

## HANNAH ARENDT Y EL PENSAMIENTO DE SAINT SIMON Y RENOUVIER

[HANNAH ARENDT AND SAINT SIMON AND RENOUVIER'S THOUGHT]

Gerardo Miguel Nieves Loja \*

**RESUMEN:** Hannah Arendt, afirma que únicamente el espacio público, es capaz de construir la libertad y la participación ciudadana; siendo la capacidad de pensar y la pluralidad, los elementos esenciales de la acción política. Al contrario, para Saint-Simon, la política es la ciencia de la producción, de la libertad, y de la industria; es la clase industrial que debe dirigir la política y la economía, para conducir hacia la libertad y la paz. En medio de estas dos posiciones, a pesar de las distancias cronológicas considerables, se encuentra la reflexión de Charles Renouvier, que invita a trabajar por la libertad política y económica, donde la justicia regula los asuntos públicos, promoviendo de esta manera, un Estado social de paz. Sin embargo, H. Arendt y Ch. Renouvier, consideran que ser ciudadano es participar en el espacio público.

**PALABRAS CLAVE:** política, pluralidad, social, participación ciudadana.

**ABSTRACT:** Hannah Arendt, states that only public space is capable of building freedom and citizen participation; being the capacity to think and plurality, the essential elements of political action. On the contrary, for Saint-Simon, politics is the science of production, freedom, and industry; It is the industrial class that must direct politics and economy, to lead to freedom and peace. In the midst of these two positions, despite the considerable chronological distances, is the reflection of Charles Renouvier, who invites to work for political and economic freedom, where justice regulates public affairs, thus promoting a social state of peace. However, H. Arendt and Ch. Renouvier consider that to be a citizen is to participate in public space.

**KEYWORDS:** politics, plurality, social, citizen participation.

### INTRODUCCION

En el presente artículo, vamos a tratar de relacionar el pensamiento de Hannah Arendt con los precursores de la reflexión social y política francesa, esto es Saint-Simon y Charles Renouvier.

La pensadora judío-alemana Hannah Arendt (1906-1975), quien vivió el nazismo de Hitler, considera que se debe crear un espacio de libertad desde la pluralidad, porque el mundo es el mismo para todos los seres humanos, de ahí que la misma facultad de juzgar de los ciudadanos sea una actividad política. El pensamiento de H. Arendt es una invitación a la participación y a la acción política, la cual es plural, y se manifiesta en el espacio público.

\* *Docente – investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo – Ecuador. Doctor (PhD) en filosofía por la Universidad de Estrasburgo – Francia. [m@ilto.gnievesloja@yahoo.es](mailto:m@ilto.gnievesloja@yahoo.es) / [gnieves@unach.edu.ec](mailto:gnieves@unach.edu.ec)*

H. Arendt, afirma que lo social de la época moderna ha destruido lo político; mientras que para el teórico social francés Saint-Simon (1760-1825), hay que apoyarse en el conocimiento del mundo social, para de esta manera, promover una sociedad industrial en la cual todos trabajen, y sean libres, lo que critica H. Arendt.

El pensamiento de Charles Renouvier (1815-1903), ha sido víctima de un olvido innmerecido en Francia. Solo a partir de 1979, gracias a los trabajos de investigación de Cavallari en Italia y de W. Logue en Estados Unidos, se concedió a Renouvier el justo sitio como pensador político, quien influyó enormemente en la formación de las ideas republicanas en Francia de 1848 (Blais, 2000, p. 427). Ch. Renouvier, al contrario de H. Arendt, propone una teoría política “real” y concreta, mediante la aplicación del criterio de la justicia a los asuntos públicos, de esta manera la ética encuentra su sitio en lo político.

## 1. HANNAH ARENDT Y LA DEFENSA DE LO POLÍTICO

### 1.1. Pluralidad y política

¿Por qué Hannah Arendt insiste en la pluralidad humana? Por un lado, los campos de concentración de la doctrina totalitaria habían llevado la humanidad a la unidad, suprimiendo la pluralidad y la espontaneidad. Por otro lado, la “sociedad”, definida como la esfera de las necesidades, eliminó la visibilidad de la persona humana, el “quién”, el “alguien” y el poder de la *palabra*. Una sociedad de masas, donde la economía deshecha la política, donde no hay espacio del aparecer, lo que se exhibe es únicamente una generalidad vacía, sólo interesada por el ocio.

Según Hannah Arendt, la fundación de una nueva ciencia política, requiere de una filosofía capaz de reconocer que los hombres sólo existen en plural. Su ámbito es la pluralidad humana. Arendt dice que trabajo y obra son actividades que se pueden realizar en la soledad al contrario de la acción. El trabajo es social, pero no se hace en la pluralidad, esta afirmación no significa que la persona humana, como individuo, no tenga su dignidad, lo que tratamos de defender es la comunidad, donde los individuos hablan y participan, ya que la mayor amenaza de los sistemas totalitarios es anular toda comunicación entre los individuos, toda protesta social y todo espíritu crítico. De ahí que la pluralidad custodia los espacios democráticos.

En la pluralidad, son hombres, y no el hombre, quienes viven en la tierra y habitan el mundo. Si todos los aspectos de la condición humana no tienen relación alguna con la política, esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política. Por lo tanto, el pueblo romano hablaba de “estar en medio de los hombres”; el pueblo de Israel decía de los seres humanos que Dios “los creó hombre y mujer”; la misma interpretación se aplica a Jesús, San Pablo y San Agustín, quienes son testigos de la pluralidad, condición para la acción humana. Porque todos somos iguales, sin que nadie sea nunca idéntico a cualquier otro hombre que vivió, que vive o que va a nacer (Arendt, 1983, p. 41).

El hecho de actuar juntos significa que tenemos la potestad de iniciar algo, la acción requiere la ayuda de los demás para ser completada. No se trata de vivir-juntos (animal social) sino de actuar-juntos y de hablar los unos con los otros. Para Arendt, Kant entendió que, sin la comunidad, la pluralidad de los hombres sería insoportable. Esta comunidad no se da en la naturaleza, sino que debe ser construida (Arendt, 2005, p. 189).

El hecho de que los hombres y los pueblos sean plurales y fundamentalmente desiguales (multiplicidad), no impide el establecimiento de un mundo político. Esta principal desigualdad necesita leyes, un Estado de Derecho. En el mundo plural, el otro busca a los demás, él vive en un espacio en el que debe lidiar con aquellos que son diferentes, con los que son extranjeros y diferentes. En la comunidad política, todo es reciproco-mutual. En este espacio, soy dependiente y responsable en la medida en que los demás dependen de mí y son responsables de mí. En eso consiste la igualdad ante la ley (Ib.).

En el caso de los griegos, por ejemplo, la *Isonomía* (Constitución) garantizaba la igualdad, no porque todos los hombres nacen o son creados iguales, sino al contrario porque los hombres no son iguales por naturaleza y requieren de una institución artificial, la *polis* (la ciudad), que en virtud de su ley (*nomos*) los hace iguales. La igualdad sólo existiría en el espacio específicamente político, donde los hombres se relacionan los unos con los otros como ciudadanos y no como personas privadas (Arendt, 1967, p. 39).

La política surge en la zona entre dos, da lugar al poder que siempre se ejecuta cuando los hombres emprenden algo juntos, es como decir que es la expresión del fenómeno lo que origina la pluralidad. El hombre que se encuentra solo no tiene ningún poder; siempre que está en solitario, el hombre es impotente. Esta impotencia es la experiencia fundamental del que está solo. La fuerza sólo se vuelve poder en el estar juntos. El poder emerge en el entre dos de la pluralidad.

El origen del poder está entre dos o más, de ahí que el comienzo (*arje*) es posible. Este comienzo se vuelve mando, pero un error de comprensión se instala en el sentido de la palabra *mando*. De ahí la teoría de que para destruir el fenómeno del poder en un grupo que se rebela, hay que desmantelar el grupo, reducirlo a los individuos que lo componen; pero si los individuos se vuelven a reintegrar, el poder se restauraría en seguida. Por lo tanto, la aspiración de omnipotencia siempre implica la destrucción de la pluralidad. Según Arendt, Montesquieu había entendido que la gran característica de la tiranía se basa en el aislamiento, y por lo tanto la tiranía no es una forma de gobierno entre otros: contradice la pluralidad que es la condición humana esencial (Arendt, p. 263).

Según Hannah Arendt, un individuo solitario es realmente incomprensible, porque ya no puede comunicarse con los demás (Arendt, 325). De la pluralidad sale la comunidad, que tiene como efecto generar el poder; poder contra el cual la potencia suprema del individuo aislado se vuelve impotente (Ib.). Por esta razón, se precisa siempre una pluralidad de hombres, pueblos o posiciones, para que la realidad sea posible, y para asegurarle una continuidad. Cuando un pueblo, una ciudad o incluso un grupo de personas son destruidas, no es sólo un país, una ciudad ni un número de hombres que son destruidos, sino una parte del mundo común el que es aniquilado. Por lo tanto, más pueblos habrá en el mundo que mantienen entre sí tal o cual relación, más un mundo se creará entre ellos y más este mundo será grande y rico. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, una nación será más grande y abierta. Es por esta razón que la pluralidad no es la simple multiplicación de ejemplares de una especie (Ib.).

En el pensamiento de Hannah Arendt, la política surge en el *espacio-que-está-entre- los* hombres, en algo fundamentalmente *exterior-al-hombre*. Así que no hay una sustancia realmente política. La política surge en el espacio intermedio, y es como relación. Organiza inmediatamente seres totalmente diferentes, teniendo en cuenta su igualdad relativa, haciendo abstracción de su diversidad relativa (Ib.).

Para Arendt, la política no es una máquina administrativa encargada de resolver

los conflictos de un gobierno despótico dividido entre dominantes y dominados. En cambio, entiende por política un espacio en el cual los hombres entran primero como actores y conceden a los asuntos humanos una durabilidad futura que no podrían conseguir de otra manera, lo que hace que la esperanza ya no tenga nada de utópico (Ib.).

Hannah Arendt se pregunta si la política todavía tiene sentido después de la catástrofe causada por el nazismo. Para ella, el sentido de la política es la libertad, que es su objetivo. La libertad empieza donde la acción política vive. Al contrario, son los regímenes totalitarios y los pensadores profesionales de la modernidad quienes han separado la política de la libertad. Pero una especie de milagro<sup>1</sup>x provocará un cambio decisivo y saludable y puede transformar esta situación; este milagro ocurre en cada nuevo comienzo; es por eso que hay que actuar (Ib.).

Según Hannah Arendt, la política es una necesidad imperiosa para la vida humana que garantiza la vida; en un sentido más amplio consideramos que existió siempre donde hay hombres. Así, en el caso de los griegos, la ciudad (*polis*) implicaba la Constitución (*Isonomía*) que garantizaba la libertad de expresión (un tipo de acción); pero esta expresión no era aislada; se tenía que estar frente a sus pares que habían superado también el campo de las necesidades materiales y de la fuerza física. La política no es del orden de lo privado, es decir de la oscuridad, sino de la luz, que sólo lo público (presencia de los demás) puede crear (Ib.).

En Hannah Arendt, si queremos hablar de política, tenemos que empezar por denunciar ciertos prejuicios, visto que los prejuicios reales se reconocen en general porque ingenuamente pretenden venir de un “dicen”, “se cree”, sin que dicha referencia tenga naturalmente que ser explicitada. Pues, los prejuicios que no se basan en ninguna experiencia, desempeñan sin embargo un papel importante en el espacio puramente social. El peligro del prejuicio reside en que precisamente está siempre anclado en el pasado. Los prejuicios son peligrosos cuando entran en conflicto con la realidad y se convierten en ideologías. En cambio, el pensamiento político se basa principalmente en la facultad de juzgar (Ib.).

## 1.2. Kant, la capacidad de juzgar y el sentido común

Si bien es cierto que Kant no escribió acerca de la filosofía política, sí hizo referencia a ella en el texto de la *Crítica del juicio estético*, donde aborda la cuestión de las obras de arte, desde el punto de vista de los gustos del que las juzga. Kant está convencido de que el mundo privado del hombre es un desierto; un mundo está sin hombres cuando está sin espectadores (Arendt, 1981, p. 552). Pero no se trata de espectadores de un concierto de música, sino de ciudadanos que observan el mundo, el espacio público donde actúan los ciudadanos, quienes sienten el gusto y juzgan la situación en la cual viven.

La única manera de considerar el caso Eichmann es, entonces, por medio del juicio que nos ayuda a dar sentido; volver humanamente inteligibles los acontecimientos que, de otro modo, no lo serían. La facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana y, cuando la comprensión se encuentra al servicio del juicio, se requiere el libre ejercicio de la imaginación (especialmente), la capacidad de imaginar cómo son las cosas vistas de una posición que no se ocupa; es decir, participar en la posible tragedia (juzgar). El derecho de juzgar es, por lo tanto, absoluto e inalienable, porque es constantemente pronunciando juicios como podemos dar sentido al mundo (Arendt, 2006, p. 37). En el caso de Alemania nazi, muchos intelectuales y

ciudadanos preveían la inminente tragedia que venía, pero pocos fueron los que arriesgaron su vida para defender los derechos conseguidos anteriormente, y que eran legales y legítimos.

De acuerdo con el análisis de Hannah Arendt, *la Crítica del juicio* que, como Crítica del juicio estético, representa el aspecto, el más notable y el más original de la filosofía política de Kant, contiene un análisis de lo *bello* desde el punto de vista del espectador que juzga. Sin embargo, para Hannah Arendt, la facultad de juzgar implica una actividad política y no puramente teórica. La *Crítica del juicio* de Kant defendió otra forma de pensar, para lo cual ser coherente consigo mismo es insuficiente, se trata también de ser capaz de “pensar en lugar de otra persona”: esta es “la mentalidad ampliada”.

La facultad de juzgar, en Kant, se basa en un acuerdo potencial con los demás. De esta manera el juicio obtiene su validez específica, y es por esta razón que el juicio debe liberarse a sí mismo de las condiciones subjetivas privadas, nacidas del aislamiento (idiosincrasias y tendencias de mercado). Para juzgar, se requiere la presencia de los demás y tomar en cuenta sus opiniones. Pero el juicio no es válido para aquellos que no juzgan, ni para los que no son miembros del espacio público donde aparecen los objetos de juicio. El juicio, para todos los que están presentes, es una facultad específicamente política, dice Hannah Arendt. Es por eso que juzgar es una actividad importante, si no la más importante: es por ella que se *comparte-el-mundo-con-los-demás*. En este punto, respecto a los interlocutores del espacio público, no se reduce a grupos de poder, sino a ciudadanos comunes y corrientes, que viven en un barrio, una asociación, o una comunidad.

En la lectura que Hannah Arendt hace de Kant, la *belleza* tiene una característica pública. Las opiniones de gusto serán sujetas a discusión, ya que “esperamos que el mismo placer sea compartido por los demás”. El gusto puede ser objeto de debate. En este sentido el gusto es independiente de los “sentimientos personales” en la medida que, como otras opiniones, apela al *sentido común*; por lo que es “desinteresado” (Arendt, 1972, p. 280). En la confrontación de opiniones políticas, la persona que juzga busca el consentimiento del otro (persuasión) con la esperanza de llegar a un eventual acuerdo con él. No se trata de buscar ni el saber ni la verdad, sino el juicio, es decir, la decisión sobre el tipo de acción a adoptar en el ámbito del acto y de la palabra. No hay que olvidar que la validez de un juicio no puede ser absoluta. El gusto es, entonces, la facultad política que humaniza realmente lo hermoso y crea una cultura (Ib.). Una cultura ciudadana donde los ciudadanos toman la palabra al salir de sus espacios privados e intereses particulares.

La posición que adopta Kant con respecto a la Revolución francesa corresponde a la actitud de los espectadores que “no participan ellos mismos en el juego” y que simplemente participan de modo ardiente y apasionado [...] fruto “de un placer contemplativo y de una satisfacción ociosa” (Arendt, 546). La participación ciudadana no es simplemente admirar y no comprometerse. Es luchar y formar parte de un proyecto ciudadano de deberes y derechos, donde los ciudadanos no son simplemente admiradores o seguidores, sino partícipes activos y protagonistas de un mundo nuevo, mediante la “*praxis*” y “*lexis*” (práctica y palabra).

En la posición de Hannah Arendt, la facultad de juzgar es la más política de las capacidades mentales del hombre. Se juzga lo particular. Es la capacidad de decir: “esto es injusto”, “esto es hermoso”. No se trata de la capacidad de pensar simplemente. Pensar significa considerar representaciones de cosas que no están; mientras que juzgar siempre se refiere a asuntos particulares y cosas que están disponibles. Si pensar, el *dos-en-uno* del diálogo silencioso, se traduce por la conciencia, entonces juzgar, el producto

derivado del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento, lo vuelve manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo. La manifestación del pensamiento no es el conocimiento: es la capacidad de decir lo que es justo y lo que es injusto, lo que es hermoso, lo que es feo. Y esto puede impedir desastres, sobre todo en momentos cruciales, en tiempos de tempestad, es decir de oscuridad política (Arendt, 2005, p. 213).

La teoría de Hannah Arendt del juzgar va a la par con una visión global de la situación histórica, que ella interpreta como una crisis general de la moral y de la política occidental, donde los criterios tradicionales del juicio ya no tienen autoridad. En tal situación, “lo mejor que podemos esperar es el acuerdo de *juicios* en una comunidad ideal que juzga. El mayor peligro es que se abstengan de juzgar” (Beiner, p.163), de no pensar por sí mismos, como fue el caso del nazi Adolf Eichmann.

El espíritu inspira al genio, y este expresa lo que es indecible en el alma. El genio debe devolver este estado de espíritu de manera universalmente comunicable. La capacidad que dirige esta comunicabilidad es el gusto, y este gusto, o juicio, no es la prerrogativa del genio porque la condición *sine qua non* para la existencia de la belleza es la comunicabilidad. El juicio del espectador crea el espacio sin el cual ningún objeto similar aparecería. El dominio público está lleno de críticas y espectadores, no de actores y creadores. Y estas críticas y espectadores son latentes en todos los actores y creadores; sin esta facultad crítica de juzgar, el hombre activo u *homo faber* estaría tan aislado del espectador que no se notaría que está presente. Retomando las palabras de Kant: “Los espectadores sólo existen en plural, el espectador está siempre en relación con los demás espectadores” (Arendt, p. 554).

Para Kant, la locura reside en perder el *sentido común* que permite juzgar como espectador. El *sentido común*, en términos de gusto, nos conduce a saber renunciar a nosotros mismos en favor de otros o con el fin de complacerles; y así, en el gusto, el egoísmo es vencido: se debe superar una determinada posición subjetiva para el bien de los demás. Debemos estar a solas para pensar, pero tenemos que estar en compañía para disfrutar de una conversación con los otros. Soy un ser humano y no puedo vivir sin la compañía de los hombres. Según Kant, el verdadero contrario de lo Bello no es lo Feo, sino “lo que conduce al disgusto” (Ib.), al aislamiento, al no querer ver y compartir con los otros. De ahí que una sociedad es democrática cuando los ciudadanos conversan, buscan alternativas y soluciones a sus problemas, hablan de política, de las elecciones, realizan proyectos de bien común. Todo lo contrario cuando una sociedad vive bajo el dominio de gobiernos totalitarios, los ciudadanos no salen a la luz, permanecen escondidos en el mundo de lo privado, no hablan, se esconden u huyen de sus países de origen.

Para Kant, el *sentido común* es un sentido más, una especie de habilidad mental que permite a todo el mundo formar parte de una comunidad, lo que hace posible el entendimiento común (sentido común) y la comunicación, es decir, el lenguaje. Kant propone la idea de un *sentido común* para todos, es decir una capacidad de juzgar, que cada uno tiene para saber reflexionar, con el fin de conectar “su juicio con la razón humana universal y que debe servir de regla universal. El sentido común está presente en todos los seres humanos, y no es patrimonio de un grupo de élite, o de una cultura determinada; tampoco es patrimonio de pensadores profesionales, sino que está presente en todos los seres humanos. Los ciudadanos deben aprender a pensar por sí mismos (*je pense que*), no se trata entonces de repetir consignas, o repetir frases cliché. Todo este actuar ciudadano consiste en ponerse en el lugar del otro. No se trata de satisfacer las necesidades personales o de un grupo determinado, tampoco es tener acceso a privilegios especiales de partido o movimiento, lo que sería una auténtica

negación de la acción política.

### 1.3. La acción política

En el pensamiento de Hannah Arendt, fabricar algo implica la existencia de un autor, alguien que, con violencia, transforma la acción en fabricación. En cambio, actuar significa estar juntos, entrar en un mundo común. La acción es el hecho de empezar y de hablar de algo con los demás (*legein ti kata tinous*), los amigos. No se puede actuar solo. Toda identificación de la acción con cualquier fabricación puede conducir a la destrucción de la libertad (Arendt, p. 100).

En la acción (praxis), el consejo y el hecho de dar órdenes son peligrosos porque destruyen la igualdad. Actuar significa tomar una iniciativa, emprender (*archein* empezar, orientar y gobernar eventualmente), poner en marcha (*agere*). En la acción, los hombres son nuevos llegados e innovadores en virtud de su nacimiento. Los hombres son capaces de iniciativa, se inclinan a la acción a través de la palabra. La acción es la actualización de la condición humana de la pluralidad, ya que cada ser vivo es distinto y único entre iguales (Arendt, 233). Cada acción tiene dos aspectos: el inicio, que es el resultado de una persona, y el final donde pueden participar varias personas “llevando”, “acabando” la tarea, yendo hasta el final. A pesar de que la historia es el resultado inevitable de la acción, no es el actor sino el narrador quien ve y “hace” la historia (Ib.).

Se encuentra en la obra de Hannah Arendt una afinidad entre el discurso y la revelación de sí, entre la acción y el inicio: la revelación necesita del lenguaje y en la actividad humana la acción necesita del discurso; es un actuar en conjunto. Actuando y hablando, los hombres muestran su identidad personal única y también hacen su aparición en el mundo humano (Ib.). Para Hannah Arendt, el ser humano es la única criatura capaz de discurso y de acción; si no los ejerce, está muerto al mundo, su vida ya no es una vida humana (Ib.).

La revelación del *quien* por el discurso y por la acción, siempre se inserta en una red ya existente, donde las consecuencias pueden resonar. Los hombres actúan y hablan dirigiéndose directamente los unos a los otros (Ib.). Según Hannah Arendt, la historia no tiene autor, somos actores y pacientes; los héroes no son los autores de los resultados de la historia. Es por eso que, hablaremos sólo de *lo que es* o *lo que era*. El héroe (hombre libre) que revela la historia no necesita de cualidades heroicas, sino valentía con la que, por el actuar y el hablar, se va a insertar en el mundo y a comenzar su historia. “Sólo los actores que representan la trama pueden expresar plenamente el sentido, porque el teatro es el arte político por excelencia. Es el único arte que tiene como sujeto único el hombre en sus relaciones con los demás” (Ib.).

Según Hannah Arendt, antes de que los hombres comiencen a actuar, se requiere de un espacio definido y una estructura donde se puedan llevar a cabo todas las acciones posteriores; el espacio es la esfera pública de la *polis* (ciudad), la ley, su estructura. En la *polis* griega por ejemplo, era importante que los hombres vivieran en la misma ciudad (*syzen*) y pudieran aprender a compartir “las palabras y los actos.” Para ello, tuvieron que dejar sus hogares todas las veces que fuera necesario. El objetivo era hacer de lo extraordinario un fenómeno ordinario de la vida cotidiana, hacer que la ciudad fuera más vivible mediante la participación ciudadana, respecto a los asuntos públicos.

La vida común de los hombres griegos de la *polis* buscaba la garantía que las actividades humanas, de la acción y la palabra, así como los “productos” humanos,

incluso los menos tangibles y los más efímeros, los actos y las historias como su resultado, se volvieran imperecederas. La esfera pública nace directamente de la comunidad de la acción, de la “puesta” en común de las palabras y de los actos. Así, los hombres que regresaron de la guerra de Troya, quisieron volver permanente el espacio de la acción que había nacido de sus actos y de sus sufrimientos, y evitar que se cayera debido a su dispersión, cuando regresaron por separado a sus hogares. La propia *polis* no es la ciudad en su ubicación física, sino la organización del pueblo que se desarrolla debido a que se actúa y se habla en conjunto, y su verdadero espacio se extiende entre los hombres que conviven para esta meta, dondequiera que se encuentren: “Dondequiera que vayan, serán una *polis* [...] en cualquier momento y en cualquier lugar” (Arendt, p. 257).

Según Hannah Arendt, lo que perjudica y, finalmente, mata a las comunidades políticas, es la pérdida de poder, esto es, la palabra y la capacidad de actuar. El poder sólo se actualiza cuando la palabra y el acto se unen para crear nuevas realidades. El poder es siempre una posible potencia, y no una entidad inmutable, medible y segura, como la energía o la fuerza. El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos. Así, la resistencia pasiva es una de las posibilidades de acción más activas y más eficaces (Ib.). El tirano está aislado de sus súbditos, mientras que el poder preserva la esfera pública. El sentido profundo del acto y de la palabra no depende de la victoria o de la derrota. La acción sólo se puede juzgar según el criterio de la grandeza. En el caso de la acción y de la palabra, el fin (*telos*) no es externo sino que reside en la propia actividad. “La acción y la palabra sólo existen en actos, por lo tanto son las mayores actividades de la esfera pública” (Ib.). De esto podemos decir que mientras un gobierno tenga el respaldo y el apoyo popular, tiene el poder y viceversa. Hay casos también en los cuales el pueblo les ha retirado su apoyo, entonces han tenido que recurrir a la fuerza y a la violencia para imponer el poder que perdieron; pero el auténtico poder está en los ciudadanos que actúan; sin embargo, en el momento que se dispersan, el poder también desaparece.

Para Arendt, el *homo faber* y el *animal laborans* son estrictamente apolíticos; debido a que tienden a considerar la palabra y la acción como ocupaciones ociosas o chismes. El *homo faber* tiene este propósito: embellecer el mundo y volverlo más utilizable; en el caso del *animal laborans*, se preocupa de volver la vida más fácil. De esta manera las personas que se encuentran en el mercado no son primero personas sino productores de insumos. No vienen a mostrar sus talentos, sino a mostrar sus productos; se mira a los productos y no a los hombres, tampoco son importantes las relaciones con los demás. Esta situación equivale, en el lenguaje de Marx, a una forma de deshumanización, de alienación de sí en la sociedad comercial. Es una disminución del sentido común y una alienación en relación con el mundo (Ib.).

Para Hannah Arendt, el movimiento obrero es incapaz de fundar una esfera pública, debido a su aislamiento. El obrero es él que, en y por su trabajo, sólo está relacionado con la materia, y no con los hombres. El trabajo es una actividad en la cual el hombre no se une ni al mundo ni con los otros hombres; se encuentra solo con su cuerpo, frente a la repentina necesidad de seguir con vida. Es cierto que el hombre que trabaja vive en presencia y en compañía de otros, pero esta compañía no tiene las características propias de una verdadera pluralidad. Cuando los hombres trabajan en equipo como siendo un solo hombre, toda conciencia de individualidad y de identidad desaparece. Todos los valores que derivan del trabajo son completamente “sociales”; en definitiva, reina la uniformidad. Esta reducción a la unidad es fundamentalmente anti-política. En relación a la esfera pública, la vida, la muerte y todo lo que certifica la uniformidad son experiencias verdaderamente trascendentes, anti-políticas y fuera del

mundo.

Aunque los movimientos obreros, en la vida política moderna, fueron el único sector organizado y si los sindicatos lucharon por los intereses de la clase obrera, éstos no lograron ser revolucionarios al punto de querer transformar la sociedad (Ib.). Es cierto que cuando el movimiento obrero apareció, era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban como seres humanos, y no como miembros de la sociedad. Hoy en día, los obreros son miembros de la sociedad, aunque no son espacios puramente políticos (Ib.).

Para Hannah Arendt, el hombre moderno se aleja de la acción para refugiarse en la actividad, donde el hombre aislado de todos guarda el control de sus hechos y gestos desde el principio hasta el final. Este intento por sustituir el actuar por el hacer se manifiesta en todas las ponencias en contra de la “democracia”: querer deshacerse de la pluralidad equivale siempre a querer eliminar la esfera pública. La forma más sencilla de protegerse contra los peligros de la pluralidad era la monarquía: el rey cuidaba de los asuntos públicos, del comercio y de la industria privada, y los ciudadanos no participaban en los asuntos comunes (Ib.).

Según Arendt, es notable que se anuncia una solución definitiva de la política en Platón y en Aristóteles, con la división entre gobernantes y gobernados, y una profunda desconfianza hacia la acción. Así Platón cava un agujero entre los dos modos de acción, iniciar y finalizar (*archein* y *prattein*) que, en el pensamiento griego, estaban estrechamente relacionados; la acción se convierte en ejecución de órdenes, mientras que antes, la acción se desarrollaba entre la labor y su finalización; pensamiento y acción se separan, y los ciudadanos son vistos como una gran familia. De hecho, Platón creía que la acción no debía tener ningún papel en los asuntos humanos, reservando a una misma ciencia para que trate de las cuestiones políticas y de las cuestiones económicas o familiares. Por lo tanto, para Platón, el concepto de libertad está amenazado de desaparición (Ib.). La separación platónica entre el saber y el hacer se encuentra en la base de todas las teorías de dominación, que sustituyen a la acción por el gobierno. Platón sabía muy bien que sus analogías favoritas, tomadas de la vida familiar, de las relaciones entre amo y esclavo o entre pastor y rebaño, exigen del soberano una virtud casi divina, que lo distingue de sus súbditos tan indudablemente como lo es, el pastor de las ovejas o el amo de los esclavos. “Platón, que fue el primero en proporcionar un plan de montaje para la fabricación de Estados, sigue siendo el inspirador de todas las utopías” (Ib.).

Para Arendt, la instrumentalización de la acción y la degradación de la política, convirtiéndose en un medio para otra cosa, no logró obviamente eliminar por completo la acción, que sigue siendo una de las experiencias humanas esenciales; ni destruir completamente la esfera de los asuntos humanos. Cuando se intenta “eliminar la acción, se empieza a explorar las leyes de la naturaleza y a fabricar objetos con materiales naturales, lo que significa crear procesos naturales sin precedentes, que han sido capaces hoy día de destruir lo que el hombre no ha hecho: la Tierra y la naturaleza terrestre” (Ib.).

Finalmente, podemos decir que para Hannah Arendt, no hay ninguna relación entre lo social y lo político: lo social se refiere a la organización pública del proceso vital, se trata de una gran familia donde los seres humanos dependen los unos de los otros para vivir, y nada más, autorizando un mero interés y una única opinión; únicamente el espacio político, es capaz de construir la pluralidad humana de libertad y de participación. No así Saint-Simon, que constituye el representante mayor de la eliminación de lo político, quien afirma que la política, es la ciencia de la producción, de la libertad y de la industria. El hombre, ya no es aquel de la *polis* griega, sino aquel

que trabaja, origen de todas las virtudes y de unificación social.

## ***2.Saint Simon y la defensa de lo social***

En las primeras decenas del siglo XIX, la división entre el mundo del trabajo y el del capital no es aún muy perceptible, aunque existan tensiones esporádicas en las grandes manufacturas en Inglaterra y Francia (Yacine, 2001, p.45). Algunas voces se levantan para denunciar las condiciones de trabajo difíciles y la injusta repartición de las riquezas. Pero algunos filósofos, historiadores y periodistas miran con optimismo los cambios económicos en curso. Para ellos, el nacimiento de la industria puede ser el cimiento de una sociedad nueva, liberada de las desigualdades y de conflictos. Saint-Simon, admirador de Condorcet, mira en esta nueva sociedad, que él llama “sistema industrial”, las condiciones de realización de la paz y de la justicia entre los hombres.

### ***2.1.La nueva sociedad industrial***

La nueva sociedad industrial se organiza alrededor de la producción de bienes, este sistema se llama “industria”, y se caracteriza por el desarrollo de manufacturas, el comercio, la intensificación de las artesanías y de la agricultura. Se distingue, igualmente, por una renovación de las artes y del conocimiento, se apoya en la ciencia y en la técnica donde el progreso rápido contribuye al mejoramiento de las facultades productivas de la sociedad (Ib.).

La tesis de Saint-Simon se fundamenta en el éxito de la industria y la caída de la antigua organización social y política. Las clases dirigentes antiguas deben ser reemplazadas por la clase industrial. Esta nueva clase está formada por emprendedores, productores, financieros, artesanos, obreros y agricultores, pero también por intelectuales, ingenieros y artistas que participan del desarrollo de los saberes. Esto significa que para que un país salga adelante, hace falta implicar a todas las fuerzas de producción, a los ciudadanos en general, y no a una élite política.

Saint-Simon hace elogio de todos aquellos que participan en el desarrollo de la producción y del intercambio. La renovación política en el sistema industrial no proviene solo del cambio de dirigentes, sino también del desarrollo de las capacidades productivas. El sistema industrial contribuye a la refundación de pactos sociales sobre la base de la solidaridad, la reciprocidad y la complementariedad. Mientras que la vieja sociedad estaba dedicada a la guerra y las conquistas, la nueva sociedad forja relaciones sociales pacíficas cimentadas en la asociación y el intercambio. Todos los individuos tienen el interés de participar en los intercambios y retiran sus beneficios. En ésta perspectiva “la industria no es más que un solo y basto cuerpo, donde todos los miembros tienen una buena relación y son solidarios; es decir, que tienen un interés, una necesidad y un proyecto común” (Ib.).

Para Saint-Simon, la desaparición de los lazos de dominación tradicionales, hacen posible la formación de una clase dirigente encargada de gobernar buscando el bien de todos. Los puestos de los dirigentes, serán ocupados por aquellos que disponen del saber y del conocimiento, ya no se trata de conceder puestos públicos, solo a los compañeros de partido, o por afinidades ideológicas. El papel de esta “élite” no será de mandar sino de esclarecer las voluntades. El gobierno de la sociedad no tendrá nada que ver con el antiguo poder, ya que privilegiará no la fuerza sino la competencia. Un tal esquema sugiere la formación de un poder tecnocrático, que por el conocimiento de las ciencias y la técnica, dejará de lado definitivamente la violencia, priorizando así una

regulación funcional en todos los estamentos del Estado.

Para llevar a cabo la sociedad industrial, Saint-Simon cree en la posibilidad de constituir una ciencia social, fundada en la observación atenta de los hechos sociales y la comprensión histórica; esta ciencia permitiría comprender mejor la organización social y económica. Ella constituiría una filosofía política útil a la nueva élite dirigente y a la movilización de todas las voluntades en torno a un proyecto federado. A este título, la ciencia de la sociedad a la cual él aspira, que él llama la “fisiología social”, debe ayudar a la clase industrial a tomar conciencia de su papel histórico y, como continuación, a jugar un papel motor en la nueva organización social. El interés llevado a la observación de los hechos no conduce a Saint-Simon a ignorar la importancia de los valores morales. Todo lo contrario, al final de su vida, el sostiene que la espiritualidad constituye un aspecto indispensable para la cohesión y para la unidad de la sociedad. Vemos entonces, que es indispensable edificar un nuevo orden moral al que Saint-Simon llama el “Nuevo cristianismo”, que lógicamente tiene inspiración cristiana, pero que no se apoya en la teología clásica y la palabra de la Iglesia; se trata más bien de un sistema adaptado al sistema industrial. Este sistema permitirá propagar una espiritualidad incitando al desarrollo de relaciones y a la asociación de energías con miras a la producción. Esta es una vía esencial, según Saint-Simon, para garantizar la paz y la solidaridad entre los hombres (Ib.).

La sociedad de Saint-Simon, en contacto directo o indirecto con los sabios, pierde la costumbre de consultar con los teólogos y los pastores acerca de los conocimientos positivos, y esta actitud concede a los científicos una confianza fundada en el libre ejercicio de la razón. En todo caso, Saint-Simon se compromete en la dirección de poner fin a los viejos poderes y reorganizar industrialmente la sociedad (Yacine, p. 108).

Esta sociedad industrial ya no es dirigida por los más fuertes, sino por los más capaces, sea en ciencia o en industria. Estos son llamados para cumplir tal papel, no porque tengan que imponer su voluntad, sino porque ellos saben más que los otros; no es lo que ellos quieren, sino de acuerdo a sus capacidades. Para participar de un gobierno no es suficiente estar afiliado al mismo partido, sino poseer las capacidades suficientes para ejercer dicho cargo, con base a un nuevo principio político.

## ***2.2. Un nuevo principio político***

Se necesita que la industria salga de la situación de dependencia política, la verdadera fuerza temporal debe estar en manos de los industriales (aquellos ciudadanos emprendedores) y la sabiduría de los sabios y expertos. De modo que los productores, es decir los propietarios industriales, sean la fuerza real de las naciones, ellos deben ser los guardianes de las costumbres y de las instituciones. Los legisladores tienen que velar por el establecimiento de la justicia.

En el pensamiento de Saint-Simon, el trabajo, la industria, la asociación y la política ocupan un sitio importante. De modo que es la clase industrial (el conjunto de trabajadores) que debe tomar la dirección económica (producción) y política (política horizontal y descentralizada) de la sociedad y conducir hacia la libertad y la paz. Los ciudadanos deben asociarse en el trabajo de producción, mientras que los privilegios de los hombres “parásitos” (aquellos que no trabajan) debe desaparecer. Se trata entonces, de una cooperación donde todos aportan con sus capacidades, donde todos son socios y no subalternos que no hacen más que obedecer las órdenes del jefe que ordena y que posee toda la sabiduría y el conocimiento. Pero hay que tener presente que ésta

sociedad no excluye a los pobres. Es una forma de vida social, de virtudes, de creencias útiles para la reorganización de la sociedad. Además, el trabajo, que es un derecho, es fuente de virtud, de sentimientos de simpatía, de fraternidad y de felicidad individual y colectiva (Saint Simon, p. 254).

Nos ha parecido de singular interés el pensamiento de Saint-Simon en el sentido de que se trata de una teoría que no hace la distinción entre la política y la economía, lo que se manifiesta en el pensamiento de Hannah Arendt. Las dos actividades se confunden en la medida en que toda dirección política tiene como meta principal, el acompañar, visto el aceleramiento, el proceso espontáneo de reorganización de la sociedad en torno a actividades de producción y de intercambio. Saint-Simon manifiesta una cierta desconfianza respecto a doctrinas que se oponen a la intervención del Estado en la economía. Es el Estado el que debe regular.

Saint-Simon critica la moral individualista de pensadores liberales que creen que la felicidad común es resultado de encuentros de intereses privados. Una tal moral, aplicada a la economía, permite a aquellos que tienen la propiedad de tierras y de manufacturas, que se enriquezcan impunemente a costa de los necesitados y pobres. Ahora bien, según Saint-Simon, uno de los primeros objetivos del sistema industrial es el mejoramiento a favor de la clase pobre. El Estado tiene pues, un papel primordial en la economía, esto es, evitar la concentración de la riqueza en manos de unos pocos (Nay, p. 383).

El industrialismo de Saint-Simon, rechaza la explotación del trabajo, la concentración de la propiedad y el concurso egoísta entre los intereses privados. Él se opone al desequilibrio de los beneficios, hay que evitar conflictos entre propietarios y trabajadores. Se trata de contribuir al fortalecimiento de una sociedad unida y solidaria, donde todos los productores se asocien los unos con los otros, buscando el interés de todos. Es por esa razón que Saint-Simon ha sido considerado como uno de los precursores del pensamiento socialista, ya que muchos se inspiraron en él; como en los casos de Engels y Marx, en su socialismo utópico.

Hemos visto que, Saint-Simon defiende, la sociedad de trabajadores e industriales, y la producción; mientras que Hannah Arendt defiende lo político, y critica lo social. Para salir de esta “contradicción”, consideramos importante adentrarnos en el pensamiento de Charles Renouvier, que busca promover un Estado social, un renovar de lo político, gracias a la aplicación del criterio de lo justo, a los asuntos públicos.

### 3.LO SOCIAL Y LO POLITICO SEGÚN CHARLES RENOUVIER

Renouvier trató de buscar y promover un Estado social fundado en la reciprocidad de derechos y deberes, en el reconocimiento de la obligación moral y en la garantía de una justicia terrestre. Renouvier sigue la tradición de Saint-Simon cuando afirma que “toda la sociedad debe trabajar para el mejoramiento de la existencia moral y física de la clase pobre, es por eso que la sociedad debe organizarse del modo más conveniente para lograr este objetivo” (Ib.). De ahí que hay que subordinar siempre la política y la economía a la moral. Su pensamiento es una doctrina de socialismo que quiere resolver las dificultades de las personas, en la consecución de una libertad política y económica. Renouvier tiene el gran mérito de aplicar el criterio de lo justo a los asuntos públicos, de modo que la ética encuentra su sitio en la política; él se hizo importantes preguntas para su época, que pueden ser, de algún modo, algo semejantes a las nuestras en el mundo de hoy. Tanto Renouvier como H. Arendt, son grandes lectores de Kant.

### 3.1. La asociación: el regreso a Kant

Consideramos importante hablar de las asociaciones. Hannah Arendt lo hacía tomando como referencia las reflexiones de Tocqueville; es decir, un sistema de “asociaciones voluntarias”, que no son partidos, sino organizaciones fundadas con un fin determinado, y que incluso pueden tomar la forma de una acción política, pero que desaparecen una vez que el objetivo se ha cumplido. Al contrario, según Renouvier, las asociaciones pueden llegar a tener el derecho de participar en un gobierno, de contratar y comunicar.

Para Renouvier, el hombre está dotado de razón y se cree libre, es capaz de comparar, de juzgar y de saber que juzga, de deliberar y de saber que delibera antes de actuar, en miras del bien (Renouvier, 2002, p.13). Hay que afirmar la autonomía de la persona humana que aunque esté sola, tiene un deber que se funda en su propia dignidad.

Según Renouvier, la asociación es la reunión de agentes razonables que trabajan por el bien común; es decir, que el agente moral, en lugar de subordinar los fines del otro a los suyos, considera la persona del otro como semejante a sí mismo, de ahí que se debe reconocer a la otra persona como igual a uno mismo, en naturaleza y en dignidad. Esto conlleva a la prohibición de considerar a una persona como un simple medio, para conseguir unos fines determinados. La dignidad y el respeto son recíprocos: “Actúa siempre, de tal manera que la máxima de tu conducta pueda ser erigida por tu conciencia en una ley universal, o formulada en un artículo de legislación que tú puedas mirar como la voluntad de todo ser razonable” (Ib.). Este precepto constituye la obligación categórica de Kant; pero Renouvier considera que esta máxima puede ser corregida en el sentido de que todos los seres razonables se deben en todo, sobre todo en dignidad, verdad y libertad, de modo que la verdad y la libertad se transforman en deberes hacia el otro, y es un trabajo obligatorio que proviene de la esfera de lo justo.

El deber personal de asistencia es un deber de bondad, que es limitado por la justicia. Se trata del deber de aliviar a los hombres de las adversidades, ya que los fines del otro son también los míos en la medida de lo posible: la solidaridad. Este deber de asistir a los demás (solidaridad) pertenece al orden de la justicia y es obligada por una ley universal de la razón. La solidaridad podría ser institucionalizada para regular las desigualdades.

El Estado social de paz debe estar fundamentado en la justicia, ya que la paz es la plena comunidad de una asociación donde todos trabajan de manera igual por cada uno, y cada uno para todos. Esto evita una sociedad donde cada uno da lo menos posible pero exige lo máximo. Esta situación crea un ambiente no muy favorable entre los asociados; esto puede conducir a una ruptura e incluso a una guerra, de ahí que es necesario crear y organizar medios de defensa entre los asociados, ya que alguien puede ser víctima de una agresión violenta. Entre los asociados tiene que existir la virtud de la temperancia, un equilibrio entre las pasiones y las satisfacciones del agente razonable; se necesita también la fuerza y el coraje moral para mantener la firme posesión y la dirección de sí mismo, luchando contra las tendencias irracionales, acordando siempre la voluntad a la razón, sin ejercer violencia los unos contra los otros. Toda autoridad reside en la noción común de lo justo (Ib.).

Según Renouvier, las asociaciones tienen el derecho de comunicar, no se trata solamente del derecho de ir y venir libremente, o de hablar libremente al otro, sino también de la palabra, la escritura, la prensa, y del derecho de reunirse libremente para examinar en común todos los temas posibles que sean de interés común, pero siempre en orden a la verdad.

Para Renouvier, el derecho de asociación concierne a la más grande cantidad posible de interesados, donde hay el derecho de ordenar y de prohibir. Aquí la promesa cumple un papel importante, ya que los asociados harán también sus promesas “yo haré”, pero ésta promesa debe tener su respaldo ético en su cumplimiento, ya que toda persona que cumple su promesa, podríamos estar hablando de alguien que tiene ética. Si bien es cierto que las comunidad según Hannah Arendt es eminentemente política, Renouvier nos habla de que el ser humano no necesariamente puede pertenecer a una comunidad política en su sentido estricto, sino que las asociaciones pueden ser libres: iglesias o cooperaciones, y el solo progreso posible de los pueblos ésta en la multiplicación de esa clase de grupos.

Gracias a la asociación, cada uno descubre que su ser que va más allá de sus necesidades, y que la forma de acción común es un medio muy importante. La asociación es una mediación, y los asociados aprenden a considerar y a apreciar la reciprocidad y la mutualidad, la existencia y el apoyo del uno para el otro. Siempre es necesario promover en la gente el gusto de asociarse, de agruparse, de pertenecer a una comunidad determinada. El aislamiento siempre es fuente de malas decisiones.

Según Hannah Arendt, siguiendo a Proudhon, “la propiedad es el robo”; ella ve en el robo el origen del capitalismo moderno (Arendt, 106). Al contrario, Renouvier considera que la propiedad es el fruto del trabajo del hombre, ya que cada uno puede disponer de las cosas según las medidas estipuladas por la ley en el estado de paz; es decir, que en una sociedad, los asociados pueden garantizarse recíprocamente sus fines propios, sin que nadie dependa del otro. Incluso existe el principio de defensa cuando su propiedad es amenazada (Renouvier, p. 15). Cada ciudadano tiene derecho a tener su propiedad, pero para evitar todo crecimiento desmesurado, el Estado regula mediante el impuesto progresivo.

Según Hannah Arendt, desde que apareció el trabajo en las fábricas, los hombres han sido separados y presionados por la angustia, que es lo más privado, lo menos político y lo más asocial. Todo lo contrario para Renouvier, el trabajo es un deber, pero también es un derecho y el ejercicio de una libertad de orden privado. Lejos de impedir a los ciudadanos de trabajar, el Estado debe estar altamente interesado en que los ciudadanos trabajen, pero son ellos quienes tienen que elegir sus ocupaciones, las más conformes de acuerdo a sus intereses, aptitudes y gustos. Cada uno es libre de trabajar en lo que le guste. El derecho al trabajo es un principio de justicia. De ahí que es mejor dar trabajo que distribuir limosnas, hacer trabajar que dar sin exigir trabajo (Renouvier, p. 271).

Siempre el trabajo debe dejar al productor un excedente (plus), pero existen en la sociedad personas que se aprovechan de los otros. Hay trabajadores con un salario doble, triple; y otros en déficit, es decir, unos que gozan y otros que sufren; una división monstruosa de facultades industriales hace que los individuos consuman, pero que no produzcan. De ahí que “la ley de la repartición debería conducir a la igualdad del enriquecimiento de los individuos, proporcional al enriquecimiento social; pero los hechos muestran el lujo de un costado y la miseria del otros” (Ib.).

La justicia en una sociedad quiere que ninguno de sus miembros viva bajo el mínimo de sus ingresos, ya que es inmoral que a falta de poseer un instrumento de trabajo, un ser humano sea condenado a morir de hambre, de ahí la necesidad de un impuesto para disminuir la distancia entre la extrema riqueza y la extrema pobreza, hay que nivelar y moralizar (Ib.). Esta situación conduce a una contribución de los ciudadanos, mediante un impuesto progresivo, que trata de poner un límite a toda acumulación individual de la propiedad. Es entonces, el Estado, el que deber ser el garante y protector de los ciudadanos gracias al sistema del impuesto progresivo y al

sistema del seguro social (Renouvier, p. 160).

### **3.2.El arte de gobernar y participación ciudadana**

Según Renouvier, los hombres no pueden entenderse y ponerse de acuerdo en sus acciones si no es eligiendo sus delegados que se serán las autoridades y constituyendo libremente por la vía de la representación, un poder público que provenga de las voluntades particulares. Su objetivo principal será el establecimiento de la justicia (Renouvier, p. 120).

La autoridad más visible es aquella que gobierna el Estado; sin embargo, por encima de ésta autoridad hay otra: es aquella que hace las leyes. Las dos vienen del Pueblo y ordenan al Pueblo. Hay entonces una sola fuente de autoridad, es el pueblo que la delega, en un primer grado, la instancia deliberativa y, en un segundo grado, la ejecutiva. De ahí que, como diría Hannah Arendt, hay que obedecer la ley, conservando la libertad. Es por eso que, mientras más activa y numerosa sea la intervención de los pueblos en los actos legislativos, de mejor manera se verá que los ciudadanos ganan en luz, en virtud y en una real autonomía moral (Renouvier, p. 176).

Según Renouvier, la salvación del pueblo no procede de una revolución religiosa, aunque puede ayudar en la concienciación, ésta puede hacer bien en las costumbres, pero no es su naturaleza el engendrar verdaderas instituciones políticas, con la autonomía como principio. Se debe tomar en cuenta el principio de la representación electiva como aplicable siempre. Queda por establecer si el modo de delegación es más o menos indirecto. Renouvier vislumbra el sufragio como algo universal, una sociedad donde todos los miembros son reales y activos; el sufragio universal concede el derecho de conceder directamente un poder; él lo expone, en efecto, en las promesas o las amenazas de los candidatos, a la acción de prestigios que brillan en ellos (Ib.). El sufragio universal es un medio admirable de combatir sin derramamiento de sangre. El deber de tomar parte activamente en la vida política se cumple participando con el voto y aceptando ser elegido para las funciones públicas. No aceptar el voto o las funciones públicas por pereza, por timidez, por ignorancia respecto a cuestiones en debate, es una falsa política, vender el voto es una vergüenza (Renouvier, p. 138).

Según Benjamin Constant, el derecho al voto es la única posibilidad de expresión política que los individuos poseen, es el atributo esencial de la democracia, un derecho considerado como un deber moral y político. En vista del sufragio universal, es suficiente que los electores se sienten a deliberar, al mismo tiempo es necesario que las circunscripciones electorales sean limitadas para que los electores se conozcan bien los unos a los otros. Si el pueblo es unánime, se estaría en una sociedad ideal, el estado de paz (Ib.). Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el derecho legislativo de la mayoría implica el derecho legislativo de la minoría, e decir aquel de participar de igual a igual en las deliberaciones e incluso en las resoluciones mismas. El deber de obediencia a la ley es pues condicionado en principio por la observación de la justicia política en el Estado. Es por eso que Renouvier declara que el sistema representativo de elección otorga el mandato a las personas más que a las opiniones. Algo contrario a Hannah Arendt, quien considera que todo gobierno se sostiene en la opinión ciudadana, condicionada por la verdad. Para Renouvier esto se resuelve simplemente con que las minorías estén representadas en una Asamblea parlamentaria, de modo que se busquen soluciones aceptables respecto del problema político y social por la vía legal de un gobierno legal. Es por esta razón que se debe elegir, para que nos representen,

“hombres de un gran corazón y de una brillante inteligencia, hombres de buena voluntad y republicanos sinceros” (Ib.).

El Estado basado en la justicia, no debe reprimir a los disidentes, lo cual constituiría reducir la libertad. Es evidente que el objetivo de la represión tiene como medio esencial el establecimiento de la servidumbre penal. La ley del Talión, corresponde solamente a sociedades muy elementales, es una práctica ciega, una barbarie intelectual, es una forma de venganza. En estas sociedades, los hombres de Estado son frecuentemente criminales autorizados para trabajar por la cuenta pública; ellos promueven la violencia, la cual va hasta provocar el derecho a suprimir al culpable, frecuentemente se ha aplicado a un “enemigo” desarmado. Pero las sociedades deben promover espacios de rehabilitación y de reintegración, de modo que el culpable deje de ser culpable, evidentemente dependiendo de su transformación interior, tomando como base las costumbres, más que la moral o el derecho público. El objetivo es, siguiendo a Paul Ricoeur, que el condenado pueda “volverse un ciudadano integro” al término de una pena (Ricoeur, 1995, p. 205).

Hannah Arendt es favorable a la división de poderes, donde el ejecutivo, el legislativo y el de la jurisprudencia actúen juntos. Según Renouvier, los hombres deben estar en estado de ejercer su autonomía respetando la autonomía del otro. Se debe evitar el poder de un solo hombre, hay que evitar que se beneficie solamente una clase, una familia o una sola persona. No se debe divinizar el poder ejecutivo. Cuando se mezclan la autonomía y la heteronomía, se crean situaciones donde el derecho es difícil a discernir, lo que Hannah Arendt diría; el cruzamiento entre el espacio público y el privado. Con estas afirmaciones, Renouvier ve la descentralización como el principio de existencia y duración de la democracia, sea administrativa o política, la descentralización se impone, tanto en cuanto se concilia con la unidad del Estado democrático (Renouvier, p. 291).

Para Renouvier, la Republica se define por la participación de los ciudadanos en el poder, en virtud del contrato social concerniente a los intereses y objetivos comunes. Es, ante todo, una forma jurídica, un régimen de derecho. Y el derecho es la encarnación de la moralidad del Estado (Blais, p. 300). Los ciudadanos tienen el derecho de participar en la elección de sus representantes. La comuna sería según este título, el mejor lugar de aprendizaje de la democracia (ya no serían los lugares donde se imponga una sola manera de pensar de acuerdo a la ideología de turno), y la organización de los habitantes en vista a la administración de sus intereses locales, el primer paso hacia la conciencia política. El principio de descentralización, lejos de apagar en el elector toda preocupación política, podría al contrario favorecerlas enormemente. Se ofrece, en efecto, un espacio de deliberación y de transacciones cerca de las preocupaciones de los ciudadanos (Ib.). Ser ciudadano, según Arendt y Renouvier, es entrar en el fórum de la comunicación, en el espacio público.

Renouvier trata de rehabilitar la grandeza de la palabra “Comuna” (*Commune2x*), que designa, a la vez, autonomía y asociación, el gobierno de los ciudadanos por ellos mismos y la gestión de intereses colectivos por un grupo de una importancia conveniente. Sin embargo, queda por hacer de la Comuna un verdadero órgano político, que no es paralela a las instituciones públicas, sino que es más bien una unidad integrante en la armonía del Estado; ésta podría ser la escuela de autonomía política y el medio de enraizamiento de una República democrática (Renouvier, p. 293).

Renouvier advierte que puede existir una falsa política que se reduce solamente a las palabras, su efecto ordinario es el de ocultar los pensamientos y los actos, y la opinión puede también corromperse, lo que puede desembocar en una hostilidad abierta. La opinión, que tanto defiende Hannah Arendt, puede volverse mentirosa y

engañadora, de ahí que la verdad debe primar para que no se declare la hostilidad. La mentira es la forma más odiosa y la más común de la “habilidad” política que engaña para satisfacer su futuro, por ende un acto inmoral (Ib.). Aquí podemos poner como ejemplo la subida al poder del nacional-socialismo de Hitler, ¿qué hacer en éstas situaciones?

“La violencia no es capaz de fundar la más pequeña de las instituciones”, afirma Renouvier. De ahí que en los conflictos, los primeros medios de defensa, de los más pacíficos son la emigración y la resistencia pasiva. En primer lugar, la emigración es el hecho de transportarse a lugares más favorables, para formar sociedades enteramente nuevas. Es preferible la emigración que una guerra civil cuando las libertades civiles están en juego y son amenazadas. En segundo lugar la resistencia pasiva es un medio de defensa contra la injusticia; la defensa va hasta la negación de participar en todo lo que sea injusto. La resistencia pasiva es muy meritoria en razón del sacrificio que ella exige y de los peligros personales que ella implica. Pero los ejemplos de martirio han producido grandes efectos morales en la sociedad; los hombres han tenido la fuerza de actuar abiertamente según la ley de sus conciencias, y de abstenerse de todo acto violento contra aquellos que atentan contra la libertad. Según Hannah Arendt, toda resistencia es activa, no hay ninguna que sea pasiva (Arendt, p. 300).

Según Renouvier, lo peor que puede existir es la tiranía, que es el acto más presuntuoso; es un acto que separa los unos de los otros. Frente a la tiranía existe solamente una sola voluntad frente a todos, es también la más peligrosa. Ante esta situación puede aparecer un sentimiento de protesta, pero este derecho de defensa no implica el derecho de violentar el mundo, ya que los otros tienen también derechos y deberes. Sin embargo, la “insurrección es un derecho, el más santo de los deberes” (Renouvier, p. 158). Pero puede ser dudosa y peligrosa la insurrección cuando es puramente individual; es decir, cuando satisface la sed de poder de una sola persona o familia, ya que toda acción ciudadana debe basarse en deberes y derechos; es por ese motivo que se debe juzgar moralmente. Toda insurrección trata de modificar los términos del contrato, pero sin romperlo, y tiene unos pasos que debe seguir. Es decir que se trata de una medida que se toma cuando no hay esperanza de llegar a un acuerdo, deben haberse agotado todas las vías pacíficas de dialogo. Pero el Estado debe tener cuidado ante insurrecciones mal intencionadas, es por eso que el Estado tiene que ser fuerte y unido para resistir a los ataques de partes contrarias engañosas, observando siempre le marco legal (Ib.).

El Estado, según Renouvier, no implica más que la moral y el derecho, este Estado se constituye a partir de hombres de todas las culturas, lenguas y creencias; todos confluyen en el ideal del cumplimiento de las leyes del Estado. Las costumbres, la religión y el lenguaje, son secundarios desde el punto de vista del Estado.

## REFRÊNCIAS

- ARENDR, H. (2006). *La nature du totalitarisme*, Paris : Payot.  
 \_\_\_\_\_. (2005). *Journal de pensée*. Vol I, II, Paris: Seuil.  
 \_\_\_\_\_. (2005). *Responsabilité et jugement*, Paris : Payot.  
 \_\_\_\_\_. (2002). *Eichmann à Jérusalem*, Paris: Gallimard.  
 \_\_\_\_\_. (1995). *¿Qu'est-ce que la politique?*, Paris : Seuil.  
 \_\_\_\_\_. (1983). *Condition de l'homme moderne*, Paris : Gallimard.  
 \_\_\_\_\_. (1981). *La vie de l'esprit*, Paris : PUF.  
 \_\_\_\_\_. (1972). *La crise de la culture*, Paris : Gallimard.  
 \_\_\_\_\_. (1972). *Du mensonge à la violence*, Paris : Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_. (1967). *Essai sur la Révolution*, Paris : Gallimard.

BLAIS, Marie-Claude. (2000). *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Paris : Gallimard.

NAY, O. (2004). *Histoires des idées politiques*, Paris: Armand Colin.

*Le Nouveau Petit Robert*. (2007)

RENOUVIER, Ch. (2002), *Science de la morale I*, Paris : Fayard.

\_\_\_\_\_. (2002). *Science de la morale II*, Paris : Fayard.

\_\_\_\_\_. (2000). *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*, Genève : Slatkine Reprints.

RICOEUR, P. (1995). *Le juste I*, Paris : Esprit.

SAINT-SIMON. (2005). *Ecrits politiques et économiques*, Paris : Agora.

YACINE, Jean-Luc. (2001). *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris: L'Harmattan.

## NOTAS

- 1 El milagro (un don) debe entenderse no en el sentido religioso ni supersticioso , sino en el sentido de la venida de nuevos llegados que emprenderán el nuevo comienzo, que trabajarán en cualquier improbabilidad.
- 2 La palabra “*Commune*” en francés designa la más pequeña subdivisión administrativa de un territorio a cargo de un alcalde, sus colaboradores y el consejo municipal. En China popular, tiene la significación de un conjunto administrativo y económico que agrupa muchos recintos para una explotación colectiva.