

Los bordes difusos de la ciudadanía política del siglo XXI: ¿crisis o mutación?

M^a Victoria Rodríguez Ortiz *

Universidad de Córdoba

Resumen

El diagnóstico actual arroja en nuestros días la afirmación de una crisis de la política, la cual solemos entender desde una perspectiva institucional, partidocrática o meramente procesual. *Sensu stricto*, la política significa “lo propio de la polis”, aquellos asuntos que convienen a los que conviven en un mismo espacio, en virtud de lo cual son considerados ciudadanos. El s. XXI ha supuesto una mutación en el concepto y, sobre todo, lo que implica *de facto* ser ciudadano. Se ha dejado de ser ciudadano para ser individuo, es decir, un sujeto descargado de valores y actitudes. Abordaremos los motivos de ello y repensaremos si asistimos a una crisis o la aparición de un nuevo tipo de ciudadanía.

Palabras clave. Política, democracia, ciudadano, individuo, acción política.

Abstract

The current diagnosis about politics allows to state a political crisis, which we tend to interpret from these points of view: institutional, according to the political parties or just as a process. *Sensu stricto* politics means “matters about the city”, or those aspects which concern to those who are living together in the same space, and that is why they are considered citizens. The XXIst century has involved that the concept of citizen has changed as well as what a citizen means to be. They have turned into just individuals, that is, a subject without values and attitudes. We will deal with the reasons of this fact and rethink whether we are facing a crisis or just the appearance of a new type of citizenship.

Key words. Politics, democracy, citizen, individual, political action.

Podemos afirmar con rotundidad que hoy día debemos encarar sin más dilación el debate respecto a la naturaleza, sentido, límites y posibilidades de la política en el siglo XXI. En ocasiones podemos incluso diagnosticar los síntomas de hecho de una crisis de la política, al menos en los términos en los que surgió allá por el siglo V a.C. en la Atenas de Pericles, esencia de la democracia representativa y deliberativa. Por ello, si nos atenemos a un sentido etimológico, la política debe entenderse como lo propio de la *polis*, esto es, el espacio compartido por una pluralidad de seres humanos que convienen en el ámbito de lo común; de este modo el interés (*inter-esse*) no es más que el ser-entre que justifica, en palabras de la pensadora judía H. Arendt, que “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”².

Justamente Arendt se pregunta en los años 50 del pasado siglo no sólo por el carácter, sino sobre todo, por el sentido de la política en su tiempo³, en el que advierte la

* Becaria FPU del Dpto. de Ciencias Sociales y Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Córdoba. Plaza del Cardenal Salazar s/n, 14071 Córdoba (España). L02room@uco.es

² H. Arendt, *¿Qué es la Política?* (trad. Rosa Salá Carbó), Barcelona, Paidós, 2007, p. 45.

³ Cfr. H. Arendt, *Op. Cit.*

oscuridad⁴ que ha cubierto la vida pública. Con dicha metáfora pretende aludir al carácter que ha adquirido el espacio de los asuntos públicos. Entiende que la vida política ha quedado sumida en la oscuridad que le ha otorgado el hecho de que las personas se hayan retirado al ámbito de lo privado olvidando el espacio que ocupan los asuntos que deben pre-ocupar a todos ellos, nota definitoria de lo público por antonomasia.

El paradigma de la propuesta arendtiana resulta de una tremenda actualidad en nuestros días, pues existe un consenso bastante generalizado respecto al olvido de la idea de una ciudadanía activa, participativa y responsable. No es extraño que Arendt emprenda en su tiempo una reflexión concienzuda acerca del rumbo que la política estaba tomando al menos en Europa por aquellos años. El viejo continente estaba siendo azotado no sólo por dos guerras de alcance mundial, sino que empezaban a advertirse los primeros visos de movimientos totalitarios que daban testimonio definitivo de los cambios que se estaban produciendo en el concepto o la esencia de la política en sí, así como en el papel de las personas –sujetos políticos o ciudadanos- al respecto.

Arendt, alemana de nacimiento, fue testigo de primera mano del ascenso del nazismo al poder y del surgimiento de otros movimientos nacionalsocialistas en Italia y otros países de Europa. Hoy, con sesenta años de diferencia, Arendt se convierte en argumento para replantear el carácter de la política en el siglo XXI y, sobre todo, la noción de ciudadano y el papel de éste en ella.

Esta pensadora concibe que no podemos hablar de naturaleza humana, sino de *condición humana*⁵, la cual constituye la *vita activa* del ser humano –por oposición a la *vita contemplativa*- y está dividida en tres niveles⁶: la *labor (labour)* o aquella actividad en virtud de la cual el hombre da satisfacción a sus necesidades biológicas; labor y consumo serían las dos caras de este nivel, puesto que los objetos resultantes desaparecen rápidamente. En segundo lugar el *trabajo (work)*, cuyo objetivo es fabricar objetos para que permanezcan en el mundo de manera estable y duradera; trabajo y uso se otorgan sentido, por tanto, mutuamente. Y en tercer lugar la acción (*praxis*) que es la forma propiamente humana de aparecer en un mundo que es ya habitado por otros seres humanos. La acción es, según esto, el modo de aparecer de manera única ante los demás.

⁴ Cfr. H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, (trad. C. Ferrari), Barcelona, Gedisa, 2001.

⁵ Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, (trad. R. Gil Novales), Barcelona, Paidós, 2006.

⁶ H. Arendt, *Op. Cit.*, , p. 21 y ss.

Toda acción implica una *natalidad*. A juicio de Arendt los seres humanos experimentamos dos nacimientos en nuestro decurso vital: uno es de carácter biológico, puesto que al nacer somos traídos a un mundo dado que se entiende como una trama de relaciones que preexisten a nosotros, en el que nos insertamos, y sobre todo, que pervivirá más allá de nuestra desaparición o muerte. El segundo nacimiento es de carácter metafórico, puesto que la acción permite la aparición o la visibilidad del ser humano frente a los demás. La acción permite mostrar *quién* soy, porque *qué* soy viene dado ya por el primer nacimiento: soy un ser humano. Ese *quién* que se desvela en la acción es la respuesta personal e intransferible a mi contenido personal, mis deseos, aspiraciones, motivaciones, valores, etc.

Lo propio de la acción es que es política en sí misma, puesto que el sentido político reside en el carácter público y compartido del espacio en que se lleva a cabo. Es decir, Arendt retorna al sentido primigenio de la política tal como nace en Atenas en el siglo V a. C. La acción implica o descubre, según esto, dos aspectos: la libertad y la pluralidad. La primera de ellas, la libertad, se define como la capacidad para comenzar o desencadenar lo novedoso en el mundo, algo que resulta inesperado y que introduce la novedad en aquel; por ello Arendt afirma que la acción acontece como un milagro, un acontecimiento no previsto que de manera original viene a la existencia. Por otro lado la pluralidad, puesto que en su concepción de la política el ser humano no puede existir permaneciendo ajeno a los otros, en soledad; el espacio público es un estar-entre y la acción necesita de los otros del mismo modo que una obra de teatro necesita un público que presencie la representación.

La acción política, tal como la acabamos de plantear, implica al mismo tiempo la igualdad y distinción de los hombres. Puesto que los seres humanos habitan el mundo, todos ellos comparten su común humanidad (su *qué*), al mismo tiempo que cada uno es único y diferente de cualquier otro que haya vivido, viva y vivirá en él (es decir, su *quién*). Por ello la libertad y la pluralidad no son previas sino simultáneas a la acción, pues se ponen de manifiesto cuando aquella concurre.

La praxis humana implica, no obstante, una segunda dimensión conjuntamente con la acción: el discurso o *lexis*. A este respecto resulta necesario establecer la diferencia entre el decir y el hablar, pues aunque una y otra impliquen el *logos* como cualidad inherente al ser humano, el habla no tiene por qué necesitar de un interlocutor que reciba o aprehenda el mensaje. Un acto de habla puede, incluso, ser ininteligible, inaudible o absurdo. Por el contrario, el decir implica siempre un mensaje que exige de

un sujeto que esté dispuesto a escuchar y recibir lo que otro dice; implica un sentido y la intención de ser escuchado. Así la *lexis* que Arendt entiende como posibilidad de acción humana –a través de la palabra- sólo puede ser realizada en un contexto plural y público en el que no podemos ni imaginar siquiera la posibilidad de la retórica o la demagogia. El discurso es también un acto de libertad en sí mismo que resulta de la confianza y la equidad que existe entre los ciudadanos de la *polis*. Es por lo tanto, una acción agonal que sólo puede acontecer en el seno de la vida pública, en el espacio-entre.

Para realizar esta caracterización del sujeto político Arendt vuelve la vista atrás veinticinco siglos, siendo inevitable advertir tanto las raíces aristotélicas de su propuesta como el carácter democrático de la misma. Por otro lado es ineludible comprobar cómo para nuestra filósofa la vida pública –política- es indisociable de los sujetos que, no es que la protagonicen, es que la hacen posible, puesto que la política nace entre los hombres, no es previa a ellos.

Sin embargo, hoy día, en los albores del siglo XXI advertimos que el paradigma de la apuesta arendtiana está en plena decadencia. Los otrora sujetos políticos activos, responsables del mundo que habitan y con total conciencia de los hechos y acciones que realizan –los cuales configuran para Arendt una ciudadanía plena- han devenido en meros individuos. Más aún, el modelo clásico –es decir, prístino- acerca de qué sea eso de la política como un *inter-homines-esse* se ha disuelto en nuestros días.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, afirmar la crisis de la ciudadanía implica afirmar la crisis de la política como tal. Para arrojar un poco de luz sobre los motivos desencadenantes o implicados en esta afirmación, podemos atender en las siguientes cuestiones:

1. La hiperdemocracia⁷

Un hecho revelador y constatable positivamente es la falta de confianza que la ciudadanía deposita en los gestores y acciones políticas (públicas), así como en el progresivo desinterés por los asuntos relacionados con el ámbito de lo común. La hiperdemocracia o democracia de las masas implica, en este sentido, que los sujetos se han ido desvinculando paulatinamente de su responsabilidad ciudadana. La razón de ello reside en que la extensión del derecho a participar e intervenir en los asuntos públicos ha conllevado el menoscabo del deber de hacerlo. O lo que es lo mismo, cómo

⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, p. 37-42.

la extensión de cada vez mayores cotas para poder decidir y actuar políticamente ha supuesto, como paradójica contrapartida, el olvido o la pérdida del sentido y el valor de aquellas acciones. Y así resulta significativo que en los procesos electorales de nuestros días, el interés no revierta ya únicamente en los resultados obtenidos, sino en los niveles de participación del electorado. Pero no todo queda aquí, ya que se pueden apreciar cómo los partidos políticos ponen en marcha estrategias cuyo objetivo es, no tanto disminuir, cuanto contrarrestar las cotas de abstención ganándose a capas cada vez mayores del electorado. ¿No es acaso esto síntoma de que algo está pasando?

2. Los nuevos límites de la política

Estamos asistiendo a un cambio sustancial en el ámbito en el que tradicionalmente se ha entendido la política: el Estado. Este hecho debe analizarse en dos sentidos: por un lado, la progresiva conformación de la aldea global y la difuminación de los límites de los estados, así como el protagonismo de los organismos internacionales en el intento de conformar acciones políticas unitarias (si bien es cierto que esto no siempre se ha traducido en el éxito de dotar de un marco jurídico estable y común). Por otro lado, y en un sentido inverso, se alzan con frecuencia voces que reclaman autonomía, autogestión y soberanía, sobre todo en cuestiones referidas a lo político y económico. Asistimos como testigos a la transferencia de competencias públicas a niveles progresivamente más reducidos –como ocurre en nuestras autonomías-, quizá buscando la mayor efectividad de la iniciativa y gestión pública, o bien para satisfacer de manera más óptima las necesidades de las diversas unidades territoriales o administrativas de un Estado.

Una y otra perspectiva se concilian con hibridez en la llamada *glocalización*, en la que lo *global* consiste en la realización y funcionamiento de las estructuras políticas y socioeconómicas a gran escala, mientras que lo *local* trata de dar satisfacción a un nivel primario. Una y otra son ni más ni menos, las bases conceptuales del lema “Pensar globalmente, actuar localmente”⁸.

⁸ G. Kozmetsky, *New Wealth. Commercialization of science and technology for business and economic development*, US, Greenwood Publishing Group, 2004. p. 51.

3. Sociedad de mercado

Justamente ha sido en el ámbito económico en el que ha acontecido el gran cambio en lo político desde el siglo XIX, en concreto a partir la inclusión de la perspectiva de mercado en el tradicional espacio de los asuntos comunes. La transformación de la sociedad política en una sociedad de mercado –o la inclusión de valores de mercado en lo político, pues en lo social se da como un fenómeno natural- ha modificado cualitativamente los parámetros de acción y decisión de los sujetos y gestores políticos. Esta dimensión mercantil sacudió el paradigma de la política que oscilaba tradicionalmente en torno a dos planteamientos, el liberal y el socialista, dos propuestas respecto al papel del Estado en la vida del sujeto político y dos concepciones respecto a aquello en lo que consiste la justicia política: en el caso del liberalismo, el deber del Estado de no intervenir en la libertad de los sujetos si no es para restaurar la igualdad entre ellos; o bien, desde una perspectiva socialista, el deber del Estado de asegurar, mediante su intervención, los derechos que reflejan la igualdad de los ciudadanos.

Hoy, en un Estado de Justicia y Bienestar, un Estado de Derecho, en definitiva, los derechos sociales y civiles se dan por hecho de manera ineludible, es decir, están garantizados. Sin embargo en el discurso político se han incluido términos como competitividad, desarrollo, mercado, propiedad, rentabilidad o empoderamiento, siendo todos ellos síntomas del declive del ideal de emancipación y la inclusión de la instrumentalidad economicista como valores pretendidamente políticos añadidos.

5. Espectáculo y *media*

Otro asunto a tener en cuenta en nuestros días, pues resulta realmente revelador del panorama público actual, es la espectacularidad de la democracia puesta de manifiesto en debates televisivos, la medición de las cotas de popularidad de los políticos y gestores, etc., hechos que evidencian la mutación que han sufrido tanto el perfil del espacio público como las notas definitorias del mismo. Sería, por ello, necesario atender al papel que los *media* –medios de comunicación de masas- desempeñan a la hora de convertirse en escaparate y canal de difusión de lo que ocurre en los parlamentos, juntas y cámaras políticas en las que se desarrollan los procesos de gestión de lo público.

Analizar si aquellos contribuyen a una parcialización de la imagen dada, y si eso ayuda a conformar una opinión pública, sería una cuestión discutible y controvertida.

Pero lo que sí es constatable es cómo los medios de comunicación convierten a la ciudadanía –cuerpo con entidad política, capacidad de acción y decisión, etc.,- en *público* o mera audiencia, aumentando la distancia que separa el ámbito de la *res publica* y los sujetos políticos protagonistas y tradicionalmente agentes del mismo. El otrora sujeto político ha mutado hoy en espectador, como mucho integrante de una opinión pública a la que sería posible considerar una comunidad política virtual. Pero, ¿es compatible esta clase de virtualidad con el ejercicio de una política activa o, incluso, real?

Resulta muy pertinente el planteamiento de V.Verdú⁹, para el que la Posmodernidad ha traído una nueva dimensión al *continuum* temporal. Al paradigma tradicional pasado-presente-futuro, se ha añadido un nivel intermedio: el de la *actualidad* (e incluso el de la “rabiosa actualidad”). La fulgurante rapidez de los acontecimientos y el cambio, el gusto por el impacto, junto con la inmediatez con la que la información llega a nosotros, ha quebrado la tríada temporal para instalarnos en un “presente perpetuo” en que vivimos, el fulgor de lo inmediato o la rápida conversión del presente en pasado.

Hasta el siglo XX el hombre y la civilización se habían movido en dos ámbitos¹⁰: un primer entorno, el de la naturaleza como inmediata referencia del carácter biológico del ser humano en el que debe dar satisfacción a sus necesidades primarias básicas. Un segundo entorno, el de la cultura y la sociedad, como escenario de las relaciones interpersonales y la construcción de estructuras organizativas de las comunidades humanas. A ambos tenemos hoy que añadir un tercer entorno: el de los *media*, los cuales, ineludiblemente, otorgan ese nuevo estatuto de realidad, actualidad y posibilidad.

Abundando así en los nuevos espacios que los *media* abren, es imposible obviar las posibilidades de la nueva democracia electrónica o *teledemocracia*, esto es, los nuevos espacios de discusión y canales públicos abiertos en la Red, convertidas en plataformas interactivas y bidireccionales desde la administración –sobre todo a nivel municipal y local- hacia la ciudadanía y viceversa. Así oficinas virtuales, buzones de sugerencias, foros temáticos de discusión, etc. son los nuevos espacios para la democracia. Lo cierto es que las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) –si somos capaces de aprovechar su potencial- pueden llegar a revitalizar la

⁹ V. Verdú. *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003, pp. 260 y ss.

¹⁰ Cfr. J. Echevarría, *Telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999.

democracia que viene. Se han convertido en un nuevo espacio y posibilidad para aquella, aunque esto no tiene por que implicar una calidad real de la democracia. Es decir, poseer los medios no siempre asegura un uso adecuado de los mismos o incluso la obtención del fin perseguido. Pero puesto que está en nuestras manos dicha posibilidad, la cuestión será fomentar el hábito y la optimización de su uso para implementar procesos participativos efectivos.

6. Contexto de la crisis

Dado el alcance que la reflexión que propongo puede adquirir, se hace imprescindible contextualizar las coordenadas en las que nos situamos al referirnos a la crisis de la ciudadanía, a saber, el mundo occidental en el que de manera bastante estable se encuentra asentada una tradición democrática liberal que cuenta con una trayectoria lo suficientemente extensa como para que ello nos permita analizar la actualidad del fenómeno que nos ocupa. De manera muy vacua podríamos ampliar el ámbito de reflexión a otros contextos de reciente historia democrática, como Latinoamérica o la Europa del Este, donde de manera problemática podemos afirmar que aún se sufre de manera endémica la corrupción y a duras penas es factible la gobernabilidad eficiente y justa –sin menoscabo de que episodios de corrupción también son palpables en nuestro Occidente democrático-.

Por este motivo, por lo inabarcable de una reflexión a mayor escala y por la necesidad práctica de acotar el interés que nos ocupa, nos situaremos en una perspectiva occidental para precisar los límites de alcance de este análisis crítico, y a sabiendas de su problematicidad, tomaremos el Occidente democrático como presupuesta unidad, y en este sentido, uniformidad cultural que, a grandes rasgos, comparten los distintos estados que lo componen. Tratar de buscar la unicidad en la diversidad de países, tradiciones culturales y políticas que configuran el llamado “Occidente” constituye al mismo tiempo una cuestión problemática, pues la propia idiosincrasia y devenir histórico de cada país ha determinado la peculiaridad de su sistema político, sus debilidades y fortalezas, la fuente de sus conflictos o los posicionamientos ideológicos fundamentales tanto de los grupos políticos como de la ciudadanía.

Por todo ello es difícil definir la extensión de la ciudadanía en el siglo XXI, pues encontramos posturas que pasan por el comunitarismo (la existencia de comunidades en las que sus miembros comparten rasgos identitarios comunes), otras tendencias como el

individualismo (o la completa unicidad del sujeto frente a los otros), o bien un *tertium quid* como el cosmopolitismo o paradigma integrador de toda la Humanidad.

7. Implicaciones éticas en el debate de la ciudadanía

La interpretación de los acontecimientos políticos se convierte en un hándicap para la Filosofía Política, ya que al hacer propuestas racionales no puede evitar que sus planteamientos terminen siendo “situaciones ideales” de carácter prescriptivo. Esto resulta del hecho de que todo análisis político implica una reflexión ética, puesto que la vida pública no consiste sino en la relación entre un *ego* (yo) y un *alter* (tú) en un espacio compartido, dos idiosincrasias, dos modos de conducta y dos cosmovisiones que deben ser tenidas en cuenta, valoradas de manera ecuánime y, en esta medida, conciliadas. Dicha conciliación sólo es posible gracias a un *sensus communis* que kantianamente significa un sentido representativo o modo de pensar extensivo que nos permite colocarnos en el lugar de cualquier otro y comprenderlo.

Éste es el sentido que ha entrado en crisis junto con la política y la ciudadanía. Por ello no nos resulta difícil reconocer que asistimos en nuestra sociedad a la llamada *deriva individualista*¹¹, es decir, el ascenso del individuo como valor; un individuo que, en cuanto tal, ha quedado desprovisto de contenidos y valores, no sólo respecto a sí mismo, sino en su capacidad para referir a los otros. Este fenómeno hunde sus raíces en la deshumanización resultante del ascenso de la sociedad de masas en las primeras décadas del pasado siglo XX, lo cual propició la organización de los grupos humanos en torno a grandes conglomerados –las masas- fácilmente maleables debido a un precario ejercicio de la racionalidad crítica. A ello han contribuido, además, los efectos que la globalización ha ejercido a la hora de difuminar las diferencias e identidades de los grupos humanos o desvanecer los precisos contornos de las competencias del Estado.

También podemos reconocer cómo la sociedad de masas ha contribuido a la falta de calidad en el ejercicio de una política auténticamente democrática en sus formas, que se ha caracterizado por el peso de las instituciones, el desarrollo sin demasiado éxito de procesos participativos, la presencia y papel de partidos políticos en la dinamización de la democracia y la pérdida de la ciudadanía como protagonista real de aquélla.

¹¹ J.M. Bermudo, “Política para hombres, política para individuos”, en F. Quesada (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 258.

Podemos incluso diagnosticar la falta de atención a una pedagogía política, puesto que si hay algo cierto en todo ello es cómo los ciudadanos se han olvidado de lo que podríamos llamar “la virtud pública”, la *areté* en el mundo griego, es decir, la excelencia para ser o llegar a ser un buen ciudadano mediante el pleno ejercicio de sus facultades y capacidades, lo cual en el mundo antiguo era sinónimo de la una total integración, identidad y participación en la vida de la *polis*. Por una cuestión práctica y puesto que no es el motivo que nos ocupa, ni siquiera plantearemos de qué modo acometer dicha pedagogía en nuestro tiempo (¿quizá mediante la inclusión de materias a tal efecto en nuestro sistema educativo?).

En este individualismo del que venimos hablando subyace – a juicio de J. M. Bermudo¹²- sobre todo un antihumanismo, en el que la política se ha convertido en la gestión eficaz de los deseos individuales, la salvaguarda de los derechos y libertades, la optimización del bienestar y la gestión de la paz. Es decir, no podemos hablar de política como espacio real de intersubjetividad, sino que cada individuo funciona de manera aislada en sus deseos y, cuando no lo hace, el pacto social responde a una racionalidad instrumental. Es decir, prima un planteamiento hobbesiano más que roussoniano: el individuo ha triunfado sobre el yo común o la persona pública. La gran paradoja de nuestro tiempo es que el discurso individualista convive, y no precisamente de manera problemática ni contradictoria, con otras declaraciones sobre lo público –el discurso sobre los Derechos Humanos o el respecto a la dignidad humana llevados a cabo mediante voluntariados, políticas de cooperación y desarrollo, etc.- que llevan implícitas una noción pluralista y de cuidado de la humanidad.

La paradoja de nuestro tiempo es la existencia de esta hibridez en la que la individualidad convive con el ideal de comunidad humana de carácter humanista. Para poder dilucidar la causa que explica este hecho creo conveniente remontarnos a la noción de libertad que está a la base del concepto mismo de ciudadanía política: ¿hablamos de una libertad radical –lo que cada uno quiere o debe- o potencial –lo que se puede llegar a querer o se debe llegar a hacer?, ¿de una libertad excluyente –lo que yo quiero sin interferencia de los otros y del Estado- o inclusiva –lo que cada uno desde su libertad puede emprender-?

Si nos referimos a un paradigma individualista estamos hablando de aquel en el que los individuos construyen su diferencia dentro de un marco jurídico común que,

¹² J.M. Bermudo, *Art. Cit.*, p. 259.

siendo ajeno a ellos, tiene un carácter meramente instrumental. Es decir, la identidad de dichos entes individuales no estriba en una voluntad racional, sino que es una racionalidad de medios-fines de carácter autorreferencial, de una libertad sin proyecto, sin responsabilidad compartida, de individuo sin humanidad. Es un modelo dominado por el *idion* que explica cómo el sujeto no necesita hoy en día de los otros, pues busca fundamentalmente la satisfacción de sus propios deseos que son privados. Es decir, se ha olvidado el bien común o *ethos*.

Por otro lado, el paradigma humanista da respuestas a la identidad como proyecto compartido en un espacio inmediato (la ciudad o la cultura), en el que la singularidad es fuente de acción pero no objetivo de reafirmación, ya que subyace un fuerte sentido de la responsabilidad de sí mismo en el contexto del mundo que habita.

El proyecto arendtiano y su propuesta de sujeto político responde a este modelo de *homo humanus*, es decir, un ser social cuya dignidad y esencia consisten en su capacidad para poder optar, decidir, comprometerse y proyectarse. Arendt entiende que el individualismo es el gran mal político en el mundo posmoderno. Para ella, el auténtico comportamiento político sería una actitud activa desarrollada a través de la *praxis* o aquella capacidad de acción cuyo comienzo está determinado por la libertad de la persona para inaugurar un hecho novedoso que irrumpe en el mundo. La *praxis*, como acción participativa, permite que cada persona se haga visible ante los otros. Pero no sólo la *praxis* permite “estar en el mundo” o hacer aparición en él; como hemos dicho, también el discurso o *lexis*, la capacidad de decir, permitiendo así un mundo comunicado, participado y vivido. Con una y otra el sujeto se muestra como un “alguien” y no como un “algo” individual, introduciendo así diferencias en el seno de una sociedad de masas en la que no existe distinción entre todos los individuos que la conforman. Solo la experiencia de la acción implica una participación pública o ciudadana que permite la conformación de una comunidad de acuerdo a unos intereses compartidos y una idea común respecto a lo que la sociedad es. Es decir, la rearticulación de una ciudadanía plena.

Referencias bibliográficas

Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, (trad. C. Ferrari), Barcelona, Gedisa, 2001.

-----, *La condición humana*, (trad. R. Gil Novales), Barcelona, Paidós, 2006.

-----, *¿Qué es la Política?* (trad. Rosa Salá Carbó), Barcelona, Paidós, 2007.

Aristóteles, *Política*, (trad. Manuela García Valdés), Madrid, Gredos, 1988.

-----, *Ética a Nicómaco*, (trad. J. Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1998.

Echevarría, J., *Telópolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999.

Kozmetsky, G., *New Wealth. Commercialization of science and technology for business and economic development*, US, Greenwood Publishing Group, 2004.

Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1969.

Quesada, F., (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Rubio Carracedo, J., *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia*, Granada, Comares, 2005.

Verdú, V., *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003.