

La desobediencia civil en H. Arendt: el derecho a disentir y la alianza de los muchos

Civil disobedience in H. Arendt: the right to dissent and the alliance of the many

María José López Merino¹

RESUMEN

En una democracia real, ¿hay situaciones específicas en que sea necesario y posible impugnar legítimamente la ley? En lo que sigue analizaremos el significado y alcance de la idea de “desobediencia civil”, tal como Arendt la desarrolla en su artículo de 1970, poniendo luego sus conclusiones en relación con el resto de su obra y, en particular, con algunos hallazgos que ella, ya seis años antes, hizo en *On Revolution* acerca del fundamento de la experiencia política moderna republicana y sus instituciones.

Nuestro recorrido presentará el conflicto conceptual implicado en la desobediencia civil y su deslinde respecto de otros fenómenos políticos contiguos, como son la objeción de conciencia y el derecho a resistencia. A continuación abordaremos el modo como la problematización de la desobediencia civil permite replantear el sentido mismo de la ley y la Constitución política, y, finalmente, estableceremos cómo dicha reformulación conduce a la reconsideración de la función y estatuto del contrato social, en tanto revela la estructura que sostiene una República democrática —cimentada, al menos en su dimensión más elemental, sobre un pacto horizontal o aquella ‘alianza de los muchos’— que el pensamiento de Arendt descubre y defiende.

Palabras clave:
desobediencia
civil, política,
poder, contrato,
promesas mutuas.

ABSTRACT

In a real democracy, are there specific situations where it is necessary and possible to challenge the law legitimately? We will

Keywords: Civil
Disobedience,
politics, power,

* Profesora Asociada, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. mjlopezmerino@gmail.com

analyze the meaning and scope of the idea of “civil disobedience,” as Arendt develops it in her 1970 article, and then relate her conclusions to the rest of her work. Particularly to some findings that she, already six years earlier, made in *On Revolution* about the foundation of the modern republican political experience and its institutions. Our tour will present the conceptual conflict implied in civil disobedience and its demarcation from other contiguous political phenomena, such as conscientious objection and the right to resistance. We will then discuss how the problematization of civil disobedience allows us to rethink the very meaning of the law and the political Constitution. Finally, we will establish how this reformulation leads to a reconsideration of the function and status of the social contract, as it reveals the structure that sustains a democratic Republic -cemented, at least in its most elementary dimension, on a horizontal pact or ‘alliance of the many’ - that Arendt’s thought discovers and defends.

covenant, mutual promises.

Palavras-chave:
Chile, ditadura,
tortura, ação,
função

Introducción

La discusión acerca de la desobediencia civil y la fascinación que esta genera son transversales a la filosofía política, sobre todo la norteamericana desde el último tercio del siglo XX. Figuras tan disímiles como J. Rawls (1971/2006), H. Arendt (1970/2015) o R. Dworkin (1984) se dieron el tiempo de reflexionar sobre este asunto crucial y complejo. Hay razones históricas que motivan este interés: el contexto de los movimientos a favor de los derechos civiles, especialmente en Norteamérica a partir de fines de los años 60, que se convirtieron en protagonistas de una escena política conflictiva y cambiante. Estos movimientos, junto a sus demandas políticas específicas, planteaban con su propio actuar cuestionamientos fundamentales a la democracia representativa de la época, que ya mostraba sus limitaciones. Diversas cuestiones, como los métodos válidos de expresión y disidencia en una democracia, las reivindicaciones de minorías y la amenaza de la tiranía de las mayorías en los sistemas democráticos; los limitados métodos de participación en una democracia representativa y los restrictivos mecanismos de cambio de la ley, que muchas veces no se adaptan a las nuevas dinámicas ciudadanas, son algunas de cuestiones que quedan planteadas a partir de las discusiones sobre las consecuencias teóricas de la desobediencia civil como fenómeno político.

Pero hay una cuestión central para una democracia representativa de esa época y de hoy que la desobediencia civil, a mi juicio, nos permite revisar: la tensión intrínseca entre el Estado de derecho y la democracia. Entendido el primero como el orden institucional que cristaliza en una Constitución, y la democracia como aquella práctica concreta que realiza y profundiza esa misma igualdad sin restricciones entre los ciudadanos que la Constitución consagra. En este sentido, ¿hay alguna manera legítima en una democracia que permita poner en cuestión la ley? ¿Puede la ciudadanía democrática impugnar la ley y, de poder hacerlo, hasta qué punto? Llevada al extremo, la pregunta se hace absurda: ¿debe el sistema legal permitir que se infrinja la ley? (Arendt 2015 61). En este contexto, Arendt acentúa el hecho de que la desobediencia civil no es, al menos no principalmente, un problema jurídico y menos un problema de juristas, sino un fenómeno político de alto alcance filosófico, en la medida que nos acerca a la pregunta

acerca del fundamento de la obligación legal que ninguna ley y ningún jurista pueden resolver.

Seguir algunos de los alcances de las reflexiones de Arendt sobre la desobediencia civil nos autoriza a preguntarnos por los límites de la ley y las posibilidades reales de su transformación en un sistema democrático. La cuestión queda reformulada así: ¿hay prácticas democráticas fuera de ley —o en su límite— que, más que impugnar el Estado de derecho en su conjunto —o la Constitución—, busquen más bien transformar alguna parte de la ley con el fin de volverla más democrática?

Teniendo a la vista las tensiones que nos plantea la propia Arendt, que no intentaremos aquí resolver sino más bien explorar en sus potencialidades analíticas, haremos un recorrido por la idea de “desobediencia civil” tal como es desarrollada en su artículo de 1970¹, pero poniendo estas ideas en relación con el resto de su obra. Analizaremos: a) el conflicto conceptual implicado en la desobediencia civil y su deslinde de otros fenómenos políticos contiguos, como son la objeción de conciencia o el ejercicio del derecho a resistencia; b) cómo la desobediencia civil nos permite replantear el sentido mismo de la ley y la Constitución política. Y, finalmente, ensayaremos c) una reconsideración del alcance y sentido del contrato fundacional de una República democrática, entendido como pacto horizontal o *alianza de los muchos*².

1 Las reflexiones acerca de la desobediencia civil Arendt comienza a desarrollarlas a fines de los años 60. A raíz de las manifestaciones y movimientos contra la guerra de Vietnam, participa en el *Theatre for Ideas*, en una sesión pública titulada “*The First Amendment and the Politics of Confrontation*”, el 15 de noviembre de 1969. Luego, el 1 de mayo de 1970 Arendt participa en una conferencia colectiva en la New York University, vinculada al mismo tema, titulada “*Is the Law Dead?* La presentación de Arendt se titula: “*The Citizen’s Moral Relation to the Law in a Society of Consent*”. De la reelaboración de este manuscrito surge “*Civil Disobedience*”, que será publicado el mismo año en la revista *New Yorker* y luego integrado al libro *Crisis of the Republic* (1972). Ver los detalles del proceso según la biógrafa Elizabeth Young-Bruhel (1993 541-542).

2 La expresión “los muchos” (*polloi*), que se opone a los otros sujetos del poder, nombrados clásicamente como el “Uno” y “los pocos” es profusamente usada por Arendt, y ha sido tomada de Polibio. El Uno, los pocos y los muchos, también son retomadas por el republicanismo clásico y moderno, corriente que es releída constantemente por Arendt. Ver también López (2018): “El aparecer de los muchos. Cuerpo y revolución en H. Arendt”; Giannini y López (2014): Promesa y política: el poder de las promesas mutuas.

a) El conflicto conceptual: ¿desobediencia civil?

Como ocurre con buena parte de la bibliografía acerca de la desobediencia civil, también para Arendt un primer asunto analíticamente relevante es distinguir la desobediencia civil de otros fenómenos políticos contiguos, pero diferentes. El primero de ellos es la objeción de conciencia, un concepto con el que se confunde la desobediencia civil desde los orígenes del mismo, con Thoreau³. Como afirma Arendt, la objeción de conciencia es un tipo de objeción a la ley únicamente individual y por ello “estrictamente apolítica” (2015 68)⁴. En este sentido, lo que la objeción de conciencia expresa es el conflicto de una conciencia individual moralmente contrariada en su fuero interno. En realidad, y como lo muestran también autores posteriores, la objeción de conciencia es un problema *moral* ante la ley, que termina poniendo en cuestión su obediencia *subjetivamente* (*Ibíd.*).

Lo que Arendt llama “moral” en este texto (*Civil Disobedience*), hay que entenderlo en oposición directa y constante con lo político, pues refiere a la voz de la conciencia individual: esa especie de tribunal interior que “se expresa siempre en declaraciones puramente subjetivas” (Arendt 2015 70). Se trata en realidad de la experiencia de la conciencia moral sostenida por una convicción individual. Aquella que surgió por ejemplo en Sócrates cuando (...) afirmó que “es preferirle padecer injusticia que cometerla”. Con esta sentencia Sócrates quería decir que tal situación era claramente mejor para él, de la misma manera que era mejor para él “estar en desacuerdo con multitudes que, estando solo, hallarse en desacuerdo consigo mismo” (*Ibíd.*).

3 Recordemos que el concepto *civil disobedience* proviene de Thoreau (1846). Pero, para Arendt, Thoreau, como Sócrates, hace uso de una objeción de conciencia para incumplir una ley que considera injusta personalmente, una forma de protesta individual “basándose ya no en la relación moral de un ciudadano con la ley, sino en la conciencia individual y en la obligación moral de la conciencia.” (Arendt 2015 68) En este sentido, aunque el término se lo debamos a Thoreau, el uso que hace el autor del mismo es, a los ojos de la filósofa, equivocado (*Id.* 67-68).

4 Encontramos aquí el concepto de “política” específicamente arendtiano, que no es nunca una actividad o habilidad o disposición individual, sino un fenómeno que ocurre estrictamente ‘entre los ciudadanos’, que supone los otros. Para la discusión acerca del significado de la política como aquello que sucede “entre” (*in between*) la pluralidad de ciudadanos, ver al menos: *The Human Condition* (Arendt 1998), cap 5, especialmente a partir del cap. 26: “The Fragility of Human Affairs”. Para la discusión acerca del significado del *zoon politikon* ver Arendt cap 2 “Man: a social or a political animal”. También es relevante el escrito póstumo *Was ist Politik?*, especialmente en su fragmento 1 (Arendt 1997 45 y ss).

Estas normas para la conciencia, además de ser estrictamente individuales son, como ya lo expresó Thoreau, enteramente negativas: es decir, están orientadas a señalarnos lo que nos hallamos imposibilitados de hacer (Arendt 2015 71). En sentido arendtiano, estas normas negativas y subjetivas de la experiencia de la conciencia moral son rigurosamente apolíticas, porque si bien valen para la explicación o justificación individual de la acción, no resultan esgrimibles como argumentos para orientar y dirigir acciones colectivas. Tampoco suponen en realidad un interés o preocupación específica por “el mundo donde se comenten los males y las consecuencias de dichos males” (*Id.* 68), ese mundo que es el fin último que organiza y moviliza toda la concepción de política para Arendt (1998 52 y ss)⁵.

La idea de que la conciencia puede conducir y movilizar no al individuo sino a un grupo es, según la filósofa, una idea errónea de origen religioso, que surge de asociaciones que, primero cristianas y luego secularizadas, heredan y utilizan un lenguaje religioso transponiendo de manera equivocada la experiencia privada al ámbito de lo público (Arendt 2015 73), es decir, de lo estrictamente político. El único camino para que esta voz de la conciencia individual tenga realidad y poder político es que justamente traspase el campo de la conciencia individual y se convierta efectivamente en un fenómeno manifestado en el espacio público⁶. Pero, como nos aclara la autora,

...entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha convertido ahora en parte de la opinión pública, y aunque este grupo particular de objetores de conciencia pueda proclamar su validación inicial —sus propias conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya realmente en sí mismo (Arendt 2015 75).

5 Recordemos que, para Arendt, el objeto último de la política no es el “hombre” ni la “comunidad”, sino mucho más elementalmente el mundo y su permanencia donde la política y el espacio público sigan siendo posibles. Ver al menos Arendt 1998 II 7 50 y ss.

6 Recordemos que “poder” (*power* o *Macht*) es para Arendt lo que hace posible la existencia del espacio público como espacio de aparición. Surge de las acciones (praxis) y palabras de los ciudadanos que se encuentran y distinguen. También tiene una potencialidad transformadora y queda fuera de todo cálculo, de toda medida (Arendt 1998 V 200 y ss).

Como ya es claro, para Arendt, la nota principal de la desobediencia civil, como concepto que se contrapone a la objeción de conciencia, es su carácter estrictamente colectivo y organizado y público, es decir, político. Arendt define: “La desobediencia civil surge cuando un número significativo de ciudadanos se convence de que los canales normales de cambio ya no funcionan y que sus quejas no serán escuchadas o no darán lugar a acciones posteriores” (Arendt 2015 81). Así, una vez puesta más allá del problema de la conciencia individual, la desobediencia civil ha sido devuelta a la esfera pública, recuperando su estatuto estrictamente político⁷. Aparece entonces una segunda nota distintiva de la desobediencia civil, la finalidad de su disidencia: se trata del bienestar o la mejora de la comunidad en su conjunto. Así: “El desobediente civil, aunque generalmente disidente de la mayoría, actúa en nombre y a favor de un grupo, desafía a la ley y a las autoridades con el fundamento de un disenso básico y no porque quiera obtener en tanto individuo una excepción para su propio beneficio” (*Id.* 82). En este sentido, no se trata de un mero grupo de interés, que funciona en el espacio público para mejorar sus propias condiciones particulares; quienes desafían la obediencia civil poseen una cierta perspectiva más general, que tiene a la vista, además de la comunidad y su bien, un sentido de justicia como finalidad última del quehacer político⁸.

Por otro lado, la desobediencia civil debe distinguirse del antiguo derecho a resistencia o derecho a rebelión, un derecho presente en el constitucionalismo occidental por más de cuatro siglos (Gargarella 2007 4). En sus orígenes, este derecho colectivo a resistir es un derecho del pueblo ante un gobernante que incumple su tarea de gobernar y el pacto con el pueblo y con Dios que lo comprometió en esta tarea. Este antiguo derecho es el que está a la base de las discusiones sobre

7 Arendt coincide en este punto con Rawls: “Ha de tenerse también en cuenta que la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales” (Rawls 2006 333).

8 Rawls elabora una definición bastante parecida a la de Arendt, pero pone el acento en la búsqueda de la justicia como fin último: “La desobediencia civil (es) un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. Actuando de este modo, apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión, consideramos que los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales no están siendo respetados” (Rawls 2006 332).

el tiranicidio, un tema de discusión filosófico-político relevante a fines del medievo para los autores cristianos y luego también protestantes⁹. El antiguo derecho a oponerse al tirano termina cristalizando, en siglo XVII, en el derecho moderno de resistencia a la autoridad defendido por Locke (1690), una de las ideas elementales sobre las que se elabora el moderno constitucionalismo, de la mano de la defensa de los derechos fundamentales (Gargarella 2007 5).

El derecho a la resistencia, en su versión moderna, “puede ser ya caracterizado como desobediencia revolucionaria, en cuanto que pretendía la subversión radical del estado de cosas reinante en una sociedad política, cambiando el ordenamiento jurídico y la dirección del gobierno” (Velasco 1996 164). Este derecho es tomado por Jefferson del propio Locke e incorporado en la Declaración de la Independencia norteamericana, escrita en 1776, y queda consignado también en la *Declaration des Droits de l' Homme et du Citoyen* (1789) (Gargarella 2007 6).

Pero aun cuando se trate de fenómenos que pertenecen a la misma familia de eventos políticos, ambos basados en la impugnación de la ley y de la autoridad, la desobediencia revolucionaria o derecho a rebelión no es lo mismo que la desobediencia civil, y esto es algo que Arendt se empeña en remarcar. Como sabemos, algunos años antes (1963) Arendt desarrolla y analiza largamente los alcances de este poder revolucionario y su herencia para la modernidad (*On Revolution*)¹⁰, momento desde el que podemos ampliar la discusión. Se trata de fenómenos distintos, porque mientras el derecho a rebelión consiste en subvertir un orden institucional completo, desde una crítica total al sistema (Velasco 1996 164), la desobediencia civil, en cambio, busca modificar una parte de ese ordenamiento constitucional que es considerada ilegítima y, en este sentido, no busca sino reforzar dicha institucionalidad específicamente constitucional. El desobediente civil acep-

9 Recordemos por ejemplo a Santo Tomás (1975), quien afirma que, ante un monarca que no cumple con el fin de resguardar al pueblo y el bien común, el tiranicidio resulta justificable como último recurso. Estas discusiones pasarán también a la modernidad de la mano de la Reforma y la Contrarreforma.

10 La lectura arendtiana de las revoluciones modernas como la historia secreta de la modernidad se remonta al menos, “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution” (1958), la introducción de *Between past and Future* (1961), luego y finalmente *On Revolution* (1963).

ta, pero busca reformar, mientras que el revolucionario rechaza en su totalidad el marco de la autoridad y la constitución vigentes (Arendt 2015 83). Mientras el desobediente civil busca reformar la revolución busca refundar: que la historia comience repentinamente de nuevo, como sucede en los procesos revolucionarios (Arendt 2006 28).

Respecto a este punto, me parece posible reconocer una evolución en el pensamiento de Arendt. A partir de 1969, Arendt se vuelve más crítica respecto de la experiencia revolucionaria y la posibilidad que conlleva de la fundación de un *novus ordo saeculorum* —a partir de su forma de revolución de la libertad (*On Revolution*), que pueda abrirse paso desde *fuera* del orden institucional—, volviéndose por otro lado más próxima a una defensa de la desobediencia civil y del establecimiento de instituciones democráticas flexibles que puedan “sobrevivir a la embestida del cambio sin guerra civil y *sin revolución*” (Arendt 2015 89). Es así posible el cambio y la adaptación de la ley constitucional atendiendo a su espíritu, sin necesidad de caer en la guerra civil y la revolución. Vemos así que el tono crítico que parece preferir la desobediencia a la revolución es de la propia Arendt. De hecho, se permite sugerir que “El establecimiento de la desobediencia civil entre nuestras instituciones políticas puede ser el remedio posible para el último fracaso de la revisión judicial” (*Id.* 107)¹¹.

De este modo, el punto de inflexión clave que permite distinguir entre desobediencia civil y desobediencia revolucionaria —o ejercicio del derecho a resistencia— parece estar ligado al uso de la violencia como instrumento (Arendt 2015 83). Sin embargo, el requisito de la no-violencia no tiene en Arendt el énfasis que tiene en otros intérpretes del fenómeno de la desobediencia; por ejemplo, respecto de la aceptación del castigo legal, una tendencia al autosacrificio que para Arendt no sería prueba alguna de la ‘seriedad del desobediente’ (*Id.* 74)¹², como expresan algunos juristas, sobre todo, conservadores.

11 Hay que recordar la mala recepción de esta idea, cuando Arendt la plantea en la conferencia “Is Law Dead?”. Rostow, Wolff en incluso Dworkin, presentes en la conferencia, rechazaron de plano y por distintas razones, la posibilidad paradójica de que la desobediencia pudiera abrir un espacio a la transformación, y que negando la ley o parte de ella se salvara la institucionalidad constitucional, flexibilizándola (ver el relato de la biografía Young-Bruhel 1993 543 y ss).

12 En esto Arendt se diferencia notoriamente de Rawls, para quien: “Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto,

Con todo, la no-violencia parece ser uno de los elementos distintivos del fenómeno de la desobediencia civil, aunque para la autora resulte difícil distinguir a veces la violencia del desacato a la ley, incluso sin uso de la fuerza, como el caso de Gandhi, profusamente citado como un ejemplo en estas discusiones. Arendt se pregunta provocativamente: “¿Aceptó Gandhi el ‘marco de la autoridad establecida’ que era la dominación británica de la India; ¿Respetó la ‘legitimidad general del sistema de leyes’ en la colonia?” (Arendt 2015 84).

A pesar de estas dificultades, la cuestión de la violencia permite instalar, como ocurre habitualmente en el pensamiento de Arendt a partir de los años 50, una línea divisoria no solo entre la desobediencia civil y la revolucionaria, sino también entre desobediencia civil y desobediencia delictiva (Arendt 2015 83), distinción mediante la cual Arendt quita el piso a cualquier tratamiento ‘delictual’ del desobediente civil por parte del Estado, lo que constituiría para ella no solo un error político de proporciones, sino también una falta de fidelidad a la Constitución y a la memoria de su ‘espíritu’ original, que está, a su juicio, más cerca de los desobedientes. En este sentido, nos advierte la autora, “Considerar a las minorías desobedientes como rebeldes y traidoras es ir en contra de la letra y del espíritu de una Constitución cuyos creadores se mostraron especialmente sensibles a los peligros del dominio irrefrenable de la mayoría” (Arendt 2015 83).

Pero lo importante en esta distinción es entender que los desobedientes civiles no son revolucionarios, puesto que no quieren destruir y cambiar el orden institucional completo, sino solo poner en cuestión una parte específica de la ley y su funcionamiento, confiando en que, desde el sentido y espíritu de la Constitución todavía vivo, se haga audible su reclamo ante las mayorías acerca de esa parte de la ley que, a su juicio, vulnera ese mismo espíritu que todavía da vida y sentido al cuerpo institucional. Se trata así, y en completa sintonía con las concepciones más clásicas de la desobediencia civil, de un ataque a la ley, pero controlado y limitado por el respeto al marco general de la legalidad vigente¹³.

por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta” (Rawls 2006 334).

13 Según Habermas, la desobediencia civil implica una ‘violencia simbólica’ de la norma, una especie de apelación a la mayoría para que reflexione críticamente sobre la

Por otro lado, los desobedientes civiles tampoco son delincuentes, asunto que es central para Arendt, pues no infringen la ley buscando un beneficio o una ventaja particular, ni ocultándose de la luz pública. El ideal de la *publicidad* en política, tan caro a la Ilustración, muestra la necesidad de ser visto en el espacio público como una exigencia de la esfera pública estrictamente democrática. El ojo público y la exigencia de ser visto y reconocido por un espectador (Koyama 2012 73) se convierte en un requisito político de quienes actúan como desobedientes, pero públicamente en nombre de la comunidad y su bienestar general.

Pero, a pesar de estas diferencias centrales que la filósofa se esfuerza en establecer, ella reconoce que, en contextos de fuertes crisis institucionales y culturales, la desobediencia civil puede ser un preludio de la desobediencia y la violencia revolucionarias. En este sentido, aun cuando Arendt separa y se muestra más proclive en esta etapa (1970) a la desobediencia civil que a la desobediencia revolucionaria, a pesar del diagnóstico tan negativo que hace de la crisis enfrentada por Norteamérica a fines de los años 60, crisis que pone a la nación *ad portas* de una emergencia para la democracia, habría un proceso de descomposición en curso en el que resultaría posible transitar de la desobediencia civil a la resistencia o desobediencia revolucionaria. Se trata, en palabras de Arendt, de

una situación de emergencia en que las instituciones establecidas de un país dejan de funcionar adecuadamente y su autoridad pierde poder, y en los Estados Unidos de hoy ya existe una emergencia que ha convertido las asociaciones voluntarias en desobediencia civil y transformado el disenso en resistencia (Arendt 2015 108).

b) La reconsideración del concepto de ley

Pero el fenómeno particular de la desobediencia civil abre la posibilidad teórica para Arendt de replantear cuestiones esenciales para la política en una república democrática, relativas a la estructura misma del Estado de Derecho. En primer lugar, Arendt se abre nuevamente a

legitimidad de la norma. Esta apelación "...presupone consecuentemente que se está en un Estado de derecho, y también una identificación psicológica de quien viola la regla con el orden jurídico vigente, considerado en su conjunto. Pues sólo entonces puede él o ella justificar su protesta recurriendo a los mismos principios constitucionales a que la mayoría recurre para legitimarse" (Habermas 1991 137).

una reflexión acerca del sentido de la ley¹⁴; así, centrándose de manera específica en el sistema norteamericano, nos advierte: “De lo que se trata aquí no es de si la desobediencia civil puede, y hasta qué punto, ser justificada por la Primera enmienda, sino más bien con qué concepto de ley es compatible” (Arendt 2015 90).

De esta manera, a diferencia de lo que muestran las diferentes posturas defendidas entre juristas, conservadores y progresistas, que Arendt critica casi por igual (Arendt 2015 85), lo que muestran estos tiempos en los que la desobediencia civil se vuelve una discusión relevante (Arendt, 2015, 89) no es solo una crisis de la autoridad generalizada y una progresiva pérdida de la autoridad de la ley (Arendt 2015 81), sino también la necesidad de pensar la ley de una manera distinta.

Lejos de la creencia de que la ley vale exclusivamente porque está promulgada (positivismo legal), creencia según la cual ésta debe ser o bien conservada como cuerpo inmutable (Arendt, 2015,62) o bien supeditada a una “ley más elevada” (por el específico sistema de derecho federal norteamericano), o sometida a principios morales generales (iusnaturalismo, universalismo formal moral), de lo que se trata para Arendt es de reconocer con cierta humildad lo que la ley puede y no puede hacer en una sociedad concreta. Nuestra autora aclara: “La ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio una vez producido, pero el cambio es siempre resultado de una acción extralegal” (Arendt 2015 87).

El gran desafío para la democracia y los sistemas legales en la convulsiónada época de fines de los 60 consiste, según Arendt, en lograr canalizar los impulsos de cambio y transformación que la sociedad y su organización civil exigen, estabilizándolos sin detenerlos, ni tampoco soñando con que “los cambios puedan ser efectuados por la ley” (Arendt 2015 86).

La filósofa política nos recuerda que existe una vasta experiencia en la historia de los cuerpos legales que nos muestra que esta transformación social ha logrado ser acogida, aunque de una manera lenta y dificultosa, y no exenta de tensiones por los cuerpos legales. Es el caso

14 El sentido de las leyes y del sistema jurídico son una cuestión recurrente en el pensamiento de Arendt, al menos en: Arendt 1998 63-64 190-195 y Arendt 2006 174-180.

de las leyes laborales: “Todo el cuerpo de legislación laboral —el derecho a los convenios colectivos, el derecho a la sindicalización y el derecho a la huelga— estuvo precedido por décadas de desobediencia, frecuentemente violenta, frente a las que en definitiva resultaron ser leyes obsoletas” (Arendt 2015 87). Es en realidad la acción de distintos grupos de la sociedad civil, con actores y discursos concretos en la esfera pública, la encargada de empujar el límite de la institucionalidad legal. Este actuar corre en paralelo a la vida de los cuerpos legales, que siempre están expuestos a ser cuestionados y transformados desde la sociedad.

Pretender que la ley por sí misma genere los cambios sociales, es también una quimera difícil de sostener desde los ejemplos históricos, como muestra la propia historia norteamericana¹⁵. Otro ejemplo son los variados intentos de abolir la segregación y discriminación racial desde el siglo XIX. Un conflicto que ya en la época en que Arendt escribía constituía uno de los principales problemas políticos de Norteamérica y que sigue siéndolo hasta hoy¹⁶.

De esta manera, la desobediencia civil nos muestra que la ley y su efectividad van a depender en gran medida del entorno político presente y concreto, pero también de aquellas experiencias históricas que le dieron origen. En este sentido, Arendt, recordando a Montesquieu, trae nuevamente a la discusión *El Espíritu de las Leyes*, obra que estuvo presente en el origen de la revolución norteamericana, al punto de cristalizar en una nueva Constitución¹⁷, y que se construyó “...dentro de un concepto nuevo y nunca del todo articulado de ley, que no fue el resultado de una teoría sino que se constituyó por las experiencias excepcionales de los primitivos colonos” (Arendt 2015 90). Ese espíri-

15 Por ejemplo, aclara la autora: “la Decimoctava enmienda, relativa a la prohibición de la venta de alcohol, decretada en 1919, tuvo que ser abolida en 1933 porque se demostró inaplicable” (Arendt 2015 87).

16 En su época Arendt señala: “La historia de la Decimocuarta enmienda ofrece quizás un ejemplo particularmente instructivo de la relación entre cambio y ley. Dicha enmienda estaba destinada a traducir, en términos constitucionales, el cambio que se había operado como resultado de la Guerra Civil. Este cambio no fue aceptado por los Estados de Sur, con el resultado de que las disposiciones sobre la igualdad racial permanecieron sin ser cumplidas durante cien años” (Arendt 2015 87).

17 Para ver la importancia de la reflexión de Montesquieu, en relación con una lectura republicana moderna del fundamento de los sistemas legales y del sentido de la Revolución de la libertad, ver Arendt 2006 151 y ss.

tu, que cristalizó en la Constitución norteamericana, no solo la vuelve revolucionaria (Smith y Zhang 2019 122).

En este punto Arendt vuelve sobre su lectura de 1963 acerca de la revolución norteamericana y sus peculiaridades históricas y políticas, entre las que realza especialmente un espíritu público, basado en una experiencia de poder que fue ejercida por los grupos sociales autorganizados (Arendt 2006 156). Recordemos que, al igual que 1963, para Arendt la Revolución norteamericana está basada en la experiencia del poder, entendida ésta como acción concertada de aquellos ciudadanos que hablan y actúan en un espacio común y abierto a la pluralidad (Arendt 1998 199). Este reconocimiento de la experiencia del poder como una experiencia fundante supone, como hemos señalado en otra parte (López 2021 32), el reconocimiento de un campo de prácticas previas y de la existencia de *cuerpos políticos civiles reales* (Arendt 2004 228) que la Constitución no diseña ni crea, sino que viene a ratificar y profundizar (López 2021 33).

c) El contrato horizontal: la alianza constituyente de los muchos

Pero, ¿qué es lo que une y hace posible una comunidad política en el contexto de la modernidad? Esta pregunta resulta central en la época del desquiciamiento de lo que Arendt llama la “antigua trinidad romana”, que fundaba antes de la modernidad toda institución política posible: religión, tradición y autoridad (Arendt 2004 155). Es decir, la época en la cual los lazos políticos debían justificarse de modo posfundacional (Marchant, 2007). Se trata así de la pregunta por una fundación política específicamente moderna, completamente mundana, que vuelve a plantearse una y otra vez en el pensamiento de Arendt.

En el ya citado *On Revolution* se daba cuenta de ciertas herramientas que permitirían fundar legítimamente las instituciones políticas:

(L)os vínculos y las promesas, la reunión y el pacto, son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de la acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su

poder colectivo de acción. En la *facultad humana de prestar y conservar las promesas y convenios* se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible (Arendt 2004 240).

Este fondo de la *promesas mutuas* es una manera de repensar la cuestión del contrato llevándolo más allá de la reflexión liberal, como ya hemos defendido (Giannini y López 2014 72). Este fundamento ampliado que supone las *promesas mutuas* se basa en la reciprocidad de los prometientes, que se comprometen no solo respecto del presente sino también para el futuro (*Id.* 71), y lo hacen más que sobre la base del temor y el cálculo (Hobbes), sobre la base de la confianza y de la convocación que supone la posibilidad de llevar adelante un proyecto común (*Id.* 72).

Este poder de las *promesas mutuas* como fuente mundana, fundante y recíproca, que da origen a la comunidad política, vuelve a ser planteado en *Civil Disobedience*. Ahora Arendt presenta y critica la noción de contrato social, esquivando los principales problemas de la lectura liberal de ese contrato y adoptando una posición nítidamente republicana para su interpretación, esto incluso en su lectura de un autor fundacional para el liberalismo, como es John Locke¹⁸.

En el contexto de *Civil Disobedience* la autora se centra en el fundamento contractual de la obligatoriedad de la ley en un sistema democrático. Así nos advierte: “La obligación moral del ciudadano de obedecer las leyes, tradicionalmente se ha hecho derivar de la suposición de que consentía en obedecerlas, o bien en que en realidad él era su propio legislador” (Arendt 2015 91)¹⁹. Arendt se muestra crítica frente a esta caracterización estándar del contrato como acuerdo racional pactado por individuos autónomos que, al obedecer la ley, en realidad se obedecerían a sí mismos (Kant), ya que, con esto, el conflicto sobre la heteronomía de la ley no se resuelve en realidad, sino que únicamente se traslada al interior del individuo (*Ibid.*). Así: “Esta es la esencia de la solución rous-

18 La lectura ‘republicana’ que hace Arendt de Locke coincide con algunas lecturas posteriores acerca de los elementos republicanos de este pensador clásico. Ver, por ejemplo, Pocock 1980 1987, Nelson 1989, Zuckert 1994.

19 Para la fundamentación constructualista kantiana del Estado y del Derecho ver: Kant 1983 y 2003. Para un visión sistemática del problema del contrato social en los autores clásicos de la modernidad, ver Riley 1999.

seauniana-kantiana al problema de la obligación, y su defecto, desde mi punto de vista, es que traslada el conflicto a la conciencia, a la relación del yo y el sí mismo” (*Ibid.*). Arendt critica esta interiorización, del mismo modo que lo hace con el conflicto moral de la conciencia en el caso de Thoreau, o de la objeción de conciencia en general. En todos estos casos se trata de conflictos subjetivos individuales y en ningún caso políticos (*Ibid.*), porque se limitan a la conciencia individual y no al espacio público y la discusión de la pluralidad de voces de la esfera pública. Así, haciéndose cargo de los supuestos liberales, la autora profundiza en la crítica a la presencia de la “conciencia individual” como factor político de relevancia, cuya iniciativa a su juicio no puede realmente explicar la movilización y las acciones desplegadas en el espacio público. En este punto, nuestra autora se hace cargo en gran medida de la tesis hegeliana contra Kant —*Sittlichkeit* versus *Moralität*—, sin basarse para ello en la noción de “Estado” (ver Habermas, 2003).

Al mismo tiempo que Arendt advierte, como ya lo hizo Kant, sobre el dudoso carácter de ese contrato originario, que no es un contrato histórico real ni hipotético, sugiere “el origen ficticio del consentimiento” que fundamenta el contrato social (Arendt 2015 91). Siendo más estrictos, para Arendt, con esta idea de contrato solo estaríamos ante un consentimiento indirecto para la democracia. Señalándolo como un frágil fundamento para el respeto irrestricto a la ley, la autora concluye:

Por lo que el argumento preferido es: en una democracia tenemos que obedecer la ley porque existe el derecho a voto. Pero es precisamente este derecho al voto, sufragio universal en elecciones libres, como base de la democracia y el reclamo de libertades públicas, lo que ahora se ve cuestionado” (*Ibid.*)

El consentimiento tácito nos deja de nuevo en el punto de partida de la discusión, cuando lo que parece que está en juego a través de la desobediencia civil es, al menos en parte, justamente el derecho a las libertades públicas o a parte de ellas.

Para analizar el verdadero fenómeno de la emergencia de una comunidad política, posfundacional y democrática —una discusión sobre el fundamento de la política que la autora propone en *Civil Disobedience*—, es necesario seguir a Arendt en su análisis acerca de la cuestión del contrato y del consentimiento en sus diversas capas o ni-

veles. Para Arendt, lo que solemos llamar “teoría del contrato social” mezcla y confunde en realidad tres formas de contrato que es posible distinguir conceptual e históricamente.

Arendt distingue ahora entre tres concepciones de contrato social —dos de las cuales ya había distinguido en *On Revolution*—. El contrato social puede ser comprendido, en primer lugar, como el contrato entre el pueblo y Dios (pacto bíblico), el cual, sin poseer un sentido político, puede ser interpretado como modelo para los pactos políticos. Mediante este pacto “el pueblo consentía en obedecer toda ley que decidiera revelar una divinidad todopoderosa” (Arendt 2015 92), y el fin de este pacto es, sin duda, un sistema teocrático.

En segundo lugar, está el contrato social hobbesiano, en el que “cada individuo cierra un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares para garantizar su seguridad, en vista de cuya salvaguarda renuncia a todos sus derechos y poderes” (Arendt 2015 93)²⁰. Se trata en este caso de un pacto individual de cada individuo con el soberano, no recíproco, por lo que Arendt lo llama *versión vertical* del contrato.

La tercera forma de contrato, que sugerentemente Arendt llama “el contrato social autóctono de Locke” (Arendt 2015 93), es el pacto en el que los individuos de una sociedad, que ya no son obligados ni por Dios ni por un soberano absoluto, suscriben una alianza mediante la cual se obligan mutuamente entre sí (Arendt 2015). En este contrato lo que se suscribe no es un gobierno en sentido estricto, sino una sociedad —*societas* en el sentido romano— mediante la cual se da origen al clásico *potestas in populo*, el poder en y del pueblo, como una multitud plural y dinámica. Arendt llama a esta última la *versión horizontal del contrato*, según la cual “se limita el poder de cada individuo, pero se deja intacto el poder de la sociedad” (*Ibid.*)

Frente al segundo pacto, que nos recuerda el medieval *pactum subjectionis*, origen y cesión del poder a un tercero —el representante (Giannini y López 2014 73)— que, “a través del Leviathan de Hobbes,

20 Para una visión más amplia de la filosofía de Hobbes, ligada al surgimiento del Estado burgués y también los elementos protototalitarios de esta noción de Estado, Arendt 2004 194-207. La mirada que nos interesa aquí del contrato hobbesiano es distinta y está más bien en *On Revolution*, centrándose de manera específica en la cuestión del contrato. Ver Arendt 2006 171 y ss. Ya hablamos en esto en Giannini y López 2014.

‘intimida a todos’ y así los une” (Arendt, 2015, 93), este tercer contrato, en su carácter horizontal, hace posible “esta reciprocidad que liga a cada miembro con sus conciudadanos, (...) a través de la fuerza de las *promesas mutuas*” (*Ibíd.*). No hay que pensar, creo yo, estos dos últimos contratos como formas alternativas, sino como capas de un mismo proceso de nueva fundación de lo político. Para Arendt, el contrato horizontal es el más primario, porque origina la sociedad como cuerpo político de iguales.

De acuerdo con esto, no se trata solo de revivir la idea de poder o soberanía popular como *potestas in populo*, poder popular que en cierto sentido es no-soberano, porque no es unitario —recordemos que Arendt es bastante crítica frente al concepto de soberanía popular de Rousseau (Arendt 2006 73 y ss)—, sino también del intento de recuperar el elemental *pactum unionis* que, para los medievales, era la primera estructura de conformación del cuerpo político mediante la cual los diversos individuos pactaban en igualdad de condiciones, dando origen lo que Arendt ha llamado ‘comunidad política’. Así, en total consonancia con las ya conocidas ideas arendtianas de “poder”, “esfera pública” y “condición de la pluralidad”²¹, este contrato horizontal hace posible la sociedad o, siendo más precisos, la comunidad política como horizonte no homogéneo, ni fusionado de individualidades relacionadas. Es esta comunidad política la que es capaz de la acción y de poder —recordemos que Arendt resignifica la democracia como acontecimiento del poder de los muchos (Arendt, 1998, 200)—. En su sentido propio, el espacio público en Arendt es un espacio de horizontalidad, donde puede mostrarse el “entre” los sujetos que actúan y dialogan en igualdad de condiciones, pudiendo hacer surgir el poder²². La acción y discurso en radical horizontalidad garantizan al menos dos cosas: el consentimiento a la afiliación a la comunidad y, al mismo tiempo, la no-soberanía de la comunidad política, que hay que entender aquí como la comunidad dada por una pluralidad que deten-

21 Para un análisis del núcleo de la teoría política de Arendt desde los conceptos de “poder”, “pluralidad” y “espacio público” ver Villa 2000 2021, Kisteva 2000, Tassin 1999 2007 2012, Birmingham 2006, Birulés 2008, Fuster 2017 y Bernstein 2018.

22 Como hemos dicho ya en otro lugar, el poder no tiene dueño, no tiene medida, no puede ser administrado ni se puede disponer de él. Rebase constante y porfiadamente las proyecciones y los planes que se tejen en torno a él. Ver Arendt 1998 200-201, López 2021.

ta una soberanía no unitaria, es decir no comprendida bajo el modelo de una voluntad única, monolítica al modo de Rousseau²³.

Así, este contrato horizontal al que refiere Arendt, más que ser un contrato que da forma a un gobierno —como puede leerse en *On Revolution*—, es una manera de explicar la conformación de la comunidad política de iguales en sus bases más elementales, en la que no hay todavía una distinción entre gobernantes y gobernados, entre los que saben y los que hacen (Arendt 1998 223).

En un análisis de la arqueología de experiencia política —como la llamaría Giannini (1987)—, se trataría de una capa anterior, previa a la conformación del contrato gubernamental, que elige y da forma a distintas formas de gobierno. Se relaciona más bien con la conformación del estrato civil y comunitario elemental que, a modo de estratos geológicos más profundos de la experiencia política específicamente moderna, hacen posible la comunidad política.

En la comparación de estas dos formas de contratos, Arendt achaca al segundo contrato —que suele identificar con la tradición liberal— la mayoría de las limitaciones y problemas que ya ha venido criticando en el artículo. Según este segundo contrato:

[E]stamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno; [al que] (...) cede su poder real y, lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado por el gobierno” (Arendt 2004 233). El tercer contrato, en cambio, es constitutivo de la comunidad misma. Marca el momento en el que “aquellos que ‘pactan y se reúnen’ pierden, en virtud de la reciprocidad, su aislamiento, mientras en el otro caso es precisamente su aislamiento el que es garantizado y protegido (Arendt 2015 233).

Al mismo tiempo, Arendt destaca el resultado de este último contrato, no es solo el mantenimiento, sino incluso la multiplicación del poder. Nuestra autora lo expone así:

23 Para ver la crítica de Arendt al concepto de voluntad general de Rousseau (2006, 66 y ss).

...un cuerpo político que es resultado del pacto y de la ‘combinación’ se convierte en verdadera fuente de poder para todo individuo, impotente cuando queda al margen de la esfera política constituida; el gobierno que, por el contrario, es resultado del consentimiento, monopoliza el poder de tal modo que los gobernados son políticamente impotentes mientras no decidan recuperar su poder original, a fin de cambiar el gobierno y confiar su poder a otro gobernante (Arendt 2015 233).

Finalmente, lo que Arendt intenta es hacer aparecer esta placa tectónica más profunda de la vida política en su momento originario. Este nivel funciona como el sustrato sólido de toda institución y acción política. Más que la obediencia, el miedo a la no sobrevivencia o la ‘separación entre los que saben y los que hacen’ —otra de las formas en las que Arendt ya ha definido la idea de gobierno—, en este nivel se juega la igualdad primaria, que Giannini reconoce en la experiencia de la calle y que caracteriza como: “Ese reconocimiento animal, instintivo que una sociedad jerarquizada ha venido sepultando” (Giannini 1984 52)²⁴. Es a esa igualdad, que sustenta el espacio público como espacio de acciones y palabras dichas y realizadas entre y ante otros, a lo que refiere la alianza de los muchos.

Es esta esfera previa la que hace que la desobediencia civil sea al menos moral y políticamente justificable, como expresión del “derecho a disentir” de un grupo, que paradójicamente infringe por razones políticas la ley pues, aun no respetando una ley en específico, sí respeta el marco legal constitucional y el espíritu que le dio origen. Ese espíritu está en la conformación de este tercer pacto, nacido de un espíritu comunitario y de bien común. La desobediencia civil como derecho a disentir es el reverso del consentimiento que conforma esa primaria comunidad política entendida como *societas* (Arendt 2015 94).

24 Al hablar de “reconocimiento animal”, Giannini se refiere a una capa primera de experiencia comunitaria, antes de las jerarquías imaginadas por nuestra cultura, de estratos y separaciones dominadoras. Arendt, para quién la política es lo completamente artificial, donde no hay nada “natural”, probablemente no aceptaría la expresión de “reconocimiento animal”. Salvo si nos limitamos a entenderla como una forma de referir a este reconocimiento de una igualdad primera, fundante de la experiencia política, sujeta en todas nuestras demandas y alegatos emancipadores.

Pero no se nos puede escapar que, junto con la descripción de este tercer contrato, entendido de esa esfera previa de la igualdad primaria, Arendt cita y refiere directamente a Locke. Esto interesa porque hacia el final del artículo *Civil Disobedience* en cierta medida Arendt vuelve a unir lo que en el comienzo de este artículo había separado: el fenómeno de la desobediencia civil y la tradición del antiguo derecho a resistencia, e incluso la desobediencia revolucionaria. Rescatando la prioridad de la sociedad civil en Locke que, como ya hemos dicho y volviendo sobre el antiguo derecho a resistencia que Locke tan fervientemente relee y defiende, Arendt advierte:

En el pensamiento de Locke, esto significa que la sociedad permanecería intacta incluso si 'el gobierno es disuelto' o rompe su acuerdo con la sociedad, convirtiéndose en una tiranía. Una vez establecida, y mientras exista como tal, la sociedad no puede volver a la ilegalidad y a la anarquía del estado de naturaleza (Arendt 2015 93-94).

Vistas así las cosas, la sociedad, sobre la base de este tercer contrato constitutivo, estaría autorizada a disolver un gobierno, específicamente un gobierno tiránico, pero eso no significa que luego de tal acto quede descompuesta como sociedad. A diferencia de Hobbes, que aún a sociedad o cuerpo social y gobierno mediante el esquema de la representación —antes del cual no hay cuerpo ni comunidad, solo multitud—, Locke, según Arendt, con su lectura del 'derecho a resistencia', defiende la prevalencia de la sociedad civil o de la comunidad previa al gobierno, entendiéndola como una pluralidad que, aun sin gobierno, no vuelve al 'estado de naturaleza'.

Lo que hace Arendt con esta lectura abiertamente republicana de Locke y su derecho a rebelión, es describir la prioridad del tercer contrato y sacar sus consecuencias como clave de lectura para realizar la hermenéutica de la rebelión o resistencia, la revolución y también la desobediencia civil, formas de disentir negativas pero distintas entre sí. Se trata de tres fenómenos que revelan el sentido originario de este tercer contrato.

Para Arendt, el derecho a resistencia es desarrollado por Locke como un proto-derecho al autogobierno. Así "en contraste con las anteriores teorías sobre el derecho a resistencia, según las cuales el pueblo solamente podía actuar 'cuando se lo encadena', ahora tiene dere-

cho, de nuevo en palabras de Locke, de ‘impedir que se lo encadene’” (Arendt 2015 94). Es esta versión lockeana del derecho a resistencia la que habría pasado directamente a Norteamérica. En este sentido,

Cuando los signatarios de la Declaración de la Independencia empuñaron mutuamente ‘sus vidas, sus fortunas y su sagrado honor’, pensaban precisamente en esta vena de experiencias específicamente norteamericanas, así como en los términos de generalización y conceptualización que de estas experiencias había hecho Locke. (Arendt 2015 94).

Según esto se puede decir que, en Arendt, el derecho a resistencia —como también, pero de una manera limitada, la desobediencia civil— es la contracara del consentimiento y un elemento central de la concepción de democracia descubierto por las sociedades modernas, pero especialmente ligado, para Arendt, a la experiencia norteamericana: “El consentimiento, el espíritu de las leyes norteamericanas, está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente, que establecieron primero las colonias individuales y después la Unión” (Arendt 2015 100). En este sentido, “el consentimiento, especialmente en su versión norteamericana, tiene su base en lo que hemos llamado el tercer contrato o su versión horizontal y no en las decisiones de la mayoría” (*Id.* 99). Nos encontramos con una versión republicana del consentimiento, que reúne la lectura tanto de Locke como de los *fathers founders* en la defensa de la comunidad política como República elemental o *societas*, ligada por los lazos del pacto horizontal, tal como lo hemos descrito.

Ahora bien, el punto central aquí es la relación, también reveladora a mi juicio, entre consentimiento y desobediencia civil que Arendt establece en el texto siguiendo el modelo lockeano del derecho a resistencia. Así como el ciudadano que se organiza y se rebela ante el tirano deja a la luz este tercer contrato y la soberanía de la pluralidad que lo compone, la capacidad de disentir, incluso en aquello que ha sido válidamente legitimado por la ley de la mayoría, implica también un cierto consentimiento. “El disenso implica el consentimiento y es la característica del gobierno libre. Aquel que sabe que puede disentir sabe también, de alguna forma, que consiente cuando no disiente” (Arendt 2015 95).

De esta manera, el derecho a disentir es el reverso efectivo del consentimiento que nos liga horizontalmente a la comunidad bajo la forma del tercer contrato. Quien disiente al interior de una comunidad política asume que ya ha aceptado, al menos tácitamente, ser parte de ella y contar con sus beneficios. De esta manera Arendt concluye que

El consentimiento en tanto que implícito en el derecho a disentir —espíritu de la ley norteamericana y quintaesencia del gobierno norteamericano— revela y articula el consentimiento tácito otorgado a cambio de la tácita bienvenida de la comunidad a los recién llegados (...). Desde esta perspectiva, el consentimiento tácito no es una ficción; es inherente a la condición humana (Arendt 2015 95).

Este consentimiento puede no ser un dato histórico o estrictamente legal (Arendt 2015 94), pero es un dato existencial, ya que “cada hombre nace como miembro de una determinada comunidad, y sólo puede sobrevivir si es bien recibido y se encuentra en su elemento. En la situación de hecho de cada recién nacido está implícito una especie de consentimiento” (Arendt 2015 94).

Sobre este fundamento del contrato horizontal, la desobediencia civil, poniendo en cuestión una o algunas leyes con el fin de cuestionar su ajuste real al espíritu de las leyes que expresan la Constitución y conservan este tercer pacto, no impugna la democracia republicana, sino que más bien la reconoce y busca su perfeccionamiento.

El gran desafío para la autora, después de resituar la desobediencia civil en el seno de la experiencia política moderna y sus descubrimientos más propios, es dar una respuesta a la desobediencia civil y específicamente a “las dificultades para incorporarla al sistema legal y justificarla sobre bases puramente legales insalvables” (Arendt 2015 105).

En este sentido, la gran tarea pendiente en aquellos tiempos en los que, como afirma la autora, la desobediencia civil desempeña un papel progresivamente creciente en las democracias modernas (Arendt 2015 89), es la de “encontrar un lugar apropiado para la desobediencia civil en nuestras instituciones de gobierno” (Arendt 2015 106). Esto quiere decir repensar un ordenamiento constitucional que de cabida a nuevos mecanismos y formas institucionales que abran un

espacio a la desobediencia civil en medio del Estado de Derecho y, con ello, dichas nuevas formas puedan estar más cerca de realizar el espíritu que dio origen no solo al sistema político y sus instituciones, no solo a las formas de gobierno y sus mecanismos específicos, sino a la comunidad igualitaria que las sustenta, teniendo en vista de la manera más amplia posible el proyecto de una república democrática.

Conclusiones

Hoy en día, que la transformación de la democracia representativa no es solo una posibilidad en el horizonte, sino que se ha vuelto una necesidad en la que se juega, al menos en parte, la posibilidad misma de su sobrevivencia, la urgencia de repensar sus fundamentos se hace indispensable. Esto es especialmente relevante para Chile, que vive en la actualidad una amplia crisis democrática en varios niveles: institucional-constitucional, práctico-político, moral y de confianza. Crisis que han puesto en entredicho nuestras maneras de comprender la democracia, sus instituciones y sus prácticas más elementales.

En este contexto, las reflexiones acerca de la desobediencia civil, el derecho a rebelión, el consentimiento implícito en nuestra vida en comunidad, expresivo de aquel pacto igualitarios de reconocimiento mediante el cual nos hacemos y sentimos parte de una comunidad democrática, se hacen pertinentes.

Nos propusimos retomar la discusión acerca de la desobediencia civil que entabla Arendt a fines de la década de los 60, y que no solo describe el fenómeno mismo de la desobediencia civil —como hacen en realidad muchos teóricos de la época y de su mismo entorno—, distinguiendo la desobediencia civil de fenómenos contiguos —objeción de conciencia, derecho a rebelión—. Como hemos mostrado, además de delinear una fenomenología política de aquellos ámbitos en los que las modernas democracias ponen en cuestión o tensionan la legalidad o parte de ella, de lo que se trata para Arendt es de develar, mediante el recurso a la desobediencia civil, el subsuelo más elemental del orden político moderno, que consiste para ella en el descubrimiento de una forma de contrato horizontal sostenido mundanamente en la fuerza de las *promesas mutuas* como su único fundamento. Esta legitimidad posfundacional enlaza y conforma la comunidad política como una comunidad de iguales. Lo que, en el contexto de la obra de Arendt, no hace sino profundizar

aquella noción de que la política es un espacio de reconocimiento elemental entre sujetos en el espacio público que, en igualdad de condiciones, se reúnen para actuar y hablar. En este caso particular, desde la perspectiva del análisis de la tradición contractual releída por Arendt, como hemos mostrado, esto es, desde una perspectiva republicana en la que el contrato (*compact*) se convierte en lo que hemos llamado “alianza (*alliance*) de los muchos”, pacto horizontal entre iguales.

Esta alianza es la ‘infraestructura’ de la comunidad política moderna, mostrando o dejando ver aquello que no siempre vemos en el contexto de nuestras modernas democracias representativas: esto es, la comunidad política entendida como pluralidad no soberana sobre la que descansa nuestra vida en común, nuestra confianza en la ley.

Aunque para la autora, como probablemente para nosotros hoy día, se hace evidente la profunda crisis que la democracia vive, estos casos límite, como el de la desobediencia civil, al menos para nosotros, más que destruir la democracia, muestran dónde está su verdadero sustento. De hecho, la desobediencia civil no debilita la democracia, al menos no por ella misma. Muy por el contrario, el orden de una república democrática, tal como la entiende Arendt, debería ser capaz de resistir las embestidas del poder entre iguales, de la igualdad no-soberana, del cuestionamiento parcial a la ley y a la autoridad, sin perder su núcleo de sentido ligado primariamente y, como ya hemos dicho, el reconocimiento. En este contexto, Arendt concibe de una manera completamente diferente la capacidad de disentir, de impugnar, de aquel grupo que desobedece no para obtener beneficios, o para destruir el orden común, sino siguiendo el *espíritu de las leyes* —que Arendt retoma de Montesquieu— que dio origen a esa comunidad, comprendiéndola como un poder igualitario que quiere reformular las condiciones de esa igualdad, para responder de mejor manera a ella y realizarla más plenamente.

Bibliografía

- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo* (trad. cast. Solana). Taurus, 2004.
- Arendt, H. “Totalitarian imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”. *The Journal of Politics* 20/1 (1958): 5-43.
- Arendt, H. “Civil Disobedience”, *New Yorker*, (September 12, 1970): 70-105.

- Arendt, H. "Civil Disobedience", en *Crisis of the Republic*. Haecourt Publishing Company, 1972. 59-108.
- Arendt, H. "Desobediencia civil". *Crisis de la República* (trad. cast. Arión y Russo). El Cuenco de Plata.
- Arendt, H. *Between past and Future: Eight exercises in Political Thought*. Penguin, 2006.
- Arendt, H. *Crisis of the Republic*. Mariner Books, 1972.
- Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago University Press, 1998.
- Arendt, H. ¿Qué es política? (trad. Sala Carbó). Paidós, 1997.
- Arendt, H. *On Revolution*. Penguin Books, 2006.
- Arendt, H. *Sobre la revolución* (trad. cast. Bravo). Alianza, 2004.
- Bernstein, R. *¿Por qué leer a Hannah Arendt*. Gedisa, 2019.
- Birmingham, P. *Hannah Arendt and Human rights*. Edinburgh University Press, 2006.
- Birulés, F. (ed.). *El legado de una mirada*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.
- Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Ariel, 1984.
- Fuster, L. *Hannah Arendt*. Katz, 2018.
- Giannini, H. "Hacia una arqueología de la experiencia cotidiana". *Revista de Filosofía* 23-24 (1984): 41-57.
- Giannini, H. y López Merino, M. J. (2014). "Comunicación, promesa y política: El poder de las promesas mutuas". *Revista Atenea, Concepción*, 509. Disponible en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622014000100004
- Habermas, Jürgen. *La necesidad de renovación de la izquierda*. (trad. cast. Jimenez Redondo) Tecnos, 1991.
- Habermas, Jürgen. "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. García Morente). Espasa-Calpe, 1983.
- Kant, I. *Metafísica de las Costumbres* (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Editorial Tecnos, 2002.
- Koyama, H. "Freedom and Power in the Thought of Hannah Arendt: Civil Disobedience and the Politics of Theatre". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 59/133 (2012): 70-80.
- Kristeva, J. *El genio femenino, I. Hannah Arendt*. Paidós, 2000.

- Locke, J. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (trad. cast. Mellizo). Alianza, 2000.
- López Merino, M. J. “El aparecer de los muchos. Cuerpo y revolución en H. Arendt. En Bulo, Valentina y Ortiz, Amalia (editoras). *El cuerpo y sus variaciones*. Ediciones Universidad Austral de Chile, 2018. 179-191.
- López Merino, M. J. Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt. *Revista Centro de Estudios Públicos* 161 (2021).
- Marchart, O. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press, 2007.
- Marcone, J. “Las razones de la desobediencia civil en las sociedades democráticas”, *Revista Andamios* 5/10 (2009): 39-69.
- Mejía Quintana, O. “La justificación constitucional de la desobediencia civil”. *Revista de Estudios Sociales* 14 (2003): 76-87. DOI: <https://doi.org/10.7440/res14.2003.07>
- Nelson, R. “Liberalism, Republicanism and the Politics of Therapy: John Locke’s Legacy of Medicine and the reform”. *The Review of Politics* 51/1 (1989): 29-54.
- Pocock, J. G. A. & Ashcraft, R. *John Locke*. University of California Press, 1980.
- Pocock, J. G. A. “Between Gog and Magog: Republicanism and Ideología Americana”. *Journal of the History of Ideas* 48/2 (1987): 325.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia* (trad. Cast. D. González). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Riley, P. *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Universe, 1999.
- Smith, W. & Zhang, S. “Resisting Injustice: Arendt on Civil Disobedience an Social Contract”. K. Hiruta (ed.). *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. Palgrave Macmillan, 2019.
- Tassin, E. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*. Éditions Payot & Rivages, 1999.
- Tassin, E. “People do not want”. *Journal for Political Thinking*. Disponible en <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/108/182>

- Tassin, E. *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard, 2012.
- Thoreau, H. *Walden and Civil Disobedience*. New York: Penguin, 2012.
- Tomás de Aquino. *Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia, Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes* (Trad. Carlos Ignacio González, S. J.). Editorial Porrúa, 1975.
- Velasco, J. C. "Tomarse en serio la desobediencia civil". *Revista Internacional de Filosofía Política* 7 (1996): 159-184.
- Villa, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.
- Villa, D. *Arendt*. Routledge, 2021.
- Zuckert, MP. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.