

# La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt.

Matías Esteban Ilivitzky\*

El propósito del trabajo es explorar la compleja temática de la desobediencia civil a partir de tres perspectivas teóricas, correspondientes a Norberto Bobbio, Jürgen Habermas y Hannah Arendt. Se explorará la correlación del fenómeno con otros tipos de resistencia o no acatamiento respecto, tanto a las autoridades constituidas del Estado de derecho, como a su ordenamiento normativo-constitucional. Se compararán las semejanzas y disimilitudes entre los tres autores para poder brindar, en las conclusiones, una visión que sintetice los aspectos más relevantes de los planteamientos sobre el tópico.

**Palabras clave:** Bobbio, Habermas, Arendt, desobediencia civil, Estado, política.

*This article aims to explore the complex topic of civil disobedience from three different theoretical perspectives, namely those of Norberto Bobbio, Jürgen Habermas and Hannah Arendt. The correlation between this subject and other kinds of resistance to State's authorities or to its constitutional and normative order will be analyzed. The similarities and discrepancies between the three authors selected will be compared, in order to assemble in the conclusions a synthetic view of their most relevant perspectives over the question.*

**Keywords:** Bobbio, Habermas, Arendt, desobediencia civil, State, politics.

Fecha de recepción: 16/10/2010

Fecha de aceptación: 23/03/2011

## INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la desobediencia civil presenta características de complejidad proporcionales a la polémica y el grado de apasionamiento que genera a su alrededor. La posibilidad de protestar en contra de los dirigentes de turno, o de un ordenamiento legal e institucional determinado, se encuentra incorporada en todo régimen que se suscriba al mantenimiento de los derechos políticos conexos al Estado de derecho democrático contemporáneo (Marshall, 2004).

A lo largo de la historia, diversas experiencias y autores son relevantes para entender el desarrollo de esta temática. Concibiendo el cuestionamiento en lo político, desde una perspectiva inicialmente individual, las figuras de Sócrates o Henry David Thoreau emergen como ejemplos claros de ciudadanos que buscan erigirse como modelos de práctica y

---

\* Becario de Postgrado Tipo I del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigador de la Universidad Nacional de Quilmes. [ilivitzky@gmail.com](mailto:ilivitzky@gmail.com)

de conciencia cívica (Arendt, 1972: 58-60). Sin embargo, como se verá *a posteriori*, la desobediencia civil requiere de una acción eminentemente colectiva, aún cuando eventualmente necesite de una figura pública de gran relevancia para suscitar adhesiones, tal como sucedió a mediados del siglo pasado en el caso de las protestas lideradas por el Mahatma Gandhi contra el Imperio Británico (Bobbio, 2005: 286).

Aquí se recurrirá inicialmente a la tipología establecida por Norberto Bobbio en artículos y libros de su autoría destinados a abordar la problemática. Con base en su categorización, se ubica a la desobediencia civil en un término medio entre las formas de rebeldía frente a las leyes estatales, por debajo de extremos como la resistencia activa y pasiva, pero por encima de opciones como la obediencia pasiva y la objeción de conciencia, que no representan un desafío de gran envergadura al poder político vigente ni a la legalidad por la que se regula su accionar.

Bobbio inició su carrera política en oposición al régimen de Benito Mussolini y a la alianza nazi-fascista, militando en el Partito d'Azione, de raigambre liberal-socialista. A lo largo de su vasta obra, en la que incorpora elementos, tanto del positivismo jurídico de Kelsen, como del realismo político de Hobbes, Pareto y Schmitt, puede verse el profundo interés del autor de *Teoría general de la política* por encontrar un *tertium* teórico que permita fundar sólidamente la vida democrática, sin olvidar, ni sus bases liberales, ni el ideal de equidad social que la inspira.

Posteriormente, se hará referencia a los postulados del filósofo alemán Jürgen Habermas, que en su ensayo "La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho" sostiene que ésta es una forma de desconfianza no institucionalizada hacia los gobernantes de turno, justificada en función de que, el acatamiento a las disposiciones de quienes ejercen circunstancialmente el poder, no es absoluto. Al contrario, éste se encuentra condicionado por una regulación de mayor relevancia, referida a los derechos esenciales de los ciudadanos, garantizados en una norma fundamental a la manera del positivismo normativo kelseniano.

Habermas reconoce una gran variedad de influencias teóricas en su carrera, entre las cuales una de las más notorias es la denominada Escuela de Frankfurt. Quien escribiera *Teoría de la acción comunicativa* es testigo privilegiado de la alta exposición pública que posee Herbert Marcuse durante las revueltas estudiantiles acaecidas en Europa y EE.UU. a finales de la década de los sesenta, gracias a escritos que motivan ese accionar, tales como *El hombre unidimensional*, *Un ensayo*

sobre la liberación y *Ética de la revolución*. Pero tal, como se comenta *infra*, Habermas presentará una perspectiva menos radicalizada que recurre a pensadores provenientes de otras corrientes teóricas, tales como John Rawls, a fin de proteger los derechos de las minorías que se opongan circunstancialmente al poder (Habermas, 2000: 57) sin desatender, no obstante, la importancia de mantener al Estado democrático de derecho con el menor daño institucional posible.

Finalmente, se abordará la visión arendtiana de la cuestión, presente en el escrito “Civil Disobedience” que pertenece a su obra *Crisis de la república* y presenta puntos de contacto con la perspectiva habermasiana, principalmente en lo tocante a la función simbólica de la desobediencia como vector de participación cívica y de canalización generalizada por una vía no violenta del descontento existente entre la población. Como aporte original, la autora evaluará que el fenómeno es primigenia y estrictamente estadounidense, ya que su surgimiento y aparición estriba en el peculiar proceso de independencia y conformación nacional de la unión norteamericana. Ubica a las asociaciones voluntarias como elemento de vital importancia para la supervivencia y el mantenimiento de las libertades a lo largo del tiempo, tal como lo remarcará Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*.

Los movimientos universitarios de protesta, así como las manifestaciones públicas en contra de la guerra de Vietnam y de la corrupción de la administración Nixon en el caso Watergate, le servirán de marco a Arendt para sostener que una criminalización de esa forma particular de disenso significaría la persecución de una de las libertades básicas garantizadas por la primera enmienda constitucional estadounidense, referida a la posibilidad de peticionar y de cuestionar a las autoridades públicas. Arendt es, tal como ella misma lo admitiera en una ocasión (Arendt, 2005a), inclasificable en términos ideológicos. En *Civil Disobedience* puede observarse un intento por ofrecer una teorización alternativa, tanto a la exaltación revolucionaria irrestricta —llevada a cabo por intelectuales afines en mayor o menor grado al marxismo, tales como Althusser, Marcuse o incluso el mismo Sartre—, como ajena a la denegación completa del derecho de rebelión que ciertos juristas pretendían fundamentar normativamente —entendiendo que esa actitud es contraria al disfrute de libertades democráticas ensalzadas por Tocqueville y los Federalistas, entre otros (Arendt, 1972: 52).

De esta manera, la presentación paralela de las posiciones de tres teóricos políticos contemporáneos y radicalmente originales permitirá, al contrastarlas entre sí, ofrecer un análisis de la desobediencia civil,

consciente de cómo se evidencia la misma en los actuales Estados nacionales y tomando en cuenta la improductividad de optar por cualquier tipo de extremismo, tanto a favor, como en contra del ejercicio de este derecho.

## LA TIPOLOGÍA DE LOS GRADOS DE DESOBEDIENCIA DE BOBBIO

La obra del pensador turinés es extremadamente fecunda y útil a la hora de abordar la problemática de la desobediencia civil. En un artículo de 1990, denominado “La resistencia a la opresión, hoy” e incorporado a su *Teoría general de la política*, sostiene que “toda la historia del pensamiento político puede clasificarse dependiendo de que se haya puesto el acento [...] en el deber de *obediencia* o [...] en el derecho a la *resistencia* (o a la revolución)” (Bobbio, 2005: 276, cursivas en el original).

El principal antecedente referido a la capacidad de enfrentarse y contener decisiones respaldadas por el soberano se remonta al siglo XVII. En las guerras confesionales surgió la posibilidad de transformar la ley imperfecta (*ius imperfectum*) —es decir, aquella por la que no se le exige ninguna contrapartida ni contralor a quien detenta el poder— en una de carácter perfecto, en la cual sí existen mecanismos de vigilancia y contención sobre aquél. Desde este punto de vista, la desobediencia civil es legitimada por la ley, en cuanto es el único instrumento existente para detener la violación de la ley natural por parte de quien gobierna (Bobbio, 2005: 524).

Además de esta última alternativa, existe en la época contemporánea otra forma de manifestar rechazo al orden constituido: la contestación. Mientras que el desobedecer es un acto de protesta que busca poner en crisis el conjunto del sistema sociopolítico y que puede eventualmente recurrir al uso de la violencia, la última alternativa es sencillamente la no aceptación de las reglas vigentes y la emisión, por consiguiente, de un discurso crítico que ataca, tanto al subsistema político, como al modelo cultural general en el que esa comunidad dada se encuentra inmersa. En este sentido, su violencia es meramente ideológica y su accionar nulo. Su ámbito de desenvolvimiento puede ser, por ejemplo, una asamblea (Bobbio, 1991: 480-481; 2005: 277).

La desobediencia civil se corresponde así con la categoría de la resistencia, tanto por su talante práctico como porque puede, en determinadas circunstancias, ser violenta. Su origen se debe a una falta o una carencia en el progresivo proceso de constitucionalización de determinados paliativos frente al abuso del poder, circunscritos principalmente a la consagración

institucional de la oposición y del sufragio universal (Bobbio, 2005: 280-281). Su puesta en práctica ocurre en función de las graves crisis de las tasas de participación popular en las actuales democracias, un problema que responde, tanto a la baja de la motivación de los participantes, como al descenso de las posibilidades con las que cuentan quienes gobiernan para realizar las políticas públicas que el electorado demanda.

Es por estas razones que las acciones que no acatan las disposiciones normativas vigentes son, a juicio del autor, fenómenos colectivos antes que individuales (Bobbio, 2005: 284), ya que los afectados por estas circunstancias desarrollan diversas estrategias asociativas que tienen por finalidad aumentar el peso de sus reclamos ante el funcionariado. Esto no implica negar la existencia de variantes individuales de protesta, como la objeción de conciencia, pero sí denotar el descenso de su puesta en práctica, como refleja el caso de los atentados específicos desarrollados por un solo ejecutante a la usanza del anarquismo decimonónico (Bobbio, 2005: 284).

Bobbio reconoce que la teoría de la desobediencia civil ha sufrido numerosos cambios a lo largo de su historia, subdividiéndose, en primera instancia, entre una resistencia activa —cuando hace pleno uso de la fuerza física— y otra pasiva —cuando no lo hace. Luego, a partir de la introducción de la ética gandhiana, el autor brinda su apoyo a la segunda de las anteriores alternativas, sosteniendo que un orden no violento sólo puede emerger de prácticas que también sean tales (Bobbio, 2005: 286-287). Ello es lo que le permite segregar a los grupos revolucionarios —como los leninistas— de la desobediencia civil pacífica, cuyo ejemplo paradigmático es el Mahatma Gandhi (Bobbio, 2005: 286). También distingue a la desobediencia civil como hecho eminentemente político de otro tipo de accionar, como las técnicas de presión pacífica que atentan contra determinados grupos económicos, las acciones ejemplares de protesta — como el ayuno prolongado — y el poder de veto que pueden ejercer determinadas instituciones o actores. Éste último generalmente se corresponde con decisiones tomadas desde la cúspide institucional, a diferencia de las acciones de resistencia pasiva que son adoptadas por grupos pertenecientes a la base de la sociedad (Bobbio, 2005: 288-289).

En el vocablo “desobediencia civil” del *Diccionario de política*, Bobbio se aboca a diferenciar la desobediencia civil de la obligación política, es decir, de obedecer las normas jurídicas sancionadas como válidas por un Estado de derecho determinado. También la separa de otras formas de desobediencia más llanas y cotidianas, cometidas generalmente por individuos aislados. En éste último caso se trata, sin duda alguna, de acciones lesivas respecto el conglomerado estatal y su seguridad, realizadas generalmente

con el mayor de los secretos, a fin de que su autor evite el correspondiente castigo o pena por violentar las leyes. Por el contrario, la desobediencia civil tiene un carácter particularmente innovador y posee una naturaleza demostrativa de las falencias que los ciudadanos encuentran en las disposiciones reglamentadas de forma constitucional, que son causadas básicamente por considerar a éstas últimas injustas, ilegítimas o inválidas (Bobbio, 1991: 478-479). Además, se aspira a conseguir el máximo de publicidad posible, precisamente para que otros conciudadanos se sientan identificados, tanto con aquellos que encabezan el acto de protesta, como con su contenido, viéndose compelidos a sumarse al mismo.

Finalmente se encuentra el artículo “La desobediencia civil”, editado en el volumen *El tercero ausente*, el cual, si bien posee muchas similitudes con el texto citado con anterioridad, amplía y desarrolla con mayor profundidad nociones allí trabajadas. Bobbio encuentra que, quienes rehúsan acatar las normas dentro de éste tipo de problemática, estiman que poseen una relación especial, recíproca y bidireccional con los legisladores. Cuando éstos no sancionan un corpus legal conforme, en sustancia y en forma al contenido de la norma fundamental, el deber de obligación política queda automáticamente e *ipso facto* cancelado, demostrándole a quien legisla lo desacertado de su obrar mediante la acción de protesta. Todo esto a fin de que vuelva a insertarse dentro del marco genérico constitucional, luego de lo cual la desobediencia cívica y pública, respecto a sus disposiciones, finaliza (Bobbio, 1997: 116-117).

Retomando la tipología establecida por Alexandre Passerin d’Entreves en *Obediencia y resistencia en una sociedad democrática*, Bobbio (1997: 119) reconoce ocho tipos de conducta ciudadana frente a la ley:

- |                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| 1) Obediencia conforme | 5) Objeción de conciencia |
| 2) Obsequio formal     | 6) Desobediencia civil    |
| 3) Evasión oculta      | 7) Resistencia pasiva     |
| 4) Obediencia pasiva   | 8) Resistencia activa     |

Estos grados de acatamiento oscilan desde el aval total al orden legal, como en el primer caso, hasta la completa rebeldía frente al mismo, establecida en el octavo ejemplo. Para lograr diferenciarlos es necesario, a su vez, recurrir a determinados criterios (Bobbio, 1997: 119-121), en función de que la desobediencia sea:

- a) omisiva (no se hace lo que se está obligado a hacer) o comisiva (hace lo que se encuentra prohibido),

- b) individual o colectiva,
- c) clandestina o pública,
- d) pacífica o violenta,
- e) parcial (se busca cambiar una ley puntual) o total (se ambiciona transformar todo el ordenamiento jurídico),
- f) pasiva (se acepta la pena que conlleva su accionar ilegal) o activa (además de violentar la norma, se aspira a evitar el castigo que implica su incumplimiento).

La desobediencia civil se encuentra en un punto intermedio de las formas de rebeldía frente al sistema normativo, entre la obediencia pasiva —en la que el individuo eventualmente infringe la ley— y la resistencia activa —próxima a la situación revolucionaria. Al mismo tiempo, es la primera de las tres alternativas de comportamiento en conjunto existentes, ya que las que se ubican entre la obediencia conforme y la objeción de conciencia son llevadas a cabo pura y exclusivamente por cada ciudadano en particular.

Si, a su vez, se aplica la tipología recientemente referida, encontramos que la desobediencia civil es una acción comisiva, ya que busca realizar algo que se encuentra por fuera de la ley con el fin de hacer manifiesta la protesta contra aquella. Es, asimismo, colectiva en función de que, debido a las explicaciones referidas por el autor *ut supra*, los ejemplos previos son estrictamente individuales y no pueden ser justificados como casos relevantes de desobediencia civil. Es pacífica ya que, de lo contrario, se asemejaría al paroxismo revolucionario y estaría creando un nuevo orden legal que incorporaría a la violencia como forma de autocrítica legítima y normativamente sancionada, lo cual es, para Bobbio, el contrasentido de todo Estado de derecho. Es parcial porque aspira a modificar una disposición específica que se considera que no está en armonía con el resto del conjunto legal, y no pretende la transformación radical de todo el aparato jurisprudencial del Estado. Y es, finalmente, pasiva porque reconoce de manera explícita que se encuentra en contraposición a las normativas vigentes e imperantes en esa nación determinada, ameritando por ello ser sancionada. A pesar de cuestionar las leyes, acepta que éstas son las que deben regir el comportamiento público y privado de los integrantes de una comunidad dada.

Habiendo hecho esta diferenciación, es útil rescatar que, para Bobbio, el conflicto es un elemento inherente a la política, ya que la vivifica y le permite adquirir una dinámica de interacción entre todos sus participantes que, de otra forma, se vería obliterada. Rescatando la alabanza que hiciera John Stuart Mill del antagonismo entre la mayoría y la minoría, y en una

sentencia análoga a la valoración maquiaveliana de la desunión plasmada en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Maquiavelo, 2000), Bobbio (2006: 78-79) dice, en *Liberalismo y democracia*, que “allí donde la lucha ha sido sofocada o frenada, siempre ha comenzado el estancamiento al que sigue la decadencia de un Estado o de toda una civilización”.

A su parecer, la falta de armonía del espacio público es un elemento, tanto democrático, como liberal, que se contrapone a la concepción organicista de lo político que poseían la Antigüedad y el Medioevo. Esa es la razón por la cual bautiza al quinto apartado de su libro “El antagonismo es fecundo” (Bobbio, 2006: 27), ya que desde su perspectiva, esta dinámica es lo único que posibilita la salvaguarda de las garantías individuales y colectivas dentro de un régimen jurídico-gubernativo. De lo contrario, se corre el riesgo de introducir un principio de homogeneización de la sociedad que, con ribetes teológicos, aspire a la conformación característica del totalitarismo de una masa unificada con su líder.

Si bien Bobbio entiende que la falta de pacificación absoluta eleva el nivel de ingobernabilidad de las democracias, estima que es precisamente otro de los rasgos definitorios de éstas, a diferencia de las autocracias y de todo tipo de administración autoritaria. Lindando con la sobrecarga de demandas sobre la *black box* —según la analogía presentada por David Easton (1996; 2007)—, los representantes elegidos por la ciudadanía saben que es imposible satisfacer a todos sus electores por igual y que, en consecuencia, siempre quedará abierto el margen para la protesta corriente en primera instancia, pero también para la desobediencia civil en casos excepcionales. De esta forma, el poder se distribuye, tanto entre quienes detentan los cargos directivos de las instituciones formales del Estado, como a lo largo de la sociedad, dando forma a una comunidad democrática (Bobbio, 2006: 104-106).

Es este factor el que impide la entronización de despotismos y dictaduras. La desobediencia civil sería una manifestación de virtud cívica: aquella por la cual, desde el corazón de la tradición republicana, los ciudadanos son encargados de continuar participando en la vida pública aún después de haberse efectuado los comicios, a fin de controlar y aumentar la calidad del gobierno. Bobbio ratifica este parecer en una conversación con Maurizio Viroli, al valorar la existencia de “ciudadanos dispuestos a mantener la vigilancia y a comprometerse, capaces de resistir ante los arrogantes y de servir al bien público” (Bobbio y Viroli, 2001: 15-16). Acota que había manifestado un juicio parecido en un artículo de 1945 titulado “Instituciones y Constituciones democráticas”, cuya ambición era caracterizar el derrotero de la República Italiana luego del fascismo.

Por último, el autor de *El futuro de la democracia* estima que, incluso, es posible hablar de una “desobediencia civil global”. A partir de la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se ha sentado un precedente para legitimar el cuestionamiento público de ciertas normas, cuando éstas se encuentren directamente enfrentadas con las garantías primordiales del hombre (Bobbio, 2005: 534). En este sentido, en el plano nacional, todos los países signatarios del documento antedicho —incluso los autocráticos— se ven ante la disyuntiva de respetar los derechos humanos por dos vías: mediante la adopción de normas que no los contravengan o, cuando ello no se vea evidenciado, aceptando la legitimidad de las protestas ciudadanas que reclamen la plena vigencia de las garantías suscritas y ratificadas a nivel supranacional.

Por su parte y con base en este análisis, en la esfera internacional estaría instaurada la alternativa de una acción mundial coordinada de desobediencia civil, cuando se estime que cierto Estado o conjunto de Estados realizan contravenciones a cualquier instrumento jurídico garantista supraestatal de alcance regional, continental o intercontinental. Lo dudoso en esta circunstancia es, desde la perspectiva contemporánea, de qué manera y ante quién podría ejercerse semejante protesta. Ante la ausencia de un poder planetario *de facto*, Bobbio (1997; 2005) sostiene que la Organización de las Naciones Unidas lo representa *de iure*. A modo de respuesta, puede decirse que los destinatarios serían, tanto los países que infrinjan la normativa, como aquellos que, sin tener un poderío militar, político o económico absolutamente incontestable por los demás, puedan, sin embargo, tener una considerable influencia sobre éstos. En esa dirección, la acusación iría dirigida contra las principales potencias geopolíticas del momento, por no encontrarse ejerciendo un accionar coordinado contra aquellos integrantes “díscolos” del sistema, a fin de impedir el maltrato arbitrario hacia sus ciudadanos.

## JÜRGEN HABERMAS: EL ADALID DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

En “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho” el filósofo alemán se refiere a diversos movimientos de protesta social originados en las últimas décadas del siglo XX, tales como el ecologismo, el feminismo o el pacifismo. Los engloba dentro de un accionar ligado a la espontaneidad consociativa, a la descentralización de las estructuras en donde se aglutina a quienes encabezan un acto contestatario —caracterizados por la más absoluta heterogeneidad de configuraciones identitarias— y a la multiplicidad de causas y de

motivos por los cuales estos sujetos deciden unificar sus fuerzas coordinadamente (Habermas, 2000: 53).

Habermas (2000: 54) es tajante en su defensa de la desobediencia: “todo Estado democrático de derecho que está seguro de sí mismo, considera que la desobediencia civil es una parte componente normal de su cultura política, precisamente porque es necesaria”. Esta sentencia presenta un curioso cariz schmittiano, consistente en la inserción de la excepcionalidad dentro de la normalidad sociojurídica del Estado (Schmitt, 2001). Si bien es difícil determinar hasta qué punto un aparato estatal dado puede tener seguridad de sí, cual analogía con una matriz de personalidad individuada, es importante destacar el espíritu de perentoriedad que anima la defensa habermasiana.

Ahora bien, ¿cómo es posible, entonces, insertar un comportamiento que atenta contra la primacía de la estructura y que debería sancionarlo? El autor resuelve esta paradoja insistiendo en la cualidad estrictamente simbólica de la desobediencia, aún cuando se ubica por fuera de lo jurídicamente válido (Habermas, 2000: 54). Es decir, apela a su función como catalizadora del descontento de un cierto sector de la ciudadanía, a fin de poder establecer, en consecuencia, las reformas necesarias para que los mismos incrementen su nivel de aprobación e identificación respecto a la regulación estatal. En términos de Bobbio, debido a que el cuestionamiento es parcial, es por lo tanto simbólico, ya que, con una mínima modificación de un sector de la legislación, se apunta a la mejora y la preservación de todo su conjunto.

A su vez, el simbolismo se encuentra justificado por la índole pacífica del actuar, el cual no implica una apelación a un *coup de force* masivo, sino simplemente hace patente la reprobación grupal, que de otra forma pasaría desapercibida para el resto de la opinión pública. Habermas (2000: 56) continúa ratificando los pareceres de Bobbio al sostener que se debe estar dispuesto a enfrentar el castigo que implica el violentar una norma, y que el acto de protesta no solamente debe ser público, sino que incluso, en gran cantidad de ocasiones, se avisa con anticipación a la policía acerca de su ejecución, para evitar incluso desmanes y excesos en el eventual caso de un choque con ésta.

El pensador de Düsseldorf recurre asimismo a John Rawls para sostener que la desobediencia civil acontece en casos en los que determinadas minorías no pueden defender ciertos reclamos frente a las leyes acatadas y avaladas por la mayoría del conglomerado societal (Habermas, 2000: 57). En este sentido, la propuesta rawlsiana recupera, a su vez, los debates en

torno a la relación entre la parte y el todo de la ciudadanía, a la luz de la gobernabilidad, observables en los escritos de los contractualistas, *The federalist papers*, Tocqueville o Stuart Mill. Enfocar a este tipo puntual de acción de protesta desde esta perspectiva, implica señalar que es la continuación del principal aparato teórico de la filosofía política occidental, en lo referente al tópico de las minorías y las mayorías, tal como lo señalara Bobbio.

Habermas (2000: 71) evalúa que, para evitar el legalismo autoritario que anula la pluralidad de perspectivas sociopolíticas existentes en una comunidad, es imperativo institucionalizar mecanismos que permitan defender a agrupaciones poco numerosas de decisiones amparadas en un aval social generalizado, aunque no unánime. En una exhortación a la aplicación reflexiva de la regla de la mayoría, Habermas (2000: 69) entiende que “seguimos aferrados al hecho de que la minoría acate la decisión mayoritaria como si fuera el camino real de la formación democrática de la voluntad”.

De esta forma, y como se verá posteriormente, la visión habermasiana de la desobediencia civil está directamente emparentada con la que sostiene Hannah Arendt cuando afirma que este tipo de acontecimiento es el principal elemento que, en la actualidad, mantiene viva la tradición asociativa estadounidense, piedra basal de la defensa de las libertades individuales y, específicamente, de los grupos minoritarios.

El autor de la *Teoría de la acción comunicativa* postula, también, que las normas sancionadas por el poder legislativo son apoyadas por cada miembro de la comunidad, luego de un proceso reflexivo en el que se evalúan los pros y los contras de cada norma y se decide voluntariamente si la misma se consustancia o no con “aquella aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico” (Habermas, 2000: 57). Es decir que, a su parecer, el proceso de elaboración, sanción y promulgación de las leyes es meramente procedimental hasta tanto y en cuanto las mismas no sean respaldadas *de facto* por la evaluación ciudadana.

Y debido a que el Estado de derecho no puede sustentar su legitimidad exclusivamente en el *corpus legal*, la obediencia que puede demandar hacia el conjunto de la ciudadanía no es absoluta o total, sino que se halla condicionada. Es cualificada (Habermas, 2000: 58-59) en función de la mayor o menor aceptación que genere su obrar. Habermas (2000: 60) entiende, en forma radical —y con ciertos ribetes monarcómicos—, que la última palabra sobre quién dispone de soberanía y poder en el interior de una nación es exclusivamente el conjunto de los ciudadanos. Sostiene además que, en razón de su autonomía racional y cognitiva, éstos están autorizados moral

y políticamente a actuar en desavenencia con alguna o algunas de las leyes imperantes, a fin de mejorar la regulación total del espacio público (*öffentlichkeit*) al que se supeditan sin emitir cuestionamiento alguno.

Además de mantener lo esencial de la normativa vigente, esto permite que prosiga, a lo largo del tiempo, el contrato entre representantes y representados, mediatizado en la figura del Estado. Lo que Habermas (2000: 61) denomina como “defensor de la legitimidad”, haciendo referencia al debate entre Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre quién debía ser el encargado de mantener incólume el sustrato jurídico estatal —la Corte Suprema o el líder del Poder Ejecutivo—, se ubica en este contexto en el marco de la ya típica definición weberiana de *der Staat*, referida específicamente al consentimiento que la ciudadanía otorga voluntariamente a quien gobierna (Weber, 1985).

En este caso, son los electores los que, al comprobar que ciertas disposiciones estatalmente sancionadas se separan del espíritu general de las leyes de esa particular asociación nacional, deben llamar la atención de los elegidos, a fin de renovar y vivificar el contacto recíproco, reparando así una práctica de legitimación soberana que se veía distorsionada. Esto implica reconocer, asimismo, su sensibilidad para la percepción de cuestiones problemáticas y, sobre todo, su mayor conciencia cuando emerge una situación de crisis (Habermas, 2005: 462). Ésta es la única forma por la que pueden encontrar legitimación los actos de protesta subinstitucionales (Habermas, 2005: 464), de los cuales la desobediencia civil es sólo su máxima expresión.

Con base en una concepción antropológica parcialmente negativa, que da cuenta de la falibilidad del hombre (Habermas, 2000: 59), se estipula que, la existencia de una desconfianza no institucionalizada del Estado respecto de sí, es la única salvaguarda para evitar que algunos defectos de los gobernantes no puedan ser reencauzados por la presión social bajo ningún aspecto (Habermas, 2000: 59). Si bien ésta es una situación extremadamente paradójica, un verdadero ordenamiento estatal de derecho debe prever la posibilidad de que, tanto los instrumentos jurídicos que defiende, como aquellos sujetos que poseen la tarea de implementarlos o crearlos, sean deficientes. En caso contrario, se verá imposibilitado de revertir situaciones injustas —en un nivel deontológico— amparadas jurídicamente.

Que la matriz valorativa sea un elemento indispensable en la política contemporánea es un hecho innegable para Habermas, y esto lo ubica decididamente en el espectro de la teoría normativa: “lo determinante son ex-

clusivamente los principios morales evidentes para todos los que el Estado constitucional moderno fundamenta su esperanza de que los ciudadanos lo acepten libremente” (Habermas, 2000: 60). Por consiguiente, además de los documentos jurídicos esenciales para el normativismo positivista kelseniano, el derecho necesita de un contenido vital inserto en aquellos: la moral —entendida como el conjunto de preceptos— y normas de acción sobre que una comunidad está de acuerdo en compartir y en señalar como ejemplo de conducta, a fin de asegurar su convivencia pacífica.

Una suerte de batalla en torno a la moralidad es lo que también se puede evidenciar cuando, quienes buscan desautorizar al desobediente civil, asimismo atacan el sustrato valorativo que inspiró su obrar, tratando de eliminar de la vida pública, tanto al sujeto que emitía el cuestionamiento, como al cuestionamiento mismo. Habermas resalta la peligrosidad extrema de aquellos que, bajo el pretexto de desarticular a los infractores de ciertas leyes, exceden los límites aconsejables del ejercicio de sus funciones, amenazando la sustancia misma de la división institucional y republicana del poder. Así sólo se logra simultáneamente eliminar a la oposición —denominando, por ejemplo, bajo la categoría de “enemigo interno” a todos los que no sean ciegos seguidores de los gobernantes— y recortar la distancia con los estados totalitarios (Habermas, 2000: 74-77).

Esto no implica absolver automáticamente de toda acusación a quien transgrede la norma en función de la “santidad ética” de los motivos de su accionar (Habermas, 2000: 62). Habermas entiende que, en el complejo proceso de armonización de perspectivas entre el Estado y los ciudadanos, tanto el uno como el otro deben intentar ser lo más justos posibles al momento de considerar si la acción ilegal debe ser respectivamente sancionada o emprendida. De esta forma, el conjunto institucional estatal debe inhibir el pleno despliegue de todo su aparato represivo, entendiendo la incierta ambigüedad jurídica de este tipo de contravención.

El autor de *Facticidad y validez* propone, para esta circunstancia, una penalización modificada, entendiendo que dista de ser semejante al resto de los delitos (Habermas, 2000: 62-63). No queda claro, en su admonición, si se debe recurrir a la jurisprudencia previa existente en la materia de este tipo de actos o si, por el contrario, el poder judicial se verá compelido a considerar caso por caso, entendiendo que cada uno representa una realidad *sui generis*. Sin embargo, en ningún momento pretende legalizar la desobediencia civil, ya que se atentaría contra la mínima seguridad jurídica que debe tener la *rule of law* (Habermas, 2005: 85). Lo que sí manifiesta es una advertencia a tener los miramientos necesarios hacia un relevante contralor, aunque no institucionalizado, de los gobiernos.

El error que Habermas detecta cuando se pretende “criminalizar” la desobediencia civil es el simular que la norma fundamental, así como la legislación que de ella deriva, son elementos dados e inmovibles de la esfera pública, en vez de percibirlos como fungibles, falibles y perfectibles. “El Estado de derecho aparece en su conjunto no como una construcción acabada, sino como una empresa accidentada, irritante, encaminada a establecer o conservar, a renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes” (Habermas, 2000: 60).

Entendida como un proyecto de largo plazo, la constitucionalización y juridificación de las relaciones sociopolíticas es un fenómeno complejo y amplio, susceptible de ser encarado, tanto por quienes se encuentren ejerciendo funciones oficiales y/o gubernamentales, como por aquellos que simplemente sean miembros partícipes de la comunidad política. Son las imperfecciones, inherentes a todo elemento del obrar humano —incluso al Estado de derecho—, las que irritan en determinadas circunstancias a la ciudadanía. Ésta, mediante la desobediencia civil, realiza prácticas tendientes, no a la destrucción del Estado de derecho —a pesar de lo que se tienda inicialmente a apreciar debido a la virulencia y la radicalidad con que ocasionalmente puedan adoptarse este tipo de iniciativas—, sino a su mejoramiento y optimización a lo largo del tiempo. Esto es lo que justifica mencionar la autorreferencialidad que este tipo de accionar posee:

la desobediencia civil se remite a sí misma a su propio origen [...] a una sociedad civil que en los casos de crisis actualiza los contenidos normativos del Estado democrático de derecho en el medio que representa la opinión pública y los hace valer contra la inercia sistémica de la política institucional (Habermas, 2005: 465).

Es probable que el factor numérico sea uno de los principales elementos que impidan a la opinión pública, o a los gobernantes, avalar directamente las protestas signadas por este espíritu. Lo que Habermas (2000: 61) denomina “presión plebiscitaria de la desobediencia civil” ejemplifica acabadamente la sensación de que, antes que observar manifestarse a un grupo pacífico de ciudadanos comprometidos con la mejora de las leyes, las acciones de desobediencia civil sean visualizadas en determinadas ocasiones como elementos disruptivos del orden, simplemente a efectos del mero vandalismo que circunstancialmente las caracteriza. Sin embargo, a lo que se apela con esta denominación es, precisamente, a generar un efecto de “bola de nieve”, causando una agregación colectiva mediante la localización de la protesta como un acto ejemplar, que debe ser respaldado e imitado “plebiscitariamente” por el resto de la ciudadanía.

*Contrario sensu*, en caso de no producirse una objeción manifiestamente pública y colectiva contra un ordenamiento perjudicial para los participantes de la *öffentlichkeit*, podría ocasionarse el efecto opuesto, denominado “espiral del silencio” por Elisabeth Noelle-Neumann (1995). De esta forma, se sucedería una seguidilla incuestionada de disposiciones nocivas sancionadas por el Estado de derecho, que también se vería perjudicado por las mismas. No sería ilógico colegir en este escenario, que luego de un período temporal determinado, terminaría por socavar todo el aparato legal existente y la legitimidad con la que contaba originalmente.

## HANNAH ARENDT: DESDE LA REVOLUCIÓN HACIA LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Entre 1963 y 1970 Hannah Arendt modificó radicalmente su forma de comprender la disrupción política, transformando en esos siete años su mirada sobre la intromisión de lo novedoso en el *inter [homines] est* (Arendt, 2004: 206), en el medio constituido entre los hombres, a fin de adecuarse a la realidad del dominio estatal. Primeramente en *On revolution* postula que, a lo largo de la historia, fueron escasos los espacios genuinos de participación en los que los hombres han podido disfrutar plenamente del ejercicio de la facultad de la acción, como los *Soviets*, los *Räte* o las comunas, ya que este tipo de experiencias se materializa en contadas ocasiones (Arendt, 1992: 271). La alternativa a estos esporádicos espacios es someterse pasivamente a las instituciones gobernantes del momento, a sabiendas de que, lo que allí se registra, no es el auténtico fulgor de la *pólis*, sino más bien un fenómeno más cercano a la burocracia kafkiana. De más está decir que, para la autora, ésta es la realidad que prevalece la mayor parte del tiempo, lo que implica que para las generaciones pasadas, los verdaderos ámbitos cívicos les estuvieron vedados, mientras que las presentes continúan excluidas de los mismos (Arendt, 1992: 289).

Ahora bien, en poco más de un lustro, Arendt altera esta concepción para postular, en 1970 en el ensayo *Civil Disobedience*, una perspectiva absolutamente diversa y menos dicotómica. Si en 1963 la polaridad *civitas*–apoliticismo era predominante, hacia fines de esa década el campo de posibilidades se amplía. Como elemento primordial, es remarcable que el rol del Estado como tal y la gama de interacciones que permite entre sus habitantes es considerablemente extendido. Ya no se plantea que sea estrictamente necesario un espacio asambleario para tener una auténtica participación ciudadana. Por el contrario, es en la misma *öffentlichkeit*, para decirlo a la manera habermasiana, en donde se puede hallar el entorno necesario para actuar con los otros.

Ésta es una diferencia de radical importancia en Arendt, ya que permite dotar a los modernos Estados nacionales de un mayor número de lugares interactivos en provecho de sus habitantes, hecho que siete años atrás, quien escribiera *The origins of totalitarianism*, no había estipulado. De esta forma, su enfoque se inserta de manera mucho menos disruptiva con el orden legal del aparato estatal post-westfaliano clásico, tal como el mismo ha sido definido por Max Weber (1985). Como se mostrará *a posteriori*, a partir de la exposición de sus argumentos, la teórica de Hannover indica que su pensar estaba bastante alejado del protoanarquismo que podría vislumbrarse en su alabanza de los consejos revolucionarios y que, en realidad, tal como también lo expresara en un coloquio sobre su obra (Arendt, 2005a: 139-171), lo que le interesaba era delimitar el campo de competencias específicamente políticas —frente a las sociales, económicas, etc.— en las cuales, tanto el Estado como los ciudadanos, se ven involucrados.

Comencemos, entonces, por analizar la argumentación presente en *Civil Disobedience*. Arendt presenta una apreciación inicial que cuenta con una cierta reminiscencia con la postura habermasiana, ya que frente a aquellos que condenaban las acciones de desobediencia civil, tanto a nivel legal como moral —reprochando el fundamento que daban quienes las encabezaban para autojustificarse y validarse—, plantea el hecho de que estos dos planos no deben ser asociados. Lo que se cuestiona, con base en el mayor o menor apego a una norma determinada, no es su ligazón a una razón deontológica, sino meramente jurídica (Arendt, 1972: 52).

Mientras Habermas cuestiona la sutil operación por medio de la cual, quienes critican legalmente a los desobedientes también aprovechan la ocasión para erosionar la legitimidad de su causa y las credenciales con las cuales pueden presentarse ante la sociedad como ciudadanos de pleno derecho, Arendt se limita a remarcar la divergencia entre ambos tipos de debate. Acto seguido, y nuevamente, al igual que los dos autores trabajados en los apartados previos, procede a dejar en claro que el problema que poseen los juristas cuando desean clasificar normativamente a este tipo de interrupciones de la legalidad es considerarlas con base en el individualismo metodológico, ya que parten desde la presuposición que son los sujetos aislados, en lugar de un grupo social, los que transgreden las leyes.

Para la pensadora, se trata en realidad de un grave error, ya que se estaría equiparando a quienes desobedecen con el objetor de conciencia o con el que desea probar la constitucionalidad de un determinado estatuto, cuando de hecho aquellos no podrían existir y sobrevivir fuera de un movimiento colectivo a no ser que, desde la excentricidad, no le presten demasiada importancia a la efectividad de su reclamo (Arendt, 1972: 55).

En consecuencia, siempre se hará referencia a una protesta concertada por una minoría organizada, que comparte una opinión común sobre lo que visualiza como injusto y que, por ende, cree que debe ser considerado de igual forma por las leyes vigentes, aún cuando la mayoría de la comunidad no comparta dicho criterio. Los miembros de esta agrupación realizan un acuerdo entre sí —y aquí sí es factible realizar analogías con aquellos que en *On revolution* decidían fundar un nuevo espacio público (Arendt, 1992: 271-273)—, lo que los dota de una mayor convicción y fuerza para defender su causa (Arendt, 1972: 56).

Arendt nota que el problema para visualizar la *civil disobedience* como un acto colectivo responde no sólo a una base jurídica, sino también filosófica. Sostiene que, a lo largo de la tradición del pensamiento occidental, siempre se contempló sólo al rebelde, tanto *in foro conscientiae* —es decir, a nivel interno— como en la *vita activa*. En este sentido, son Sócrates y Henry David Thoreau los ejemplos paradigmáticos que, sin embargo, no son ilustrativos del verdadero actuar entre los seres humanos, sino modos de efectuar recriminaciones ante las autoridades en forma fragmentaria.

A tal efecto, quien cubriera periodísticamente el juicio a Adolf Eichmann para la revista *New Yorker*, manifestará con énfasis que la conciencia es impolítica y que su lugar de residencia es la *vita contemplativa*, no la activa (Arendt, 1972: 58-60). Éste es el argumento definitivo para descartar de tajo la validez política de aquellos que, no casualmente, sean denominados objetores de conciencia, y que se ubican en un plano estrictamente personal en la búsqueda por ser buenos hombres, mas no buenos ciudadanos (Arendt, 1972: 62). En este rechazo, la filósofa se aleja de una postura más inclusiva, en un plano subordinado, de la objeción como vector de resistencia política, como se evidencia en los trabajos de Bobbio.

Los juristas tratan de ubicar rápidamente a los individuos que acusan de desacato en vistas a colocarlos frente a un tribunal y, en función de esa *déformation professionnelle*, son más proclives a señalar objetores que desobedientes. Esto implica, *ipso facto*, buscar factores conspirativos antes que asociativo/participativos (Arendt, 1972: 98-99) y, asimismo, malinterpretar protestas grupales como una conjunción casual de atomizados inconformistas, antes que como una minoría organizada.

El principal problema por el cual se debe invalidar al objetor es que las reglas de conciencia son completamente negativas: prescriben lo que no debe hacerse a fin de no lastimar a otras personas. La sentencia, *par excellence*, al respecto es “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Explicada y traducida en términos prescriptivos sería “no hagas a tu prójimo lo que

no quieres que te hagan a ti", a los efectos de no tener remordimientos perdurables (Arendt, 1972: 63), los cuales, no azarosamente también, pueden ser denominados como "carga de conciencia", en el sentido de cargar con ellos toda una vida. De esta forma, la evaluación de los propios actos es meramente interna y reside en dos problemáticos supuestos, consistentes en que todos los hombres: a) encuentran igualmente reprobables en términos morales las mismas situaciones y b) tienen tal interés en sí mismos y en su continuo mejoramiento que, a partir de esta buena voluntad, es posible establecer la confianza mutua (Arendt, 1972: 64-65). Ambas creencias distan de reflejar fielmente lo que, a ciencia cierta, sucede.

No obstante, este planteamiento podría ser criticado al señalarse que toda toma de posición sobre una cuestión implicó previamente un debate interno e intrasubjetivo sobre ésta. Una vez que se hace manifiesta la propia posición sobre una temática frente a los demás, la misma deja de ser un pensamiento para transformarse en una opinión que, como tal, no es diferenciable de otros pareceres en función de lo decidido *in foro conscientiae*, sino, mas bien, sólo con base en el número de personas que la convaliden. Éste es precisamente el carácter antiprivatista del posicionamiento propio, presente *a fortiori* en el término "opinión pública", que consiste en el flujo incesante de posicionamientos sobre incontable cantidad de tópicos relevantes para la comunidad (Arendt, 1972: 68). Por el contrario, un juicio particular no rebasa la calificación de estado de ánimo, el cual también puede ser compartido por las masas (Arendt, 1992: 278). La publicidad del pensamiento es lo que automáticamente lo transporta, de una dinámica estrictamente personal, hacia otra por completo interactiva, permitiéndole subsecuentemente participar del juego de fuerzas por medio del cual puede ser o no predominante respecto a otras interpretaciones.

Esto implica una correlación directa entre la "libertad de opinión" kantiana y la democracia. Su opuesto es la lealtad total, sustentada en la anulación de los cambios de parecer en función del vacío de significado de la adhesión al movimiento, al partido o al Estado (Arendt, 2003a: 505), visible plenamente en la Alemania hitleriana y en la Unión Soviética. Esto eleva aún más la índole democrático-republicana de la desobediencia civil, ya que, por su carácter disidente, impide la materialización de la dominación totalitaria que busca reducir todas las diferencias existentes entre los hombres, hasta producir una masa homogénea e indiferenciada que no posee capacidad volitiva alguna (Arendt, 2003a: 652-653), aun cuando dentro de ciertas minorías se preserve un mínimo remanente de fuerza e, incluso, de poderío (Arendt, 2003b: 45). Y si bien es verdad que no todo

impedimento a la protesta es de por sí antipluralista o proto-dictatorial, ello no es óbice para negar el embrión autocrático que podría estar latente en su interior y eventualmente plasmarse.

Arendt explora, luego, si la justificación de estar dispuesto a someterse a la pena correspondiente es válida para aquellos que transgreden las normas en la protesta. A su juicio, ello no prueba la seriedad del compromiso público de quien desobedece, sino que revela indicios de reminiscencias religiosas, como el ideal de autosacrificio, que constituyen una muestra de fanatismo exacerbado que no permiten el intercambio de opiniones característico del *ágora* contemporánea (Arendt, 1972: 67). He aquí una discrepancia con los criterios de necesidad y suficiencia aceptados por Jürgen Habermas para validar a quienes desobedecen, ya que para éste sí es imperioso, además de no practicar la violencia, apelar a la mayoría y no desear cambiar la totalidad del orden jurídico. Cree que es necesario, en primer lugar, aducir la voluntad de aceptar el castigo legal correspondiente y, en segunda instancia, autojustificarse con base en postulados legitimadores de la norma fundamental constitucional (Habermas, 2000: 86).

¿Cuál de las posturas expresadas es la que se ajusta en mayor grado a lo que acontece en la práctica? Si bien el criterio normativo habermasiano es útil en el sentido en que filtra aquellas protestas que no cumplan los requisitos cívicos necesarios para alcanzar el status de desobediencia civil, no deja de ser cierta la admonición arendtiana a tomar con cautela las argumentaciones presentadas por aquellos que lideren este tipo de manifestaciones colectivas. Esto a los efectos de sopesar adecuadamente si, más allá de cumplir con los dos últimos elementos que estipulaba el pensador de Düsseldorf —e incluso respetando los otros tres—, la acción en sí satisfizo los criterios de participación plural, dialogada y concertada que son eminentes de la arena política. De lo contrario, no se estará observando un acto legítimo de cuestionamiento puntual a los gobernantes, sino que puede estarse, por imaginar un escenario posible entre muchos otros, frente a una reivindicación de un solo individuo que fue lo suficientemente hábil como para atraer la adhesión de algunos de sus conciudadanos y que, sabiendo que será exonerado al asumir su culpabilidad, decide libremente cometer desmanes arguyendo la reivindicación de supuestas causas de interés comunitario.

Por otra parte, las dificultades para diferenciar un verdadero proceso de desobediencia civil del que se limita a ser un desacato ante la autoridad estriban en que el fenómeno pasó a ser, durante las acciones del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos, así como en los conflictos de las universidades estadounidenses acontecidos durante la década de

los sesenta, un fenómeno de masas (Arendt, 1972: 69). De allí la confusión por medio de la cual algunos juristas, al ver los efectos de los disturbios, los equipararon con la delincuencia común y corriente en función de la violación de las normas, identificándolos como causas de corrupción de las leyes. Nuevamente, Arendt (1972: 75) establece una distinción: mientras que la desobediencia civil atenta públicamente contra una parte del orden político —lo cual hace inevitable que se erosionen asimismo ciertas disposiciones consagradas constitucional o legislativamente—, la criminalidad se dirige exclusivamente y en privado contra el aparato policial o represivo, tal como fuera configurado por Althusser (2003) o Rancière (2007).

Como se ve en el esquema previamente delineado, es una vez más la publicidad la que permite diferenciar una acción motivada por criterios cívicos de otra que, a pesar de hallarse igualmente *hors la loi*, solo lo está en función de ventajas personales y privadas —ya sea por los beneficios principalmente materiales de la acción criminal o por la posibilidad de evitar la culpa y el remordimiento en la objeción de conciencia. A criterio de la autora, esta separación es tan clara que sólo puede ser negada a causa de prejuicio o mala predisposición (Arendt, 1972: 75). El desobediente, en consecuencia, no es el *free-rider* (Elster, 1995: 26-28) que desea para su propio usufructo las ventajas inherentes a la elusión de la norma, sino que actúa en pos de aumentar o mantener las garantías de un grupo de personas, justificándose en el derecho al libre disenso, esencial en las democracias modernas (Arendt, 1972: 76).

Al igual que Habermas, Arendt entiende que los ciudadanos sólo recurren a la desobediencia civil cuando no poseen otro instrumento para que los gobernantes reparen efectivamente en la existencia —en primera instancia— y la justicia —en segundo lugar— de sus reclamos. Como se observará *infra*, todo este proceso puede ser comprendido como una disputa en torno al cambio: alrededor de aquél que no se adopta desde el gobierno cuando es imperioso hacerlo o en función del que sí es llevado a cabo por el poder de turno, pero por fuera de lo que se considera tradición normativa de esa comunidad (Arendt, 1972: 74). Es decir que, si se desea plantear desde una perspectiva lineal, se desobedece para adelantar modificaciones no adoptadas o para preservar el *statu quo* ante lo que se percibe como nocivo para el régimen existente (Arendt, 1972: 75).

Además de motivos externos, existen razones en el plano de la inmanencia que provocan el accionar de los desobedientes, basados en la imposibilidad de convivir consigo mismo si no se defienden los principios deontológicos necesarios para evitar una disonancia cognitiva tal, que el

sujeto no pueda sostener una matriz significativo-identitaria común en sus actividades mundanas (Elster, 1995: 23). Tal como se describe en *The life of the mind*, las personas se encuentran escindidas internamente en función de un modelo binario que Arendt (2002: 64) adscribe a la oposición entre el yo y el *self*, consistente, en parte, en el autocuestionamiento de las obras realizadas en pos de una prototípica concordancia de sí. Si se anula este debate intrasubjetivo, se termina con lo que, en la terminología arendtiana, representa el “dos en uno” (Arendt, 2002: 202-215), pudiendo cometer, en consecuencia, actos que están en completa contradicción con el sistema valorativo del individuo, ya que éste renuncia respectivamente, tanto a pensar, como a juzgar sus actos. Por el contrario, es con base en la disposición al autocuestionamiento y a la autorreflexión, que es factible vivir en paz con uno mismo y con los demás (Arendt, 2003b: 44), y es éste el factor inmanente que también, coadyuvado con los provenientes del exterior de sí, alienta la desobediencia civil.

Ahora bien, antes de efectuar el análisis de los tópicos presentes en *La vida del espíritu*, en *Civil disobedience* se halla un elemento que, si bien no es elaborado sistemáticamente, separa en ese escrito a Arendt de Bobbio y Habermas: la violencia. Es por el uso sistemático de la misma por la que los desobedientes son identificados como rebeldes por quienes los critican, y por ello resultaría conveniente, a fin de alejarlos aún más de los revolucionarios, adoptar plenamente su no-utilización como principio generalizado. No obstante, Arendt (1972: 77) repara en el hecho de que sí se comparte, con la *weltanschauung* de la revolución, el drástico ideal de la transformación del mundo, lo que representa un grave obstáculo a la total identificación con el pacifismo. Ello introduce una nueva diferenciación con los dos autores trabajados en los apartados previos: la disposición a ejercer una modificación total de las normas también es posible en la desobediencia civil, en este recorte del análisis de Arendt, en función de la radicalidad de la iniciativa.

Aquí es donde la argumentación parece no sostenerse con tanta firmeza como en el resto del artículo. A los efectos de justificar su postura en torno a la violencia, la autora simplemente recuerda, antes de proseguir con otra faceta del problema, que el deseo de cambio decisivo era compartido por Gandhi y que, a pesar de ser el ejemplo paradigmático de la acción no violenta, no podría decirse que fuera respetuoso de las normas de la entonces colonia británica (Arendt, 1972: 77). Esto, no obstante, no es suficiente para convertirlo automáticamente en un prototipo de un ardiente profeta politizado à la Savonarola. Es decir que, en estas breves líneas, Arendt destruye, tanto la diferencia subyacente entre sus trabajos de 1963 y 1970, construida a lo largo de las primeras páginas de éste, como el llamamiento

a la exclusión de la violencia de la esfera pública, brillantemente elaborado en su ensayo *On violence* de 1969, con un año de anticipación a su apología parcial de la desobediencia violenta. Y es precisamente en este trabajo en donde se pueden encontrar los elementos que posibilitan retrotraer a Arendt hacia lo que parece ser su posición principal sobre la cuestión.

La única integrante de la *vita activa* que puede interrumpir el curso de la historia es la acción. La violencia también puede hacerlo —tal como la guerra, que es su expresión paradigmática—, pero sobre la base de la destrucción de la polis o de la secesión revolucionaria inicial, que es necesaria a fin de constituir un posterior espacio público normativamente regulado y pacificado (Arendt, 1972: 132). Esto implica que, si la desobediencia civil aspira a integrarse a la politicidad, debe estar desarmada, en función de que se inserta en el Estado desde su interior y no a partir de una exterioridad que lo cuestiona en su conjunto. Asimismo, mientras que la violencia se sostiene en la calidad de los implementos técnicos con los que puede ejercerse, las instituciones políticas son legitimadas por la opinión ciudadana, por el poder que nace de la conjunción de un gran número de voluntades que comparten un mismo criterio sobre lo público (Arendt, 1972: 140-141). Cuando esto no sucede comienza, tanto la decadencia institucional, como la disidencia interna, ya sea colectiva y organizada —desobediencia civil— o individual y desarticulada —criminalidad y objeción de conciencia en su modalidad conspirativa.

El problema reside en la pérdida del respeto que se le debe prestar a la autoridad, que necesita del reconocimiento incuestionado para ser obedecida (Arendt, 1972: 144). Cuando quienes ocupan los lugares de poder no están a la altura de sus funciones, su respetabilidad es insostenible y la coerción comienza a ser considerada como una opción por ambos bandos: los gobernantes porque no pueden resistir la tentación de utilizarla al no ser más legítimos (Arendt, 1972: 184) y los gobernados por su creciente ímpetu contestatario. La desobediencia civil es sólo la manifestación externa y superficial del descontento ciudadano y representa, de hecho, una fuga de la legitimidad con la que se sostiene a los representantes, cuyos cargos poseen, de por sí, un factor erosivo. Para Arendt (2006: 92-93), la autoridad es un fenómeno evanescente en el mundo contemporáneo.

Si a esto se le suma la persistencia de la inconformidad general y se desoyen las pacíficas reivindicaciones colectivas, la opción revolucionaria —violenta *per se*— deja de ser un integrante más de la disyuntiva para convertirse en la única alternativa, y la desintegración social es, sin lugar a dudas, el único horizonte posible en tan trágico escenario (Arendt, 1972:

148). La similitud que representan la solución revolucionaria y la desobediencia estriba en su origen común: la ira contra el gobierno, la rabia que surge en contra del cambio que no se encara o no debe hacerse y la ofensa de un compartido sentido de justicia (Arendt, 1972: 160). Y como la violencia puede ocasionalmente reestablecer los patrones del *ethos* comunitario que se estiman ultrajados, la tentación para cruzar la línea entre la protesta pacífica y la rebelión es grande. Arendt lo reconoce (1972: 161), aún cuando remarca que la justicia por mano propia es antipolítica.

En directa oposición con lo que en *Civil Disobedience* se sostiene en lo tocante a las movilizaciones estudiantiles europeas de fines de los años sesenta, en *On violence*, Alemania y Francia —al igual que Berkeley y Chicago— son ejemplos de rebeliones civiles con expresiones de arrebato frente al poder policial. En la difícil empresa de contener lo incontenible, Arendt trata de limitar la positividad de la *Gewalt*, sabiendo que su empleo tiende a pervertirla por completo. Para ello, indica que sólo es efectiva cuando se la utiliza en el corto plazo, pero que igualmente incrementa en forma directamente proporcional el riesgo latente de alcanzar un mundo más violento (Arendt, 1972: 176-177).

Este empeño parece, no obstante, la eterna lucha de Sísifo frente a la roca. ¿Quién o quienes poseerán verdaderamente el talento *ad hoc* para distribuir la violencia en las dosis homeopáticas requeridas, a fin de ejercer un combate efectivo sin desnaturalizar su resultado? Por más que la *violence* sea, con más asiduidad, el arma de la reforma —es decir, de la desobediencia civil—, que de la revolución (Arendt, 1972: 176), al introducirla en la *res publica* se estaría viciando su estricta oposición respecto al poder, la cual es primordial en la teoría arendtiana. Además, esta adición se revela como totalmente innecesaria. Tal como se ha afirmado, el desobediente no necesita de dispositivos de ninguna índole para fundamentar su accionar. El apoyo de una minoría organizada le permite proceder con su manifestación en los espacios públicos de su elección o agrado. En definitiva, en este intento por *arendtianizar* a la propia Arendt en un aspecto del debate que no había sido suficientemente delineado en *Civil disobedience*, se ha tratado de preservar la orientación general de la autora en lo relativo a la temática de la *Gewalt*: fuera del Estado cuando se desarrolla la *rule of law* y la verdadera vida política (*On violence* y *The human condition*), pero autorizada a instituirlo sólo en caso de la fundación o *constitutio libertatis* (*On revolution*).

La gran transformación del siglo pasado no se dio en el aspecto económico, a diferencia de lo que sostuviera Polanyi (1989), sino en el ontológico. Para Hannah Arendt, esto implicó que, por primera vez en la historia universal, el cambio de las personas sobrepasó en velocidad a la

variabilidad de las cosas del mundo (Arendt, 1972: 78). Esto representa un tremendo desafío a toda la estructura normativa que sostiene al Estado, ya que las leyes son el primer factor que permite estabilizar, tanto el orden de los hombres, como el de los objetos, regulando las interacciones a partir de un criterio determinado —étnico, territorial, etc.— que las dota de localidad. Éste es el carácter espacial de la ley que fija y legaliza el cambio (Arendt, 2005b: 129), pero sólo una vez que éste último ha ocurrido, ya que la acción política es absolutamente imprevisible e imposible de regular desde su origen, basado en la potencia de cada ser humano: "...su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo por nuestra propia iniciativa" (Arendt, 2004: 201).

Este elemento ontológico obliga a Arendt (1972: 80) a colocar toda modificación normativo-institucional *por fuera* del marco legal, ya que las transformaciones se producen con base en actos que todavía no han acontecido y que, precisamente en función de su naturaleza incognoscible e impredecible, no pueden ser encuadrados e incorporados a ningún código jurídico. Esta noción de irredenta excepcionalidad (Kalyvas, 2008) debe igualmente ser matizada, ya que lo que se coloca afuera de la norma aspira a ser eventualmente reincorporado a la misma, ocasionando un sistema jurídico bicéfalo escindido entre la jurisprudencia y lo novedoso, que incorpora esporádicamente elementos de éste a los criterios de aquella.

Tal como se lo señalara *ut supra* en el caso de Habermas, Arendt no comparte el criterio de una excepción primordial que permite identificar al soberano, *à la* Carl Schmitt (2001). Quien detenta la soberanía no es quien decide sobre el estado de excepción, sino quien logra tipificar normativamente lo excepcional a fin de incorporarlo y subsumirlo a las leyes. Se debe saber si las instituciones de la libertad están preparadas para adaptarse al cambio, precisamente para evitar el caos y la anarquía de la guerra civil o de la revolución (Arendt, 1972: 82).

Aquí es donde se produce lo que podría denominarse como un "giro localista" en el desarrollo arendtiano, ya que, en un arrebato de nacionalismo por el segundo territorio en el que finalmente residió hasta el final de sus días, la pensadora estima que el fenómeno de la desobediencia civil es esencialmente estadounidense. Y presenta tres razones, de las cuales las dos primeras son manifiestamente espurias. A saber: a) no se registra en otros países, b) no existen vocablos para referirse al mismo en otros idiomas y c) sólo la república americana es el único gobierno capaz de lidiar con el mismo, de acuerdo al espíritu de sus leyes (Arendt, 1972: 83).

El primer punto queda deslegitimado inicialmente por la misma realidad histórica contemporánea al proceso de escritura de *Civil Disobedience*; las revueltas de París, Praga y la plaza de Tlatelolco, por poner los ejemplos principales y más divulgados, dan cuenta que el desafiar a un gobierno en la vía pública no es una acción estrictamente norteamericana. Es verdad que el entusiasmo de Arendt por estos procesos proviene desde las revueltas del año 1965 en la universidades de Berkeley y Chicago contra la guerra de Vietnam, en donde observó que el liderazgo no era encabezado por el “populacho”, sino por estudiantes que coordinaban debates en donde todos su participantes eran tratados en forma igualitaria (Prinz, 2001: 245-249). En 1966, nuevamente, se suscribe a los motivos de los jóvenes que ocuparon el edificio principal de la última casa de altos estudios previamente referida —mas no a su accionar (Prinz, 2001: 252-253). En consecuencia, ¿por qué no le es factible extender este grado de apoyo hacia los miembros de la nueva generación que se encuentran batallando por catapultar “la imaginación al poder” en el Viejo Continente? Principalmente por el mismo motivo por el que se insertaba un principio de acción en el totalitarismo: la ideología.

Cuando un sistema lógico de ideas no es creído al pie de la letra por la población, es inofensivo. No obstante, cuando sí es sostenido como válido y le es otorgado un poder omniexplicativo, la humanidad se encuentra perdida, ya que, en función de la lógica, todo es posible de ser revelado a partir de deducciones de la premisa más destacada del conjunto. Desde allí, es posible dotar de sentido a todo elemento existente en el orden real o en el simbólico, más allá de que dicha significación tenga o no algún viso de veracidad (Arendt, 2003a: 678-679). Es esta subversión fenomenológica lo que le indica a Arendt que cualquier ideologismo posee, *in nuce*, un embrión totalitario capaz de ser eventualmente desplegado. Es por esto que, a pesar de ofrecerle su asistencia económica a Daniel Cohn Bendit, emblema del Mayo francés, desconfía de los disturbios acontecidos, tanto en Alemania, como en Francia, en vistas de las teorías que los conducen —es decir el anarquismo, el socialismo y el comunismo.

Para Arendt, éstas no son exactas en el diagnóstico de las cuestiones acuciantes de la época y, en vez de inducir la crítica de controversias locales, se concentran en escenarios exóticos como Vietnam o Irán, en el cual ningún cuestionamiento resulta políticamente incorrecto. Sólo la desesperación y la inconformidad, más no el verdadero civismo que mueve a los estadounidenses, se encuentran detrás de quienes proclaman “seamos realistas, pidamos lo imposible” (Prinz, 2001: 260-261). La virulencia altamente ideologizada es, por ende, la potencial victimaria

de la desobediencia civil. El maleficio de los “ismos” es lo que puede dañar de manera irremediable al movimiento estudiantil de los EE.UU., portavoz, para Arendt (1972: 98), de la tradición asociativa de la época de los *founding fathers*.

En lo referido al inciso b) la traducción cuasi literal del término a otras lenguas – como el español, el francés, el italiano o el portugués – hace reflexionar sobre las causas por las cuales Arendt sostuvo esta posición. Lamentablemente, a partir de lo que puede hallarse en el escrito de 1970, no es posible encontrar otra explicación que la preeminencia que el contexto circundante cobró en el proceso de escritura. En efecto, es posible aducir que el descontento que Arendt poseía por las administraciones de Johnson y Nixon (Prinz, 2001: 244, 263, 274-275, 287) acrecentó el ardor de sus posturas, obnubilando, en función del fulgor de la política partidaria, evidencias empíricas. Sin embargo, su análisis guarda coherencia en lo concerniente a la fundamentación del tercer componente de su “giro localista”. Es con vistas a *l'esprit des lois américaines* que Arendt (1972: 83) entiende que la protección de las libertades está efectivamente garantizada. No se sostiene en una enmienda constitucional específica —de las cuales la más pertinente para el caso es la primera—, sino en el ánimo con el que los antiguos colonos crearon, defendieron y preservaron sus instituciones civiles.

Esto es lo que, a su parecer, puede justificar el establecimiento de un “nicho constitucional” (Arendt, 1972: 83-84) para la desobediencia civil, ya que dicho acontecimiento sería análogo nada menos que a la fundación de la República. Desde una postura que va más allá de la de Habermas y de la de Bobbio,<sup>1</sup> Arendt no percibe que exista una contradicción en el proceso de constitucionalización de una acción que erosionaría, en potencia, algún componente del tejido normativo que esa misma norma fundamental avala. Más aún, es precisamente esa inclusión lo que permite, *contrario sensu* a lo propuesto en *Teología política* (Schmitt, 2001), que la excepción se normalice y que el vector de cambio quede en definitiva fijado a alguna institución gubernamental (Arendt, 1972: 99), perdiendo su radicalidad nociva pero manteniendo su potencial transformador. Es este híbrido de ingeniería política el que defiende la *libertatis* de la agresión de cualquier integrante de esa comunidad particular, una vez que la misma ha sido constituida.

---

1 Bobbio niega, ante un cuestionario relativo a la constitución italiana, que incluso exista un derecho consagrado a la desobediencia civil, ya que, a su criterio, lo único formalmente sancionado en la norma fundamental es el deber de obedecer a la ley (Bobbio, 2008: 91).

Para ello es necesario realizar otra operación de “cirugía teórica”: diferenciar qué tipo de consentimiento es el que inspira a esa nación particular. En pos de establecer semejante escisión, Arendt (1972: 84) ataca a parte del núcleo de la tradición contractualista clásica, sosteniendo que la solución kantiano-rousseauiana al problema de la obligación, consistente en la libre aceptación del dominio del soberano mediante el acuerdo inicial y la posterior cesión de algunos de sus derechos, no es un verdadero reflejo de lo que anima a *The United States of America*. A la inversa, es en la participación continua y en el compromiso de los ciudadanos con las cuestiones públicas en donde se encuentra el corazón normativo de ese país. Es allí en donde el contrato social dejó de ser una mera hipótesis —como lo era en los escritos de Hobbes, Locke y Rousseau— para reificarse por completo, con convenios y acuerdos existentes desde el desembarco del *Mayflower* hasta la *Declaration of Independence*, pasando por las salvaguardas de la autonomía de las trece colonias (Arendt, 1972: 85-87).

Arendt señala que es esta tercera variedad horizontal de pacto consocietario —frente a la teocracia bíblica y el dominio verticalista del soberano sobre sus súbditos en el *Leviatán* hobbesiano— la que posibilita que sea preservada la independencia de la sociedad frente al gobierno, aún cuando se hayan cercenado ciertas atribuciones individuales. La acción colectiva les permite a los sujetos generar, en la esfera pública, un poder mayor al que se hubiesen resignado en primera instancia, siendo capaces de utilizarlo incluso en contra del *government* (Arendt, 1972: 86-87). Una vez establecida esta apreciación, es simple conectar la defensa de la sociedad presente en *The U.S. Constitution* con la desobediencia civil. Todas las personas nacen en una comunidad dada. En tanto y cuanto acepten continuar viviendo en la misma, una vez que hagan pleno uso de sus facultades y habilidades, manifiestan un consentimiento tácito hacia sus valores y concepciones de vida —Tocqueville lo había denominado *consensus universalis* (Arendt, 1972: 88)— que permite el disenso, ya que es diferente de la aceptación de normas o medidas de gobierno específicas.

Cuando este diseño teórico-práctico se combina con una situación en que las agrupaciones partidarias son burocracias sin visos de representatividad y cuando las instituciones recortan en forma creciente los espacios participativos esenciales para la manifestación de los votantes y el ejercicio de sus derechos cívicos —como se describe en *The origins of totalitarianism* y en *On revolution*—, lo que se obtiene es una hipertrofiada crisis constitucional en la que sus protagonistas son, tanto el desacuerdo, como la reticencia a continuar ratificando la aceptación tácita de la comunidad como tal (Arendt, 1972: 89). Esto, a los efectos de la *governance*, implica un gran desafío y refleja que ya no se desea continuar perteneciendo a la mis-

ma sociedad por la que los representantes fueron electos, probando que la conciliación de las diferencias y el respeto a las minorías no se llevó a cabo en la vida pública por los canales establecidos a tal efecto —sentando así las bases para una potencial guerra civil.

En EE.UU., tal tipo de medida podía ser adoptada por los afroamericanos y por los habitantes nativos de Norteamérica, dado que habían sido víctimas de una exclusión del consenso tácito (Arendt, 1972: 90-91) y los intentos de integrarlos dentro de la comunidad originariamente admitida eran percibidos como deshonestos. Esto motivaba las prácticas violentas del movimiento *Black Power*, en la frontera entre la desobediencia civil y la toma de armas (Arendt, 1972: 92).

Este avasallamiento de los grupos minoritarios motiva una apreciación con ribetes rousseauianos. Arendt (1972: 92) aclara que el contrato, en su versión horizontal, involucra el consenso de todos los integrantes y no de una mayoría de los mismos, a pesar de que Locke —quien a su criterio inspira la visión igualitaria de la comunidad— estableciera exclusivamente este último principio como punto de partida para la salida del estado de naturaleza: "...cualquier sociedad política no es sino el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría, para unirse e incorporarse a tal sociedad" (Locke, 2002: 72). Es evidente que, para una y otra perspectiva, las condiciones que inspiraron la elaboración de sus teorías distaban de ser idénticas y que Arendt, en consecuencia, recuperó selectivamente ciertos aspectos presentes en el *Second Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government*. Lo curioso es que lo haga con base en una valoración de la unanimidad política análoga que se halla en *Du Contrat Social* (Rousseau, 1993), sin citar, sin embargo, a quien lo redactase, porque Rousseau (1993: 106) encomia el *tacit consent* del mismo modo, aduciendo que la residencia en un Estado implica asentir con sus *policies*.

También se observa que, si bien el principio de la mayoría es adoptado en los debates, para Rousseau (1993: 107) debe estar supeditado al de la voluntad general para preservar la libertad de todos, degenerando en caso contrario en la tiranía. Esto se debe a que la soberanía es indivisible y la *volonté générale* es su principal expresión (Rousseau, 1993: 26-28). Además, Rousseau (1993: 108) exhorta a tratar de alcanzar la unanimidad en cuestiones de vital importancia para la comunidad y remarca que, al menos, para colocar el principio mayoritario como mecanismo de decisión, no ha debido haber objeción alguna en su contra (Rousseau, 1993: 13-14). Es arduo vislumbrar entonces por qué no se encuentra más que una crítica a la forma rousseauiana de la obligación en *Civil Dis-*

*obedience*, o por qué Arendt no complementó su fundamentación teórica utilizando al mencionado autor, cuando sus apreciaciones estriban en juicios casi idénticos.

Para colocar un ejemplo, en *Personal Responsibility Under Dictatorship* (Arendt, 2003b) se hace referencia a que el consent no necesariamente garantiza la *obedience*, y que solamente basta con utilizar la imaginación para ver las consecuencias radicales que posee una sustracción generalizada de ésta última, aún sin otro tipo de iniciativa, como arma de resistencia y rebelión contra quienes gobiernen (Arendt, 2003b: 46-47). Esto demuestra la radicalidad y la importancia que posee, en potencia, la acción concertada, la cual incrementa exponencialmente los efectos de las decisiones adoptadas a nivel individual, tanto *in foro interno* como en el espacio público.

Lo cierto es que, hacia el final del ensayo, Arendt en definitiva recurre a sí misma en auxilio de su postura. Al igual que en *La condición humana* (Arendt, 2004: 262-266), son las promesas las que obran como garantía eminente de la persistencia de los valores de la fundación del espacio público con el paso de los años. Las autoridades constituidas fallan en su empeño por cumplimentar esa esencial tarea, y eso es lo que sienta las bases para el surgimiento de un vector peligrosamente corrosivo del orden: la decepción crónica (Arendt, 1972: 93). Esto no es un lamento nostálgico por una disipada comunidad orgánica establecida en un pasado idílico. Al contrario, frente a visiones absolutistas de la nación, el lazo moral del ciudadano con las leyes es rescatado en los comienzos de la vida independiente de las trece colonias (Arendt, 1972: 94). Es ese igualitarismo puritano el que debe imitarse a fin de evitar que cualquier grupo excluido pueda finalmente incorporarse al padrón de ciudadanos de pleno derecho.

El sostenimiento de segregaciones establecidas *de facto* —en el caso de EE.UU. hacia fines del siglo XVIII— en el mundo actual, resulta manifiestamente ultrajante para los sectores marginados. Arendt (1972: 95) retoma la alabanza de las asociaciones voluntarias, plasmada por Alexis de Tocqueville (1984) en *De la démocratie en Amérique*, definiéndolas como organizaciones *ad hoc* con objetivos cortoplacistas completamente diferentes a los partidos políticos. La asociación es la única vía que el ciudadano corriente posee para perseguir la realización de algunas de sus ambiciones. Este ánimo, visible en las manifestaciones contra la guerra de Vietnam, mantiene a los Estados Unidos conectado con su *esprit* (Arendt, 1972: 95). Sólo allí, donde los hombres disfrutaban de la felicidad de lo público a partir de inéditos espacios de participación, pueden generarse nuevas fuentes de poder colectivo.

Y aquí es donde se halla la sentencia más trascendente del ensayo de *Crises of the Republic*: la desobediencia civil es la expresión más reciente de las asociaciones voluntarias, siendo éstas las mejores representantes de las tradiciones explicitadas (Arendt, 1972: 96). A fin de aumentar la polémica, Arendt (1972: 96) estima que también los *lobbys* o grupos de presión son reconocidos en su faceta asociativa y, en cuanto tales, les es concedido el derecho a tener enviados a la capital nacional para dialogar con los representantes electos de los poderes republicanos, en pos de mantener la defensa de sus intereses. En ese sentido, el razonamiento parecería sugerir la siguiente interrogante: ¿por qué quienes hacen uso legítimo del derecho colectivo de protesta en la vía pública deben ser criminalizados? ¿No es acaso la libertad de asociación un mecanismo contemplado tanto, por Tocqueville, como por Stuart Mill (1985), para evitar la tiranía de las mayorías (Arendt, 1972: 97)? Y *last but not least*, ¿no podría definirse, a quienes componen las manifestaciones, como minorías organizadas (Arendt, 1972: 98), vista la generalización sostenida de su reclamo?

Hacia el final del texto, retomando la innovación institucional, Arendt (1972: 101-102) entiende que, para evitar el desgaste que el Poder Ejecutivo y el Judicial —vía la Corte Suprema— puedan tener al tratar de impedir las movilizaciones masivas, es imperioso otorgarle a los desobedientes el status de otros grupos minoritarios, garantizándoles una presencia como contralor de los gobernantes, avalada en algún segmento de la Constitución. De lo contrario, aunado a la inoperancia de determinados gobiernos coyunturales, el desgaste derivaría en una emergencia cívico-nacional de grandes escalas. Asimismo, el desarraigo y la soledad (Arendt, 2003a: 702-706), en oposición a la esfera pública y la comunión con los otros, serán el primer resultado visible. El segundo, de agravarse el proceso, sería la guerra civil o la pesadilla totalitaria.

A modo de corolario, la aplicación de las categorías de Bobbio a la visión de Arendt arrojaría un resultado similar al obtenido en el caso de Habermas. Para la pensadora, la desobediencia civil se asemeja más a un acto comisivo —de abierta rebeldía con el orden establecido— exclusivamente colectivo, público, pacífico, pasivo y mayoritariamente parcial, aunque en ocasiones de suma emergencia institucional. Y he aquí su distanciamiento respecto a los otros dos teóricos de referencia abordados en el trabajo. La reivindicación se yergue frente a todo el sistema institucional.

## CONCLUSIÓN

Habiendo elaborado las posiciones de los tres autores y señalado, en el transcurso del trabajo, las coincidencias y disimilitudes existentes entre los mismos, es tiempo de indicar cuáles son las reflexiones finales que pueden elaborarse con base a sus planteamientos. En principio, la tríada de perspectivas se asemeja a las posturas que suponen que, dentro de una comunidad dada, habrá siempre un conflicto abierto entre ciertas partes que la componen, y que ese hecho no sólo es imposible de erradicar, sino que se revela como imprescindible para la salud de la *res publica*.

En efecto, mientras que, para la tradición clásica —representada paradigmáticamente por *La política* de Aristóteles (1993)—, la dinámica de las modificaciones se evidencia por la metamorfosis cíclica y continua de un tipo de régimen de gobierno en otro —esquema que Bobbio (2002) entiende que se prolonga hasta los planteamientos de Polibio—, desde Maquiavelo (2000) en adelante, la modernidad intentará mantener la desunión ciudadana dentro del mismo modelo gubernativo-institucional. Será esta puja por el cambio en lo político lo que, hasta el día de hoy, es planteado como uno de los más eminentes factores constitutivos de la *civitas* por parte de brillantes exponentes del pensamiento francés contemporáneo, como Claude Lefort (1990; 2004), Jacques Rancière (2007) y Marcel Gauchet (2008).

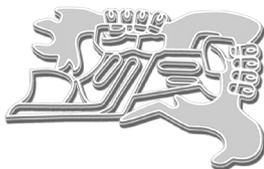
Y si bien existe entre éstos últimos, junto a Bobbio y Habermas, una diferencia cardinal respecto a Arendt, en vistas de que para ésta la sociedad no forma parte de los procesos políticos, es posible dejar a un lado este diferendo. En *Civil disobedience*, como se ha expuesto en el apartado anterior, la *öffentlichkeit* arendtiana se amplía para incluir, además de las formas republicanas o asamblearias, a todo espacio público en el que se realice un acto de protesta justificado en un espíritu de nato civismo. Ello reduce el perdurable agujero negro de la teoría política cuando busca delimitar la elusiva frontera entre lo puramente político y lo social, permitiendo así que todas las perspectivas citadas confluyan, más allá de sus diferendos en el plano normativo, en la contemplación y el estudio del delicado equilibrio —desbalanceado *ad eternum*— entre el orden público y la disidencia justificada en el patriotismo republicano.

En este sentido, la filosofía política contemporánea, hija dilecta de la cosmovisión moderna, continúa en la senda de ésta última, admitiendo que en el seno de la politicidad no hay lugar para realidades inmutables, pero que las modificaciones tampoco deben darse abrupta o violentamente. Por consiguiente, el mensaje de Bobbio, Habermas y Arendt —aquél pri-

mero desde una óptica más tipológica y éstos últimos desde la pura apreciación conceptual— resuena por su pacífico democratismo: los auténticos cambios distan de estar próximos a la violencia, siendo a la vez nociva y efímera la pretensión a la transformación total de lo público.

Por debajo de la exhortación a una transmutación medida de la política, subyace una común *weltanschauung* que radica en evitar la repetición de los sangrientos excesos en los que incurrió el hombre en el siglo XX. De tal manera, gobernantes y gobernados deben hacer el máximo esfuerzo por comprenderse, mejorando las condiciones de su comunicación mutua, a fin de no exacerbar las pasiones que podrían, en un caso, conducir a un dominio hiperbólico y, en el otro, desencadenar la revolución.

De la correcta determinación de la naturaleza de la desobediencia civil depende, en consecuencia, la omisión futura de exabruptos represivos por parte del gobierno, así como la correcta catalogación de actos de manifiesta sedición o delincuencia encabezados por asociaciones particulares. De este esfuerzo teórico se espera que una iniciativa como la estudiada pueda perder sus visos de peligrosidad para pasar a contemplar la positiva función que desempeña en lo relativo al mantenimiento sostenido de la *salus publica*.



## Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H. (1972). Civil Disobedience and On violence. En H. Arendt, *Crisis of the republic*. Orlando: Harcourt y Brace.
- (1992). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza.
- (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- (2003a). *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- (2003b). Personal Responsibility Under Dictatorship. En H. Arendt, *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- (2004). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005a). Arendt sobre Arendt. En H. Arendt, *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005b). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- (2006). What is authority?. En H. Arendt, *Between Past and Future*. New York: Penguin.
- Aristóteles (1993). *Política*. Barcelona: Altaya.
- Bobbio, N. (1991). Desobediencia civil. En N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (comps.), *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Bobbio, N. (1997). La desobediencia civil. En N. Bobbio, *El tercero ausente*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2005). La resistencia a la opresión, hoy. En N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- (2006). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. y M. Viroli. (2001). *Diálogo en torno a la república*. Barcelona: Tusquets.
- Easton, D. (1997). *Enfoques sobre teoría política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). *Esquema para el análisis político*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Elster, J. (1995). *Psicología política*. Barcelona: Gedisa.
- Gauchet, M. (2008). *La democracia: de una crisis a otra*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (2000). La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho y Derecho y violencia. Un trauma alemán. En J. Habermas, *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Hacia la paz perpetua*. Buenos Aires: Ladosur.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Locke, J. (2002). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marshall, T. H. (2004). Ciudadanía y clase social. En T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.
- Noelle-Neumann, E. (1995). *La espiral del silencio. Opinión pública, nuestra piel social*. Barcelona: Paidós.
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Prinz, A. (2001). *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rousseau, J. J. (1993). *El contrato social*. Madrid: Altaya.
- Schmitt, C. (2001). Teología política. En H. O. Aguilar, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stuart Mill, J. (1985). *On Liberty*. Londres: Penguin.
- de Tocqueville, A. (1984). *La democracia en América*. Madrid: Sarpe.
- Weber, M. (1985). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.