afecta a los hombres no se puede sustituir por ningún dispositivo que lleve a un supuesto juicio verdadero y perfecto. Por otra parte, el mundo que han construido los hombres carece de certezas absolutas, y tal carencia lleva a



que ellos puedan ser libres y deliberar sobre los asuntos que les afectan. El mundo humano se ha construido sobre el sentido común; un sentido que resulta común a los miembros de la *polis*. El criterio de ese sentido común es poder ser comunicado a todos no tanto buscando el apoyo unánime a nuestro juicio, como la posibilidad de que los oyentes lo comprendan y puedan ponerse de acuerdo. Así, el hecho de que los hombres puedan hablar en público, educándose para ello, y persuadirse de sus juicios se torna en el fundamento de la política (Águila, 2004:207).

Como decía Jean Paul Sartre "el hombre está condenado a ser libre". Y ello supone que se debe hacer cargo de la elección individual y colectiva entre lo justo y lo injusto, el buen y mal gobernante, el buen y mal ciudadano, el buen y mal comportamiento, etc. La acción política, en parte, ha consistido en la tarea de llevar a cabo estas elecciones en la esfera pública. No hay nadie ni nada que pueda hacer esta tarea, por sí sólo, reemplazando a las personas concretas que comparten sus vidas. Se pueden inventar mecanismos que eliminen la tarea humana y colectiva que supone convivir en libertad (Estados totalitarios, campos de concentración, poderes ilegítimos, etc.) pero desde ese momento se habrá renunciado a una tarea demasiado humana como para dejarla en manos de dispositivos alejados del juicio prudente.

La posibilidad de elegir entre valores opuestos e inconmensurables "humaniza" a los hombres (Berlin, 1998). De acuerdo con ello, reconoció Rafael del Águila: "Me parece urgente desembarazarse de la pretensión contemporánea de diluir la democracia en derecho, la política en seguridad racional, el debate y el pluralismo en consenso total e inclusivo. [...] Hemos de resistir la tentación de convertirnos en satisfechos ciudadanos implacables o impecables para arrostrar la más modesta tarea de ser ciudadanos reflexivos a secas. Y no hay ley, regla o derecho que nos exima de esa responsabilidad y de los riesgos que comporta" (Águila, 2000:28).

## **Bibliografía**

ALONSO, V., (2009), "La amistad en la ciudad de los bárbaros. Retórica, democracia y ciencia política", en *El desafío democrático de la retórica*, IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Málaga.

(2010), *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ARENDT, H., (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.

(2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

(2008), *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.

ARISTÓTELES., (2007), *Política*, Madrid, Alianza. Traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.

ASH, T. G., (2011), "Estados Unidos y Europa, en decadencia", en *El País*, 24/07/2011.

BEINER, R., (1983), *Political Judgment*, Londres, Methuen.

BELL, D., (1960), *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, The Free Press.

BERLIN, I., (1998), "El juicio político", en BERLIN, I., (1998), *El Sentido de la Realidad: Sobre las Ideas y su Historia*, Madrid, Taurus:79-96.

BOBBIO, N., (1994), *El futuro de la democracia*, Madrid, Planeta.

BORRELL, M. D., (2006), "Hannah Arendt: la política como espacio público", en *Revista Praxis Sociológica*, 10: 60-76.

CAMPS, V., (1996), *El malestar de la vida pública*, Madrid, Grijalbo.

(2005), *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza.

(2010), *Democracia sin ciudadanos: la construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta.

- CANSINO, C., (2000), "La crisis de la democracia representativa y la moderna cuestión social", en *Revista de la Universidad de México*, 588-589: 45-47.
- CASTELLS, M., (2009), *Comunicación y Poder*, Madrid, Alianza.
- CRICK, B., (2001), *En defensa de la política*, Madrid, Taurus.
- DE VEGA, P., (1996), "La crisis de la democracia representativa", en TEZANOS, J. F., (Coord.), *La democracia post-liberal*, Madrid, Fundación Sistema.
- DEL ÁGUILA, R., (2000), "Política, derecho y razón de Estado", en *Revista Española de Ciencia Política*, 3: 11-29.
- (2001), "La inclasificable teoría política de Hannah Arendt", en MÁIZ, R., (Comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 11-24.
- (2004), *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama.
- (2008), *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus.
- FELDMAN, R., (2009), "El judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)", en H. ARENDT, H., (2009), *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós.
- FLORES D'ARCAIS, P., (1996), *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos.
- GARSTEN, B., (2009), *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge, Harvard University Press.
- HABERMAS, J., (1996), *Between Facts and Norms, Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA, MIT Press.
- HEIDEGGER, M., (1958), *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova.
- HOBSBAWM, E. J., (1998), *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo.

- LINZ, J. y STEPAN, A., (1978), *The Breakdown of Democratic Regimes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- LOBERA, J., (2011), "Menos respeto a los que mandan", en *El País*, Domingo, 28/08/2011.
- LÓPEZ, M., (2009), "Retórica y democracia. Un debate abierto desde la Antigua Atenas", en *El desafío democrático de la retórica*, IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Málaga.
- MÁIZ, R., (2001), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- MARSHALL, D. L., (2010), "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment", en *Political Theory*, 38 (3):367-393.
- MORICONI, M., (2009), "Revisión crítica: la necesidad de incorporar el buen pensar retórico en la construcción de la gobernanza", en *Revista de Estudios Políticos*, 145:119-155.
- PRIETO, F., (1996), *Manual de Historia de las Teorías Políticas*, Madrid, Unión Editorial.
- ROIZ, J., (2001), "Hannah Arendt (1906-1975), ¿sueño heroico o coraje cívico?", en *Revista de Estudios Políticos*, 114:83-113.
- ROIZ, J., (2003), *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Foro Interno.
- THAA, W., (2008), "Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt", en *Revista Española de Ciencia Política*, 19:9-40.
- VALLESPÍN, F., (2000), "La crisis del espacio público", en *Revista Española de Ciencia Política*, 3:77-95.
- VALLESPÍN, F., (Ed.), (2004), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 6.
- WOLIN, S., (2001), *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu.