

CRISIS DE LA POLÍTICA Y LA LIBERTAD EN LAS DEMOCRACIAS MODERNAS

POLITICAL CRISIS AND FREEDOM IN THE MODERN DEMOCRACIES

Gloria Gallo Cubillos¹

Resumen

El artículo brinda una mirada profunda al tema de la crisis de la política actual y su relación con el concepto y las manifestaciones de la libertad y la democracia, tomando como fundamentos teóricos las propuestas de James Buchanan y Hannah Arendt. Ambos autores justifican desde diferentes ángulos la evolución que dichos conceptos han tenido en la historia de la humanidad y establecen diversas reflexiones con respecto a su influencia en los roles asumidos por el Estado, y por los individuos que este gobierna. De esta manera, el artículo se remite a describir desde los autores los roles del Estado, y su relación con la libertad, la autoridad y la perspectiva que para los individuos genera el concepto de política y su efecto dentro de las dinámicas sociales que actualmente reflejan un atraso y aislamiento propios de las masas que se encuentran cada vez más alejadas de la ejecución de acciones que les permitan participar y juzgar la toma de decisiones a nivel político.

Palabras clave

Política, individualismo, Estado, libertad, totalitarismo.

¹ Egresada de la Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás e investigadora de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Rosario. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad San Buenaventura.

Abstract

The article provides an insightful look at the issue of the current political crisis and relationship with the concept and manifestations of freedom and democracy, on the theoretical proposals of James Buchanan and Hannah Arendt, authors from different angles to justify the changes that these concepts have had in the history of mankind, in addition to establishing various thoughts on their influence on the roles assumed by the state and by individuals that this ruling. Thus, the article refers to from the authors describe the roles of the state and its relation to freedom, the authority and perspective to individuals generates the concept of politics and its effect within the social dynamics that currently reflect backwardness and isolation own bodies that are increasingly remote from the implementation of measures to enable them to participate and judge the decision making at political level.

Keywords

Political Individualism, State, Freedom, Totalitarianism

En la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt expone las causas y circunstancias de la crisis política presente en las democracias occidentales. Desde el Imperialismo europeo del siglo XIX, lo político fue supeditado a los intereses económicos de la clase burguesa. Posteriormente, el sistema de partidos que representaba los intereses de las clases entró en crisis; con lo cual las masas, caracterizadas por su número e indiferencia hacia los asuntos públicos, posibilitaron las condiciones que hicieron aparecer los totalitarismos.

Esta crisis sólo puede comprenderse desde el concepto de lo político que Arendt presenta, concepto que se encuentra estrechamente relacionado con su teoría sobre la acción y con la reformulación del concepto de libertad que de ésta se desprende. La acción es para Arendt, el fundamento de lo político; y este último no puede ser un simple medio para la libertad. Arendt observa que en la actualidad "tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social" (1997: 63).

Este planteamiento ha tomado fuerza en el pensamiento liberal contemporáneo; siendo James Buchanan quien expresa de forma más radical la reducción de lo político a la lógica económica que Arendt plantea como el centro de la crisis política

contemporánea. Para Buchanan, la política es un ejercicio de intercambio económico que busca maximizar la riqueza para la sociedad. Es evidente el enfrentamiento de estas dos posturas; por ende, lo importante no es sólo presentar los argumentos que entran en contradicción, sino dilucidar cuál de las dos posturas plantea una opción viable para el problema de la crisis política.

Buchanan: la política como intercambio

El aporte realizado por James Buchanan a la teoría política no se origina desde el seno académico de esta especialidad sino desde la economía, en particular desde su trabajo en la escuela de la *Public Choice*. Así, también, se asocia su nombre con el movimiento neocontractualista que se desarrolló en los primeros años de la década de los 70.² En su obra *El cálculo del consenso* (publicada junto a Gordon Tullock en 1962) se encuentra como con-

2 Así lo caracteriza Fernando Vallespin Oña en su libro "Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick, y James Buchanan". Alianza editorial, Madrid, 1985. De la misma forma, Hans Peter Müller y Lucien Kern describen el modelo contractual-constitucional de Buchanan como el corolario contemporáneo del modelo político hobbesiano, en su libro: "La justicia: ¿Discurso o Mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractual". Gedisa, Madrid, 1992.

clusión que los procesos de decisión mayoritaria (que son la piedra angular de toda democracia constitucional) son inconsistentes con los fines –representativos óptimos– de cualquier Estado.³ En otras palabras, los procesos democráticos de decisión mayoritaria no pueden garantizar que decisiones de este tipo sean racionales.

Ante este problema, respaldado además por el teorema de imposibilidad de Arrow formulado en 1951,⁴ Buchanan desarrolla un modelo contractual-constitucional que tiene como propósito satisfacer el criterio de unanimidad. Sobre la base de que, como él mismo indica en *The Limits of Liberty*, los orígenes del Estado pueden ser derivados del cálculo individualista, al menos conceptualmente, como lo sabemos por los escritos de Thomas Hobbes al igual que de los primeros y últimos contractualistas. Esta metodología esencialmente económica puede ser ampliada para proporcionar

explicaciones conceptuales a varios aspectos de la realidad política que observamos. Este fue el marco de referencia de *El cálculo del consenso*.⁵

En ese orden de ideas, Buchanan concibe la actividad política en los mismos términos del intercambio económico voluntario, bajo el supuesto que el Estado juega el papel de maximizador de la riqueza para la sociedad. Aun cuando rechaza la tesis del modelo hobbesiano por la cual una vez celebrado el contrato político, con éste se legan todos los derechos individuales y se cierra cualquier posterior reformulación de este contrato. De hecho, Buchanan y Tullock dicen que:

Se concibe mejor el contrato social como sujeto a continua revisión y cambio, y se debe pensar que el consenso que se da es continuo. Sin embargo, el punto relevante es que el cambio en este contrato, si es deseable, puede encontrar siempre el apoyo unánime, dado el tiempo apropiado para el compromiso [...] No concebimos que la constitución está establecida de una vez y para siempre. Concebimos que los aspectos contractuales son continuos, y se supone que la existencia de un conjunto de reglas organizativas conlleva el consenso (Buchanan & Tullock, 1980).

Dicha tesis, desde el punto de vista de Buchanan, es contraria al propósito de la maximización social, pues, según él, para que haya crecimiento económico es esencial un contrato que limite la actividad del individuo –e incluso del propio Estado– respecto a los demás. Esto es, ha de existir un orden político-jurídico que se asegure de realizar la actividad que por su naturaleza no le interesaría realizar a ningún individuo.

Esta concepción de la política es netamente individualista y, en contraste con la de Rawls, busca desarrollar una visión realista del contrato social, lo más cercana posible a las condiciones empíricas de la existencia humana, absteniéndose así de supuestos apriorísticos. El individualismo de Buchanan, por otra parte, es el del *homo*

3 La idea original, lo repite en más de una ocasión el propio Buchanan, es del economista sueco Knut Wicksell quien en su momento sostuvo que la única “elección pública” que resultaba óptima –en términos de Pareto– era la decisión unánime.

4 Según el famoso teorema de imposibilidad de Arrow (debido a Kenneth Arrow, Premio Nobel de Economía en 1972) no existe ningún método elección que cumplan un conjunto de criterios razonables. De acuerdo con el mismo, en un cuerpo electoral con al menos dos miembros y un mínimo de tres opciones es imposible definir una función de bienestar social, es decir un consenso sobre mínimos, que satisfaga a la vez las condiciones siguientes: 1. Universalidad o dominio ilimitado: el voto debe tener un resultado que ordene entre sí todas las posibles opciones. 2. No imposición o soberanía del ciudadano: cualquier orden social de preferencia debe poder alcanzarse por la agregación de los perfiles individuales de preferencia. 3. Exclusión de la dictadura de un solo individuo: la función social de bienestar responde a las preferencias de más de un individuo. 4. Monotonicidad: no debería ser posible que un individuo perjudicara una alternativa colocándola antes en su perfil de preferencias. 5. Independencia de alternativas irrelevantes: los cambios en las preferencias individuales de alternativas irrelevantes no tendrían impacto en la función social de preferencia de otro subconjunto de alternativas. Sobre el particular: Ruiz Zapatero. Guillermo G. ¿Es posible tomar la Constitución en serio? Noticias Jurídicas, 2005. Además Arrow, K. Social Choice and Individual Values. New Haven/London, 1963. Para una Exposición más sucinta: Arrow, K. Los Valores y la Toma de Decisiones Colectivas, en Filosofía y Teoría Económica (Comp.). Fondo de Cultura Económica, México. p. 218 y sigs.

5 Buchanan, J. The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan. www.Econlib.org/Library/Buchanan/buchCv10Contents.html/

economicus (toda persona procura maximizar sus utilidades personales), pues le parece a él que ésta es la categoría que metodológicamente puede satisfacer mejor el requerimiento *realista*. Puesto que, como el propio Buchanan declara:

El individualismo metodológico⁶ no debería ser confundido con el simple *individualismo* como una norma para la organización de la actividad social. Este primer tipo de análisis representa un intento de reducir todos los temas de la organización política a la confrontación de los individuos con las alternativas y su elección entre ellas. La *lógica de la elección* del individuo se convierte en el tema central de nuestro análisis, y no es necesario tomar ninguna posición concerniente a los fines últimos o criterios que deben dirigir su elección (Buchanan & Tullock, 1980: 23).

Ahora bien, dadas las limitaciones del *individualismo metodológico* y de la elección democrática de la utilidad política, el modelo consensual-constitucional de Buchanan parte de dos conceptos clave: la exigencia del criterio de unanimidad y el *homo economicus*.

Para Buchanan y Tullock el estudio sobre la elección entre opciones políticas alternativas ha de superar el paternalismo⁷ —que por igual le achacan a Rawls y Nozick— y encaminarse en el mejor desarrollo de los procedimientos que satisfagan el criterio de unanimidad, el único socialmente óptimo. En *El*

cálculo del consenso se concluye que, siguiendo el referente del óptimo superior paretiano, la única opción de representatividad en las decisiones que ofrecen resultados óptimos es la unanimidad. Los mecanismos de decisión mayoritaria no se basan en criterios razonables. De igual forma, la mayoría, al imponer sus reglas, provoca unos costos sobre las minorías o sobre los marginados que serán crecientes conforme se reduzca el porcentaje necesario para la toma de una decisión.

Si se combinan ambos principios, se llega a la conclusión de que la mayoría representativa óptima para tomar decisiones colectivas es indeterminada. De otra forma, no hay nada sobre los verdaderos deseos de una colectividad que pueda ser descubierto por una regla mayoritaria (Buchanan & Tullock, 1980: 114).

Con respecto al *homo economicus* es un reduccionismo considerar al individuo maximizador de la utilidad de Buchanan en los términos psicológicos criticados a la posición hobbesiana, pues en el caso del *homo economicus* este sólo tiene un valor en cuanto herramienta analítica y no en cuanto posición fáctica, antropológica o dogmática. Como ha escrito Buchanan:

Si se supone (entonces) que el individuo es la fuente única de valor, surge una cuestión de identificación. ¿Cuáles son los individuos que van a ser considerados como fuentes de valor?... La coherencia requiere que todas las personas sean tratadas como moralmente equivalentes, como individuos con igual capacidad para de expresar evaluaciones entre opciones relevantes. Desde este supuesto, y solo desde él, es posible deducir una *explicación* contractualista del orden colectivo. Los individuos se guían por sus propias valoraciones de perspectivas alternativas a la hora de establecer por acuerdo unánime una colectividad encargada de ejecutar funciones específicas que incluirán, primero, la provisión de servicios de protección o de estado mínimo y, segundo, la provisión de los servicios de consumo genuinamente colectivos (Buchanan & Tullock, 1980: 60).

Sin embargo, dicha equivalencia moral parte del supuesto de que los individuos siempre buscan maximizar su utilidad. Esto no quiere decir que los

6 Tal *individualismo metodológico* se diferencia del simple individualismo en que no incluye ningún tipo de valoración; es decir, es sistemáticamente neutral, en contraste con el individualismo que *como norma de organización implica la aceptación explícita de ciertos criterios de valoración*. Al igual que en el contractualismo hobbesiano, el cual le sirve de paradigma a Buchanan, el único verdadero fundamento de legitimación para cualquier acuerdo es *sein*, el ser factual, no el *sollen*, el ser considerado teleológicamente.

7 Paternalista sería toda tendencia que prescribiera de antemano los requisitos deónticos que habría de cumplir esta o aquella alternativa entre elecciones sociales variadas. Buchanan reclama a Rawls y Nozick cierto “paternalismo en la argumentación ya que necesitan para la construcción de sus argumentos o bien derechos precontractuales o bien restricciones de las preferencias individuales” (Reinhart Zintl, *Contrato sin presupuestos*: James M. Buchanan, p. 182) Al respecto: *The Limits of Liberty*. Introducción.

hombres se comporten bajo los mismos criterios; lo que quiere decir es que en cualquier análisis que tenga que vérselas con la conducta humana siempre es preferible pensar en los términos de la conducta más generalizada. Ceñirse a esta cierta perspicacia negativa tiene como ventaja el que puede abarcar con mucha más generalidad el comportamiento humano, tanto de aquel que se sigue por los criterios del amor como por el que no.

Por otra parte, el agente que prefiere más a menos no excluye la visión altruista pues se puede desear más justicia distributiva que menos más correspondencia entre derecho natural y positivo, etc. El acuerdo, pues, sólo requiere que los pactantes no entren a valuar reglas desde visiones omnicomprendivas sino sobre reglas que incluyan, al tiempo, sus propias visiones omnicomprendivas.

Esta hipótesis del individuo guiado prioritariamente por su propio interés carece de valor ético, en cuanto una concepción antropológica a priori del hombre (como podía suceder con el *homo homini lupus* de Hobbes) pero no excluye que los hombres al momento del pacto entren a él con la integridad de sus visiones éticas. De modo que "las instituciones políticas y de mercado son valoradas no en sí mismas sino por su capacidad para generar bienes y servicios deseados. Si se acepta esta estructura analítica, parece natural concebir los individuos a nivel constitucional como tomando decisiones sobre posibles normas constitucionales, de forma análoga a la elección entre competencia y monopolio" (Buchanan & Tullock, 1980: 98).

Ahora bien, hay que ubicar el criterio de unanimidad y el *homo economicus* en el marco de un modelo hipotético contractual de Buchanan. En tal modelo,

La organización colectiva puede, en ciertos casos, reducir los costes esperados porque elimina externalidades; en otros casos, la organización colectiva puede introducir externalidades. Los costes de interdependencia incluyen tanto los costes externos como los costes de toma de decisiones, y es la suma

de estos dos elementos la que es decisiva en el cálculo constitucional" (Buchanan & Tullock, 1980: 89).

El desarrollo del cálculo se lleva a cabo utilizando el mismo supuesto similar al de Rawls, esto es, un estadio primitivo de acuerdo.

La posición elegida por Buchanan se equipara con la jungla hobbesiana; es decir, en ella existen individuos que no se encuentran organizados por ningún tipo de norma formal, no "hay aceptación de límites a las conductas personales, ni ley ni convenciones" (Buchanan, 1993: 23). La situación de libertad irrestricta de todos los individuos maximizadores de utilidad supone, entonces, que el nivel de bienestar particular depende de las fuerzas y habilidades que cada cual posea para hacerse a los bienes, para conservarlos o para arrebatárselos a otros. En semejante posición los individuos, profundamente diferentes en sus fuerzas y capacidades, se enfrentan a una distribución de los bienes disponibles exageradamente focalizada. Es decir, en correspondencia con el máximo del número de fuerzas y habilidades de cada individuo los bienes son auto-adjudicados. En este sentido, los costes tanto para el que posee bienes como para el que no son tan altos que se genera un *equilibrio natural* (Buchanan, 1993: 30 y sigs.).

En este contexto cabe explicar el origen y el papel del Estado, siendo este el problema central que va a tratar Buchanan en *The Limits of Liberty*. Para ello recurre a dos conceptos: *el Estado protector* y *el Estado productor*. En este estadio de equilibrio natural, los individuos pueden llegar a acuerdos e intercambios debido al análisis de la relación coste-beneficio, consintiendo así en el desarme a cambio de usar en actividades productivas, los recursos antes destinados a la defensa. Con ello nacen los "derechos de propiedad" y sucesivos acuerdos que dan por fin con la organización de un Estado que proteja dichos arreglos y los bienes y libertades individuales (Buchanan, 1975: 60 y sigs.). Este corresponde al *Estado constitucional*, es decir, a aquel cuya función consiste en velar por el cumplimiento de los derechos estipulados en el contrato constitucional originario. El Estado se

limita a la vigilancia y el juicio sobre el cumplimiento de los acuerdos originales, no cumple ninguna función legislativa sino policial y jurisdiccional, en palabras de Buchanan:

Este Estado legal o de protección, las instituciones de la “ley” en sentido amplio, no es un organismo de toma de decisiones. No tiene la función de legislar, y no está adecuadamente representada por las instituciones legislativas. Este estado no incorpora el proceso mediante el cual las personas de la comunidad elijan preferiblemente de forma colectiva y no privadamente o de forma independiente (Buchanan, 1975: 68 y sigs.).⁸

A pesar de los límites impuestos al Estado desde el contrato original, Buchanan a diferencia de Nozick, sí concibe un Estado que exceda los límites aquí impuestos. Introduce entonces, el concepto de Estado productor cuya función es legislar sobre aquellos bienes que exceden el dominio de lo privado, estos son los bienes públicos. Corresponde a situaciones declaradas como postconstitucionales y que se encuentran fuera de la constitución misma, en las cuales deben obrar como en el intercambio económico para tomar las decisiones políticas adecuadas. Las funciones de este Estado productor exceden las del Estado protector; el cual, de acuerdo con Buchanan se caracteriza por:

Este último caracteriza el funcionamiento del estado productivo conceptualmente separada, el organismo a través del cual las personas se proveen a sí mismas de “bienes públicos” en el contrato de postconstitucional. En este último contexto, la acción colectiva se ve mejor como un proceso de cambio complejo, con la participación de todos los miembros de la comunidad (Buchanan, 1975: 68).⁹

8 This legal or protective state, the institutions of “law” broadly interpreted, is *not* a Decision-making body. It has no legislating function, and legislative institutions do not properly represent it. This state does not incorporate the process through which persons in the community choose collectively rather than privately or independently.

9 The latter characterizes the functioning of the conceptually separate productive state, that agency through which individuals provide themselves with “public goods” in post constitutional contract. In this latter context, collective

En este esquema, partiendo del *individualismo metodológico*, de los conceptos de *criterio de unanimidad* y el *homo economicus*, la única fuente de legitimidad es el individuo y el ejercicio político es únicamente el mecanismo o el medio para garantizar, no sólo la conservación de los bienes, sino las reglas de juego que permitan el libremercado por parte de los individuos. Esta perspectiva de lo político no sólo parte de criterios individualistas de una gran radicalidad, sino que además limita el ejercicio político a un intercambio que reduce la libertad al ámbito de lo económico. Lo político y el papel del Estado no están, por fuera de los intereses económicos particulares aún cuando Buchanan reconozca en esto un doble papel, el de conservar el orden constitucional y el de proporcionar bienes públicos como mercancías:

Los hombres desean ser libres de restricciones, mientras que al mismo tiempo que reconocen la necesidad de orden. Esta paradoja de ser gobernados se hace más intensa cuando la politización en de la vida aumenta, cuando el Estado asume cada vez más poder sobre los asuntos personales. El Estado cumple una doble función, la de respetar el orden constitucional y el de brindar “bienes públicos”. Esta dualidad genera sus propias confusiones y malentendidos. “Ley”, es en sí misma, un “bien público”, con todos los problemas que son familiares al garantizar el cumplimiento voluntario. La aplicación es esencial, pero la falta de voluntad de los que cumplen la ley para castigar a quienes la violan, y para hacerlo con eficacia, deben augurar la erosión y la destrucción definitiva de la orden que nosotros observamos (Buchanan, 1975: 68).¹⁰

action is best viewed as a complex exchange process with participation among all members of the community.

10 Men want freedom from constraints; while at the same time they recognize the necessity of order. This paradox of being governed becomes more intense as the politicized share in life increases, as the state takes on more power over personal affairs. The state serves a double role, that of enforcing constitutional order and that of providing “public goods.” This duality generates its own confusions and misunderstandings. “Law,” in itself, is a “public good,” with all of the familiar problems in securing voluntary compliance. Enforcement is essential, but the unwillingness of those who abide by law to punish those who violate it, and to do so effectively, must portend erosion and ultimate destruction of the order that we observe.

La libertad como sentido de lo político

Hannah Arendt se pregunta por lo político en el contexto de circunstancias apremiantes, por un lado la experiencia de los totalitarismos que desvirtuaron el sentido de la política, al politizar la totalidad de la vida de los hombres;¹¹ además, la posibilidad de un enfrentamiento nuclear en el contexto de la Guerra Fría. Estas circunstancias, no sólo han dado un significado particular a lo político, sino que lo han separado de la libertad “ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que política y libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo” (Arendt, 1997: 62). En este sentido, se puede interpretar que la crisis política se ha dado por la separación entre la libertad y la política, otorgando a esta última una función meramente procedimental, como instrumento para salvaguardar las libertades individuales.

Para Arendt, la política no tiene como fin la libertad, pues decir esto es afirmar que la libertad está por fuera de lo político. Por tal razón, es más adecuado afirmar que: “El sentido de la política es la libertad, [lo cual] alude a algo completamente distinto, a saber, a que la libertad o el ser-libre [Frei-sein] está incluido en lo político y sus actividades” (Arendt, 1997: 61).

En ese contexto, es primordial la distinción de Isaiah Berlin¹² entre libertad positiva y negativa en la medida en que es precisamente esta última la negativa, de Maquiavelo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y no la positiva la

que prefiguró la idea, de lo que hoy se entiende genéricamente por democracia. Vale anotar la diferencia entre libertad positiva y libertad negativa, para comprender la crítica de Arendt en este sentido. Como se sabe:

Isaiah Berlin contraponen la libertad *negativa* contra la *positiva*. Define la libertad negativa como ausencia de coerción; las libertades negativas siempre son libertades *contra* la posible interferencia de alguien... La libertad positiva, en cambio, es esencialmente el deseo de autogobernarse, el anhelo de autonomía... La libertad negativa significa independencia de interferencia, mientras que la libertad positiva se interesa por la apropiación del control (Guilherme Merquior, 1993: 23).¹³

Bajo este enfoque se puede considerar un concepto *clásico liberal* de libertad como ausencia de coerción, distinto a un concepto de libertad *democrático* como capacidad de autorregulación. No obstante, en el proceso de configuración de la teoría sobre la democracia, y en la evidencia factual al respecto, parece ser que la separación no es tan tajante:

Bobbio, por ejemplo, encuentra que la libertad como independencia y la libertad como autonomía comparten un terreno común, puesto que ambas implican autodeterminación... Cualquier cosa que el individuo pueda decidir por sí mismo debe ser dejada a su arbitrio (lo que reivindica la libertad negativa); y siempre que hay necesidad de una decisión colectiva, el individuo deba participar en ella (lo que reivindica la libertad positiva) (Guilherme Merquior, 1993: 24).

De acuerdo con esta distinción, aunque la crítica de Arendt a la libertad negativa es evidente, no niega esta libertad en sí misma, sino que evidencia la forma como se ha convertido en la finalidad misma de lo político. Arendt observa que el pensamiento

11 Según Arendt, una de las características de los totalitarismos es la politización de la vida en general de los hombres, esto es, la subsunción total de los intereses y la vida privada a los intereses y la voluntad del régimen totalitario.

12 Respecto de la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos el clásico ensayo de Benjamin Constant y los Cuatro Ensayos sobre la Libertad de Isaiah Berlin. Alianza Editorial, Madrid, 1998. pp. 12-43.

13 De igual forma se puede entender la libertad negativa como la libertad de los modernos, en la cual no existen límites externos para la libertad; de la cual su mejor exponente es Locke. Por su parte, la libertad positiva entendida como el deseo de su autodeterminación, corresponde a la libertad de los antiguos.

moderno ha puesto a la libertad como el fin de lo político llevándolo a consecuencias extremas debido a que la libertad negativa de los modernos se ha impuesto sobre toda acción política. El objetivo actual de la política es crear espacios donde los individuos puedan actuar libremente sin la interferencia del poder público: “tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social” (Arendt, 1997: 63). Dos consecuencias se derivan de ello, las masas que habían sido unificadas por los totalitarismos a través de una ideología propuesta en la forma de una ley universal, se unifican ahora bajo la búsqueda de las satisfacciones individuales.

Al igual que los totalitarismos aislaron a los hombres al ámbito de lo privado eliminando en ellos la posibilidad de la participación en los asuntos públicos, la lógica del mercado ha generado la atomización de los individuos dedicados exclusivamente a sus intereses personales (i). Por otro lado, se ha creado la centralización del poder, pues el Gobierno se entiende hoy como una organización burocrática y despersonalizada que tiene como fin crear y mantener las condiciones bajo las cuales los individuos pueden dedicarse a los asuntos particulares (ii). Esto conlleva a la desaparición del ámbito público, en el cual se realizaba lo que Arendt concibe como *la acción*:¹⁴

Los gobernantes se encargan de decidir cuáles son los medios para alcanzar un fin dado (la seguridad, el bienestar, etc.), mientras que el resto de los ciudadanos se convierten en simples *homo economicus*, dedicados únicamente a la búsqueda de los bienes que satisfacen sus intereses privados (Serrano, 2002: 79).

Frente a la común afirmación sobre la existencia de la política por la necesidad de los hombres y del hombre como un *zoon politikon*,¹⁵ Arendt afirma

14 Este concepto se desarrollará más adelante.

15 Arendt interpreta la concepción aristotélica sobre el hombre como ser político desde un punto de vista diferente, según ella la historia del pensamiento político ha interpretado

que lo político no es una característica inherente a la esencia humana, sino que se refiere a aquella particularidad por la cual los hombres pueden vivir en una polis y en su organización. Por ello no podemos afirmar que donde existieron hombres existió la polis. La polis griega se distinguía por la libertad, pero no libertad como fin de lo político, pues: “Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo” (Arendt, 1997: 66). Los griegos pensaban que el hombre debía alcanzar primero la libertad para ocuparse de los asuntos de la polis, esta libertad se lograba cuando el hombre mismo se había liberado de las ataduras que le imponían las obligaciones de la vida doméstica; en otras palabras, cuando se había liberado de la labor.¹⁶

Se puede interpretar entonces, que Arendt comprendía la libertad de los griegos más como una liberación que como una verdadera libertad política, puesto que tal liberación podía lograrse por medios ajenos a la política; ya que en la antigüedad no se creía que lo político tuviera algo que ver con la libertad. Esta libertad que podía conseguirse por otros medios no necesariamente políticos; es diferente a la libertad política tal y como la entendía Arendt.

Desde este punto de vista, para los griegos lo político tenía como fundamento la libertad, entendida esta negativamente, es decir como no ejercer el dominio ni dominar a otros en la cual todos son considerados iguales. Empero, esta igualdad no es la que comprendió el pensamiento moderno; es decir como igualdad ante la ley; sino como igualdad en tanto derecho a participar en la vida política. Arendt se aparta de la percepción griega sobre la libertad como condición necesaria para el ejercicio de la política, exponiendo una con-

erróneamente el *zoon politikon* aristotélico, pues éste no es el carácter de la esencia humana y Aristóteles no dudó nunca de la humanidad de los esclavos y los bárbaros, a quienes, sin embargo, no se les podía achacar la cualidad de hombres políticos.

16 En *La condición humana*, Arendt distingue tres actividades humanas centrales: la labor, el trabajo y la acción. Estos conceptos se ampliarán más adelante.

cepción de la libertad ligada a la esencia misma de lo político, por ello afirma que “la esencia de lo político es la libertad”. Libertad y política se encuentran entonces unidas, existe entre ellas una identidad pues: “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Por otro lado los medios con que se funda este espacio político y se protege su existencia no son siempre ni necesariamente medios políticos” (Arendt, 1997: 79). Por ello, el fin de lo político no puede ser la libertad, sino más bien su lugar de realización.

Si para Arendt, la libertad política se encuentra vinculada a un espacio, en el cual los hombres pueden hacer uso de su libertad; entonces, esta libertad corresponde así a la libertad positiva definida por Isaiah Berlin, puesto que aquí se trata es de la capacidad de autodeterminación para entrar a participar en el ámbito público. Esta libertad puede comprenderse desde el concepto de poder y autoridad que Arendt introduce de acuerdo a su estudio sobre el Senado romano: la característica esencial del Senado romano era que tenía autoridad, mas no poder, pues éste lo poseía el pueblo. El poder se entiende entonces, como una opinión que no necesita la fuerza ni el apuro exterior para hacerse sentir. La autoridad tiene la doble función de aumentar y confirmar las acciones humanas, pero no hacer que los hombres obedezcan; pues ésta no tiene el poder, ya que éste reside en los hombres como una potencia para insertarse en la comunidad política mediante sus acciones.¹⁷

Lo político no es una necesidad, no es un medio para la libertad, pues es posible lograr la satisfacción de las necesidades y con ello alcanzar la libertad sin el ejercicio de la política. Una vez que los hombres han resuelto sus necesidades básicas pueden considerarse libres y hacer uso de esta libertad en el campo de la acción política. La libertad sólo puede realizarse en el ámbito de lo público, es decir, alejándose de lo privado y de

la familia, mediante la acción y el habla.

Si bien, el espacio político no se funda siempre por medios políticos, Arendt encuentra su fuente en la acción, definida como la única actividad que le permite al hombre entrar a jugar un papel en el ámbito público y participar así de la creación del espacio político. Entonces, la libertad sólo es posible en el espacio público, cuando los hombres no se retrotraen al mundo sino que por el contrario actúan dentro de él. Es así como el hombre ejerce su libertad sólo mediante la acción, tal y como se verá en el siguiente apartado. En este sentido la política tiene el carácter de un milagro en el cual sólo los hombres con sus acciones son sus artífices. Concebir los asuntos humanos como acontecimientos-milagro, presupone que es el hombre con sus acciones quien es capaz de empezar algo nuevo y tomar la iniciativa al hacer pleno uso de su libertad. “El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [Anfangen-Können] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 1997: 66).

Pluralidad y acción

En torno a los principios de la comunidad política, Hannah Arendt se aparta del tratamiento que la modernidad ha dado a la idea de la conformación de dicha comunidad y retorna, en parte, a cierto pensamiento griego. En tanto considera que la vida social de los hombres es un elemento inherente a su naturaleza. Dicha naturaleza social, sin embargo, no está supeditada –desde su perspectiva- ni por los fines ni por la necesidad, tal y como fue interpretado por el pensamiento político moderno, sino por la *acción*. De allí que Arendt, para insertar la idea de una *condición humana* (y no una naturaleza) que posibilite y haga indispensable la comunidad política, trate particularmente el concepto de *acción* y su realización por medio del *discurso*.

17 El tema de la crisis de la autoridad y el poder ver: Arendt, H. (1996). ¿Qué es autoridad? En entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona: Ediciones Península.

El pensamiento político suele sustentar sus tesis sobre la organización política a partir de la postulación antropológica que dé respuestas a la cuestión sobre lo *que es el hombre*, llegando incluso a presuponer la existencia de una naturaleza o esencia trascendente como fundamento de este o aquél modelo político particular. En otras palabras, comúnmente debajo de “cualquier” modelo de organización política subyace una determinada antropología filosófica.¹⁸ En oposición a esta tradicional manera de comprender el hombre como un presupuesto para la organización política, Arendt se dirige a la experiencia misma de los hombres, es por ello que en lugar de pretender dar una descripción de dicha naturaleza humana se dirige a la cimiento de las interrelaciones humanas: la acción y el discurso. Con esta inserción del tema de la acción, Arendt pretende describir la *condición humana* que hace viable e ineludible la vida política.

No obstante, la acción que constituye la base de las relaciones entre los hombres debe diferenciarse de otras actividades que se realizan en el contexto del mundo. Dentro de las actividades que el hombre ejecuta, Arendt distingue dos tipos: aquellas por las cuales los hombres se enfrentan a la naturaleza tales como el fabricar y el

laborar, actividades que se cometen con el fin de solucionar las necesidades inmediatas o producir bienes para el consumo, o como elementos que faciliten la supervivencia humana (i). Junto a estas actividades que relacionan a los hombres con los objetos del mundo, se encuentra la *acción*, esa actividad por medio de la cual los hombres se dirigen a otros, y que unida al discurso, posibilita el hecho de que los hombres se revelan unos a otros. Esto es, que se reconozcan mutuamente como *un otro* distinto (ii).

Arendt afirma, empero, que la constitución de ese *otro* no parte exclusivamente de la facticidad de la acción pues desde su nacimiento el hombre se encuentra instalado en unas circunstancias ya preestablecidas; sino, que es con la iniciativa realizada a través de la acción, que éste se inserta en estas circunstancias y actúa sobre ellas. Por el simple acontecimiento de nacer no se inscribe en el mundo el nuevo hombre que ha emergido. De tal forma que es la acción del individuo la que lo inserta en éste; pero esto no sólo lo afecta a sí, sino que simultáneamente le posibilita transformar el mundo en el que se inscribe. Dicha transformación y revelación, no es propiciada de forma automática por la *acción*, sino más bien gracias a la intermediación del discurso, el cual revela al agente que la realiza; pues, únicamente en la medida en que los hombres pueden revelar a otros lo que hacen, realizan su inserción en una comunidad.

La acción y el discurso se realizan así, únicamente en la *contigüidad* de un hombre con otro, revelando un *quién* y no un *qué*. Desde esta perspectiva, adquieren una particular importancia la esfera de lo público y la experiencia misma de los hombres en ella; no para hallar una respuesta a la esencia humana sino para encontrar el criterio que posibilite y justifique la vida de los hombres dentro de la comunidad. Para Arendt, entonces, no cabe preguntarse *qué* es el hombre (pregunta que recaería en la búsqueda de un cierto tipo de naturaleza humana), pues esta pregunta sólo remite a unas cualidades que no dan cuenta de la particularidad ni de la importancia de la acción. La pregunta debe hacerse por el *quién* de la acción y

18 Ulrich Schroth ha resumido la anterior tesis así: “La imagen que se tenga del hombre es siempre decisiva para dar respuesta a las cuestiones que cada época histórica plantea. Así, la idea del derecho natural de Hobbes está marcada por su concepción del hombre: si el hombre es malo por naturaleza [...] de ahí se deduce que el pacto estatal no sea un pacto social sino un pacto de sumisión y dominación [...]. Junto a esta tradición de pensamiento antropológico se encuentra otra que destaca, principalmente, el impulso positivo hacia la humanidad y la realización del hombre [de Locke, Spinoza o Rousseau]: Así, el elemento que conduce a la sociedad, ya no sería el *homo homini lupus* sino el *homo homini homo*. En este mundo mejor, al situar en orden las relaciones interhumanas, tendrá lugar también la conciliación de la naturaleza. En el hombre mismo reside la posibilidad de conseguir la humanidad. En ese sentido, la sociedad y la existencia deben llegar a ser radicales, es decir, deben tomarse por la raíz. [Así las cosas] la cuestión de la naturaleza del hombre, de su ser persona, es decisiva para comprender la esencia del derecho [y del poder político]”. Al respecto Schroth, U (1999). *Hermenéutica Filosófica y Jurídica*, en Kaufmann, A (Comp.): *Introducción al Pensamiento Jurídico Contemporáneo*. Debate, Madrid.

del discurso. Este *quién* revela un agente, es decir que nos muestra al hombre que se revela a través de sus acciones, de allí que sólo por sus acciones podemos conocer quiénes son los hombres. El agente devela un sujeto que se inserta en el mundo y que deja una historia particular, al margen de la interpretación esencialista del hombre que hace de todo individuo una realidad anodina para con el todo de la historia humana.

Según Arendt, la comunidad política es igualmente una comunidad de memoria, que ha heredado su poder y por ende su autoridad de los ancestros. De hecho, la autoridad proviene del vocablo *auctor*, que significa lo mismo que autor. Aunque los hombres son los actores políticos, ellos no son los autores de sus acciones políticas, porque la autoridad viene de aquellos que iniciaron la fundación y que es transmitida por la tradición. Este vocablo se diferencia del *artifex*, quien construye. No obstante, esta diferencia de vocablos no posee el mismo carácter diferencial que en Platón, quien diferencia al que da las órdenes de aquél que las obedece (1996a: 133).

Con esta forma de comprender a los hombres a partir de sus acciones, Arendt deja entrever por qué no es adecuado deliberar sobre una naturaleza humana que unifique y trascienda a la totalidad de los hombres. La multiplicidad de agentes conlleva a la pluralidad de acciones, por medio de las cuales se interrelacionan los hombres, de allí que logremos pensar la comunidad política como una pluralidad que no es sólo la suma de individuos particulares sino un plexo de discursos que manifiestan y/o revelan acciones.¹⁹

Ahora bien, sustentar el origen y la organización de la comunidad política a partir de la tesis de la acción, podría implicar que dicha comunidad se ha establecido sobre un criterio en principio irreconciliable, la pluralidad de los agentes y de

las acciones. Pero es precisamente el carácter contingente de la acción, el que lleva implícito una necesidad de poner límites a la misma. Límites que surgen en el momento en el que los hombres, bajo el libre ejercicio de sus acciones, establecen un pacto de vivir en comunidad. El poder de realizar dicho pacto y la organización estructural que de allí surge son, para Arendt, criterios suficientes para legitimar la comunidad política y por ende la autoridad que desde el pacto político se establece. Lo cual no quiere significar, empero, que en principio el pacto sea entendido a la manera del contractualismo clásico, es decir, como mero acuerdo de voluntades independientes y autónomas.

La contingencia, la primera y fundamental de las características de la acción, se observa en el hecho de que ésta conlleva una doble connotación para quien la realiza; esto es que toda acción es al mismo tiempo ilimitada e imprevisible; ya que corresponde a la iniciativa²⁰ de un agente que, no puede predecir ni controlar las consecuencias de sus acciones, pues al realizar la acción en la trama de las relaciones con otros, el agente nunca sabe qué consecuencias pueden acarrear sus acciones. *“Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás”* (Arendt, H., 1996b: 252). Al mismo tiempo, cada hombre sufre las consecuencias de su acción. Es decir, que en la contingencia se revelan simultáneamente, el agente y el paciente encarnados en una unidad.

A este respecto, la contingencia de la acción se relaciona con la libertad, de acuerdo con la interpretación que hace Enrique Serrano, *“Arendt retoma esta idea y afirma que la contingencia es el modo de ser de la voluntad libre. La libertad implica la contingencia; se dice que un sujeto actúa libre-*

19 Esta peculiaridad de la interpretación arendtiana de la acción le permite distanciarse de la concepción aristotélica que conduce la realización del hombre, por naturaleza, a la comunidad y que, por ende, orienta la pluralidad (el pletos) al acomodo con la unidad política (la unidad natural de la polis).

20 Iniciativa que se puede interpretar como la libertad para actuar e insertarse en la comunidad política a través de los actos, lo que no significa, que se esté transformando una cualquiera de las categorías ontológicas que apoyan la esencialidad del hombre por otra, la del ser-hacer.

mente cuando puede elegir entre diferentes cursos de acción posibles". (Serrano, G. E., 2002: 101) De ahí que los hombres no actúen determinados por condicionamientos sociales o biológicos, sino que estos condicionamientos dan a los individuos la posibilidad de elegir entre actuar de una particular manera o de otra. Esta concepción de la libertad es similar a la libertad negativa de los modernos, no obstante, ésta no es en sí misma la fuente de lo político. De ahí que sea posible interpretar que aunque Arendt acepta la libertad negativa, no reduce lo político a ella, pues hacer esto es concebir lo político como un medio para alcanzarla.

La contingencia hace necesaria la conformación de una comunidad política regida por unas normas que pongan límites a este doble carácter ilimitado e imprevisible de toda acción, pues, *"para que exista una sociedad es necesario que se restrinja la contingencia; si toda acción fuera posible, no existiría un orden social y sin éste no podrían sobrevivir los hombres"* (Serrano, 2002: 101) La contingencia de la acción expresa en sí misma la pluralidad humana, lo que conlleva también una connotación de incertidumbre que no haría posible la vida dentro de una comunidad política si no se la restringe.

En este sentido, la polis ofrece a los hombres un marco normativo común que hace posible convivir, a pesar de las individualidades y diferencias. Esto es, la polis permite la libre convivencia en torno a unas normas comunes. De ahí que el origen de la comunidad política sea la libertad (entendida como la facultad de actuar y no como dominación) y no que la política sea el medio para alcanzarla.

En el terreno político, esta interpretación trae como consecuencia que las instituciones políticas y la ley tienen como finalidad poner los límites y dar cierta estabilidad a la comunidad política frente al carácter ilimitado de la acción; mas no crear las condiciones necesarias para que los hombres ejerzan la libertad y alcancen los fines que particulares que se proponen. Lo que quiere significar que, desde su origen, el poder político es más un instrumento de limitación de la acción, pese a su contingencia, que un coto a ciertos *derechos*

naturales (el derecho de todos a todo), como lo entendía Hobbes. No obstante, Arendt nos advierte que a pesar de los límites que la ley puede imponer, por ejemplo, a las conductas —a partir de la permisividad o punibilidad de las mismas— las consecuencias de una acción no se pueden predecir, pues cada una afecta a otros individuos que poseen igual capacidad para actuar; así este encuentro de acciones generarán una serie de reacciones en cadena que no se pueden prever. De ahí que la historia sólo puede develarse una vez ha terminado una acción y que la política misma se manifieste abierta a posibles conflictos.

Crisis de lo político

Según Arendt, la crisis de la política se ha venido gestando desde el siglo XIX con el surgimiento de la mentalidad imperialista de Europa. Allí, la clase burguesa que hasta entonces se había mantenido al margen de la política exigió su participación directa mediante sistemas de representación por medio de los partidos políticos. Cuando la burguesía toma el poder político, termina por superponer sus pretensiones económicas a los intereses públicos, reduciendo así lo político a los intereses de su clase. No obstante, los partidos representaban las clases sociales y así se garantizaba no sólo la participación en los asuntos del Estado; sino también el ejercicio de la libertad.

La crisis de lo político se hizo más intensa con los totalitarismos; no obstante, Arendt afirma, que no debe tomarse como culpables del auge de los totalitarismos a la fuerza y el poder de sus dirigentes; pues fue el carácter de las masas el que facilitó estos movimientos. Para afirmar esta tesis, Arendt afirma que los totalitarismos se caracterizan por su impermanencia, dado que son fácilmente olvidados una vez que terminan y fácilmente reemplazados; más esto se debe a la volubilidad de las masas, ya que los gobiernos totalitarios surgieron con el apoyo de las masas. Las masas desprecian las normas morales, según Arendt, pues anteponen su propio interés, igual-

mente, obran de acuerdo al fanatismo que elimina en los hombres cualquier capacidad de razonar y juzgar,²¹ eliminando también toda posibilidad de experiencia que caracteriza lo político.

Las masas surgieron con el aumento de la población y la atomización de los individuos que habían perdido su sentido de pertenencia a las antiguas clases. Las masas se caracterizan entonces por estar compuestas de un número elevado de individuos; Arendt se refiere especialmente, a aquellos países donde la densidad demográfica había aumentado y el sistema de partidos había generado desconcierto en un pueblo que ya no sentía representado. Estas masas no tienen un fin común, pero se encuentran indiferenciadas; esto es, no están compuestas de individuos con capacidad de emitir juicios y deliberar en la esfera pública; por ende han perdido lo que posibilita una verdadera acción política. Estas masas son las responsables del surgimiento de los totalitarismos; y se caracterizan más específicamente así:

El término de masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, por su puro número, bien por su indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común [...] Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y rara vez acuden a votar (Arendt, 1999: 489).

Fue en este caldo de cultivo, llamado masas, en el que surgieron y crecieron regímenes totalitarios, que prometían suplir las necesidades de reconocimiento de los individuos aislados y sin fe en el sistema. No obstante, esto no fue suficiente, pues según Arendt, el principal responsable del surgimiento de los totalitarismos fue el individualismo moderno y la competencia; pues:

La sociedad competitiva y adquisitiva de la burguesía ha producido la apatía, incluso la hostilidad, hacia la vida pública [...] Tanto la primitiva apatía como la ulterior exigencia de dirección dictatorial monopolística de los asuntos exteriores de la nación tenían sus raíces en un estilo y en una filosofía de vida tan insistente y exclusivamente centrados en el éxito y el fracaso del individuo, en la implacable competencia, que los deberes y responsabilidades de un ciudadano sólo podían considerarse como un innecesario drenaje de su tiempo y sus energía, forzosamente limitados (Arendt, 1999: 492).

De esta extensa cita puede concluirse; por un lado, que el supuesto interés demostrado por la burguesía hacia los asuntos políticos, durante el siglo XIX, no fue un interés real. Pues, en este caso, la libertad económica y los intereses del mercado fueron el fin de lo político y bien público no fue el fin en sí mismo. De otra parte, el apoyo brindado por la sociedad de masas en general, hacia los sistemas totalitarios, evidenciaban la atomización de los hombres encaminados solamente a sus intereses personales, intereses económicos que eliminaron la identidad individual y la libertad tal y como la entiende Arendt.

Por último, “la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales” (Arendt, 1999: 497). Con ello se evidencia la crisis política moderna, pues los hombres masa no poseen la condición humana de la acción que les posibilite ingresar en una comunidad política para participar en los asuntos públicos. Se ven entonces los hombres imposibilitados de razonar y persuadir, teniendo en cuenta las diversas opiniones para llegar a acuerdos comunes; pues, “discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas” (Arendt, 1997: 112).

21 Para Arendt, la acción y la palabra como condiciones para insertarse en el mundo y participar de la vida pública, van acompañados de la capacidad de juzgar, es decir, de emitir juicios. Esta tesis se sustenta sobre la crítica del juicio y particularmente en el juicio estético.

Conclusión

A pesar de que podemos estar de acuerdo en que la postura de Arendt, como la de Buchanan parten de un contexto real; sus tesis se encuentran radicalmente opuestas. Más aún, el radicalismo liberal de Buchanan, puede hacernos pensar en la necesidad de replantear el sentido de lo político más allá de un simple órgano administrativo del mercado y de los intereses particulares. Buchanan no deja lugar a un espacio público en el cual los hombres puedan deliberar sobre sus asuntos comunes, con ello deja a los hombres en un estadio de soledad, incomunicados y empecinados en el logro de sus propias ventajas. Cuando Buchanan intenta crear una esfera pública, mediante la creación de un Estado productivo, más allá del Estado protector de los acuerdos económicos iniciales, no logra integrar realmente a los hombres bajo un fin común; pues allí lo único que interesa es crear leyes que permitan la continua regulación de los bienes que por necesidad deben ser comunes, aunque en el fondo, sería más fácil si existieran los bienes privados.

Desde otro punto de vista, aunque Arendt tampoco parte de una antropología que dé cuenta de algo como la naturaleza humana, su visión de la condición humana trasciende al *homo faber* y al *homo laborans* propio de las teorías económicas como la de Buchanan, que terminan reduciendo lo político a lo económico bajo la bandera de una supuesta libertad que ni siquiera puede ser concebida como capacidad de autodeterminación. El espacio público, no puede sólo serlo desde el punto de vista económico y bajo la lógica de una anhelada unanimidad que niega el principio de diferencia, posibilitador de la pluralidad y sobre el cual debe sustentarse la vida en comunidad y la acción política.

El individuo que parece representárenos en la lectura de Buchanan es aquél que denuncia Arendt como el responsable de la crisis política de nuestro tiempo; este se representa por hombres

ocupados en maximizar sus utilidades, despojado de toda concepción personal e indiferente a los asuntos públicos. En últimas, un individualismo metodológico que entra en la esfera pública a participar de los asuntos políticos, en los mismos términos de un intercambio económico.

Si no atenemos a la visión de Arendt, el espacio público sobre el cual deliberan los hombres no puede ser mejor representado que por aquél en que los hombres se reúnen en el parlamento, bien sea mediante un mecanismo de representación directa o indirecta, para considerar asuntos relacionados con el bienestar general, la organización del Estado o la implementación de normas jurídicas, incluso, temas sobre la cultura y la recreación pública. Asuntos como estos fomentan la necesidad de la participación pública; no obstante, Arendt observa con desconfianza los sistemas actuales de representación democrática, pues ellos se han convertido en administradores de los intereses privados; mientras la mayoría permanece indiferente a los asuntos públicos.

Finalmente la concepción de Arendt sobre la libertad como esencia de lo político, es más acorde a la constitución de la comunidad política, en consecuencia con el mito de un pacto originario entre los hombres. Las circunstancias políticas actuales y la pérdida del interés por lo político por parte de las masas, tal y como lo expone Arendt; al igual que otros pensadores de diversas tendencias tales como: Daniel Bell, Lipovetsky o el mismo Baudrillard, son una cuestión ineludible en el contexto de las sociedades actuales. Cuestión que no puede seguir dejando de lado el pensamiento liberal más radical. A este respecto, una postura como la de Arendt, que rescata la importancia de la acción y el poder que posee cada hombre en el contexto de la comunidad política, pueden darnos los argumentos, sobre la necesidad de superar la indiferencia política que caracteriza al hombre contemporáneo. Siguen existiendo unos intereses comunes que necesitan de la participación y de la responsabilidad de todos en la vida pública.

Referencias

Arendt, H. (1999). *El origen de los totalitarismos*. Madrid: Alianza editorial.

----- (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Ediciones Paidós.

----- (1996b). *La condición humana*, Barcelona: Ediciones Paidós.

----- (1996a). *¿Qué es autoridad?* En entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona: ediciones Península.

Berlin I. (1998). *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Buchanan, J. (1996). *Ética y progreso económico*, Barcelona: Editorial Ariel.

----- (1993) *Derechos de Propiedad y Democracia*. Madrid: Espasa-Calpe.

----- (1980). *El Cálculo del Consenso*, Madrid: Espasa Calpe.

----- (1975). *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. www.Econlib.org/Library/Buchanan/buchCv10Contents.html/

Esquirol, J. M. (1994). *En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio. En torno a Hannah Arendt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

García R. A. M. (2001). *De la acción política a la política del terror*, en: *Del poder del discurso al discurso del poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Reinhart Z. (1992). *Contrato sin presupuestos: James M. Buchanan*, en *La justicia: ¿Discurso o mercado?* Barcelona: editorial Gedisa.

Serrano. G. (2002). *Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Antioquia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.