



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN HUMANIDADES
Línea de Investigación en Filosofía Moral y Política

LA TRANSGRESIÓN LEGÍTIMA DE LA LEY:
LA FUNCIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL
EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN POLÍTICA DE ARENDT

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN HUMANIDADES
PRESENTA:

Fabiola Rosas Santoyo

Asesora: Dra. María Pía Lara Zavala

2014



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00248

Matrícula: 2123801830

LA TRANSGRESION LEGITIMA DE LA LEY: LA FUNCION DE LA DESOBEEDIENCIA CIVIL EN LA TEORIA DE LA ACCION POLITICA DE ARENDT

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 28 del mes de noviembre del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DRA. CORINA YTURBE CALVO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: FABIOLA ROSAS SANTOYO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



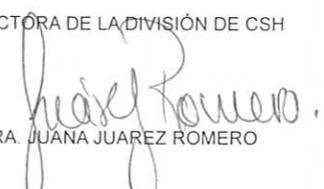
FABIOLA ROSAS SANTOYO
ALUMNA

REVISÓ



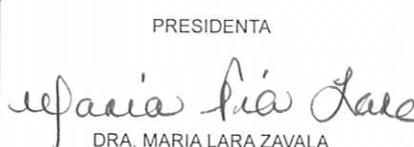
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH



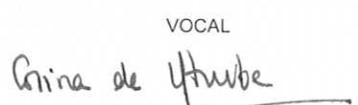
DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA



DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL



DRA. CORINA YTURBE CALVO

SECRETARIO



DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Agradecimientos

*A mi madre **Emilia Santoyo** por ser mi certeza y mi fuerza de cada día.*

*A mi hermana **Marisol Rosas**, mujer incansable, por compartirme su ánimo por la vida*

*A **Abril León** por haber traído a mi mundo su alegría*

*A **Nhun De Gyves** por su invaluable apoyo y su compañía*

*A **Javier Balladares** por sus valiosos consejos y por la insólita fé que en mí deposita.*

Índice

Introducción	3
Capítulo 1. Revolución y desobediencia legítima	10
1.1 Lo inédito en la acción	11
1.2 Poder y libertad	15
1.3 La fuente de la autoridad	21
1.4 La ley como vínculo duradero	27
1.5 El legado de la Revolución americana	32
Capítulo 2. Martin Luther King Jr. y la integración pacífica	35
2.1 El acto político de la resistencia	39
2.2 Lo privado, lo social y lo público	45
2.3 De lo social a lo político: el caso de la integración escolar	50
2.4 La construcción de una demanda política: Luther King Jr. y Ross Barnett	60
2.5 La ciudadanía democrática	73
Capítulo 3. Modos de transgresión legítima de la ley:	
Desobediencia Civil y Objeción de Conciencia	80
3.1. Bradley Manning: el camino de la conciencia al espacio público	85
3.1.1. La conciencia ante el castigo	99
3.2 Edward Snowden: la puesta a prueba de la legitimidad de la ley	101
3.2.1 La vinculación con el comienzo	110
3.2.2 El desobediente y el castigo	120
3.3 Julian Assange y WikiLeaks: de la transparencia a la conformación de la opinión política	125
3.3.1 Julian Assange y la demanda de transparencia	125
3.3.2 Politización de la información	134
3.3.3. La insuficiencia de la transparencia	136
Conclusiones	150
Bibliografía	156

Introducción

¿Por qué la desobediencia civil es una opción política?, ¿por qué de pronto un grupo de ciudadanos decide manifestar su desacuerdo y desobedecer una ley o alguna orden de una institución gubernamental? Si el fin de la desobediencia civil es corregir las leyes que considera ilegítimas, ¿acaso no es contraproducente buscar su mejora a través de la desobediencia? Así es como piensan los agentes externos a los grupos de desobedientes, así se piensa con “sentido común”. De esta manera se manifestó un grupo de ocho clérigos blancos de Alabama ante la ola de desobediencia civil en la ciudad de Birmingham. Ellos escribieron en 1963 una declaración titulada "Una llamado a la unidad":

Hemos ya expresado antes que las honestas convicciones en temas raciales pueden perfectamente buscar su cauce en los tribunales, y por eso instamos a que las decisiones de esos tribunales deban, mientras tanto, ser obedecidas pacíficamente. [...] Reconocemos que haya una impaciencia natural en algunas personas porque sienten que sus esperanzas se realizan de manera muy lenta. Pero estamos convencidos de que estas manifestaciones [de desobediencia] son imprudentes e inoportunas. [...] Instamos enérgicamente a nuestra propia comunidad negra a retirar su apoyo a estas manifestaciones, y le pedimos unidad a nivel local para trabajar pacíficamente por una mejor Birmingham. Cuando los derechos son negados sistemáticamente, una causa debe ser presionada en los tribunales y en negociaciones entre los líderes locales, y no en las calles. Hacemos un llamado a nuestros ciudadanos, tanto blancos como negros de guardar la observancia de los principios de la ley, el orden y el sentido común. (Carpenter, et. al., 1963)

Hoy la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos es reconocida de manera general como una lucha legítima. Pero en su momento, era vista con recelo no sólo por grupos que apoyaban la segregación racial. Y ese es un destino que comparte todo movimiento de desobediencia civil: independientemente de que tan justificable o bien argumentada sea su causa, habrá grupos que la observarán con recelo, porque su misma forma —la desobediencia— resulta un motivo de desconfianza. Así, aunque estos ocho clérigos decían estar a favor de los derechos civiles de los negros, no por ello cesaban de estremecerse ante las manifestaciones de desacuerdo y desobediencia de la ley que

presenciaban. ¿Y quién no se estremecería si se representa la desobediencia de la ley —el garante del orden— como la vía directa al caos, a la desintegración del orden civil? Por eso estos clérigos de Alabama hacen un llamado desesperado a la unidad de negros y blancos, porque se representaban a la ley como un ámbito casi sacro, inviolable.

Pero, ¿es verdad que la desobediencia civil es una vía directa a la anarquía en su sentido escatológico? Las causas, si son legítimas, nos dicen estos sacerdotes, se abrirán paso a través de tribunales y negociaciones entre los líderes. Jamás en las calles, jamás desobedeciendo la ley. Estas palabras son sintomáticas de una concepción de lo político en la que los ciudadanos no son sujetos políticos activos, o por lo menos que no tienen vías concretas para actuar y hacer escuchar su voz. En esa visión, a los ciudadanos sólo les queda la opción de obedecer la ley, mientras en otros espacios se decide si hay cambios en la legislación. Con esta visión de lo político, el llamado a la paciencia es un llamado a la inacción, al quietismo; o mejor, un llamado a los ciudadanos a sustraerse del ámbito político. A este posicionamiento Martin Luther King Jr. dedica su célebre “Carta desde la cárcel de Birmingham”. Allí Luther King Jr. responde:

Preguntaréis: «¿Por qué acción directa?» «¿Por qué *sitins*, marchas y demás?» «¿Acaso no es el de la negociación el camino mejor?» Tenéis razón para abogar por la negociación. De hecho, esto es lo que realmente se propone la acción directa, no-violenta: trata de crear una crisis tal, y de originar tal tensión, que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar se ve obligada a hacer frente a este problema. (King, 2001:79)

Con Luther King Jr. estamos ante otra visión de lo político. Se trata de negociar, pero no tras bambalinas. Se trata de obligar a negociar, pero no un obligar violento. Las manifestaciones para King eran un modo de mostrar públicamente que había una opinión política, sobre la violencia a acierto grupo de ciudadanos, y que ellos se negaban a aceptar como legítima. En esta visión, los ciudadanos deben actuar, porque la ley no es sino el resultado del consenso. En eso consiste la desobediencia civil, en afirmar el derecho de los ciudadanos a que su opinión influya en la construcción de la ley. Pues la ley no es un orden acabado y perfecto. La ley puede cambiarse y las razones para ello tienen que aportarlas los ciudadanos.

La lucha contra la segregación racial no fue una lucha sostenida para negociar la aplicación de la ley. Lo que se “negocia” es la ley misma. Y esto es posible porque la ley

se reclama legítima. Con la desobediencia se pone a prueba la autoridad a la ley. Se trata de actualizar la autoridad de la ley. Pero no al modo de poner en acto lo que estaba en potencia, sino de aquello que Arendt llamó *augere*. Es decir, se aumenta el espacio de la constitución de la comunidad. ¿Qué quiere decir esto?

Como lo señala Adam Bedau, desde que la ley existe es posible oponerse a ella, y “desobedecer la ley por una buena causa es algo tan antiguo como la desobediencia de Prometeo a Zeus con el fin de dar el fuego a la humanidad y el desafío de Antígona al edicto de Creonte negando sepultura a su hermano Polinices.” (Bedau, 1991:1). Pero la desobediencia civil en su configuración actual es un fenómeno plenamente moderno. Desobediencia civil no es una negación completa de la ley. Tampoco su violación criminal. La desobediencia civil es una transgresión política de la ley. Una transgresión que busca legitimar la acción no de manera unilateral. Es decir, no como la acción de un hombre que puede o no tener razón en su proceder. La desobediencia es una acción colectiva, y que por el sólo hecho de ser así adquiere una parte de su legitimidad. Pero además, al constituirse como una comunidad en desacuerdo, los desobedientes no sólo buscan legitimar su opinión, sino la del conjunto de toda la comunidad política.

Una comunidad política jamás puede alcanzar una opinión unánime. Por eso, a pesar de que los ciudadanos superen una postura como la de los ocho clérigos de Alabama, jamás habrá unanimidad en torno a la legitimidad de un movimiento de desobediencia civil en el mismo momento del desacato de la observancia de la ley. Cuando se dice que la desobediencia al mismo tiempo que busca legitimar sus demandas, legitima a la misma comunidad política, lo que se dice es que la comunidad política y la ley que la rige salen beneficiadas cuando logran integrar las *demandas políticas* de los desobedientes. Porque al proceder así restituyen la legitimidad del proyecto político. Que esto resulte claro es uno de los objetivos de este trabajo de investigación. Para ello, primero hay que comprender por qué la desobediencia civil es un fenómeno moderno, distinguible de otros modos de oposición y de resistencia a la ley.

La tarea es apuntalar un concepto de desobediencia civil que logre captar la especificidad de este modo de transgresión legítima de la ley. Para ello primero hay que vencer los obstáculos que una práctica polémica como ésta necesariamente introduce. Para pensar la desobediencia hay que entender también la concepción política que la hace posible.

Actualmente la desobediencia civil se nos presenta como un fenómeno político endémico en las sociedades democráticas modernas. El análisis de sus características es

inseparable del examen del contexto en el que ésta se inscribe, porque la desobediencia en cualquiera de sus manifestaciones supone la existencia de un ámbito desde el cual se interpele o coacciona a la obediencia de una o varias leyes. Esto es, supone tanto las condiciones que la ciñen, como las que la separan de la fuente que pide obediencia. Por lo tanto, el intento por pensar la desobediencia no implica únicamente la búsqueda de las causas, medios, y posibles efectos de la desobediencia en la práctica política; implica también —de manera inherente— preguntarse acerca de la legitimidad de la autoridad.

Si bien es cierto que es posible construir una teoría de la desobediencia que describa con precisión la problemática general de este fenómeno político de manera aislada, también es cierto que se requiere algo más que el desarrollo del fenómeno tal como éste aparece, pues al mostrar al fenómeno de manera aislada, o destacando elementos unilaterales de éste, corremos el riesgo de banalizar este recurso político.

La apuesta de este trabajo es que el pensamiento filosófico de Hannah Arendt nos permitirá comprender la desobediencia civil en la dirección señalada, pues la obra de Arendt nos permite entender el complejo fenómeno de la desobediencia civil, tanto en dirección a una noción general, como hacía una distinción clara de este fenómeno político de los campos moral o jurídico en los que también tiene efectos. Pues la principal característica de la desobediencia civil consiste en ser un elemento que confluye constitutivamente junto con otros en relación al tema de la política, que definida desde el análisis crítico de los procesos efectivos de los sistemas de poder, se traza como un espacio para la acción pública en el que los individuos se reúnen, construyendo un mundo común, el de la política.

Para reflexionar sobre el fenómeno de la desobediencia civil será necesario hacer un recorrido por los corolarios que la circunscriben a la práctica política, y analizar con ello la función que, de acuerdo con Arendt, la desobediencia desempeña dentro de un sistema de gobierno democrático. Así, a lo largo de este trabajo veremos cómo el tono con el que se aborda el tema de la desobediencia civil en la obra de Hannah Arendt, así como los conceptos de *política*, *pluralidad*, *participación*, *libertad*, e incluso *moralidad*, van adecuándose en torno al cometido de pensar el disenso de ciertos grupos como una actividad no solamente aceptable, sino también necesaria para el correcto ejercicio de poder, que coadyuva en la obtención y mantenimiento de la libertad, pieza fundamental en toda su obra. Todos los conceptos señalados se encuentran vinculados entre sí debido a la perspectiva de comprensión de la acción política y la viabilidad de que ésta se

realice en la política. De manera que el análisis que nos conduzca a reconocer las implicaciones y significaciones que para Hannah Arendt tiene la desobediencia civil, no puede atenderse sin una visión omnicomprensiva de su obra, y al mismo tiempo —como ella misma lo sostendría—, no puede emprenderse al margen de la consideración de sus manifestaciones presentes, que contribuyen a la evaluación que la teoría requiere para la construcción de un modelo dotado de sentido y afín a la realidad.

Así pues, en el capítulo primero se revisan los conceptos que fundamentan la concepción política de Arendt. Con ese fin abordaré el trabajo de Arendt *Sobre la Revolución*, porque allí ella establece un modo de entender conceptos cruciales como *poder*, *autoridad* y *ley*. Mediante el análisis de la revolución francesa y la americana, Arendt distingue dos tradiciones políticas: la primera, que funda la autoridad de la ley de manera abstracta y la segunda, que fundamenta la autoridad de la ley en la fundación realizada por la acción de los seres humanos. Los conceptos de *acción*, *constitución* y *vínculo* son aquellos con los que Arendt establece lo característico de la tradición política surgida de la revolución en Estados Unidos. Y serán también cruciales para entender su concepción de desobediencia civil como forma legítima de transgresión a la ley.

En el capítulo segundo se hace una revisión del movimiento de integración pacífica ocurrido en los Estados Unidos el siglo pasado. El movimiento por los derechos civiles encabezado por Martin Luther King Jr. es un caso ejemplar de cómo opera la desobediencia civil. Con esta revisión se verá el modo en que la no violencia, la crítica de la ley y la exigencia de la igualdad política son cruciales para entender lo propio de la desobediencia. Pero también nos encontraremos con la necesidad de tener presente estas distinciones cruciales como las de lo político, lo social y lo privado. Sin estas distinciones se corre el riesgo de perdernos en la complejidad del mundo humano. Sin estas distinciones también la desobediencia (y otras prácticas) puede devenir en consecuencias no deseadas por los mismos actores. Muchas de las intervenciones de Arendt en el espacio público tenían la finalidad de establecer categorías como estas para discernir mejor las acciones de los sujetos políticos. Por ello muchas de ellas (como sus “Reflexiones sobre Little Rock”) fueron intervenciones que generaron polémica. No obstante, su posición acerca de cómo las acciones de demanda de igualdad pueden ser benéficas para el campo político pero perjudiciales para el ámbito social nos permitirán cuestionar de qué manera es que lo político debe entonces integrar lo social, si debe hacerlo, y bajo qué criterios. En este capítulo se verán las razones de Arendt para establecer las distinciones en los diferentes espacios, pero también, para efectos de

nuestro tema, se buscará mostrar cómo estas distinciones otorgan valiosas coordenadas para comprender el fenómeno de la desobediencia como un fenómeno de demandas incluyentes de temas de lo social, una vez que estos temas se planteen bajo la forma de demandas políticas.

Finalmente, en el capítulo tercero se busca distinguir a la desobediencia civil de otros modos de transgresión de la ley. Cómo ya señalaba líneas atrás, la desobediencia civil no es el único modo de crítica de la ley. Existe también la figura del objetor de conciencia, la del crítico de la constitucionalidad de las leyes derivadas, o aquel otro que exige que toda ley sea pública. Sin embargo, y aunque puedan ser agrupadas como formas legítimas de crítica de la ley (incluyendo la consecuente sustracción y transgresión de la ley), estas formas no tienen el mismo carácter político que si encontramos en el desobediente civil. ¿Vale la pena hacer esta distinción? Sí, y no sólo por razones teóricas. Es decir, porque tengamos la necesidad de alcanzar claridad en el pensamiento, sino también porque el trazo de una línea que separe estos modos de transgresión de la ley tiene consecuencias de suma importancia. Uno de ellos es la cuestión del castigo. ¿Es sujeto de castigo el desobediente civil? Para ciertas visiones no hay duda de que violar la ley debe tener consecuencias; que a pesar de haber buenas razones en el desobediente, éste debe sufrir el castigo consecuente. Ya sea por respeto a la ley, o por evitar un escenario apocalíptico en el que nadie respetaría la ley por “buenas razones”, estamos ante un tema complejo. Y distinguir entre estos modos de transgresión nos dará elementos para entender la cuestión del castigo en los diversos modos de transgresión.

Para lograr lo anterior, por supuesto, sigo la obra de Arendt, en especial su artículo “Desobediencia civil”, incluido en *Crisis de la república*. Pero también doy seguimiento a casos actuales de transgresión de la ley. Los casos de Bradley Manning, Edward Snowden y Julian Assange son celebres y polémicos. En todos los casos los sujetos en cuestión han transgredido alguna ley, contrato o alguna orden de una agencia de gobierno. Seguir detalladamente estos casos cumple con dos funciones: una es la de darnos material concreto y de actualidad para entender el fenómeno político de la desobediencia civil y su distinción de la objeción de conciencia, la puesta a prueba de la ley, etc. Pero también cumple la función de mostrar la necesidad de las categorías de la política en concreto o actuales. Finalmente, comprender que nuestro mundo debe hacerse desde el presente.

Este trabajo de investigación está inscrito dentro del Programa de posgrado en Humanidades, línea de investigación en Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Para dar conclusión de esta tesis que presento ahora he contado con la valiosa asesoría de la Dra. María Pía Lara Zavala.

El lector podrá notar que evidentemente no se ha agotado el fenómeno de la desobediencia civil con lo que aquí se presenta, pero también podrá reconocer la valiosa aportación que la filosofía de Hannah Arendt sigue brindándonos. De igual modo, espero que en este trabajo se hallen elementos que sean de utilidad en un debate en torno a la necesidad de pensar y repensar la desobediencia civil ya no sólo como una violación a la ley en nuestras sociedades, sino como una acción política que busca deslegitimar formas antidemocráticas, excluyentes, racistas o totalitarias en la vida política de una comunidad. Si se pueden reconocer estas dos cosas en este trabajo, entonces uno de los objetivos de mi trabajo, tanto en la investigación como en mi formación en nuestra Universidad, se vería cumplido.

Capítulo 1. Revolución y desobediencia legítima

La valoración de la desobediencia civil en la obra de Arendt surge de la concepción que la autora tiene de la política como actividad humana. Sus aportaciones teóricas son, como trataré de mostrar, de crucial importancia para comprender el papel constitutivo que juegan algunos modos de disidencia dentro del quehacer político. Para elucidar los argumentos que Arendt ofrece sobre la desobediencia, como una forma de participación que se manifiesta por medio del desacuerdo, o más en concreto, como poder ejercido a través de actos en acuerdo, es indispensable analizar primero cuáles son los elementos que intervienen en este ejercicio, cómo es que Arendt entiende esta correspondencia entre poder y resistencia y qué tratamiento específico tienen estos conceptos en su reflexión sobre los procesos revolucionarios de Francia y Estados Unidos.

Así, me ocuparé en este primer capítulo del problema de la revolución con un doble propósito: el primero, ver en qué consiste el planteamiento de Arendt y su enfoque para abordar este fenómeno, que tal y como ella lo entiende es capaz de acuñar un sentido positivo en cuanto acción concertada de los individuos que produce transformaciones en beneficio de la política, como acción y poder.

El segundo propósito será el de profundizar sobre las implicaciones que conlleva la idea de desobediencia, esto es, el supuesto de una tradición que enuncia la existencia de una relación de mando-obediencia que se ve transgredida, que dicha transgresión supone el cuestionamiento de la legitimidad del mando, y que la fuente de autoridad a la que recurren para resolver el problema de legitimidad tanto los revolucionarios como los desobedientes, se plantea desde la misma forma de organización, que enuncia las leyes, o bien, que apela la modificación de algunas de estas leyes ya establecidas.

Intentaré pues dar respuesta a estas cuestiones tomando como referencia el trabajo de Arendt *On Revolution*, donde ella analiza la revolución norteamericana y la francesa, donde halla el contraste que existe entre ambos procesos, y teoriza en torno a los conceptos de *poder*, *autoridad* y *ley* se comprenden gracias al esfuerzo por pensar lo que significó la acción de los padres fundadores americanos, quienes, de acuerdo con Arendt, lograron llevar a la revolución al terreno de la fundación de un nuevo cuerpo político.

1.1 Lo inédito en la acción

La célebre distinción entre *labor*, *trabajo* y *acción* que realiza Arendt para entender la condición humana constituye también uno de los aspectos esenciales de su propuesta política. Para Arendt, es indispensable establecer claramente las diferencias entre esas tres actividades para comprender el modo en que la vida política se manifiesta. Por un lado, la *labor* se encuentra en la base de estas actividades como aquello que el ser humano realiza para sobrevivir. En su estrecho vínculo con la naturaleza, los humanos aseguran su vida y la de su especie por medio de labores que buscan la satisfacción de las necesidades más vitales. Luego, como otra dimensión de la actividad humana, se encuentra el *trabajo*, que consiste en la construcción o transformación del material para la formación del mundo de cosas que no culmina, como en el caso de la labor, con el mero ciclo vital del ser humano, sino que lo trasciende en su singularidad y le otorga el sentido de permanencia. Aquí ya no se trata tanto de un vínculo con la naturaleza, sino de su utilización y dominación. Necesidad e instrumentalidad se conjugan en este punto. En ambas actividades—labor y trabajo—, el uso de la violencia está presente como un medio justificado para que los humanos puedan alcanzar sus fines, en tanto que deben atender al orden imperante de la necesidad. Los resultados de estas dos actividades —en tanto están guiadas por la búsqueda de un fin, uno necesario y el otro útil, está guiado por un móvil específico y determinado—, se caracterizan por su *previsibilidad*. Por último, se encuentra el ámbito de la *acción*, el cual se distingue de los otras dos por tratarse de la actividad propia de la libertad, en la que los seres humanos interactúan con otros. Arendt resalta del siguiente modo el vínculo de pluralidad y política: “Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición, —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”. (Arendt, 2009: 22).

A diferencia de la labor, cuyo impulso es la necesidad, y del trabajo, cuyo fin es alcanzar alguna utilidad, la acción implica tomar una iniciativa. Por eso Arendt resaltará el vínculo que conecta la acción con aquello que los griegos antiguos denominaban *archein*, que además de referirse al acto de “conducir” y “gobernar”, primordialmente significaba “comenzar”. En la acción, los seres humanos toman la iniciativa de poner algo en movimiento, guiados por su propia singularidad. Esto implica por lo menos dos cosas: por un lado, que aparezca esa condición humana ya señalada de la pluralidad. Sólo en la singularidad de la acción (y no por ejemplo, una necesidad general, o una utilidad

discernible universalmente) puede emerger de manera clara la pluralidad como condición de lo humano. Por el otro, la singularidad del comenzar la iniciativa de la acción, implica la aparición en la esfera de lo público. Y, dado que las iniciativas de cada acción coexisten con otras tantas, sus consecuencias pueden ser ilimitadas e imprevisibles. Ni la repetición del ciclo de la necesidad, ni la previsibilidad de un fin útil que es alcanzado es capaz de generar nuevos comienzos, de innovar su inserción en el mundo por medio de sus actos. Ahora bien, para que la singularidad de la acción no se pierda, ésta necesita del habla, de un discurso que dote de sentido el acto; pues *acción* no es únicamente una mera actividad física, sino que incluye su revelación por medio de las palabras. Ambos momentos de la acción, el acto y las palabras, dan paso a lo que resulta ser la auténtica configuración del mundo humano de la política.

Esta ilimitación que Arendt extrae como consecuencia de la acción repercutirá en el enfoque histórico-filosófico con el que ella misma aborda el análisis de las revoluciones. La acción se revela plenamente mediante el discurso de su narración, no obstante sólo se revela plenamente al narrador, a la mirada del historiador. Esto es así porque el agente en su propio actuar no puede dar cuenta de los efectos de su acción, ni del modo en que los otros la entiendan. Por eso, lo que el narrador cuenta está oculto para el propio actor:

No es simplemente una cuestión de incapacidad para predecir todas las lógicas consecuencias de un acto particular, en cuyo caso un computador electrónico podría predecir el futuro, sino que deriva directamente de la historia que, como resultado de la acción, comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto. El problema estriba en que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretada en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos autores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado. (Arendt, 2009:215)

Acto y palabra se conjugan de manera integral cuando el narrador capta lo esencial de la acción. Pues: “Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia.” (Arendt, 2009:215). A partir de esta tesis arendtiana es que nos damos cuenta que debemos comenzar la reflexión de las revoluciones no desde las causas y los fines que perseguían los actores, sino desde sus consecuencias. Hemos de ocupar la posición del narrador. Así lo piensa Ronald

Beiner, quien señala que la política para Arendt se define por su carácter fenoménico, por esa revelación de sí al ser narrada¹. De manera que, acontecimientos como la revolución se manifiestan fenoménicamente y su narración se expone con el ánimo performativo de considerar no el cumplimiento de la intención del actor en su acción, sino al hecho de que ésta, a través de la narración, abre nuevos horizontes para la posteridad. Si es la narración la que hace inteligible a la acción, entonces importa y es decisivo que quien la cuente no guarde silencio sobre nada, que tome lo particular y lo muestre a tantos como pueda, que no decida de antemano la victoria, por una regla general, que discierna desde lo particular y como un particular que adopta un modo de pensar extensivo. El narrador no puede ocupar el lugar de lo universal o la objetividad, pero su posición –si bien particular– rescata la acción de la unilateralidad de la singularidad y la finitud del actor y lo hace accesible a los otros.

Así lo indica María Pía Lara: “Las narrativas ofrecen algún tipo de unificación de la acción que, conectando históricamente pasado y futuro, dan significado a nuestras vidas, a las vidas de otros y a generaciones futuras”. (Lara, 2003:418). Lo decisivo es que el narrador –a diferencia del actor hundido en su singularidad–, se encuentra en facultad de ver los fenómenos desde distintos lados, y así puede mostrar la diversidad de aspectos que están alrededor de la acción. Lejos de perder el vínculo con la realidad se conecta más con ella, porque el mundo es tan plural en actos como perspectivas pueden surgir de quienes los interpretan. Esto ya presupone un tipo de libertad. El discernimiento presupone la presencia de otros muchos [agentes] a quienes un solo asunto puede mostrárseles bajo diversos aspectos. Este juicio de tipo reflexionante que Arendt retoma de Kant le sirve no sólo a ella misma como herramienta para ejemplificar como los revolucionarios retomaron ciertos conceptos de las tradiciones griega y romana y el papel que tal actualización conceptual jugó para la revolución francesa y americana², sino

¹ Véase la opinión de Ronald Beiner en: Arendt (2003), p.193.

² Sobre la manera en cómo Arendt utiliza el carácter de los juicios de tipo reflexionante para hacer comprensibles por medio de casos particulares algunos problemas y periodos históricos, tales como el totalitarismo y el propio problema del mal, véase la obra de la filósofa María Pía Lara, *Narrating Evil*, donde explica, por ejemplo, lo excepcional del tratamiento de Arendt sobre el juicio de Eichmann. Así, menciona que: “En *Eichmann en Jerusalén* Arendt toma conciencia de las estrategias que construyen las sociedades concretas para poder iniciar el proceso de la comprensión y el juicio. Aquí los espectadores también pueden aprender a distinguir a un ejemplar negativo como Eichmann, a partir de la exposición narrada de su interrogatorio, a través de la acción ejemplar de sus jueces, quienes representaban a la comunidad. [...] Nosotros, los lectores, vemos el ejemplo en la descripción moral en particular que Arendt hace de él. A partir de ahí podemos elaborar nuestro juicio. Arendt diseñó la dirección de este drama. No sólo es la autora de la narración, sino también la espectadora más crítica del juicio a Eichmann.” (Lara, María Pía, 2009:93-94).

también para destacar la importancia de la narración como parte constitutiva de la inmortalidad de la acción, como aquello que ninguna violencia puede menguar por completo.

Que la revolución mantenga su presencia en la realidad política después de terminada la violencia, que ella sea algo más que una mera presencia fáctica efímera, se debe en gran medida a la conjunción de acto y palabra, a la narración de la historia que permite que la acción siga viva, que perdure en los otros que no necesariamente han presenciado la acción en cuestión. Que Arendt haya decidido irrumpir en la narración y comprensión de las revoluciones para distinguir los elementos que les otorgan real significado, ha sido motivo de que en la década de los 60's, cuando fue publicada la obra *On Revolution*, varios de sus críticos académicos la hayan tachado de utilizar un método que realizaba generalizaciones injustificadas e imprecisiones en aras de un esencialismo que ella pretendía extraer de los hechos revolucionarios.³

Ante esto es posible afirmar que la distinción que Arendt hace entre las tres esferas de la condición humana tiene como propósito mostrar las características esenciales que posee cada ámbito postulado. Que a pesar de que existen evidentes diferencias en sociedades de distintos lugares y épocas, en agentes de diversa condición social o económica, a pesar de ello es posible hallar en sus manifestaciones concretas aquello que les es común, lo que es esencial en la condición humana, la construcción del mundo en común. No se trata, por supuesto, de negar o borrar las diferencias, sino de resaltar lo común. Eso común se alcanza mediante el trabajo de constituir lo que se puede compartir con otros, la manifestación y participación de lo público.⁴

El éxito que obtuvieron los hombres de la revolución americana—de donde Arendt rescata la importancia de la potencialidad del poder, de la fuerza vinculante de la ley y la búsqueda de la legítima autoridad— se nos presenta ahora como un legado de conceptos y tramas que nos permitirán comprender la realidad esencial desde la que se analizará el fenómeno de la desobediencia civil. El aporte original de Arendt consiste en evaluar este

³ Véase: (Young-Bruehl, Elisabeth. 1993: 511-514).

⁴ Cf. Benhabib (1996), p. 195, donde afirma: “el pensamiento de Hannah Arendt está profundamente fundamentado en una posición que yo llamaría «universalismo antropológico». En *La condición humana* trata a los seres humanos como parte del conjunto de las especies naturales, cuya vida sobre la tierra se da bajo ciertas condiciones, a saber, las de natalidad, pluralidad, labor, trabajo y acción. Esta antropología filosófica procede de un nivel de abstracción que trata toda forma social y cultural como una diferenciación histórica entre los humanos que resulta irrelevante cuando se le compara con los «fundamentos» de su condición.” Since what I wrote may shock good people and

fenómeno revolucionario, cuya peculiaridad estriba en un nuevo comienzo que ofreció el proceso de independencia y de conformación nacional de los Estados Unidos.

Arendt conecta pasado y futuro por medio de la narración que elucida el carácter esencial de esos acontecimientos, su acción narrativa da origen a un nuevo comienzo para despejar mediante el pensamiento crítico la usual terminología que clasifica la desobediencia como irrupción ilegítima; gracias a ello podré precisar a lo largo de este trabajo en qué consiste realmente lo imprescindible de su aparición en el espacio político. Si Arendt escribió sobre las revoluciones “no fue para delinear la historia de las mismas, o distinguir sus tipos, sino para presentar un ideal susceptible de ser introducido en la práctica”. (Young-Bruehl, 1993:516).

Así pues, los conceptos fundamentales que Arendt ofrece sirven para comprender el significado de los actos públicos, y para distinguir claramente, como se tratará de mostrar, en qué consiste la manifestación del desacuerdo en la vida pública, de dónde viene su legitimidad, pero sobre todo, por qué resulta necesario para la política en general.

1.2 Poder y libertad

En el capítulo dedicado al significado de la revolución, Arendt comienza con la afirmación: “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. Las revoluciones, cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios.” (Arendt, 1998:25). La revolución moderna no es un mero cambio de forma de gobierno, ni tampoco el reinicio de un ciclo cuyo proceso es eterno. La revolución implica un nuevo comienzo. Pero, ¿qué significa “comenzar de nuevo”? Para la autora de *On Revolution* el “comienzo” —en el sentido antes señalado de emprender una acción, de transformar algo en un nuevo comienzo—. El comenzar algo está ligado a la libertad. Sólo en la vida pública se puede aspirar a algo nuevo cuando alguien decide participar en ese cambio. Por eso es libertad. Arendt escribe: “Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo.” (Arendt, 2009:201). Y por eso también, como ya veíamos, Arendt vincula el comienzo con el término griego *archein* y el latino *augere*. El *archein* es en efecto comenzar, pero también conducir y gobernar. Ahora veremos cómo este comenzar no es un comenzar únicamente individual. En tanto que la acción inherentemente implica a los otros y es política, Arendt advierte que en el

comenzar está la posibilidad efectiva de construir con la acción algo completamente nuevo. Ella identifica un momento histórico en el que los humanos han encontrado un *impulso* con la fuerza suficiente para agruparse, para *emprender* la acción en aras de una nueva forma política: la empresa revolucionaria. Antes de la modernidad, antes de esta nueva perspectiva histórica que ha roto con la antigüedad, las transformaciones políticas jamás eran entendidas en el sentido de la conformación totalmente nueva de la realidad política. Ni las guerras civiles, ni los cambios de régimen eran pensados como una ruptura con lo viejo (el ciclo era siempre el mismo), mucho menos con algo completamente nuevo e inesperado. Incluso el término señalaba otra cosa. Originariamente, nos dice Arendt, “revolución” significó restauración, algo que se daba bajo la figura de un relevo.⁵ Por ejemplo, ya desde la Edad Media encontramos la idea de sustituir a un gobernante que deja de cumplir con las expectativas de los súbditos. Tal idea está muy lejos aún de la idea moderna de revolución, porque incluso en ese momento de rebelión de los súbditos, estos buscaban mejorar sus condiciones, pero no dejar de ser súbditos, la rebelión medieval no integraba ningún sentido de participación política ni de transformación de ellos mismos en gobernantes. Es hasta el siglo XVIII cuando la “revolución” adquiere el significado de un comienzo nuevo (Young-Bruehl, 1993:515). Los revolucionarios franceses y americanos emergieron con la pretensión de instaurar las libertades inexistentes en regímenes anteriores. Empero, en el curso de sus acciones, ambas revoluciones tomaron caminos diferentes, a pesar de que en ambos casos se hizo evidente que no bastaba con crear derechos no contemplados como tales por los viejos regímenes, se hacía necesario cambiar el mundo político, se tenía que comenzar de nuevo.

Arendt establece la diferencia conceptual entre la liberación y la libertad, que se hace evidente cuando nos preguntamos: ¿cuándo termina una revolución? Para Arendt el verdadero problema político no es la violencia revolucionaria, sino cómo cobra forma política la revolución. Una insurrección victoriosa acuña necesariamente la pretensión de un cambio en términos del establecimiento de derechos para regular con restricciones razonables las vidas de aquellos que logran la liberación del estado anterior de cosas,

⁵ En relación al término revolución, éste proviene del latín *revolvere*, “volver a hacer” (por ejemplo un trayecto). Por eso, también se ha utilizado esa misma palabra en la astronomía para referirse al movimiento completo de un astro a su órbita. Pero no es sólo la etimología, los cambios políticos eran también cíclicos. Arendt nos dice: “Los cambios no interrumpían el curso de lo que la Edad Moderna ha llamado la historia, la cual, lejos de iniciar la marcha desde un nuevo origen, fue concebida como la vuelta a una etapa diferente de su ciclo, de acuerdo a un curso que estaba ordenado de antemano por la propia naturaleza de los asuntos humanos y que, por consiguiente, era inmutable.” (Arendt, 1998:26).

pero esta forma de cambio lo hace sólo en el sentido de libertades negativas que no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad, como lo apunta Arendt. Liberación es únicamente que los “pobres”, los “esclavizados” dejen atrás ataduras en las que se encontraban. Pero no implica en modo alguno a la libertad. En este sentido, corresponde a la revolución americana el haber conseguido la ruptura inaugural que logró apuntar a la libertad. A diferencia de la liberación, la libertad “exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república” (Arendt, 1998:42).

Así pues, por medio de esta forma de pensar los fenómenos de la revolución, Hannah Arendt logra discernir las cualidades particulares de los procesos revolucionarios de ambos lados del Atlántico, y sin el prejuicio de juzgar en general sobre los acontecimientos, ella afirma que la libertad fue la idea central de la revolución. Su reflexión apunta a diferenciar entre la idea de liberación de la coerción—como el primer paso necesario de todo cambio significativo—, de la idea de libertad en su sentido más extendido. La idea de libertad condujo a los revolucionarios americanos a ir más allá de la voluntad de liberarse para afirmar mediante un nuevo comienzo el espacio propio de la esfera de la acción política.

La liberación jugó un papel decisivo en ambas revoluciones, pues se trata siempre de una condición para la libertad el desprenderse del flagelo de la coerción espuria cuya expresión tiende a manifestarse violentamente. No obstante, como afirmará Arendt, es un error suponer que la revolución termina cuando la violencia, que es inseparable de todo proceso de independencia, ha terminado. En tanto que la revolución es irreductible a la violencia, esta última no concluye con la revolución.

Para Arendt, la revolución implica asumir una idea de libertad:

Es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen. Debido a que una de las nociones básicas del mundo libre está representada por la idea de que la libertad, y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar las constituciones de los cuerpos políticos, es posible que no sólo nuestra comprensión de la revolución, sino también nuestra concepción de la libertad, claramente revolucionaria en su origen, dependa de la medida en que estemos preparados para aceptar o rechazar esta coincidencia.(Arendt, 1998:36-37).

Revolución y libertad están inherentemente relacionadas. La revolución funda la libertad. Por eso Arendt valora a los *Founding Fathers of the United States*; no porque estos sean importantes para un Estado federado, sino por su concepción de la libertad. Pues ha sido la revolución americana la que ha puesto en marcha ese proceso en el que se introdujo en sentido más auténtico el ideal de la libertad, un proceso en el que se buscó la creación de más poder por medio del reconocimiento de la pluralidad de la ciudadanía. Condición que se vislumbra desde su conexión con la cuestión del origen. El sentido de su revolución fue más allá del establecimiento de un gobierno constitucional, con su inherente pretensión de protección de libertades, llegó hasta la instauración de nuevos poderes revolucionarios a través de la participación colectiva.

Por su parte, la revolución francesa se llevó a cabo bajo el entendido de la liberación de la necesidad, que en primera instancia buscaba la limitación del mando de quien los oprimía. Ambas revoluciones buscaban establecer una nueva libertad política, pero sólo bajo las premisas de la revolución norteamericana esto fue posible. Dado que en la revolución francesa influyó de manera incisiva la cuestión social, esta fue determinante durante todo el proceso revolucionario. El posterior intento por alcanzar la cohesión social se vio mermado por la permanente preocupación social de los agentes revolucionarios. Dicha preocupación tuvo efectos innegables. El *Comité de Salvación Pública* y la política de terror de Robespierre⁶ simbolizan el más claro ejemplo de la dificultad que tuvieron los franceses para llevar a la praxis sus ideales teóricos. Los revolucionarios franceses pretendieron la salvaguarda del gobierno, no constituyeron un poder, y por ende, no fueron más allá de la violencia inherente a todo proceso de liberación:

Los hombres de la Revolución francesa, al no saber distinguir entre violencia y poder, y convencidos como estaban de que todo poder debe proceder del pueblo, abrieron la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella, como anteriormente lo había sido el rey y los antiguos poderes. Los hombres de

⁶Respecto a la personalidad de Robespierre véase lo que dice Hobsbawm, por ejemplo cuando señala que: “Pocos historiadores se han mostrado desapasionados respecto a aquel abogado fanático, dandi de buena cuna que creía monopolizar la austeridad y la virtud [...] frente al que ningún hombre era neutral [...] No fue un gran hombre y a menudo dio muestras de mezquindad. Pero es el único –fuera de Napoleón– salido de la revolución a quien se rindió culto. Ello se debió a que para él, como para la historia, la República jacobina no era un lema para ganar la guerra, sino un ideal: el terrible y glorioso reino de la justicia y la virtud en el que todos los hombres fueran iguales ante los ojos de la nación y el pueblo sancionador de los traidores”. (Hobsbawm, 1997: 78).

la Revolución americana, por el contrario, entendieron por poder el polo opuesto a la violencia natural prepolítica. Para ellos, el poder surgía cuándo y dónde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos. (Arendt, 1998:249-250).

La libertad, en el sentido señalado por Arendt, pudo tal vez ser entendida por algunos de los revolucionarios franceses que, viéndose liberados de la tiranía de *l'Ancien Régime* y sin llevar a costas las ataduras de la miseria, percibieron en el acto de su liberación la apertura del ideal de afirmarse en un espacio en que se reconocieran entre iguales. Empero, esto no era posible debido a que la libertad no pudo emerger por el efecto producido por el afán de la liberación. Los hombres de la revolución francesa vieron restringidas sus aspiraciones de libertad porque su participación política estaba dominada por demandas centradas en el ámbito de la necesidad. Ese aspecto, a decir de Arendt, no estaba presente en los colonos revolucionarios debido a que ya tenían conquistado para sí este terreno; gracias a esto, su revolución pudo tomar un cauce estrictamente político, de creación de libertad. El *nuevo comienzo* se gestó en Estados Unidos, no como lucha por la justicia social o la igualdad, sino como afirmación de la propia política, mientras que en Francia la revolución no logró consumir un espacio de libertad. La liberación del yugo de la necesidad requería un esfuerzo especial, encontrando como expresión paradigmática las consideraciones que Robespierre tomó hacia *le peuple* y que planteó como *virtud*⁷, cuyos efectos se tornaron en violencia.

La importancia de las revoluciones consistiría en su capacidad para hacer surgir ese espacio sustantivo para la acción política mediante el *poder* organizacional que adquiere todo grupo que se reúne, aunque este poder en ocasiones se avenga al uso de medios violentos para la obtención de su objetivo. Sin embargo, toda vez que las revoluciones logren consumarse en la creación de un nuevo orden político, éstas deberían, de acuerdo con Arendt, su triunfo a la organización y al poder de reunión, más que a la imposición de la violencia. “Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no solo lo pagan los vencidos; también lo pagan los

⁷ Recuérdese que para Robespierre el terror no era una práctica para atemorizar al pueblo, sino para obtener la salud pública de la república. En ese sentido, desde su perspectiva se trataba de una práctica democrática: “Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución debe ser a la vez la virtud y el terror: la virtud sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria.” (Robespierre, 2007: 220)

vencedores en términos de su propio poder.” (Arendt 2005: 74). Una revolución puede declararse victoriosa, lograr un triunfo en términos de liberación, pero su verdadero éxito deberá medirse en función de la legitimidad del orden que prevalece como consecuencia. La legitimidad sólo podrá alcanzarse plenamente bajo el entendido de que haya sido operado en términos de poder y no sólo de violencia. ¿Qué significa *poder* en esta forma de pensar la política y la acción?

Los resultados tan dispares que surgieron de ambas revoluciones tuvieron una estrecha relación con lo que para cada una significó el poder. Mientras que para los franceses se trataba de una fuerza “natural”, para los americanos se trataba del producto de una acción conjunta. Para los franceses el poder residía en el pueblo, independientemente de la forma política existente (en el pasado o en el futuro). Por ello tenía su origen fuera de la esfera política. El poder era entendido como una especie de fuerza sobrehumana.⁸ Por el contrario, para los americanos el poder nada tenía que ver con este tipo de violencia “prepolítica”, que debía surgir de la acción conjunta, sobre la base de la reciprocidad.

Si habremos de decir algo sobre la manera en que la revolución se apoya en la violencia, será sólo en contraposición de lo que no es poder, dado que la violencia no tiene capacidad de palabra, su discurso se remite al modo en que su instrumentalidad opera en detrimento de él:

Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerte frente a la violencia. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos. [...] Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución, sólo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política. (Arendt, 1998:22).

⁸ “Cuando los hombres de la Revolución francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza «natural» cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política, una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la revolución y que había barrido, como un huracán, todas las instituciones del *Ancien Régime*. La intensidad con que operó esta fuerza les llevó a considerarla sobrehumana y a concebirla como el resultado de la violencia acumulada de una multitud que se movía al margen de toda obligación y de toda organización política.” (Arendt, 1998: 249).

En efecto, el poder para Arendt puede ser destruido por la violencia, en eso consisten las tiranías. No obstante, en una revolución en la que prevalece la idea de libertad, es necesario que se dé esa curiosa fórmula de *detener* el poder y *mantenerlo*. Esta aparente paradoja sólo puede lograrse mediante esta concepción poder:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. (Arendt, 2005:60).

El poder para Arendt consiste en ese ejercicio que conlleva la presencia y participación de los individuos en la esfera pública, que se conecta específica y de manera originaria con el ámbito de la acción, en tanto que tiene la capacidad de un nuevo comienzo a partir del actuar en concierto. Por ello es preciso advertir que el poder siempre conlleva el respaldo de quienes actúan. El poder es actuar concertadamente. Presupone la pluralidad de agentes que se conjuntan, presupone al acuerdo.

A diferencia de la violencia, el poder —nos dice Arendt— no requiere de una justificación para lograr el fin que persigue. La violencia existe, pero no puede justificarse por sí misma, por eso no puede jamás ser un fin, sino sólo un medio. Siempre ha sido utilizada como herramienta. El poder, en cambio, es un fin en sí mismo; y dado que se haya vinculado a la existencia de la comunidad política, en última instancia lo que sí requiere es de legitimidad (Arendt, 1998: 153-154). Pero ¿a qué fuente de legitimidad se vieron orillados a apelar los revolucionarios una vez que vieron depuesto al mando de la corona?

1.3 La fuente de la autoridad

El acto de fundar un nuevo cuerpo político conlleva naturalmente una preocupación por la durabilidad del impulso, del comienzo de la acción política conjunta. Nos encontramos ante una paradoja que introduce un dilema: o bien la destrucción de lo antiguo, de la permanencia del régimen anterior, o bien la novedad del impulso, del comienzo de la acción revolucionaria. Para la autora de *On Revolution*, el compromiso entre el nuevo comenzar revolucionario y la conservación exitosa de este impulso lo logra la revolución

americana. La permanencia y estabilidad de una nueva forma de organización que dé cabida a la libertad sólo se alcanza en Estados Unidos, no en Francia. Para ello, los elementos de novedad y la necesidad de estabilidad deben coexistir en la forma de legitimidad del poder que emprende esta tarea revolucionaria:

Sin embargo, si es cierto que el poder enraizado en un pueblo que se había coaligado por promesas mutuas y había vivido en cuerpos constituidos mediante el pacto era suficiente para «llevar a cabo una revolución»(sin desatar la violencia infinita de las multitudes), también es cierto que no bastaba para establecer una «unión perpetua», es decir, para fundar una nueva autoridad. [...] A los hombres de la Revolución, que se jactaban de fundar repúblicas, es decir, gobiernos «de leyes y no de hombres», el problema de la autoridad se les planteó bajo la forma de una denominada «norma superior» que sancionase las leyes positivas. (Arendt, 1998:250-251)

El poder, en la forma en que Arendt lo concibe, tiene un carácter contingente, porque depende del número de personas que actúan conjuntamente; también es efímero, porque existe únicamente mientras permanece el grupo que lo detenta. Lo fortuito del poder y la ilimitación de la acción deben poder concretarse en algo perdurable para el ejercicio político. Requiere estabilizarse en algo en que pueda descansar en el reconocimiento legítimo de la obediencia: *una fuente de autoridad*. Tanto americanos como franceses buscaron la manera de localizar el elemento permanente de esa forma de autoridad que diera legitimidad al poder, en una especie de norma superior que trascendiera la esfera de los asuntos humanos, o por lo menos que no dependiera de la efímera voluntad de los artífices. En ello residió el problema de las revoluciones en cuanto vieron cercana su victoria.

Pese a todas las diferencias que enmarcaban su concertación y organización, ninguno de los dos movimientos pudo prescindir de la búsqueda de un absoluto del que derivar su autoridad. Esta necesidad fue muy fuerte para los franceses y más atenuada para los americanos. La razón de ello es que mientras los franceses vivieron un largo periodo de absolutismo, los americanos tuvieron esa misma experiencia sólo como una reminiscencia de esa tradición. *Reminiscencia de esa tradición* porque aunque no tuvieron la experiencia directa del absolutismo, su tradición sí llegó hasta los revolucionarios americanos. Por ello no se vieron afectados por esta búsqueda de una fuente absoluta y trascendente de la autoridad. Con el propósito de elucidar el por qué de

este proceder afín de americanos y franceses, Arendt realiza una reconstrucción del problema de la autoridad en la antigüedad griega y romana.

Así, nos dice que en la tradición griega clásica la autoridad —de manera general y como tendencia—es buscada y ubicada en un ámbito trascendente. Por ello, no es extraño que Platón, en su búsqueda por un concepto que desvinculara la autoridad de la violencia utilizada por los tiranos griegos, fundamentara—a través del papel que desempeñaron las ideas— de manera trascendente a la autoridad. Al percatarse que las ideas eran estables y permanentes, pues estaban más allá de la contingencia de la vida humana, Platón se dio cuenta de que:

Esas ideas se pueden usar como medida del comportamiento humano, por que trascienden de la esfera de los asuntos humanos del mismo modo en que una vara de determinada longitud trasciende, está fuera y por encima de todas las cosas cuya longitud puede medir. [...] El elemento básicamente autoritario de las ideas o, lo que es lo mismo, la cualidad que les permite gobernar y constreñir no es, por tanto, algo consabido. (Arendt, 1996:119-120)

La solución platónica es que las ideas podían actuar como medidas de conducta, es decir, que podían ser la fuente de legitimidad. El problema para Arendt radicará en el carácter trascendente de esta solución, pues lo esencial de las ideas es que estas se relacionan directamente con el tema de lo verdadero como aquello susceptible de ser descubierto, porque de hecho ya se encuentra inscrito en alguna parte fuera de los asuntos humanos. Pero justamente por este carácter es que las ideas no tienen como fin la tarea de gobernar, no le es propia la esfera de la acción, sino la de la contemplación, nos dice Arendt. Se trataba del quehacer del pensamiento propio del rey-filósofo que legitimaba su autoridad por vía de este acceso a la verdad. Y esta fundamentación, como afirma María Pía Lara, al poner a la verdad que está más allá de la dimensión humana como fuente de la legitimidad, borra y suprime a los agentes humanos (en la constitución de la legitimidad), y por ello puede decirse que es la inspiración de la tradición autoritaria del pensamiento político (Lara, 2009). Esta forma reaparecerá más tarde en la tradición cristiana, en la que esa misma relación toma la forma del vínculo entre el rey y Dios. Tal relación otorga una posición privilegiada al rey y organiza una sociedad jerárquica. Ya no estamos ante el saber filosófico de la verdad como fundamento de la legitimidad, sino ante el propio Dios. Hay una traducción del esquema platónico, pero la solución sigue

siendo trascendente. De hecho Dios es más fuerte —para servir como medida de conducta— que el saber de la verdad. Por eso no es extraño que esa figura permanezca incluso entre los revolucionarios. Pues esta misma necesidad de dioses en los cuerpos políticos fue la que se manifestaría posteriormente como una necesidad para los actores de ambas revoluciones, aunque apareciera más enfáticamente en “el intento desesperado de Robespierre dirigido a fundar un culto enteramente nuevo, el culto de un Ser Supremo” (Arendt, 1998:253).⁹

El intento de fundamentación de la autoridad cuyo linaje nos condujo hasta la tradición griega, debido a su carácter trascendente, no logra establecer un espacio que haga posible la política. La verdad de las ideas y las exigencias de la experiencia a la que ésta pretendía normar colisionaba en detrimento constante de la misma polis y sus ciudadanos. La vía griega llega a un callejón sin salida. No fueron los griegos sino los romanos quienes introdujeron un sentido de autoridad distinto. Ellos crearon una nueva vía para entender la autoridad. Los romanos no pusieron el acento en una forma trascendente que generara una regla que —dirigiéndose verticalmente hacia los gobernados—, crea una obligación, sino que se concentraron en un acto fundacional:

En el corazón de la política romana, desde el principio de la República hasta casi el fin de la época imperial, se alza la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras. El compromiso político significa ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma. (Arendt, 1996:131)

Para explicar la manera en que los romanos entendieron la fundación como el fundamento de la autoridad, Arendt se sirve de dos conceptos cruciales retomados en su raíz etimológica. El primero de ellos es el concepto de religión, que fue comprendido y

⁹ El culto al Ser Supremo fue establecido por Robespierre en 1793, en plena época del terror. No fue, por supuesto, una locura personal de Robespierre. Mantiene la forma de las religiones existentes: “[En su discurso sobre el establecimiento del culto del Ser Supremo] Dios permanecía totalmente identificado con la revolución. El artículo I del decreto del 18 Floréal dice: 'El pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo.' No tenía que decirse, ya que no necesitaba ser explicitado bajo la República asediada, pero no había otro pueblo sobre la tierra que reconociera su existencia. Como Yahvé con los judíos, el Ser Supremo tenía una relación única con el pueblo francés. Las características de la divinidad, como fueron enunciadas por Robespierre, fueron precisamente aquellas que pertenecían a la Revolución: libertad, justicia y sobre todo, *virtud*. [...] Por lo tanto, Dios proporcionó el fundamento para el orden moral que estaba en el mismo corazón de la Revolución.” (Tallett, 1999:101) - Tallett, Frank (1999). “Robespierre and religion, en Haydon, Colin y William Doyle (editores), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 75-91.

asimilado con el sentido de *religare*, “estar ligado a algo” a la comunidad. En el caso de los romanos se trataba de estar ligado a su origen, a la historia de su fundación, en la que dieron cabida a un cuerpo político nuevo. Los romanos se ligaban a su origen mediante la narración de la historia de su fundación; volviendo a su origen dotaban de sentido a su actividad política y además hacían que este comienzo perdurara al proveerse de *autoridad* por medio de esta remembranza constante. Este es el segundo concepto del que se sirve Arendt: *autoridad* (*auctoritas*), que no es, por supuesto, de carácter trascendente si lo vinculamos con la voz de *augere*, que significaba “aumentar” e “incrementar”. ¿Aumentar qué? La respuesta de Arendt es aumentar la vitalidad del espíritu de la fundación. Es decir, no permitir que esta desaparezca una vez que los agentes de esa acción fundadora han desaparecido ya. Y esa es justo la función de las narrativas y el recuerdo que sobrevive a través de la tradición. Por medio de ellas, la fuerza de la acción concertada que ha fundado un régimen de libertad, puede sobrevivir y *trascender* la finitud. Nótese que trasciende lo finito, pero su fuente es la acción humana. No viene de fuera, sino emerge desde la acción humana.

La tríada autoridad-religión-tradición adquiere gran importancia para Arendt, no por razones únicamente teóricas, sino porque nos muestra la forma en que las revoluciones francesa y americana estaban configuradas, porque nos muestra el acento que cada elemento tiene en relación a la tradición griega o romana. La triada nos brinda elementos para entender la distancia o el apego de conceptos en los revolucionarios modernos, y así nos permite entender las razones del camino de las dos revoluciones analizadas. En parte por el contexto al que estaban adscritos los *founding fathers* americanos, estos lograron excluir la herencia del absolutismo europeo, que venía *impregnado* por la tradición cristiana de identificar la fuente de la autoridad con un absoluto, el cual, a su vez, había encontrado su más prístino representante filosófico en la teoría de las ideas de Platón. Así, al estar desvinculada de la forma trascendente griega, la relación autoridad-religión tomó para los revolucionarios americanos el tinte de la tradición romana que incorporó el sentido del acto fundacional y la construcción de su comunidad política como el verdadero entramado de la autoridad. Por su parte, los revolucionarios franceses retomaron la relación autoridad-verdad siguiendo la tradición greco-cristiana, razón por la cual, buscaron el remplazo del rey como autoridad derogada en otro absoluto que lo supliera. Esa fue la función del Ser Supremo. El culto a esta nueva deidad instaurada por Robespierre tuvo la pretensión de estabilizar los constantes cambios revolucionarios, de lograr algún punto estable de legitimidad. Pero, al seguir atrapados en la idea de

autoridad como un absoluto fueron incapaces de concretar su proyecto de libertad en instituciones políticas que garantizaran la libertad efectiva.

En el plano histórico los revolucionarios americanos pudieron prescindir del peso de la herencia de la tradición cristiana y por ello su revolución no requirió la sustitución del rey por un ser igualmente soberano, pues su organización de cierta forma ya estaba constituida en cuerpos civiles. La corona inglesa sólo representaba un dominio exterior a ellos. Por eso su independencia no precisó de un ente divino que supliera a Jorge III, el rey de Gran Bretaña durante la guerra de independencia. No obstante, la búsqueda de una potestad superior que fundamentara la autoridad recién instituida por ellos se presentó ante los americanos como una necesidad intelectual. Lo americano, en última instancia, encontraron en el acto de fundación romana ese carácter de garante absoluto de la legitimidad. Regresar a la fundación—rememorándola, por ejemplo— significa devolverle su vitalidad. Pero la forma más duradera, es volverla institución. La autoridad, el aumentar o expandir la fundación, cobra una forma estable con la constitución. El poder que surgió de la relación de los hombres en la construcción de un nuevo cuerpo político y que tuvo por garante la acción como facultad de los nuevos comienzos, con la revolución americana se institucionaliza en la Constitución. Arendt nos recuerda que *potestas in populo, but auctoritas in senatu sit*. Ahora la *auctoritas* está en la Constitución. En ella se imprime de manera clara segundo concepto de la triada: la religión, que tal como lo entendían los romanos, como la forma de religarse o relacionarse con la comunidad, funge ahora como la forma en que los ciudadanos se vinculan con su proyecto político. Y debido a que este religarse es constante, a que la revolución cobra una forma estable, es que se establece una tradición. A propósito de Roma, Arendt escribía que: “La coincidencia de autoridad, tradición y religión, todas las cuales brotaban del acto de fundación, constituyó la espina dorsal de la historia romana desde el principio hasta el final.” (Arendt, 1998:276). Lo mismo ocurre con la revolución americana. La autoridad estaba pues en la Constitución, en la conjunción del poder y la acción concertada que dio origen a las leyes, porque éstas representarían esa forma de limitar el poder que ha surgido también por el poder, las leyes emanarían de la autoridad de la constitución que era, por decirlo de algún modo, el efecto tangible del acto de fundación.

Los franceses en cambio vieron asequible la tarea de derivar la autoridad de la misma fuente que el poder, esto es, del pueblo, contrario a los americanos que separaron el origen de poder y autoridad haciendo que este segundo emanara de la constitución. Allí está la clave para entender el camino que tomaron ambos procesos. El éxito

americano residió en que lograron establecer un nuevo cuerpo político, gracias a la autoridad contenida en el acto de fundación tomado del modelo romano. Como indica Young-Bruehl “el retrato que Arendt hizo de los padres fundadores fue fabuloso en el sentido literal de la palabra, pero su fábula tenía un carácter muy específico: era una fábula política” (Young-Bruehl, 1993:512). Dicha fábula obtuvo su realización en la institución política que los revolucionarios americanos lograron tomar gracias a que incorporaron en ella a la autoridad que no requería de la divinidad. Dando con ello origen a una nueva historia que tuvo por inspiración a Roma, pero que fundó “una nueva Roma”. La revolución americana es una muestra de la fuerza de toda acción que emprenden los hombres y de que la capacidad de lograr nuevos comienzos no es una mera posibilidad, sino que es real.

Esta nueva fundación tuvo por principal influencia teórica a Montesquieu, pues fue gracias a él, nos dice Arendt, que los revolucionarios americanos comprendieron el equilibrio que es concerniente al poder, en cómo la limitación del poder podía darse por medio del poder, y cómo esta limitación podía surgir al mismo tiempo de un sentido distinto de la noción de ley, que no se refiere sólo a una forma de coacción sino que, como en su significado original —que también había sido utilizada por los romanos— permite una conexión o vínculo duradero.

1.4 La ley como vínculo duradero

Es un error suponer que la revolución termina cuando finaliza el proceso de liberación y con éste la violencia que conlleva la guerra. Pero también es un error creer que en la instauración de una constitución que establezca derechos en términos de garantías individuales deba consistir el fin de la revolución. Esto se debe a que, de acuerdo con Arendt, las garantías constitucionales contienen solamente un sentido negativo, en la medida en que ponderan la salvaguarda de las libertades contra el gobierno que las garantiza pero no incluyen ni estimulan la participación, que es la consecuencia de la revolución victoriosa. La revolución americana tuvo la oportunidad de ver conquistada el propósito político de su empresa cuando vio en su constitución no sólo el poder de establecer limitaciones al gobierno sino cuando logró formar un poder nuevo que no se circunscribía a declarar derechos sino que distribuyó eficazmente el poder en colectivos autónomos.

Esto se debe a que las garantías individuales, por un lado, no son suficientes a la hora de defender derechos de las minorías ante las mayorías; y por otro lado, porque pregonar derechos humanos sin el respaldo de una comunidad política puede convertirse en una ficción, como lo fuera la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, en donde a partir de esta declaración se establecía que la fuente de la ley, y por ende el fundamento último del cuerpo político, se hallaba en el hombre. Lo único que había allí era el poner en el centro de su fundamento a un ser humano abstracto. El error de los revolucionarios franceses de acuerdo con Arendt residió en que quisieron trascender el terreno de la garantía efectiva de estos derechos proclamando la existencia de éstos más allá del establecimiento de un orden que los protegiera y pretendiendo al mismo tiempo que dichos derechos del hombre tuvieran la misma validez que los del ciudadano.¹⁰

El Estado, lejos de ser idéntico a la nación, es el protector supremo de una ley que garantiza al hombre sus derechos como hombre, sus derechos como ciudadano y sus derechos como nacional. «La función real del Estado es el establecimiento de un orden legal que proteja todos los derechos», y esta función no se ve afectada en absoluto por el número de nacionalidades que encuentren protección en el marco de sus instituciones legales. (Arendt, 2005a:259-260).

Por influencia de Montesquieu, los padres fundadores americanos cayeron en la cuenta de que la verdadera empresa revolucionaria consistía en la propia constitución del poder y que este poder no dependía de la voluntad, sino de la propia capacidad de hacer, de esa capacidad política que surge del curso de la acción y de sus manifestaciones a manera de experiencia, es decir, ya no se trataba tanto de la voluntad de llevar a cabo, como del interés por actuar y poder hacerlo en concierto.

Fue Montesquieu quien, a decir de Arendt, introdujo la importancia del problema de la constitución de la libertad política ya no en el sentido de restricción del poder, sino en el

¹⁰Sobre las consecuencias positivas de este carácter universal de los derechos proclamados por los revolucionarios franceses Eric Hobsbawm menciona que: “De todas las revoluciones contemporáneas, la francesa fue la única ecuménica, sus ejércitos se pusieron en marcha para revolucionar al mundo. La revolución norteamericana sigue siendo un acontecimiento crucial en la historia de los Estados Unidos, pero no dejó huellas importantes en ninguna parte. La Revolución francesa, en cambio, es un hito en todas partes. Sus repercusiones, mucho más que las de la revolución norteamericana, ocasionaron los levantamientos que llevarían a la liberación de los países latinoamericanos después de 1808.”(Hobsbawm, 1997:63).

de organización y acción concertada que crea poder, y que por tanto, la libertad y el poder no son conceptos opuestos, sino que van co-implicados siempre que se trate de constituir y construir la esfera política.¹¹ De acuerdo con Arendt, Montesquieu retomaría de los romanos el sentido de la palabra ley¹², que entendida como vínculo duradero se comprendía como algo que une, no como algo que limita a los seres humanos. Arendt apunta que: “El significado original de la palabra *lex* es «conexión íntima» o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido. (Arendt, 1998:258). Entonces, los romanos entendían por ley algo que les permitía relacionarse, un artificio que los unía por la fuerza de la palabra sin necesidad de la violencia.

La actividad legislativa para los romanos fue enteramente distinta a la de los griegos, para quienes el *nomos* no era de ningún modo un acuerdo o una relación, sino algo que debía ser pensado por un legislador. El *nomos* era formulado de manera anterior al ingreso a la polis. Era externa a los ciudadanos. La analogía usada por Arendt para entender la ley griega es la de una muralla que separa la *polis* de lo externo; al interior de la muralla está el espacio de la libertad concedida a sus ciudadanos, afuera no hay lugar para la libertad. Por eso no es extraño que el peor castigo sea la expulsión de ese espacio de libertad. El *nomos* griego vincula a los hombres sólo al interior de los grandes muros que representan las leyes. Para los romanos en cambio la ley también fue una herramienta de la política hacia afuera del espacio de la comunidad política. Era posible llevar a cabo alianzas con los adversarios como parte de principios políticos para llevar el orden más allá de las fronteras. Para los romanos el fin de la guerra no consistía solamente en derrocar al enemigo o establecer la paz, una guerra terminaba satisfactoriamente cuando los antiguos enemigos se convertían en amigos y aliados de Roma.¹³

¹¹ Arendt señala que: “La constante invocación de Montesquieu en todos los debates constitucionales se debió precisamente a que este autor —el único a este respecto, entre las diversas fuentes donde los fundadores habían debido su sabiduría política— había afirmado que poder y libertad se implicaban mutuamente, que, conceptualmente, la libertad política no reside en la voluntad sino en el poder y que, por consiguiente, la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen. (Arendt, 1998:201-202)

¹² “Las leyes, en su significación más extendida, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. En ese sentido todos los seres tienen sus leyes [...] Hay, por tanto, una razón originaria, y las leyes son las relaciones que se encuentran entre ella y los distintos seres y las relaciones de estos distintos seres entre sí.” (Montesquieu, 2002:87).

¹³ Al respecto de esta forma en que los romanos entendieron y utilizaron las leyes véase lo que señala Peter Brown cuando afirma que incluso “lo que ha venido llamándose habitualmente invasión de los bárbaros no fue el derrumbamiento de las fronteras que protegían la civilización romana por parte de unos pueblos

La res pública, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaure relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las de acuerdo entre contrayentes. (Arendt, 1997:121)

La importancia de la organización del poder —que en el caso de Montesquieu se traduce como división de los poderes—, implica que exista una relación entre semejantes por medios de las leyes que no frenan ni limitan en este sentido al poder, sino que permiten su correcta distribución. Así pues, la ley otorga la posibilidad de que se efectúe el acuerdo que da paso al poder y con ello permite conformar el auténtico terreno de la libertad, no entendida como una condición, sino como aquello que se tiene en el despliegue mismo de la acción, de la actividad política.

Asimismo, Arendt abordará el tema de que no existe antagonismo entre ley y poder, pues el poder se ejerce sólo dentro del dominio de la legalidad. La ley no requiere de ninguna autoridad trascendente porque su función radica en establecer y preservar relaciones, su fuerza es vinculante y su carácter no es absoluto. La tragedia de su transgresión radica en que en última instancia no sólo quebranta el acuerdo o relación que la ley conlleva, sino que se vulnera el propio espacio que ésta crea al entrar en vigor, infringe el espacio de la libertad y por ende a la comunidad política que garantiza estos acuerdos, así como la protección de los derechos que estas leyes establecen correspondientemente (Arendt, 1997: 124-129).

primitivos pertenecientes a un mundo completamente extraño. Más bien lo que ocurrió fue que en esa época fueron adquiriendo una importancia progresiva aquellas regiones en las que romanos y no romanos llevaban ya largo tiempo tratándose de igual a igual hasta formar un terreno intermedio desde el punto de vista social y cultura". (Brown, 1997:25)

En relación a esta forma en que los romanos entendieron y utilizaron las leyes fuera de su comunidad, véase lo que señala Perry Anderson: "El desarrollo del poderío civil romano se distinguió de los ejemplos griegos en dos aspectos fundamentales, directamente relacionados ambos con la estructura interna de la ciudad. En primer lugar, Roma se mostró capaz de ampliar su propio sistema político para incluir a las ciudades italianas que subyugó en el transcurso de su expansión peninsular. A diferencia de Atenas, Roma exigió a sus aliados, desde el principio, soldados para sus ejércitos y no dinero para su tesoro, con lo que aliviaba el peso de su dominio en tiempos de paz y los ataba firmemente a ella en tiempos de guerra. [...] Pero, además, Roma fue capaz de conseguir que estos aliados se integraran en su propio sistema político de una forma a la que nunca pudo aspirar ninguna ciudad griega." (Anderson, 1979:52-53)

Como lo indica María Pía Lara: “es posible ver como Arendt se inclina por la estructura legal y no por el terreno de los mores o costumbres como aquello que vinculaba a los hombres en la construcción del espacio político” (Lara, 2009:10). Las leyes limitan el poder en tanto que crean el espacio que las hace posible. Sin leyes no existiría un ámbito adecuado para la concertación, ni para el mundo de relaciones que surge de la acción. La autoridad que emerge del acto de fundación objetivado en la Constitución construyó el nuevo comienzo de la libertad política para los revolucionarios americanos y con ello también edificó los lazos para que esa autoridad perdurara a través de cada enmienda o modificación a las leyes que, a la manera en que los romanos comprendieron el *augere*, no hace más que aumentar la fundación, y con ello a la legitimidad del poder que dio origen a la verdadera revolución política:

El concepto romano de autoridad indica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de «aumento» necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. De este modo, las enmiendas a la Constitución aumentan e incrementan las fundaciones originales de la República americana. (Arendt, 1998:278)

Que sea posible modificar la ley constantemente involucra que los vínculos que ésta crea no deben cesar, pues de hacerlo, la ley se convierte en ese algo que simplemente limita y coacciona bajo el respaldo de la autoridad que le confiere cualesquier orden trascendente, tal como una pensada voluntad general, que al buscar modificarse, rompe su unidad. No, la ley entendida a la manera de Montesquieu y también a la manera como la rescata Arendt, hace hincapié en la necesidad constante de procurar esos vínculos, que como producto del quehacer humano, se encuentra atravesado por la pluralidad. “Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad”. (Arendt, 1997:219). La ley tiene autoridad, en el sentido de aumentar (*augere*), porque se encuentra en posibilidad de ser modificada a través de las acciones conjuntas; la autoridad viene desde abajo, concedida de manera horizontal a través del acto fundacional que se concretó en un ente objetivo que fue la Constitución. Así pues, el análisis fenoménico que Arendt hizo de la revolución americana implantó un parangón para comprender con un panorama distinto el papel que la

desobediencia civil tiene en relación con la resignificación de conceptos fundamentales del quehacer político.

1.5 El legado de la Revolución americana

Si en este capítulo se ha logrado destacar la importancia que para Arendt tuvo esta relación entre la tríada de conceptos poder-autoridad-ley, podemos ya discernir una vía de comprensión más rica acerca del papel que juega la disrupción política. Pues es gracias a esta forma de concebir el quehacer político, su definición de poder y la propia forma en que Arendt interpreta el papel de la ley, que sus aportes sobre la figura de la desobediencia civil constituyen un parteaguas para comprender la necesidad que representa su aparecer:

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago como la obediencia civil —a las leyes, los dirigentes y las instituciones— no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento. (Arendt, 2005:67)

Si la ley es relación, entonces la transgresión a la ley sugiere el rechazo de la validez de ese vínculo. La relación de mando-obediencia que se supone debe subyacer a toda forma de poder político —tal como los revolucionarios franceses lo creyeron— en realidad descansa en la idea de que en un periodo de paz el asentimiento tácito de cada individuo que se incorpora a la sociedad sólo es admisible y entendible como voluntario si tiene de hecho la posibilidad fáctica de no asentir en algún momento (Arendt, 1973: 95-98). El individuo otorga su asentimiento a la fundación de la organización social porque a través de ésta es que él que adquiere una identidad susceptible de ser reconocida, y por encontrar también dentro de ella el mecanismo que tratará de establecer un equilibrio entre las identidades plurales, y la correspondiente contingencia de sus actos, que surgen de ese reconocimiento en el ámbito público; ese mecanismo es el Derecho. Por lo cual puede enunciarse entonces un asentimiento tácito respecto a la estructura jurídica que

garantiza la coexistencia de la pluralidad pero dejando siempre abierta la posibilidad del disentimiento *activo* respecto al establecimiento de una o varias leyes particulares, a la manera de una actualización de la validez del acuerdo que supone la inclusión de esta idea de pluralidad en el sistema jurídico. Así, el fenómeno de la resistencia no es pues una irrupción singular y atípica de la organización social, sino una genuina expresión de participación y de interés por integrar perspectivas o reivindicar derechos ante la ley por medio del poder que adquieren los individuos al asociarse para disentir y gracias al propio poder que surge de su consentimiento tácito, o bien, de su disentir manifiesto.

La desobediencia civil no es revolución, entre otras cosas, porque no cohabita el espacio sin palabras de la violencia, que está en contradicción con la política y la acción en general. La irrupción desobediencia puede provocar disgustos, pero no es violenta porque no busca destruir el espacio de la libertad, al contrario, busca consolidarla. Por eso, la desobediencia suele ser pacífica; de esa condición depende en gran medida su condición de validez para erigirse como el espacio desde el que los individuos interactúan activa y auténticamente en aras del mejoramiento del Estado de derecho.

La similitud que presentan la desobediencia civil y la solución revolucionaria es que ambas introducen el espíritu de un «nuevo comienzo», ambas tienen un *origen común*. No obstante, la primera no se encontraría tan propensa a la ruptura con el mundo que tiene presente, en la medida en que su despliegue se da dentro de los contornos de la legitimidad del sistema, al contrario de la Revolución que busca la reincorporación y encuentra la innovación de la organización política en general.

La desobediencia civil es pues una forma de expresión propiamente política, que busca, mediante el *poder* de su asociación, la reivindicación de leyes o políticas consideradas ilegítimas. La legitimidad le viene otorgada por su manifestación pública y pacífica que se apoya en la concertación. Atentar públicamente contra una parte del orden público es reconocer de alguna manera su capacidad de integrar perspectivas plurales a la disposición jurídica, aún cuando éstas vengan dadas por una minoría, lo cual, lejos de mermar el sistema lo fortalece (Ilivitzky, 2011: 35-39). De manera que en este punto la desobediencia civil ya no puede derivarse *directamente* de un acto de fundación, sino de lo que éste ha legitimado como Derecho.

Desde la perspectiva política la desobediencia civil coadyuva positivamente en el fortalecimiento de la organización dentro de un sistema democrático y plural, por lo que puede considerarse legítima. No obstante, al igual que la revolución, conlleva implicaciones de tipo jurídicas que atentan directamente contra la seguridad del Estado,

razón por la cual su justificación no puede demarcarse al margen del ámbito de lo legal, sobre todo si se toma en consideración que el cambio explícito que buscan los movimientos de desobediencia civil se da en términos jurídicos, aunque su influencia tenga alcances, ciertamente, para la política en general. Si se tiene en cuenta el sentido de ley como vínculo duradero, la exigencia de los desobedientes civiles puede entenderse como una exigencia para preservar y renovar esta relación. Visto así, la desobediencia jamás puede ser considerada propiamente como un delito. Ello sólo puede pensarse si regresamos a la idea de una ley fundamentada en un absoluto trascendente. Allí, desobedecer es salir del espacio político, considerarse ajeno al mundo político.

Para Arendt la desobediencia civil no representa una forma excepcional de participación política, sino de una forma necesaria e inherente a la dinámica de la democracia. Este tipo de dispositivos de protesta se articulan siempre en aras de efectuar el principio de libertad, y teniendo como fundamento la pluralidad y el supuesto de la existencia de conflictos, que además se encuentran estrechamente vinculados a una forma de libertad participativa, más acorde a una visión republicana de la política. De ahí que, retomando el sentido de autoridad como *augere*, sean los individuos los que actúan aumentando la fundación siempre que buscan transformar las leyes.

Comprender de manera más profunda los diversos aspectos que involucra este fenómeno de la desobediencia civil requerirá un acercamiento a algunas de sus manifestaciones; así lo hizo Hannah Arendt en su reflexión sobre las consecuencias de la Revolución. Del mismo modo, me aproximaré ahora al análisis de uno de los más paradigmáticos movimientos de resistencia: la protesta contra la segregación racial encabezada por Martin Luther King Jr. en los años 60's. Por medio de este ejemplo trataré de exponer en qué repercute el distanciamiento que Arendt tiene respecto al criterio de justicia como aquello que vincula a los sujetos que desobedecen la ley en colectivos y, asimismo, trataré de abordar en qué consiste el carácter propiamente político de las acciones de desobediencia civil.

Capítulo 2. Martin Luther King Jr. y la integración pacífica

La libertad conseguida por la fuerza revolucionaria en ambos lados del Atlántico —bajo la lógica de la liberación en Francia, con el proclamado universalismo abstracto de los derechos, y en Estados Unidos, con la premisa de la libertad como conquista de un espacio común— no tuvo un impacto general inmediato. En ambos casos la *forma* en que se cristalizó el reconocimiento de derechos generó exclusiones, pues grupos enteros quedaron al margen de dicho reconocimiento. La actividad política representada en sí misma por el acuerdo que dio paso a la fundación y el espacio público en Estados Unidos, obtuvo un resultado restringido debido a que se pensó la condición de seres humanos libres bajo una forma abstracta. Por decirlo de algún modo, la libertad obtenida por el acto común —que se manifestó en la Constitución en la que se declaraban los derechos de los “hombres”, “ciudadanos”, “personas” y “la sociedad”— no consideró a todos, incluso en los Estados Unidos; ya que las diferencias de estatus político no eran iguales para todos. Ha sido la acción de los propios grupos excluidos la que ha logrado que la ley fuese integrando el reconocimiento de derechos a las partes excluidas de la comunidad política. No sin desatinos ni polémicas diversos grupos, como la comunidad afroamericana, lograron socavar la exclusión que algunas leyes racistas promovían. Al dar seguimiento en este capítulo al movimiento de integración de esta comunidad, buscaré dar cuenta de cómo la integración es un acto político que toma en serio la relación de los ciudadanos frente a la ley. Al mismo tiempo, este caso me servirá también para reconocer cómo opera en la práctica política la distinción que Arendt hace entre lo político, lo social y lo privado. Aunque suene tautológico, el resultado de este tratamiento será reconocer el carácter inherentemente *político* de la desobediencia civil. No es vana esta aclaración porque, cómo veremos con este movimiento político, la integración tiene diversos efectos si opera en el ámbito político, social o privado.

El aumento en el reconocimiento de grupos excluidos ha ocurrido de manera escalonada. Mientras que Francia emancipó a los esclavos apenas un lustro después de la Revolución, los recién fundados Estados Unidos abolieron oficialmente la esclavitud hasta 1865, cuando en la Decimotercera Enmienda constitucional se estableciera la abolición de la esclavitud, y en la Decimocuarta se garantizara que todas las personas nacidas o

naturalizadas en Estados Unidos y sometidas a su jurisdicción eran ciudadanos de Estados Unidos y del Estado en el que residiesen.¹⁴

Pero las enmiendas por sí mismas no crearon igualdad política. Así, a pesar de las enmiendas constitucionales, o mejor dicho, a partir de la interpretación de un grupo de Estados del sur de la decimocuarta enmienda, ellos establecieron a través de la autonomía de sus legislaturas medidas segregacionistas en escuelas, autobuses, restaurantes, hoteles y otros lugares.¹⁵ Aquellos Estados justificaban sus legislaciones segregacionistas afirmando que no se trataba de abolir derechos por distinciones raciales, pues al segregar —decían— buscaban iguales derechos e igual protección legal para todos los ciudadanos estadounidenses en esos Estados. Bajo la premisa de “facilidades separadas pero iguales” pretendían salvaguardar el respeto a la ley federal manteniendo las distinciones raciales en los ámbitos públicos y privados. Pero tal pretensión era falsa. En los hechos públicos, la segregación *era exclusión*. Por ello, esas prácticas terminaron dando paso a un movimiento de lucha no violenta por parte de los ciudadanos negros, quienes exigían el acceso pleno a los derechos civiles e igualdad ante la ley para la cabal posesión de los derechos garantizados en la Constitución. Surgía así una disputa en la que estaba en juego el modo en que se entendía la aplicación de la Constitución federal. Para los blancos del sur la segregación cumplía con la ley. Para los negros la incumplía porque la segregación, aunque “pretendía” salvaguardar sus derechos, en realidad los cancelaba. Al ser segregados, a los miembros de la comunidad afroamericana no se les trataba como ciudadanos de primer nivel. Es decir, cuando la legislación racista afirmaba garantizar los derechos de los afroamericanos, en realidad estaba torciendo la ley. Arendt pone la relación del movimiento civil por los derechos y la Constitución del siguiente modo:

¹⁴“**Enmienda XIII. Sección 1.** Ni en los Estados Unidos ni en ningún lugar sujeto a su jurisdicción habrá esclavitud ni trabajo forzado, excepto como castigo de un delito del que el responsable haya quedado debidamente convicto” y “**Enmienda XIV. Sección 1.** Todas las personas nacidas o naturalizadas en los Estados Unidos y sometidas a su jurisdicción son ciudadanos de los Estados Unidos y de los Estados en que residen. Ningún Estado podrá dictar ni dar efecto a cualquier ley que limite los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de los Estados Unidos; tampoco podrá Estado alguno privar a cualquier persona de la vida, la libertad o la propiedad sin el debido proceso legal; ni negar a cualquier persona que se encuentre dentro de sus límites jurisdiccionales la protección de las leyes, igual para todos.” *Constitution of the United States*, disponible en español como “La Constitución de los Estados Unidos de América, 1787” en <http://www.archives.gov/espanol/constitucion.html>

¹⁵ Para una descripción detallada de las leyes de segregación que se establecieron en los estados sureños, véase: Middleton S. y Stokes C. (1999), p. 230. En donde se señala cómo es que esta política segregacionista no sólo incluyó todo tipo de espacios, laborales, de esparcimiento, de transporte, y de vivienda, sino también involucró la disminución de fondos estatales para escuelas segregadas, como fue el caso de Luisiana en 1965.

La Historia de la Decimocuarta Enmienda ofrece quizá un ejemplo especialmente instructivo de la relación entre ley y cambio. 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 del Sur, con el desenlace de que las disposiciones sobre la igualdad racial quedaron en general incumplidas durante cien años. (Arendt, 1973: 88)

Aunque los blancos sureños quisieran pensar que acataban la decimocuarta enmienda, retroactivamente el movimiento civil demostró que tal enmienda había quedado incumplida durante todo ese tiempo. Por eso Arendt puede decir que la centuria que aguardó el reconocimiento de las garantías constitucionales para la población negra constituyó la perpetuación del crimen original en la historia de Estados Unidos. La gravedad de todo esto no radicaba en la discriminación en cuanto tal. Arendt resalta el hecho de que la discriminación y la segregación operan de diversas maneras y en distintos ámbitos. El crimen radicaba en que la propia legislación estaba establecida en términos raciales, y por ello legalizaba la *exclusión* de una parte importante de la comunidad política. Para decirlo de manera más específica, lo reprobable de la actitud discriminatoria de la mayoría sureña se encontraba en el respaldo legal que imbuía de obligatoriedad a las prácticas en contra de la igualdad. Como Arendt lo indica: “el elemento clave que hay que tener presente es que no es la costumbre social de la segregación la que no es constitucional, sino su imposición legal” (Arendt, 2007:194). La ley, que en su significado original debía establecer vínculos era de esta forma usada para excluir a grupos enteros de la auténtica ciudadanía.

Cien años después de la enmienda que conllevara la emancipación legal de los negros en Estado Unidos, Martin Luther King Jr. denunciaba así, en uno de sus discursos más representativos, en la escalinata del Lincoln Memorial en Washington D.C., la realidad de la falta de libertad de los ciudadanos negros, aludiendo sobre todo a la manera en que la ley no garantizaba para ellos este principio consagrado en la Constitución:

Cuando los artífices de nuestra república escribieron las magníficas palabras de la Constitución y de la Declaración de Independencia, firmaron en realidad un pagaré que iban a heredar de pleno derecho a todos y cada uno de los norteamericanos. Dicho pagaré materializaba la promesa de que todo hombre tendría garantizados el derecho

inalienable a la vida, a la libertad, y a la búsqueda de su felicidad. No cabe duda de que hoy Norteamérica ha defraudado el compromiso que adquirió con dicho pagaré respecto a sus ciudadanos de color. En vez de honrar aquella sagrada obligación, Norteamérica ofreció a sus gentes negras un cheque que no era conforme y que les ha sido devuelto por «falta de fondos». (Luther King, 2001: 148).

La «falta de fondos» no era otra cosa que la falta de validez del orden encargado de garantizar la existencia del espacio de la igualdad, en donde el reconocimiento debía ser igual para todos. El contenido de las leyes de segregación quebrantaba la universalidad sobre la que descansa la autoridad de la constitución, y dejaba sin fondos el pagaré que extendía los principios de igualdad y libertad. El movimiento que lideró Martin Luther King Jr. emprendió una lucha a través de demandas ciudadanas que eran legítimas porque apelaban al reconocimiento de este estatus de ciudadano para la comunidad negra, que al igual que los blancos, habían heredado en pleno derecho.

Las acciones de resistencia que emprendió Martin Luther King, como veremos, no fueron únicamente producto de un rechazo a leyes particulares por una apelación a los principios supremos de la Constitución. No fue un movimiento jurídico sino político. Esto quiere decir que no se trataba meramente de alcanzar una reforma de leyes estatales (aunque si lo implicaba), sino de integrar a la comunidad negra al cuerpo político de los Estados Unidos. Los ciudadanos negros podrían reconocer la autoridad de estos principios sólo cuando ellos fuesen incluidos, mediante las enmiendas, como ciudadanos sujetos de derechos. Pues como lo indica Arendt:

No había nada en la Constitución o en la intención de quienes la elaboraron cuya interpretación permitiera la inclusión del pueblo esclavo en el convenio original. [...] Conocemos el resultado y no necesitamos sorprendernos de que los actuales y tardíos intentos de acoger explícitamente a la población negra, en el por otra parte tácito *consensus universalis de la nación*, no hayan sido recibidos con confianza. (Arendt, 1973:97-98).

La resistencia al sometimiento de la ley segregacionista adquiriría un sentido político porque la desobediencia se planteaba en términos de respaldo a ese acuerdo tácito en el que todos los ciudadanos aceptan vincularse entre sí a través de ella. El acuerdo —que en principio es un acuerdo político, porque depende de la pluralidad de sus

contrayentes—, no está en duda, lo que se busca quebrantar es el contenido de la ley que no atiende a esta prerrogativa consensual.

Aquello que se mantiene es lo que Arendt, citando a Montesquieu, llamó “el espíritu de las leyes”, ese principio por el cual las personas actúan y se ven inspiradas a actuar bajo un específico sistema legal (Arendt, 1973:101). En tal sentido, no hay una apelación a leyes superiores para rechazar contenidos de leyes menores, porque el cambio se busca en términos políticos, no en el ámbito estrictamente legal; de lo que se trata es de evidenciar y denunciar el momento en que la ley ha perdido su capacidad para unir lo plural en el espacio público. Cuando la ley pretende realizarse sin el asentimiento de los individuos, sin tener en cuenta su voluntad de unirse y actuar en concierto es que se vuelve tiránica, y en todo caso anti-democrática porque pretende que la obediencia y el castigo se realice por mera coacción, fuera del *consensus iuris* que le otorga validez. (Arendt, 1982:371). La desobediencia civil, como Arendt lo expresa, es de esta forma compatible con el espíritu de las leyes americanas, de ahí que sea justamente en este país en donde ella vea más claramente la posibilidad de la justificación de la desobediencia en términos jurídicos, aunque esté muy consciente de que incorporar una justificación sobre bases puramente legales es una cuestión que presenta muchas dificultades, ya que de lo que se trata en todo momento es de un acto de resistencia político, extra-legal.

2.1 El acto político de la resistencia

La acción de Rosa Parks, una costurera negra que se negó a ceder el asiento que ocupaba en el autobús que recorría el trayecto de Cleveland en la ciudad de Montgomery, Alabama¹⁶ —ya que la prerrogativa de los blancos era que podían usarlos si no había asientos en su parte— fue un acto simbólico decisivo porque su inminente detención evidenciaba que la ordenanza de la segregación atentaba contra la igualdad¹⁷

¹⁶ Gran parte de la controversia suscitada por la acción de Rosa Parks tuvo cabida por el hecho, más bien contingente, de que la señora Parks era por aquel entonces secretaria del departamento local de la NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), cuestión que invariablemente llevó a la prensa local a acusar a la NAACP de promover el boicot de los autobuses. No obstante, tras declaraciones posteriores de la señora Parks y de dirigentes de la NAACP, se esclareció que se trataba de una expresión individual de “un sinnúmero de anhelos de dignidad humana y libertad”. (Luther King, 1963: 30-31)

¹⁷ Resulta importante aquí resaltar la diferencia entre los términos “sameness” y “equality” usado por Arendt, para ello véase la reflexión de Margaret Canovan, cuando señala: “*Sameness* es diferente de *equality*. Esta última es una condición política en la cual personas que no son iguales (*same*) se igualan

en términos políticos. Desde luego, no era la primera vez que un ciudadano afroamericano transgredía la ley de segregación¹⁸, pero en esta ocasión se trató de un hecho favorecido por la cada vez más extendida disconformidad de los ciudadanos negros en varios estados del sur, con la posterior movilización de miembros y organizaciones que representaban a la comunidad afroamericana.

De esta forma, a tan sólo cinco días después de la detención de Rosa Parks, un comité encabezado por Martin Luther King Jr. y un grupo de representantes del ministerio eclesiástico convocó a la comunidad negra de Montgomery a emprender un plan de acción en protesta contra la segregación que se tradujo en el boicot al uso de los autobuses por parte de la población negra. El plan consistía principalmente en no utilizar los autobuses un día completo. Fue denominado con la palabra “boicot” porque describía a este nuevo tipo de acción no violenta. La acción no transgredía ninguna ley, sólo se abstenía del uso de transporte público. De manera que, como bien lo comprendió el reverendo King, el término “boicot” no definía con precisión el fin de su propósito:

Perturbado por el hecho de que nuestra acción se iba a asemejar a los sistemas de boicot de los consejos de ciudadanos blancos, me vi obligado por primera vez a pensar seriamente en la naturaleza del boicot [...] Nuestros propósitos eran del todo diferentes. Nosotros usaríamos este método para dar origen a la justicia y a la libertad y también para instar a los hombres a cumplir con la ley del país [...] Un boicot sugiere una represión económica y tiene un sentido negativo. Pero nosotros estamos

(*equalised*) al compartir un mundo político común que tiene espacio para sus diferencias — diferencias de intereses y de opinión, de religión y de origen étnico o las diferencias surgidas por la propia individualidad. Sin embargo, la distinción entre la *sameness* y la *equality* no es fácil de ser captada en la práctica política, y esa era una de las preocupaciones de Arendt: que como resultado de la confusión de los dos, el ideal de la igualdad (*equality*) puede fácilmente hacer que la gente se muestre hostil a toda diferencia, particularmente a las diferencias raciales que, siendo naturales e inmutables, se hacen aún más evidentes a medida que se eliminan otras diferencias.” (Canovan, 1992:243).

¹⁸ En 1896 un afroamericano llamado Homer Plessy quiso poner a prueba la legislación y durante un trayecto en ferrocarril, en Luisiana, ocupó un asiento en el carro reservado únicamente a blancos, por lo que fue arrestado. La corte local lo encontró culpable de haber violado la ley, por lo que Plessy apeló a la Suprema Corte de Estados Unidos. El veredicto fue en su contra, pues la Corte estableció que mientras las instalaciones ofrecidas tanto a blancos como a afroamericanos fueran equivalentes, el mantener a las razas separadas era constitucional. En la sentencia del tribunal se sostuvo que: “La legislación es incapaz de erradicar los instintos raciales o abolir las distinciones basadas en diferencias físicas, y el intento de hacerlo sólo puede dar lugar a una acentuación de las dificultades de la situación actual. Si los derechos civiles y políticos de ambas razas son iguales, una raza no puede ser inferior a la otra en lo civil o político. Y si una raza es inferior socialmente a la otra, la Constitución de los Estados Unidos no puede ponerlos en el mismo plano.” El texto completo del caso Plessy vs Ferguson se puede encontrar en: http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0163_0537_ZS.html

interesados en una cosa positiva [...]. Llegué a comprender que lo que realmente estábamos haciendo era retirar nuestra cooperación de un sistema injusto [...] Entonces pensé en la obra de Thoreau *Essay on Civil Disobedience*. (Luther King, 2001:36-37).

La desobediencia formulada en términos de un “boicot” a los autobuses por un día se extendió ante el inminente éxito de la estrategia, que en principio contó con la participación de más de cincuenta mil personas que buscaron medios alternos para evitar el uso del transporte público en Montgomery. La resistencia pronto llevó a la convicción de que la protesta contra la ley de segregación era legítima, y que solamente la acción conjunta podía acompañar a la exigencia pública del cambio en el contenido de esta ley. Las acciones de la resistencia adquirieron *poder* —como antes lo habían hecho los revolucionarios americanos—, porque actuaron concertadamente. Su instrumento fue la vía pacífica y su justificación la apelación a la autoridad de los principios de la Constitución; el *augere* entendido como acto de aumentar el acuerdo concebido horizontalmente por medio de la reforma a la ley.

Al mismo tiempo, y de manera inevitable, las leyes segregacionistas perdían legitimidad. Recordemos que la ley es concebida para asegurar la estabilidad de cierto orden dentro de una comunidad; pero cuando estamos —como era el caso analizado— en tiempos de grandes propuestas de cambio, la ley debe recurrir a otras formas distintas al consentimiento de los ciudadanos para mantener el orden. Aparece la fuerza restrictiva de la ley, ésta se vuelve amenazante. En la medida en que la ley procede a coaccionar por medio de la violencia, el *poder* que respaldaba a esa ley desaparece. Una serie de detenciones masivas y en general una ola de violencia contra los disidentes negros se desató ante esta pretensión de fundamentar la obediencia en la *violencia* y no en el *poder*. La autoridad de la ley como fundada por el consentimiento de los ciudadanos, es decir, la diferencia radical de *poder* y *violencia*, es pensada por Arendt del siguiente modo:

Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII [...] También ellos, desgraciadamente, continuaron hablando de

obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento. Semejante apoyo nunca es indiscutible y por lo que a su formalidad se refiere jamás puede compararse con la «indiscutible obediencia» que puede exigir un acto de violencia. [...] Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. (Arendt, 1973:143).

La fuerza negativa en que puede convertirse el derecho una vez que emplea como instrumento a la violencia, se produce por la incomprensión del papel del *poder*, que constituye el fundamento de la fuerza vinculante de la ley. Sin *poder*, la ley no tiene fundamento alguno. Cuando el consentimiento de los ciudadanos no es considerado, el *poder* de la ley es socavado y el advenimiento de la violencia de la ley es inminente. En esas condiciones incluso un boicot aparece como una gran ofensa a la ley y el orden. Eso explica en gran medida porque se criminalizan todas las acciones que promueven cambios, aún cuando éstas se planteen en términos de paz.¹⁹ Ocurre una paradoja: la ley tiene que recurrir a la *violencia* para seguir cumpliendo con una idea de orden, pero interpreta los actos no violentos de desobediencia civil como violentos. Así justifica la ley su violencia. En este escenario lo que está ausente es el vínculo —la liga— del consentimiento de los ciudadanos con la ley y la ley misma sosteniéndose en ese consentimiento; es decir, lo que falta es el *poder de la ley*.

Por ello, los desobedientes buscan sustraerse directamente del ejercicio de la violencia. La carta que Luther King Jr. escribiera durante su reclusión en la cárcel de Birmingham en 1963, dirigida a ocho sacerdotes de Alabama que se habían pronunciado en contra del programa de acción de los ciudadanos negros por considerar que, aunque pacífica, conducía a la violencia, era esclarecedora de lo que para el movimiento de integración implicaba una campaña no-violenta:

¹⁹ Para un análisis de los cambios que han operado en el significado del concepto de violencia a través de las acciones políticas, por ejemplo, durante los movimientos de desobediencia de la década de los 60's., véase el análisis de María Pía Lara, en donde al respecto de las luchas por los derechos civiles en EU menciona: "Esos actores tenían que configurar una visión alternativa de cómo acciones políticas específicas (de desobediencia civil) podrían ser legitimadas si se trataran de evitar los medios por los cuales el Estado ejerce opresión contra ellos. Este rechazo, que tuvo lugar entre «los espacios de experiencias pasadas» y «el horizonte de expectativas» del movimiento de derechos civiles, los alejó de ver en el concepto de violencia una estrategia deseada para perseguir los derechos de inclusión. Aquí, el contra-concepto de violencia se convirtió, de nuevo, en justicia." (Lara, 2013).

Toda campaña no-violenta tiene cuatro fases básicas: primero la reunión de los datos necesarios para determinar si existen las injusticias; luego la negociación; después la auto purificación; y, por último, la acción directa [...]. La acción directa trata de crear una crisis tal, y de originar tal tensión, que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar se ve obligada a hacer frente a este problema. (Luther King, 2001: 77-79).

Es en la denominada “auto-purificación” en donde se hace referencia al aleccionamiento sobre la conveniencia de la no-violencia como la mejor forma de contrarrestar la arbitrariedad de la organización violenta de quienes se oponían a la integración. La acción directa por su parte dirige sus esfuerzos a manifestar el desacuerdo, al que se le había negado los canales de negociación, y desde luego, a convencer a la comunidad de que el problema no podía seguir siendo ignorado. Creando tensión social para modificar la imposición legal con la pretensión de formar “«tábanos» no-violentos —creadores de una tensión social *que sirvan de acicate para que los hombres superen las oscuras profundidades del prejuicio y del racismo*²⁰— elevándose hasta las alturas mayestáticas de la comprensión y la fraternidad”. (Luther King, 2001:79).

La desobediencia a ley de la segregación en el boicot a utilizar autobuses se tradujo en acciones políticas de resistencia pacífica. Fue la desobediencia civil la vía para cuestionar el contenido particularista de la ley que no reconocía a un grupo de ciudadanos. El proceder político de la resistencia impelía a derogar la imposición de la desigualdad por mor de la garantía de igualdad que establece la ley.

Arendt resalta este aspecto cuando señala cómo los contenidos de las leyes dependen de un constante ajuste por parte de la acción política. La abolición de la esclavitud y las posteriores enmiendas constitucionales fueron el resultado de procesos históricos que presentaron cambios en las distintas formas de vincularse entre sí de los individuos en el espacio común. Las leyes constituyeron la estabilización de esos cambios operados en la realidad.

Por obra del índice sin precedentes de cambio en nuestro tiempo y por obra del reto que el cambio plantea al orden legal (del lado del Gobierno así como del lado de los ciudadanos desobedientes se admite ahora ampliamente el que los cambios puedan ser efectuados por la ley a diferencia de la primitiva noción según la cual la acción legal,

²⁰El subrayado es mío.

es decir, las decisiones del tribunal supremo, puede alterar los modos de vida). [...] La ley puede desde luego estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido pero el cambio es siempre resultado de una acción extralegal. (Arendt, 1973:87).

La desobediencia civil no es en sí misma una enfermedad de la república, el caos que debe desterrarse. La desobediencia civil es un recurso que utilizan los ciudadanos para exponer públicamente su desacuerdo cuando las leyes son injustas porque normalizan la desigualdad. Se trata de vincularse para rechazar la legalidad de la segregación porque llanamente coarta el ejercicio pleno de la libertad para la cual este espacio fue construido. El cambio, como resultado de las acciones de quebranto a la ley, busca estabilizarse nuevamente en forma de ley, para que la igualdad en el espacio público —el único espacio en donde, de acuerdo con Arendt, debe existir esta igualdad— sea efectivamente reconocida:

La segregación es discriminación impuesta por la ley, y la no segregación no puede hacer más que abolir las leyes que imponen la discriminación; no puede abolir la discriminación e imponer la igualdad a la sociedad, pero puede, y de hecho debe, imponer la igualdad en el cuerpo político; su validez queda claramente restringida al ámbito político. Sólo en él somos todos iguales. (Arendt, 2007:195).

Esta reflexión de Arendt es crucial, porque para ella la igualdad sólo debe asegurarse en el ámbito político. Y no porque allí se disuelvan las diferencias, sino justo para que las diferencias —la pluralidad propia del mundo humano— se conserven, es que es necesario que haya igualdad. Fuera de este ámbito, sostiene Arendt, esa igualdad puede resultar dañina. Como se verá, Arendt encontraba cuestionable que en la búsqueda por la legalización de la igualdad por parte del movimiento de Luther King Jr. existiera un afán de persuasión a nivel social. Y es que, en efecto, la lucha por la igualdad racial buscaba llevar al debate público la injusticia de la segregación, pero también exigía cambios sustanciales en las formas de organización social, pues consideraron que cualquier forma de discriminación en los ámbitos privado y social debía ser anulada.

Luther King Jr. expresaba de esta forma lo que consideraba que sería una de las conquistas de la lucha más allá de la superación del conflicto racial:

Uno de los aspectos de la lucha por los derechos civiles que es objeto de escasa atención, es su contribución a mejorar toda la sociedad. Al conquistar derechos para sí, el negro produce beneficios sustanciales para la nación. De la misma forma que un médico tendrá que volver a abrir, dado el caso, una herida, porque una infección peligrosa acecha bajo la apariencia de está medio curada, la revolución en defensa de los derechos humanos está dejando al descubierto las zonas enfermas de la vida norteamericana, a la vez que propicia una nueva cura que será radical. A la postre, el movimiento por los derechos civiles habrá beneficiado a la nación en algo más que la mera supresión de la injusticia racial. (Luther King, 2001:145-146).

Para Luther King Jr., hay una continuidad necesaria en la lucha por suprimir la discriminación política y establecer la igualdad en el mundo social. Pero la opinión de Arendt a este respecto era muy distinta de la del reverendo King. La ya conocida separación arendtiana entre las esferas de lo político y lo social se presentaba en este punto de manera controvertida al utilizar este criterio para evaluar la integración escolar forzada por parte del gobierno federal en Little Rock. La defensa que Arendt ofrece acerca de la necesidad de igualdad política, y ahora también de la discriminación social, requiere una comprensión de lo que para esta autora conlleva cada uno de los tres espacios: el privado, el social y el público.

2.2 Lo privado, lo social y lo público

Como parte de la lucha que se daba paralelamente al movimiento encabezado por Luther King Jr. en Alabama, a tan sólo dos años de la detención de Rosa Parks —lo que desencadenó toda una serie de acciones de protesta en varios Estados del sur— un suceso en Arkansas despertó un gran interés público. Gracias al fallo del Tribunal Federal en favor de Oliver Brown, un padre que solicitaba el ingreso de su hija, Linda Brown, en una escuela segregada, fue aprobada la inconstitucionalidad de la segregación escolar.²¹

²¹ “Llegamos a la conclusión de que, en el campo de la educación pública, la doctrina de «separados pero iguales» no tiene cabida. Las instalaciones educativas separadas son inherentemente desiguales. Por lo tanto, sostenemos que los demandantes y aquellos otros en una situación similar a las acciones que nos han traído hasta aquí tienen razón, en su queja de segregación, de afirmar que se encuentran privados de la igual protección de las leyes garantizadas por la Decimocuarta Enmienda.” Esto es lo que se lee en el fallo del caso “Brown v. Board of Education”. Al poner a las instituciones públicas de educación bajo la jurisdicción de la Decimocuarta Enmienda, la Suprema Corte claramente daba cuenta de la regulación política de estas instituciones. El texto de “Brown v. Board of Education” está disponible en: <http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/347/483> Cabe señalar que el fallo en sí mismo no obliga a

El caso del ingreso de los estudiantes negros a la Little Rock Central High School fue analizado por Arendt en un controversial artículo en el que, entre otras cosas, se ponía en cuestión la legitimidad de la ley de integración en el ámbito escolar, ámbito que de acuerdo con la autora se encontraba constreñido a la esfera de lo social.²²

En su “Reflexiones sobre Little Rock”, Arendt —quien subraya su simpatía con la causa de la comunidad negra—²³ señala su desacuerdo con la integración de estudiantes negros en escuelas de Estados del sur que habían sido implantadas para ser utilizadas exclusivamente por estudiantes blancos. Este desacuerdo se fundaba en la distinción entre lo político y lo social que Arendt siempre sostuvo. Arendt enfatiza que el Tribunal Supremo no debía intervenir en la discriminación social, y reconoce que la intervención en esta cuestión se debía a que “la segregación había sido en el Sur un asunto legal, y no simplemente social, durante varias generaciones.” (Arendt, 2007:194). Pero ello no bastaba para justificar la intervención de la Corte en el ámbito social. Para Arendt, la intervención de la Suprema Corte era necesaria cuando atacaba la segregación en el ámbito político, pues la segregación impuesta por leyes racistas en lugares de servicio público —de propiedad pública o privada—, hacía de la desigualdad la regla para la idea de convivencia en un mundo común. Las leyes segregacionistas convertían la diferencia del color de la piel en un parámetro para separar y excluir a un grupo entero del goce del ejercicio de la acción política, destruyendo así el principio informal moderno de la esfera pública plural.

La igualdad necesaria en el ámbito político es quebrantada por la segregación racial. Esto quiere decir que la discriminación en el ámbito político es dañina, pues la legitimidad de la ley viene dada por su capacidad de crear vínculos e integrar las diferencias que se juegan en el ámbito del espacio político, donde a pesar de las diferencias entre los individuos, persiste la igualdad entre ellos en tanto que se

sujetos particulares a la integración. Rechaza la segregación en las escuelas. La polémica alcanzó el punto más efervescente cuando tropas federales tuvieron que acudir a Little Rock para que nueve estudiantes negros pudieran ingresar al instituto escolar ante la resistencia del gobernador de Arkansas y parte de la población blanca.

²²Véase: Arendt (1989), “Reflexiones sobre Little Rock”, en *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona.

²³ En las observaciones preliminares de “Reflections on Little Rock” publicadas en 1959 en la revista *Dissent* —luego de la conocida postergación de la revista *Commentary*, para la que originalmente estaba destinado ese escrito—, Arendt escribe que: “Debido a que lo que escribí puede sorprender a la buena gente y puede ser mal utilizada por los malos, me gustaría dejar claro que como un judía, mis simpatías están con la causa de los negros, así como con todos los oprimidos o los pueblos desamparados. Apreciaría que si el lector lo entendiera de este modo.” Semejantes advertencias sólo son entendibles por la efervescencia política que el propio caso de Little Rock provocó. La versión de *Dissent* de “Reflections on Little Rock” está disponible en http://learningspaces.org/forgotten/little_rock1.pdf

constituyen como ciudadanos. Como Arendt lo señala: “En su forma omniabarcadora, típicamente norteamericana, la igualdad posee un enorme poder para igualar lo que por naturaleza y origen es diferente.” (Arendt, 2007:192). Las leyes segregacionistas resaltaban las diferencias, y se enfocaban en que estas diferencias eran un hecho para “presentar” ante los demás. Este hecho pretendidamente justificaba la separación entre razas. Pero si la ley es legítima, el ser visto y oído por los otros —el presentar las propias diferencias ante los demás— no generará la exclusión; al contrario, la ley ha de garantizar la diversidad de los que participan del mundo en común. Esto último es indispensable, pues lo propio de la igualdad política no es la homogenización, sino la igualdad ante la ley de lo que de suyo es diverso. La aspiración a la igualdad sólo puede ser política porque a partir de ella es que se tiene el derecho a la no-discriminación. La condición del espacio político es que la participación de los individuos se genere a partir de la pluralidad de sus perspectivas. Es el único espacio donde aparecen las posibilidades de diversos puntos de vista y de opiniones distintas sobre la vida en común.

Esta diversidad que se iguala en el espacio político está presente en el propio movimiento de desobedientes afroamericanos en Montgomery. La pluralidad propia de los sujetos que conformaban ese movimiento, las opiniones distintas que ellos constituían, se tradujo en el campo político en participación activa de un movimiento que cuestionó la desigualdad de los ciudadanos en el espacio público. Estas acciones permitieron que un conjunto de individuos pudieran transformar primero esa imagen distorsionada de la realidad histórica que segregaba y trataba a unos ciudadanos como si fueran de segunda y a otros como de primera. Para Arendt, este tipo de igualdad política no debe ser concebida como una cualidad inherente a la naturaleza humana, sino como un logro construido políticamente, como un resultado del esfuerzo humano, pues la pluralidad está siempre presente en el ser humano.

No obstante, de acuerdo con Arendt, al mismo tiempo que la diversidad es un hecho presente e ineludible, la discriminación, ya no como un hecho político, sino como el acto de discernir, de diferenciar lo uno de lo otro, es también un hecho ineludible. Sólo que esta discriminación, considera, debe estar fuera del ámbito político para no ser dañina para la comunidad política. Así lo señala:

“En todo caso, la discriminación es un derecho social tan indispensable como lo es la igualdad entre los derechos políticos. La cuestión ahora no es abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en la esfera social, donde es legítima, e impedir que

pase a la esfera política y a la personal, donde es destructiva. A fin de aclarar esta distinción entre lo político y lo social.” (Arendt, 2007: 197)

La “legitimidad” de la discriminación en lo social se encuentra estrechamente relacionada —en el pensamiento de Arendt— con su idea de pluralidad, que es el fundamento de la libertad en el espacio público. Esta pluralidad que no tiene nada que ver con diferencias naturales en los seres humanos (como la raza, la fuerza, etc.), acuña más bien la idea de que la diferencia está sostenida en el hecho de que cada ser humano es único. Pero además, Arendt precisa que justamente por esa diferencia es que el discurso y la acción son imprescindibles para que los individuos disímiles puedan compartir el mundo. Se trata de la diferencia que hace a cada uno distinto de cualquier otro y que al mismo tiempo nos iguala por tratarse de una condición común. La pluralidad del espacio público es el modo en que coexiste la diferencia por medio de las leyes que permiten el respeto de esta condición de igualdad.

La igualdad política jamás barre con las diferencias propias de los seres humanos. Arendt pone énfasis en que la igualdad política no es, y no debe convertirse en homogeneidad. Y en parte por ello considera que si no hay barreras que protejan la libre asociación en la esfera social se corre el riesgo de vulnerar esta pluralidad, que es la condición para la acción y la política. Porque es justamente en este otro ámbito de lo social donde las diferencias se afirman.

La crítica que Arendt realiza a la intromisión jurídica en el ámbito social —en el caso de Little Rock para permitir que las escuelas fueran racialmente mixtas (ella también incluye en el ámbito social a los centros recreativos, y en general aquellos espacios en los que la gente se reúne con el fin de asociarse)— lleva consigo la idea de que la discriminación social es necesaria para salvaguardar desde la esfera social el reconocimiento de la pluralidad que ha de llevarse a la esfera pública, ya que, de acuerdo con ella, los individuos parten de diversas formas de discriminación para vincularse con otros conforme a sus propias preferencias.

Según Arendt, si la segregación provoca en lo público que ciertos grupos sean rechazados, alejados de este espacio de la pluralidad y anulada su opinión, en lo social sucede, de manera contraria, que si no se respetan estas diferencias y los espacios en los que pueden manifestarse, se corre el riesgo de erradicar las diferentes perspectivas que son tan valiosas en el espacio público, el cual sólo logra formarse como resultado del entrecruzamiento de todas ellas.

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. (Arendt, 2009: 66-67)

Por esta razón es que sus “Reflexiones sobre Little Rock” han resultado polémicas. Y es que, como señala Seyla Benhabib, es probable que Arendt no haya pensado en la discriminación como una cuestión racial en términos exclusivos de blanco-negro, pues “el problema de los negros norteamericanos le parecía ser uno entre muchas otras divisiones raciales que existían en ese país” (Benhabib, 1996: 152-154)²⁴. Es por ello que su posición en el caso Little Rock, en el que partía de la educación como parte de la esfera social, en la que debía defenderse la discriminación social, al centrarse en la distinción entre lo político y lo social, haya descuidado el hecho de que la discriminación escolar tenía continuidad directa con la segregación político-legal. Arendt, en sus reflexiones, no daba cuenta del hecho de que la formación de grupos sociales en términos de raza, que había dividido llanamente al cuerpo social en dos, podría permear otros espacios llevando la misma constante de exclusión a las diversas formas de relacionarse de los individuos.

Mientras que para Arendt era claro que la tarea de la legislación era impedir que la discriminación usada en estas formas de asociación representase la regla en el ámbito público, en el que las personas no buscan agruparse en función de sus diferencias sino ser reconocidos en términos de su igualdad ciudadana. La comunidad negra era muy consciente de los lazos que vinculan al sujeto social con el ciudadano, y por ello

²⁴De acuerdo con Benhabib, Arendt había abordado el tema de la discriminación racial con el recurso de la “mentalidad ampliada”, esto es, por medio del tratamiento que dio al uso del juicio reflexionante, de manera que resistió usar la categoría de “raza” como referente exclusivo de la distinción blanco-negro para ampliar la comprensión de cómo la cuestión racial es usada en el ámbito social como criterio de organización. Así lo señala Benhabib: “Arendt no estaba equivocada. Donde ella se equivocaba, en mi opinión, no era en no tener conocimiento público del hecho de que se trataba de racismo en cuanto tal, sino en que lo racial estaba sostenido por la condición social de la esclavitud, que marcaba las relaciones entre los pueblos blancos y negros en Norteamérica, así como en otros países del continente americano.” (1996: 153).

buscaban legítimamente minar todas las bases de la segregación, mostrando así que la igualdad política demandaba la politización del espacio social, en el caso de Little Rock, del espacio educativo.

¿En qué radicaba específicamente este desacuerdo entre Arendt y los desobedientes civiles? Arendt buscaba mantener la distinción del espacio político del social. Pero es innegable que la persistencia de la desobediencia del movimiento de integración en este ámbito escolar, que Arendt ciñe al social, coadyuvó a derribar lentamente las prácticas racistas en Estados Unidos. ¿Esto implica que la distinción entre lo político y lo social no se sostiene? ¿Por qué razones la integración escolar fue benéfica para la política norteamericana? ¿Por qué, pese a la defensa arendtiana de la discriminación en lo social, puede decirse que la demanda de integración en este espacio constituye una demanda legítima del movimiento de desobediencia civil? Buscaré dar respuesta a estas preguntas a continuación.

2.3 De lo social a lo político: el caso de la integración escolar

En la introducción a sus “Reflexiones sobre Little Rock” en la revista *Dissent*, Arendt señala que sus reflexiones parten de las fotografías de Will Counts, que muestran a la joven Elizabeth Eckford asediada por una muchedumbre blanca en contra de la integración. A partir de esas imágenes, Arendt se plantea una serie de preguntas:

Mi primera pregunta fue: ¿qué haría yo si fuera una madre negra? Respuesta: bajo ninguna circunstancia expondría a mi hija a una situación en que apareciera como queriendo forzar su entrada en un grupo donde no la quisieran. Psicológicamente, la situación de no ser querido (una situación apurada típicamente social) es más difícil de soportar que la persecución abierta (una situación apurada de carácter político), porque se ve afectado el orgullo personal [personal pride]. Por orgullo no quiero decir nada del estilo de «orgullosos de ser negro», o judío, o blanco anglosajón protestante, etc., sino el sentimiento, no inculcado y natural, de identidad con cualquiera que haya sido el accidente del propio nacimiento. (Arendt, 2007:187)

Reproduzco esta larga cita porque será de gran importancia para entender porque la integración y la búsqueda de la equidad social pueden llegar a ser una demanda legítima conservando la distinción entre lo social y lo político. Y es que, lo que Arendt está

haciendo aquí es buscar arribar a un juicio lo más imparcial posible. Ella escribe: “quisiera recordar al lector que estoy escribiendo como extranjera. Nunca he vivido en el sur e incluso he evitado los viajes ocasionales a los estados del sur, porque ellos me pondrían en una situación que yo personalmente encontraría insoportable. Como la mayoría de las personas de origen europeo, tengo dificultades en la comprensión de los prejuicios comunes de los estadounidenses en esta área.”²⁵ Es decir, Arendt nos advierte que ha intentado ponerse en el lugar de los supremacistas blancos, del mismo modo que ha intentado ponerse en el lugar de la madre de alguien como Elizabeth Eckford. Uno de los resultados de su ejercicio ha sido que poner en situaciones de tensión política como la vivida en la Central High School en Little Rock a menores de edad puede resultar dañino para ellos. Su orgullo personal puede verse dañado. Y ello sería irreversible: “el orgullo, que no hace comparaciones y no conoce complejos de inferioridad ni de superioridad, es indispensable para la integridad personal y no se pierde tanto por ser perseguido como por forzar, o más bien por ser forzado a forzar la salida de un grupo para entrar en otro.” (Arendt, 2007:187)

En una de las fotografías de Will Counts puede verse a un grupo de mujeres blancas gritando con odio y mirando con desprecio la presencia de la joven negra en una escuela hasta entonces exclusiva de blancos. La vulnerabilidad de Elizabeth Eckford sólo es apaciguada por su caminar firme y las gafas oscuras que cubren sus ojos. Ante estas fotografías, que habrían impactado a Arendt, puede interpretarse por qué ella buscaba establecer una defensa de la integridad personal de jóvenes como Elizabeth Eckford. El daño en su integridad personal, decía, es irreversible. Por ello, era necesario evitar esas situaciones. Y para ese fin habría utilizado su distinción entre lo político y lo social.

Sin embargo, la propia madre de Elizabeth, así como otras más, asumían de manera firme esta lucha que podría terminar con el resquebrajamiento del orgullo personal de sus hijos. ¿Por qué? Es decir, ¿por qué los desobedientes no buscaron únicamente la igualdad política, sino también una equidad social?, ¿Por qué fueron capaces de poner en riesgo el orgullo personal propio y de sus hijos al enfrentarse de frente a las prácticas segregacionistas en lo político y discriminatorias en lo social? Tal vez la respuesta sea porque el “estado normal” de discriminación social *de hecho estaba* ya hiriendo y dañando el orgullo personal de todos los miembros de la comunidad negra.

²⁵ Hannah Arendt. “Reflections on Little Rock”, en *Dissent*, p. 48. Esta versión está disponible en http://learningspaces.org/forgotten/little_rock1.pdf

Y ese estado social no debía mantenerse así. Esa consigna fue asumida por los desobedientes, así como por los impulsores de las reformas de aquellos años. La discriminación social institucionalizada causaba daños en la forma en que los negros se percibían a sí mismos. Bruce Ackerman, constitucionalista norteamericano de la Yale University, ha llamado la atención acerca de este punto, de la importancia que tuvo la valoración de la dignidad [*human dignity*]²⁶ en los cambios legales ocurridos durante las luchas civiles de los años 60. Para Ackerman puede y debe establecerse el principio que guió los cambios constitucionales de aquellos años como uno que luchaba contra aquello que atentaba contra la dignidad de las personas:

“Debemos escuchar a Humphrey, Johnson y King desarrollar un nuevo principio constitucional que la Corte Warren, y sus sucesores, han fallado en transmitirnos. Estos líderes políticos situaron el problema de la *humillación institucionalizada* en el corazón del problema del racismo en Estados Unidos. La práctica de segregación escolar fue sólo un caso especial de un mal más general: la consumación sistemática de un «sentimiento de inferioridad», como fue formulado por Warren en el *caso Brown*. Durante los años 60, los estatutos emblemáticos generalizados por la lógica de Warren al prohibir la humillación sistematizada en otras esferas cruciales de la vida social, derribando prácticas de exclusión en los lugares públicos, empleos privados, etc. Al tomar estas acciones decisivas, el Congreso y el presidente fueron mucho más allá de la estrecha versión de la responsabilidad estatal heredada de la Reconstrucción Republicana, demandando a actores privados, así como a funcionarios estatales a aceptar responsabilidades de más amplio alcance para hacer efectivos los principios de igualdad constitucional.” (Ackerman, 2014: 13)

Ackerman nos pide no descuidar la presencia de la batalla en contra de la *humillación institucionalizada* que estaba presente en los discursos del senador demócrata Hubert H. Humphrey, el republicano Thomas H. Kuchel, el reverendo Martin Luther King Jr, y muchos otros actores que intervinieron de estos cambios. A propósito del debate sobre la

²⁶ Arendt hablaba de orgullo personal [*personal pride*], y Ackerman de dignidad humana [*human dignity*]. A pesar de la diferencia terminológica, en este caso, considero que estamos hablando de lo mismo. Si bien el orgullo puede tener, en una de sus acepciones, un peso negativo al señalar una excesiva auto valoración, Arendt se cuida de evitar tal sentido: “Por orgullo no quiero decir nada del estilo de «orgulloso de ser negro», o judío, o blanco anglosajón protestante, etc.” (Arendt, 2007:187)

Ley de Derechos Civiles de 1964, Ackerman nos recuerda el discurso de Humphrey ante el Senado:

Humphrey comenzó con un notable discurso de tres horas y media que introdujo el tema central de la humillación mediante la comparación de dos guías de viaje: una para familias con perros, la otra para negros. “En Augusta, Georgia, por ejemplo,” Humphrey señaló, “hay cinco hoteles y moteles en los que se permite llevar perros, y solamente uno en el que un negro puede ir con confianza.” Argumentó que si los blancos “experimentaran la humillación y el insulto que reciben los estadounidenses negros en miles y miles de esos lugares, nosotros también estaríamos dispuestos a protestar.” Kuchel siguió con una segunda presentación importante, haciendo hincapié en la “urgencia” de poner fin a las “formas humillantes de discriminación” que enfrentan los negros. (Ackerman, 2014b:5)

Aunque el tema de los servicios prestados por hoteles es claramente un asunto de discriminación social (y no de segregación política), el tema tiene una importancia *política*. Esto es así, no porque estemos disolviendo las esferas política y social, sino porque el mismo individuo participa de ambas esferas, como hombre o mujer social, y como ciudadano en el espacio público. Y dañarlo en el ámbito social es dañarlo íntegramente, es decir, se le daña también como ciudadano. Las esferas están conectadas.

Así, incluso el boicot en autobuses —asumido por Arendt como una acción de desobediencia civil legítima— está permeado por esa lucha contra la humillación sistematizada a causa del racismo. Ackerman dice: “Considérese el boicot a los autobuses de Montgomery. Cuando ocurrió el arresto de Rosa Parks que desató la acción de protestas masivas en diciembre de 1955, la única cosa que ella «sabía» era «que esa era la última vez que volvería a viajar con una humillación (*ride in humiliation*) de este tipo.»” (Ackerman, 2014,134-135) Para Rosa Parks la segregación racial no tenía nada que ver con la idea encubridora de viajar “separados pero iguales”. Esa frase más bien era un eufemismo de las ideas de supremacía blanca. Segregar espacialmente era una afirmación de esa supuesta supremacía. Por eso se trataba de una humillación. Una humillación que Rosa Parks y todos los miembros de la comunidad negra experimentaban en la esfera social, pero que pronto se convertiría en una demanda política; esto es, cuando la comunidad negra supo que esas humillaciones les afectaba a todos ellos en su dignidad como grupo “esta frase (*ride in humiliation*) fue suficiente para que Parks y

millones de personas expandieran su lucha contra la humillación institucionalizada en otras esferas cruciales de la vida social” (Ackerman, 2014,135) Fue justo Luther King Jr. quien dio forma política a esta demanda, cuando articuló la segregación como un derecho: “Hemos aguardado más de trescientos cuarenta años a usar de nuestros derechos constitucionales y otorgados por Dios.”, escribió. Ackerman nos alerta de no leer ciertos pasajes de la “Carta desde la Prisión de Birmingham” como un asunto retórico, sino justo como una referencia a la humillación que implicaba la segregación:

Es posible que resulte fácil decir «espera» para quienes nunca sintieron en sus carnes los acerados dardos de la segregación. Pero cuando se ha visto cómo muchedumbres enfurecidas linchaban a su antojo a madres y a padres, y ahogaban a hermanas y hermanos por puro capricho; cuando se ha visto cómo maltrataban, e incluso mataban a nuestros hermanos y hermanas negros; cuando se ve a la gran mayoría de nuestros veinte millones de hermanos negros asfixiarse en la mazmorra sin aire de la pobreza, en medio de una sociedad opulenta; cuando, de pronto, se queda uno con la lengua torcida, cuando balbucea al tratar de explicar a su hija de seis años por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión... (Luther King, 2001:81)

King pone en el mismo plano la violencia directa en contra de miembros de la comunidad negra y la discriminación por no poder asistir a un espacio de diversión. Esto es así, porque resulta igualmente dañino. No en el cuerpo, sino en la dignidad. Pues vivir de manera sistemática e institucionalizada la inferioridad impuesta violentamente por otro grupo afecta la valoración que cada persona tiene de sí:

[A uno] se le saltan las lágrimas cuando se le dice a los niños que el ‘País de las Maravillas’ está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad dando cauce a un inconsciente resentimiento hacia los blancos; cuando se tiene que amañar una contestación para el hijo de cinco años que pregunta: «Papá, ¿por qué tratan los blancos a la gente de color tan mal?»; cuando se sale a dar una vuelta por el campo en coche y se ve uno obligado a dormir noche tras noche en algún rincón incómodo del propio automóvil porque no están abiertas las puertas de ningún hotel para uno. (Luther King, 2001:81)

Para King Jr. y la comunidad negra la humillación ya no era meramente un asunto social. Es decir, ocurría en la esfera social, pero tenía que ser corregida. Y la única vía que ellos tenían era política. Las leyes tenían que ser cambiadas, por supuesto, pero ellos, como comunidad, tenían que afirmar su opinión en el espacio público.

Bruce Ackerman nos advierte que los cambios legales ocurrieron gracias a que la idea de combatir el problema de la humillación institucionalizada funcionó como un principio jurídico en los debates tanto en el Senado como en la Suprema Corte. Un ejemplo de esto, es el modo en que el senador Hubert Humphrey vinculó este problema con los principios constitucionales de Estados Unidos. Su primer paso fue describir las prácticas sociales discriminatorias. Los negros no podían acudir a todos los restaurantes existentes, comprar un helado, asistir a un espectáculo, etc. Tenían que viajar de manera separada, buscar los pocos hoteles disponibles para negros, etc. Su segundo paso fue mostrar cómo estas prácticas son experimentadas por los negros: “Me gustaría preguntarle [...] al senador de la Florida o al senador de Minnesota, si ellos saben lo que se siente ser un negro y que se les diga que no pueden entrar en un restaurante, que se les diga que no puede entrar en un hotel, que se les diga que no puede enviar a sus hijos a la escuela. [...] ¿Cómo el senador piensa que la gente se siente en esas circunstancias?” (Citado en Ackerman, 2014:136). Humphrey buscaba convencer a los demás senadores —y en última instancia no sólo a ellos, sino a todos los ciudadanos—, no tratando de desenmascarar directamente el principio supremacista de “iguales pero separados”, sino pidiéndoles que se colocaran en el lugar del segregado. Los demás debían ser capaces, si no de experimentar, por lo menos de imaginar la situación en la que se encontraban otros que se supone viven en las mismas condiciones que ellos.

A esa experiencia Humphrey la llama *humillación*: “Lo que está sucediendo [con estas prácticas] no es tanto [...] una privación económica. No es tanto una privación de la educación, a pesar de que sabemos que a la gente se le ha negado la educación. *Lo que está ocurriendo es la humillación, la falta de un sentido de la dignidad que ha sido impuesta al pueblo.*” (Citado en Ackerman, 2014:137)

Sí, estamos ante prácticas sociales, pero lo que está en juego no es la intromisión autoritaria de la ley en la vida social. Ya que no es un asunto de servicios o de educación en cuanto tal, sino de la humillación que se infringe en esos ámbitos, es que no se trata de las prácticas mismas, sino de los efectos que la humillación institucionalizada provocan. El argumento de Humphrey pasa por mostrar que la humillación afecta al sujeto

de manera irreversible, y como todos somos sujetos, podemos entender esto. Ackerman lo recupera de este modo:

Hace cincuenta años, nuestros padres y abuelos se enfrentaron a la misma pregunta cuando se enfrentaban a las humillaciones impuestas a los negros. En la búsqueda de una orientación sobre las grandes cuestiones constitucionales de nuestro propio tiempo, el lugar para comenzar es con las palabras de Humphrey, en la forma en que él ha explicado por qué los estadounidenses ya no podían “justificar lo que hemos hecho para degradar a la humanidad,” sostuvo que “no tenemos que ser abogados para entender que has de «tratar a los demás del modo que te gustaría que te trataran a ti.»” (Ackerman, 2014b:5)

Has de tratar a los demás del modo que te gustaría que te trataran a ti. Esta sentencia presentada de manera aislada, puede ser una sentencia moral. El resultado de la reflexión de una conciencia. Por eso no es necesario ser abogados para entender el sentido de ella y extraer las consecuencias para la acción moral de esta sentencia. Este paso es fundamental, que los otros se den cuenta de la injusticia que implica la segregación política y social en una comunidad que busca la igualdad. Sin este paso, no se entiende porque los blancos pueden asumir también la igualdad social más allá de las diferencias raciales. Sin embargo, con esto aún no estamos en el campo político. Hace falta algo. Ese paso, por supuesto, fue dado tanto por la comunidad negra en desobediencia, como por los magistrados de la Suprema Corte y algunos senadores. Fue el propio Humphrey quien en el Senado vinculó el tema de la humillación con el aspecto político, con la tradición constitucional norteamericana. Dice Ackerman:

En otras ocasiones, Humphrey vinculó repetidamente este principio anti-humillación con el objetivo más amplio de garantizar “libertad de la indignidad” para los negros y otros grupos. Este vínculo fue reforzado por el presidente Lyndon B. Johnson. “No podemos negar a un grupo de nuestra propia gente”, argumentó, “los elementos esenciales de la dignidad humana que la mayoría de nuestros ciudadanos reclama para nosotros mismos.” Al mostrar este caso ante el pueblo estadounidense, estos líderes tuvieron éxito en presionar a un Senado indeciso en terminar con las dilaciones, el 10 de junio, después de que había monopolizado el debate durante más de dos meses. (Ackerman, 2014b:5)

Cuando la sentencia “*has de tratar a los demás del modo que te gustaría que te trataran a ti*” llegó al Senado ya no era una sentencia moral. Al arribar al espacio público como una forma de mostrar la injusticia de la segregación, entonces comenzó a tener un carácter político. El presidente Lyndon B. Johnson afianzó el carácter político de la lucha contra la segregación en la esfera social. Ackerman además nos recuerda el papel de la presión de la opinión del pueblo norteamericano. Ya no se trataba de un “no me gustaría sufrir la humillación en la esfera social” de un individuo aislado. Era una condena a la humillación hecha por la gran parte de la propia comunidad política. Vivir sin humillación en la esfera social era una libertad política. “Humphrey insistía en que la «libertad de vivir sin humillación» bien podría estar junto con las «cuatro libertades» de Roosevelt: libertad de expresión, libertad de pensamiento y culto, libertad de vivir sin penuria y libertad de vivir sin miedo” (Ackerman, 2014:137).

Así pues, el rol de la lucha contra la humillación institucionalizada fue crucial para que los cambios exigidos por los desobedientes civiles tuvieran lugar. Cuando el propio presidente declaraba que: “No podemos negar a un grupo de nuestro propio pueblo, de nuestros propios ciudadanos norteamericanos, *los elementos esenciales de la dignidad humana* que la mayoría de nuestros ciudadanos piden para sí mismos”, (Citado en Ackerman, 2014:137), podíamos estar ya seguros no sólo de que las demandas de los desobedientes eran legítimas, sino que la desobediencia era sana para la propia vida política.

Y es que, la integración escolar no era algo ajeno a estos cambios que estaban ocurriendo en la misma ley y en la vida política y social de los Estados Unidos. La misma lógica que permitió la *Ley de Derechos Civiles de 1964* ya estaba presente en el juicio *Brown vs. Board of Education* (1952-1954) que desembocó en los acontecimientos de Little Rock. El juez Earl Warren “declaró inconstitucional la segregación escolar, precisamente porque estigmatizaba a los negros, generando «un sentimiento de inferioridad en cuanto a su estatus en la comunidad, que puede afectar a sus corazones y mentes de una manera que es poco probable de deshacer.»” (Ackerman, 2014b:5)

En resumen, la demanda de integración en la escuelas (y por ende en la esfera social) fue legítima no sólo porque era una demanda exigida políticamente por un grupo de desobedientes civiles, o porque el juez declaró que se debía terminar con la segregación en las escuelas, sino porque el principio contra la humillación logró ser

aceptado por la comunidad política norteamericana, y por ende politizado a pesar de tener efectos directos en la vida social.

Hannah Arendt se habría equivocado en este punto: en querer mantener separadas de manera rígida las esferas política y social. Es comprensible el shock que pudo haber ocasionado en los espectadores un hecho como el de Little Rock: militares custodiando y forzando la integración escolar en contra de la voluntad de los supremacistas blancos. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar, no se estaba ante una imposición autoritaria del gobierno norteamericano. Era la propia voluntad política de la comunidad que había pasado por la Suprema Corte —y que estaba por pasar aún por el Senado, el presidente y la promulgación de una ley— la que allí debía hacerse efectiva.

El caso particular de Elizabeth Eckford siendo asediada por una muchedumbre con soldados como telón de fondo, provocó algo en Arendt. Ella, en sus reflexiones, refiere al orgullo que podía estar siendo vulnerado. Sin embargo, como hemos visto con Humphrey, King Jr. y compañía, lo que verdaderamente vulneraba la dignidad de las personas era la segregación. Los desobedientes civiles fueron aquellos quienes pusieron en segundo plano la vía de la mera actividad social para embarcarse en la actividad pública. No para suprimir su vida social, sino justo para que esa vida social fuera digna de ser vivida.

La segregación en todas sus formas vulneraba la dignidad de aquellos a quienes excluía, Arendt sabía muy bien esto, por lo que, a pesar de su polémica crítica a la intervención del movimiento de desobediencia en lo social, de la mano de estas mismas distinciones, también cuestionó que este movimiento de lucha por los derechos haya dejado un ámbito importante sin tocar, el que respecta a la elección de aquellos con quienes se elige, ya no agruparse, sino compartir la vida en el espacio privado, pues como ella lo señala, dejaron de lado el tema de la legislación que prohibía en aquel momento los matrimonios mixtos. “El derecho a casarse con quien uno quiera es un derecho humano elemental comparado con el cual «el derecho a asistir a una escuela integrada, el derecho a sentarse donde uno quiera en un autobús, el derecho a entrar en un hotel, una zona de recreo o un lugar de diversión independientemente del color de la piel o de la raza» son minucias.” (Arendt, 2007:194). Las leyes que penalizaban los matrimonios mixtos eran una de las más radicales leyes en el sur, porque se trataba de regular una elección que en lo general no se guía por criterios de diferencia ni igualdad, que no exige la distinción ni la exclusividad, sino que “conciérne, de manera inexplicable e infalible, a una persona en su unicidad, su desemejanza con todas las demás personas

que conocemos” (2007:198). Arendt recrimina, con acierto, a los ciudadanos de la comunidad negra la falta de determinación para luchar por la conquista del derecho a elegir con quién se comparte la vida. Un aspecto como este no puede ser controlado, ni legislado por leyes políticas, señala. Pues para ella, la ley no debe intervenir en lo privado, de igual modo que, como vimos, sostiene que no debe intervenir en lo social.

Sin embargo, para nosotros, nuevamente, no basta con señalar que la ley no debe entrometerse en lo privado. La ley puede proteger derechos. Pues las formas mismas de lo privado —y también de lo social— no tienen el carácter de permanente. Esas formas están sujetas al cambio, y pueden ser debatidas cuando en ciertas prácticas están en juego ciertos derechos (como lo demostraron las feministas con el famoso eslogan de lo *privado es político*, es decir, no que lo privado se disuelva en lo político, sino que *la forma* de lo privado es afectada por lo político y ha de discutirse en ese terreno). Pero Arendt tenía una visión rígida sobre esta separación y en este ejemplo del matrimonio interracial, tenía razón. El carácter ominoso de estas leyes que prohibían los matrimonios interraciales se extendía porque la *Racial Integrity Act of 1924* no sólo buscaba regular una acción del ámbito privado, sino también regular el mundo social, pues la finalidad de la prohibición era mantener la integridad racial de negros, blancos, indios americanos, etc., coartando así la condición de la pluralidad en lo privado y en lo social, pero también, como vimos, en lo público.

Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público—políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. (Arendt,1997: 57)

Por eso lo político debería entenderse no sólo como el espacio público —y la tarea de cambiar la ley sólo puede llevarse a cabo en este espacio— sino como una dinámica fértil en la que los temas sociales asociados con la justicia puedan ser trasladados al espacio de la política porque son del interés de todos. Para que el mundo pueda ser realmente común, la igualdad política tiene que ser un resultado de acciones que incluyan lo social.

Si esto ocurre —el establecimiento de un espacio común—, se abre la posibilidad de que podamos seguir considerando que la política concierne a todos, actuando y entendiéndonos a través del discurso desde diferentes posiciones. Esto último, la conservación de diferentes posiciones (la pluralidad), quiere decir que el establecimiento del espacio común no elimina el espacio social y el privado, sino que su misma forma y objetivo, los promueve y posibilita.

Ahora bien, es cierto que lo privado y lo social, a partir de sus modos de agruparse o de sus formas de convivencia, generan como resultados determinados sentidos que otorgan a sus prácticas. Que tales sentidos pueden incluir contenidos morales y sentimientos que suelen apelar a lo “verdadero” o lo “justo” como criterio para unirse o separarse de otros individuos. Esta es otra razón por la que Arendt señala la separación de estos espacios de la esfera de lo político. Y si hemos de afirmar, como se ha hecho, que lo social no se encuentra excluido de las demandas que son llevadas al espacio público, entonces ahora será necesario establecer, cuáles pueden ser los criterios para considerar ya no sólo la legitimidad de la desobediencia como forma de participación en este espacio, sino los criterios que pueden servirnos para pensar qué tipo de demandas de lo social pueden ser incluidas en la dinámica de la pluralidad de la esfera pública.

2.4 La construcción de una demanda política: Luther King Jr. y Ross Barnett

La crítica de Arendt acerca de la integración escolar implica una separación tajante de lo político y lo social. A pesar de que hemos visto que su crítica a los acontecimientos de Little Rock no se sostiene, eso no implica que la diferencia entre lo político, lo social y lo privado se disuelva. Las diferencias se sostienen porque en cada ámbito operan lógicas distintas. A pesar de ello, nos encontramos con prácticas, demandas o reflexiones que pasan de una esfera a otra. Ya lo adelantábamos líneas atrás cuando hacíamos referencia al modo en que una sentencia como la de “has de tratar a los demás del modo que te gustaría que te trataran a ti”, propia del ámbito moral, podía ser utilizado con fines políticos. O mejor dicho, cómo el carácter moral de esa oración cedía para que tal afirmación adviniera política. Intentaremos explicar cómo ocurre esto. Con ello, se mostraría la legitimidad teórica de que una demanda con contenidos sociales pueda ser una demanda de carácter político.

Es la propia Hannah Arendt quien nos muestra cómo un contenido que surge con una lógica distinta a la del campo político, deviene justo en ello, en opinión política. Estamos hablando de un ejemplo utilizado por ella en el artículo “Verdad y política” que busca mostrar cómo una sentencia que pretende señalar una verdad, puede ser una frase de carácter político. Es sabido que para Arendt la verdad se opone a la opinión. Para Arendt, la *verdad* puede ser vista como una respuesta a la real necesidad de los mortales de tener “el hogar relativamente seguro y relativamente imperecedero que necesitan” (Arendt, 1990:21). Sin embargo, nos advierte, la “verdad” no es algo que pueda permanecer en el ámbito político sin mostrar con demasiada facilidad su carácter despótico. Esto, en la medida en que su fuerza radica en que encuentra su fundamento más allá de los acuerdos entre los individuos. Y justo por ello, la verdad exigiría el reconocimiento de la totalidad de los individuos, eliminando así toda posibilidad de controversia, dejando de lado la variedad de opiniones (propio del ámbito político), que constituyen el principio legitimador del acuerdo que dio paso a la fundación en la tradición política norteamericana.

Aun así, los ciudadanos hablan de verdad, o buscan la verdad ¿Cómo explica esto Arendt? Una vía es que las verdades dejen de tener la forma de una afirmación que no pasa por la opinión, y devenga justo en eso, en el contenido de una opinión. He aquí el ejemplo de Arendt, quien citando a Jefferson, da cuenta de cómo es que la única vía para legitimar la “verdad” en el ámbito político es que ésta no se halle por encima de las diferentes opiniones:

En la Declaración de la Independencia, Jefferson decía que ciertas «verdades son evidentes por sí mismas», porque quería poner el acuerdo básico entre los hombres de la Revolución más allá de toda disputa y discusión; como axiomas matemáticos, debían expresar las «creencias de los hombres» que «dependen no de su propia voluntad, sino que siguen involuntariamente las evidencias propuestas a su entendimiento». Con todo, al decir «*consideramos* que estas verdades son evidentes por sí mismas», aunque no fuera totalmente consciente de ello, concedía que el juicio «todos los hombres fueron creados como iguales» no es evidente por sí mismo sino que necesita del acuerdo y del consenso, admitía que la igualdad, para tener importancia en el campo político, no es «la verdad» sino una cuestión de opiniones. (Arendt, 1996: 259)

La igualdad de los hombres, dice Jefferson, es una verdad fuera de toda disputa. Arendt responde que la igualdad de Jefferson tiene pretensiones de verdad, pero que de hecho es el producto del acuerdo y el consenso. El “*consideramos*” que acompaña esta afirmación es la muestra de que la igualdad ha sido puesta por la comunidad política, y no una verdad que provenga de un más allá de la vida humana. Con este argumento, Arendt nos muestra que, aunque Jefferson pretende decir una verdad más allá de toda disputa, de hecho está en la opinión. Opinión y verdad serían completamente incompatibles. ¿Es esto así? Es decir, ¿realmente estamos ante una barrera infranqueable entre verdad y opinión? O, para ponerlo en otros términos, ¿todas las opiniones políticas tienen el mismo estatuto? De la mano de la *relectura* del artículo “Verdad y opinión” realizada por Ronald Beiner, intentaremos dar una respuesta.

Pues en efecto, las opiniones políticas, a pesar de ser opiniones logradas por el acuerdo entre ciudadanos, buscan hacerse reales, existentes. Los supremacistas blancos opinaban que debían segregar a los grupos de acuerdo a la raza, y buscaban que esto fuera real porque pensaban que estaban en una verdad. Y los desobedientes negros buscaban que tal segregación desapareciera y la igualdad fuera efectiva porque consideraban que era lo justo. ¿Ambas posturas tienen el mismo valor político de ser opiniones?, ¿o hay algún elemento en esos discursos que nos permita diferenciarlos? Veamos cómo estas dos posturas buscan fundamentar su propio contenido. Primero, ambas posturas afirman estar en la verdad y en lo justo.

Ante esto Arendt sostiene que las “verdades” resultan nocivas para la política porque promueven la homogeneidad de perspectivas, anulando su fundamento que es la pluralidad. Sin embargo, para ella misma, las *verdades* en ámbitos como el social o el privado son representaciones válidas porque conciernen a los individuos en su singularidad, y a la manera en que éstos pueden formularse concepciones de “lo bueno” o “lo justo” para orientar sus vidas, y desde luego elegir compartirlas con aquellos con los que se tiene afinidad. Para ella, las verdades pueden ciertamente aparecer en estos espacios en la forma de ideas morales o religiosas que casi siempre eximen a los individuos de actuar partiendo de una posición que incluya la perspectiva amplia que trae consigo la existencia de la pluralidad, pues la peculiaridad de estas ideas es que pretenden ser válidas para todos en la medida en que su fundamento trasciende a toda voluntad, tanto de aquellos que la aceptan como de aquellos que no. Así pues, en los espacios privado y social, las “verdades” operan y permiten a los sujetos orientarse en su búsqueda de felicidad y el modo en que discriminan con quienes se vinculan socialmente.

Para Arendt el problema aparece cuando estas verdades han querido ser presentadas como pilares del orden político. La tentación de hacer esto es grande, pues aparece como tradición política en las revoluciones de tipo jacobino, pero también puede irrumpir dentro de la comunidad política de una tradición distinta. Eso fue precisamente lo que ocurrió en el caso de los estados sureños en los Estados Unidos con su ideal segregacionista, que se usó para determinar la integración y la exclusión sobre la consigna de que una idea de “lo justo” podía definir el modo en que opera espacio público.

Ross Barnett, gobernador del Estado de Mississippi por aquel entonces, expresaba de esta manera lo que consideraba una causa justa: “Dios fue el segregacionista original”, declaró él en alguna ocasión. “Él hizo al hombre blanco, blanco, y al hombre negro, negro, y él no tuvo la intención de mezclarlos. [...] No hay ningún caso en la historia donde la raza caucásica haya sobrevivido a la integración social [...]. No tomaremos la bebida de la copa del genocidio”²⁷. La apelación a Dios convierte a la segregación en una práctica sostenida en una pretendida verdad trascendente. Con la distinción de los espacios político y social, podemos decir que Barnett y todos los miembros de las comunidades blancas, pueden usar este ideal inspirado en representaciones religiosas para conducirse en el terreno de su vida social y privada o para vincularse con otros que piensen igual que ellos. Este derecho a la libertad de culto y de libre asociación encuentra su resguardo en la propia Constitución; es decir, el propio campo político necesita que los sujetos en su campo social y privado actúen según sus propios ideales privados y sociales. No obstante, el problema aquí es que Barnett busca que esta representación de “lo justo” y “lo bueno” se convierta en la regla que regule quién y en qué condiciones puede o no intervenir activamente en el espacio público. Esa representación impone legalmente la segregación; excluye a grupos enteros del campo político por razones sociales, porque un grupo —los supremacistas blancos— considera unilateralmente que su ideal de permanencia y continuidad en el mundo, debe regir todo el campo político.

Por su parte, el reverendo Martin Luther King Jr. también invoca una verdad y una justicia más allá de la ley hecha por los hombres. A propósito del llamado de los clérigos de Alabama a obedecer la ley, King Jr. responde: “Yo sería el primero en defender la necesidad de obedecer los mandamientos justos. Se tiene una responsabilidad moral además de legal en lo que hace al acatamiento de las normas justas. Y, a la vez, se tiene

²⁷ AP. "Ross Barnett, Segregationist, Dies; Governor of Mississippi in 1960's" en *The New York Times*, 7 de noviembre de 1987, disponible en <http://www.nytimes.com/1987/11/07/obituaries/ross-barnett-segregationist-dies-governor-of-mississippi-in-1960-s.html>

la responsabilidad moral de desobedecer normas injustas. Estoy de acuerdo con San Agustín en que «una ley injusta no es tal ley.» (King, 2001:82) Con estas palabras Luther King Jr. nos señala que las razones de su desobediencia son morales y religiosas. Es más claro aun cuando escribe:

Pero ¿cuál es la diferencia entre ambas clases de leyes? ¿Cómo se sabe si una ley es justa o no lo es? Una ley justa es un mandato formulado por el hombre que cuadra con la ley moral o la ley de Dios. Una ley injusta es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con palabras de Santo Tomás de Aquino: “una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural. Toda norma que enaltece la personalidad humana es justa. Y toda norma que degrada la personalidad humana es injusta”. Todos los mandatos legales segregacionistas son injustos, porque la segregación deforma el alma y perjudica a la personalidad; da al que segrega una falsa sensación de superioridad, y al segregado una sensación de inferioridad así mismo falsa. (King, 2001:82-83)

No hay lugar a dudas. Al igual que Barnett, King apela a Dios y las interpretaciones religiosas para sostener su posición. “Una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural”, escribe recuperando a Tomas de Aquino. Tal ley eterna estaría más allá del acuerdo entre los hombres.

Sí tomamos ambas posturas como *meras opiniones*, ambas son equivalentes, pues en ambos casos se apela a Dios, y en ambos casos se busca estar en la verdad. Según Arendt, la opinión, a diferencia de la verdad, no es evidente por sí misma. Sí sólo tuviéramos este parámetro para ponderar ambas posturas, éstas serían igualmente válidas. ¿Es esto realmente así? Es decir, ¿realmente la postura de Barnett y los supremacistas está en el mismo nivel que el discurso de King? Si no es el caso, como pienso, entonces, ¿qué parámetro hemos de utilizar para salir de este atolladero?

Aquí es donde la interpretación de Ronald Beiner puede mostrar su riqueza intelectual. El filósofo canadiense problematiza la oposición arendtiana entre *verdad* y *opinión* porque considera que Arendt exagera negativamente en la forma en que concibe la verdad. Beiner nos muestra en su artículo “Rereading «Truth and Politics»” que es posible oponerse —sin traicionar su espíritu filosófico— a la radical contraposición arendtiana que pone de un lado a la verdad y sus consecuencias totalitarias y del otro a la opinión y su apertura a la pluralidad. Para lograr esto, lo primero que él hace es localizar

cuál es la principal razón para oponer verdad y opinión. Su posición es que este par de conceptos son equivalentes a otra oposición, aquella que enfrenta a filosofía y política.²⁸ En esta nueva oposición se ve claramente lo que está en juego. No son sólo categorías, sino posturas existenciales:

La filosofía como una forma de vida se define por la búsqueda de verdades “eternas” que proporcionarían un remedio permanente para el “estado de constante flujo” que caracteriza a las opiniones de los ciudadanos ordinarios. Así representada, la vida filosófica, como la negación de la vida cívica, es un esfuerzo por alcanzar la eternidad frente de la mutabilidad constitutiva de la esfera de los asuntos humanos. (Beiner, 2008:125)

En esta oposición se ve claramente que la política busca mantener la pluralidad, mientras que la filosofía busca sino disolverla, o por lo menos ponerla en un lugar secundario. La vida del filósofo sería solitaria porque busca lo inmutable más allá de la vida entre los seres humanos; por su parte, la vida del ciudadano sería la vida del ser humano con los otros, la vida en común. El diagnóstico de Beiner es que Arendt se mantiene atada a las coordenadas impuestas por la filosofía platónica que opone filosofía a la *doxa* o mera opinión. Y es debido a ello, a las equivalencias de filosofía/verdad y de política/opinión, que Arendt habría terminado pensando a la verdad como el opuesto radical de lo político, la eliminación de la pluralidad y el totalitarismo. La verdad terminaría siendo tiránica por ser la negación de lo político. Sin embargo, dice Beiner, podemos prescindir de estas equivalencias, porque en realidad Hannah Arendt no piensa la opinión como mera *doxa*, ella en realidad tiene una teoría fuerte de la opinión.

Tal teoría fuerte de la opinión se encuentra en el modo en que ella inserta en su teoría el concepto de *juicio reflexionante* de Kant en la *Crítica del Juicio*. En Arendt el juicio reflexionante como pensamiento ampliado significa la posibilidad de representarnos un hecho desde una perspectiva que no es la nuestra. “Una parte importante de la campaña de Arendt por restaurar la dignidad de la opinión, frente a las calumnias de Platón, es su intento de dar una explicación detallada del papel central en la vida política de la capacidad del juicio reflexionante. Esta es, sin duda, la parte más útil e iluminadora del argumento de Arendt” (Beiner, 2008:125), dice Beiner, quien destaca las

²⁸ Beiner dice: “El propósito de esta presentación es separar la interesante explicación del juicio de Arendt de su «gemelo malvado», su explicación engañosa y ofuscada de la verdad”. (Beiner,2008:123)

características del juicio en la lectura de Arendt: “Según Arendt, la marca de un juicio válido es la imparcialidad, que nos hace arribar a una visión imparcial por medio de un avance en nuestra propia estrecha perspectiva, al ver el objeto del juicio bajo una liberadora pluralidad de otros puntos de vista. La imaginación es, por tanto, intrínseca al juicio. (Beiner, 2008:125-126)

Cuando, en la vida política, el pensamiento se representa los hechos bajo distintas perspectivas y se abre así el horizonte de la pluralidad, ya no estamos ante la mera *doxa* platónica. Tenemos una idea más fuerte de opinión. Pues el pensamiento ampliado no es una representación unilateral o perspectivista. Arendt lo pone así en su artículo “Verdad y política:”

En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial. Comparado con este proceso, en el que un asunto particular se lleva a campo abierto para que se pueda verlo en todos sus aspectos, en todas las perspectivas posibles, hasta que la luz plena de la comprensión humana lo inunda y lo hace transparente, un juicio de verdad tiene una opacidad peculiar. (Arendt, 1996, 254-255)

Con esta idea de opinión que no es unilateral, dice Beiner, podemos ir más allá de la mera oposición entre verdad y opinión, pues si la opinión no es la mera afirmación de una perspectiva, sino el esfuerzo por integrar las de otros, la pregunta que surge es ¿por qué es necesario tal esfuerzo?, ¿cuál es la finalidad de este pensamiento ampliado? Arendt habla de “la persuasividad inherente a la opinión”. (Arendt, 1996:256) ¿Por qué la opinión es persuasiva? Porque busca ofrecernos fundamentos o razones para creer en la verdad de lo que la opinión afirma, en medio de posturas que rivalizan con ella:

La visión de Hannah Arendt fue que uno debe oponer el juicio a la verdad, puesto que la verdad obliga y el juicio meramente persuade, y ella tenía un punto de vista similar sobre la relación entre la opinión y la verdad. Para Arendt, la verdad se refiere a los asuntos en los que han sido desterradas la duda y la incertidumbre, y por lo tanto la “opinión” es desechada. Pero esta es una visión extraña de cómo la verdad incide en la política. ¿Qué significa tener una opinión? Formamos opiniones sobre asuntos en los

que, por cierto, no podemos tener la certeza de estar en lo correcto; pero articulamos y defendemos esos dictámenes bajo la presunción de su validez. Por decirlo de algún modo, el objetivo de la opinión es la verdad. Una opinión que fuera indiferente a su verdad o falsedad, validez o invalidez, sería algo menos que una opinión. (Beiner,2008:131)

La opinión no busca permanecer indiferente a lado de otras opiniones. Busca afirmarse como la opinión más cercana a una verdad. Con esto, no somos fieles a la idea de Arendt de oponer verdad y opinión, pero si somos fieles al hecho de que la opinión no busca ser mera opinión. Incluso, si distinguimos entre una opinión unilateral, y una opinión basada en el pensamiento ampliado, ambas buscan imponerse o regir la acción y el acuerdo con los demás.

En política sostenemos opiniones no con la finalidad de simplemente mostrar tal opinión, sino de persuadir a los demás. La capacidad persuasiva o estéril de una opinión depende de si ésta puede interpelar la aprobación de los demás. Otra forma de decirlo es señalando que entre más se acerque a la verdad, una opinión será más persuasiva. Con esto, Beiner nos muestra que la dicotomía entre opinión y verdad está lejos de estar establecida de manera definitiva. La clausura de la pluralidad no sería causada por la verdad misma, sino cuando una verdad es afirmada mediante la fuerza por un grupo. Allí estaríamos ante un uso ideológico de la verdad.²⁹

¿Cómo nos ayuda esta intervención de Beiner para entender por qué la intervención de King Jr. es distinta a la de Barnett? La clave, considero, es pensar cómo operan estas intervenciones en los siguientes momentos: 1) como ideas morales y religiosas; 2) como opiniones políticas; y 3) ya en el ámbito público, reconocer si estamos ante una opinión unilateral, o una sostenida por el pensamiento ampliado.

1. Tanto la postura de Barnett como la de King Jr. están sostenidas por representaciones de justicia de basadas en contenidos religiosos. Como vimos, Barnett intenta respaldar la segregación mediante la afirmación de que la diferencia de razas fue establecida por el propio Dios. Por su parte, King Jr. señala que las leyes

²⁹ Esta separación entre verdad y tiranía es tal, que la propia Arendt lo reconoce en algún lugar: “Vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico. Por consiguiente, los tiranos la odian, porque con razón temen la competencia de una fuerza coactiva que no pueden monopolizar.” (Arendt, 1996, 253) Aunque en esta cita se mantiene el carácter tiránico de la verdad, se muestra que no se identifica necesariamente con el ejercicio tiránico del poder.

segregacionistas no se encuentran en armonía con las leyes morales o ley de Dios. ¿Qué postura tiene la razón? Por supuesto, si nos quedásemos en el plano religioso o moral, estaríamos ante una situación indiscernible, porque en cuestiones morales cada quien se representa que es lo bueno, o porque dependeríamos de los resultados de un debate teológico o una interpretación de los textos sagrados de cada grupo religioso. De cualquier modo, los mismos Barnett y King Jr. no están interesados en que este debate se quede únicamente en este plano, pues lo que en realidad están haciendo no es interpretación de contenidos religiosos, ni una reflexión moral, sino hacer uso de los resultados de una reflexión moral y un contenido religioso para un fin político.

2. Como opiniones políticas, las afirmaciones de Barnett y King Jr. no están sostenidas únicamente por un individuo, sino por todo un grupo que está de acuerdo con ellas. Así, Barnett respalda sus dichos con el apoyo de los supremacistas blancos. La segregación es una práctica respalda por ese grupo, y pretenden estar en lo correcto. Así lo muestra el breve pero célebre discurso de Barnett —un día antes del motín en la Universidad de Mississippi, coloquialmente conocida como Ole Miss—³⁰ durante un partido de fútbol americano: “En el medio tiempo, en respuesta a los interminables gritos de «¡Queremos Ross!» procedente de los espectadores, Barnett servicialmente bajó al campo. Allí, bajo el resplandor de la luz del estadio, el gobernador habló ante un micrófono con el puño derecho levantado y dijo: «¡Amo Mississippi! ¡Amo su gente! ¡Amo nuestras costumbres! ¡Amo y respeto a nuestro patrimonio!»” (Katagiri, 2001:111) Para Barnett y compañía, la segregación racial era un asunto de vital importancia. Por supuesto, una práctica racista, pero sostenida bajo la idea de que si la segregación racial era suprimida, también serían suprimidos sus costumbres y su patrimonio cultural.

Por su parte, Martin Luther King Jr. también habla para los ciudadanos, y en nombre de muchos de ellos. Por supuesto, King Jr, habló ante multitudes. Joan Gomis escribe a propósito del discurso “Tengo un sueño”, que “es difícil cifrar de modo fidedigno la participación en movimientos de masa parecidos, pero puede decirse que la Marcha sobre Washington sobrepasó largamente las doscientas mil personas.” (King, 2001:15-16). Pero no sólo ello, no sólo habló para ellos, sino que su discurso estaba apoyado por grupos enormes de personas que compartían esa opinión. Por supuesto, sin contar con el

³⁰ Los disturbios de «Ole Miss», la Universidad del estado de Mississippi, en 1962 se debieron a la violenta reacción que tuvieron los supremacistas blancos ante el primer paso de la integración escolar en ese Estado. James Meredith, primer matriculado negro en esa Universidad, tuvo que ser escoltado por guardias nacionales para acceder a la Universidad. La jornada terminó en disturbios que provocaron el asesinato de dos personas.

hecho de que muchos se comprometieron con las acciones directas de desobediencia civil.

Puestas así las cosas, en efecto, estamos ante dos opiniones políticas respaldadas por grupos de ciudadanos. Y podemos tener simpatías o compartir esa opinión, pero en tanto ambas posiciones están respaldadas por grupos de ciudadanos, políticamente parecen posturas válidas y legítimas.

3. Para salir de este momento ambas posturas son indiscernibles, es decir, ese momento en el que parecemos estar ante posturas igualmente válidas, es necesario pensar en los términos que ya señalábamos de opinión unilateral, y opinión sostenida por el pensamiento ampliado. Pues de ese modo, veremos, la diferencia entre la posición de alguien como Ross Barnett, y la de Martin Luther King Jr. es clara, y podemos dar razones de porque una opinión es legítima en su apelo a la justicia y la otra no.

El discurso de Barnett y los supremacistas blancos utilizan sus referencias a Dios como el segregador original para dar cuenta de un “hecho”. Es decir, el hecho de que las diferencias de raza existen. Esta diferencia sería una “verdad” que estaría reforzada por la representación religiosa de una segregación original. Es decir, un hecho querido por Dios. O lo que es lo mismo, el discurso de Barnett pretende que la segregación está legitimada por la voluntad de Dios, y por ello, no corresponde a los individuos oponerse a la misma voluntad del *creador*, según sus creencias religiosas. Este contenido, apoyado por la comunidad de supremacistas blancos, pretende ser una verdad por encima de la forma en que los individuos se organizan a través de sus acciones de forma libre. Esta forma de utilizar a una pretendida “verdad” es propia de las ideologías que, de acuerdo con Arendt, abordan en términos de absolutos los hechos que se presentan en el mundo, y los desvinculan de la realidad, pretendiendo representar una explicación incontrovertible de la totalidad de la historia.

La apelación a Dios en esta cita de Barnett es utilizada en términos de ideología porque pretende convertir a la segregación en una explicación irrefutable del estado en que se encuentran las cosas. Barnett busca que esta representación de “lo justo” y “lo bueno” se convierta en la regla que regule quién y en qué condiciones puede o no intervenir activamente en el espacio público. La “verdad” como ideología presenta su carácter despótico en la medida en que su fuerza coactiva encuentra su fundamento más allá de los acuerdos entre los individuos, precisamente porque de esta forma no sólo exige el reconocimiento de la totalidad de los individuos, sino que elimina toda posibilidad de controversia, dejando de lado la variedad de opiniones, que constituyen el principio

legitimador del consenso que dio paso a la fundación en la tradición política norteamericana.

Pero incluso si pensáramos la posición segregacionista no como una afirmación que pretende ser verdad, sino que busca convencer a otros, nos encontramos con que es una opinión unilateral: esa representación que impone legalmente la segregación; excluye a grupos enteros del campo político por razones sociales, porque un grupo —ellos, los supremacistas blancos— considera unilateralmente que su ideal de permanencia y continuidad en el mundo, debe regir todo el campo político. Al hacer esto, excluye deliberadamente a grupos enteros de ciudadanos. La opinión de personas como Barnett jamás se plantea la posibilidad de pensar en el lugar de los otros. Para ellos, sólo su posición como miembros de una raza con una determinada cultura y costumbres es lo que merece tener palabra y validez. Una postura como esta ni siquiera pretende convencer a los demás. No ofrece opciones para pensar en sus propios términos.

En el caso opuesto, estamos ante una situación distinta. Luther King Jr. también recurre a una representación de la voluntad de Dios (a través de las *leyes de Dios*), y busca que las leyes humanas estén en consonancia con ellas, o lo que es lo mismo, que su ideal de justicia rija para la vida de la comunidad humana en los Estados Unidos. Lo que hace diferente a esta opinión de la sostenida por Barnett es justo que busca salir de la unilateralidad. Es decir, si bien es cierto que la principal preocupación de la comunidad negra era salir de la situación precaria en la que ellos se encontraban, no afirmaban una posición o privilegios que sólo contaran para ellos.

Martin Luther King no puso su idea de justicia y ley de Dios de manera unilateral en el espacio público. Él buscó que este ideal de justicia estuviera en consonancia con los ideales políticos de la propia comunidad política, es decir, con los principios de la Constitución de los Estados Unidos. Por eso, las demandas de justicia de la comunidad negra se vieron aglutinadas bajo la consigna de igualdad de todos los ciudadanos, independientemente de la raza.

El movimiento de lucha por los derechos de los negros, fue desobediencia civil legítima cuando apostó por la igualdad en el espacio público, ahí donde la inclusión de las opiniones de la comunidad negra valdría tanto como la de los otros ciudadanos, precisamente porque podrían ser escuchadas y por tanto discutidas. Las demandas de los ciudadanos negros no se encontraban exentas de ponderar a la justicia como el tema central de una comunidad que aspira a regirse por los ideales de igualdad ante la ley que garantizaba la autoridad de la Constitución.

Así lo expresaba el reverendo King Jr. en la exhortación escrita desde la cárcel de Birmingham. Él contestaba de esta manera a los sacerdotes que rechazaban los actos de desobediencia:

Una ley injusta es una norma por la que un grupo numéricamente superior o más fuerte obliga a obedecer a una minoría pero sin que rija para él. Esto equivale a la legalización de la diferencia. Por el mismo procedimiento resulta que una ley injusta es una norma por la que una mayoría obliga a una minoría a obedecer lo que ésta mande, quedando a la vez vinculada al texto normativo dicha mayoría. Esto equivale a la legalización de la semejanza. (Luther King, 2001:83)

En estas líneas se nota claramente como el discurso que fundamentaba la injusticia de las leyes segregacionistas apelando a la ley moral y la ley de Dios es puesta en términos de la tradición política norteamericana. No se trata de únicamente de sostener que la segregación es injusta porque no está de acuerdo a la voluntad de Dios, sino que muestra como dar un trato diferenciado por la ley y las prácticas segregacionistas implica de suyo un trato violento de una minoría a la comunidad política. La igualdad es justa, pero no sólo porque desde el ámbito moral King Jr. y muchos como él así lo afirmen, sino porque la igualdad, es la igualdad de todos ante la ley, sin exclusiones. Con la igualdad no se violenta a nadie. Entonces, aunque la integración era pensada por los desobedientes en términos de justicia, no lo hacían del mismo modo que lo hacían los segregacionistas; ellos no opinaban en términos unilaterales, sino que buscaban incluir a los otros, los blancos. De manera magistral. El reverendo Martin King Jr. señala esto en su discurso de 1963 desde las escalinatas del Monumento a Lincoln durante la Marcha en Washington por el trabajo y la libertad:

Cuando dejemos que la libertad nos llame, cuando dejemos que nos llame desde todos los pueblos y aldeas, desde todos los estados y todas las ciudades, entonces podremos impulsar y hacer emerger el día en que los hijos de Dios, hombres negros y hombres blancos, judíos y gentiles, católicos y protestantes, podrán unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro: ¡Por fin libres! ¡Por fin libres! ¡Gracias al Dios Todopoderoso, por fin somos libres! (King, 2001:152)

Estas líneas, las últimas del discurso “Tengo un sueño” no son puramente retóricas. En ellas muestra el carácter ampliado que ha atravesado la opinión de los desobedientes civiles que luchaban por la igualdad y la integración. No se trata únicamente de enlistar a los seres humanos de todas las razas y religiones que viven en los Estados Unidos; se trata más bien de que es posible ponerlos juntos porque la demanda de inclusión e igualdad permite que todos ellos estén juntos sin causar disonancia en el propio discurso de Luther King.

Esto fue captado no sólo por los propios integrantes de la comunidad negra, o los blancos que ya simpatizaban con la integración. También algunos agentes escépticos lograron captar que la opinión de la comunidad de desobedientes negros no era una opinión unilateral, sino que incluía también a los otros grupos. Michiko Kukatani reseña lo siguiente: “Se podía sentir «la pasión de la gente que fluía hacia él [King Jr.],» escribió más tarde James Baldwin, un escéptico de la marcha en Washington, y en ese momento, «casi parecía que estábamos a la altura de ese reto, y pudimos ver nuestro herencia; tal vez podríamos hacer verdadero el reino».” (Kukatani, 2013:a18)

La integración no tenía por qué ser una ofensa para los blancos. Todo lo contrario, la integración era la mejor manera de mostrar la igualdad ante la ley. No había ningún riesgo para la continuidad de la raza blanca. La lucha por los derechos civiles era la lucha por la igualdad sin importar la raza. King pensaba en ellos como comunidad negra, pero no descuidaba a los otros. Su opinión demostraba estar sostenido en el pensamiento ampliado y no en una mera opinión unilateral.

Con todo esto, podemos señalar que la desobediencia civil es benéfica para la comunidad política. Hace falta reconocer que comunidad política permite este modo de participación y acción política. Y es que, si bien es cierto que en una comunidad política difícilmente se puede dar un consenso respecto a los principios fundamentales, también es verdad que, como lo señala Bernard Crick (2001:60-61), el acuerdo más fundamental es la utilización de medios políticos para establecer la igualdad. No se trata pues de encontrar en los contenidos de las leyes otra cosa que no sea la garantía de que todos poseemos los mismos derechos y responsabilidades. La desobediencia a la ley no busca transgredirla por su proceder injusto en un caso concreto sino, en todo caso, por la manera en que la ley ha transgredido sus propios vínculos de equidad con los ciudadanos.

Por ello, es importante comprender que la desobediencia civil no surge como una mera alternativa en el caso extremo de un orden que legaliza la desigualdad, sino que debe ser entendida como una necesidad dentro de todo sistema democrático, siempre

que se comprenda que su principio de legitimación recae en el asentimiento de base plural que trasciende las configuraciones positivas de sus leyes particulares.

La amenaza de la pluralidad no ha sido siempre resultado de la coacción. La no-actuación de los ciudadanos es, paradójicamente, una constante recurrente en las democracias constitucionales, y es ahí desde donde Arendt aborda su crítica a los ideales democráticos de representación, insertando el tema de la desobediencia como un modo de cuestionar los límites de la esfera institucional de las democracias. Las opiniones que encuentran su respaldo en un criterio de la “opinión de la mayoría”, pueden resultar tan nocivas como “las verdades” en el espacio público, porque entonces se trata otra vez de sacrificar las diferentes voces por un ideal de representación, que no hace más que promover la inacción, conduciéndonos a una situación que puede considerarse como una crisis.

2.5 La ciudadanía democrática

La reflexión sobre lo que conlleva un movimiento de desobediencia civil, así como la cuestión acerca de las características que deben cumplirse para que un grupo de individuos pueda considerarse desobediente precisa, desde luego, de la explicación sobre el orden o sistema político en donde se inserta este fenómeno. En el caso de Arendt, es claro que se trata del sistema democrático, particularmente de la democracia norteamericana. La preocupación de Arendt en relación al tema de la democracia se centra en la deficiencia y limitación de las formas de representación, justamente porque crean espejismos de representación, por lo que resulta imperioso el cuestionamiento de los principios legitimadores del orden democrático, desde el que puede encontrarse la importancia de su relación con el ejercicio de la desobediencia civil.

Arendt ya señalaba en *Los orígenes de los Totalitarismos* dos espejismos democráticos que a su parecer habían sido explotados por los movimientos totalitarios, dejando al descubierto la tendencia al monopolio representativo y la corrupción del parámetro de respaldo mayoritario para definir la autoridad de un conjunto de leyes. El primero de estos espejismos consistía, en efecto, “en pensar que el pueblo en su mayoría había tomado parte activa en el Gobierno y que cada individuo simpatizaba con su propio partido o con otro” (Arendt, 1982: 258); cuando en realidad era posible que masas políticamente neutrales constituyeran la mayoría en un país gobernado democráticamente, permitiendo con ello que el reconocimiento de ciertas normas

quedara en manos de una minoría activa. El segundo espejismo democrático consistía en no otorgar importancia a estas masas de individuos desinteresados de las cuestiones políticas, obviando con ello que en la aprobación tácita y tolerancia de estas mayorías descansan los gobiernos democráticos. Permitiendo así convencer al pueblo en general de que las mayorías eran espurias y que no correspondían necesariamente a la realidad del país. La apropiación por parte de regímenes no-democráticos de estas *ilusiones* creadas por las democracias modernas llevó a la luz las consecuencias funestas del respaldo a la regla de la mayoría más que al cumplimiento de los principios constitucionales. Arendt escribe que:

Las libertades democráticas pueden hallarse basadas en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; sin embargo, adquieren su significado y funcionan orgánicamente sólo allí donde los ciudadanos pertenecen a grupos y son representados por éstos o donde forman una ‘jerarquía social y política’. (Arendt, 1982: 247).

Aunque, a la palabra democracia se ha convertido en un significante vacío, que lejos de aclarar su acepción la convierten en un término transhistórico e ideal. Arendt la retomará en el sentido en el que Tocqueville lo hizo en su obra *La democracia en América*, esto es, definida como el “gobierno de la mayoría”. Arendt se apoya en Tocqueville porque, al igual que él, mantiene la preocupación por los límites de la libertad política en las sociedades modernas. Pero también porque en Tocqueville encontramos el proceso de creación de leyes como un proceso de construcción de una comunidad libre. Tocqueville encuentra que en América la autoridad de la ley está fundada en la acción conjunta de sus ciudadanos. En la democracia los ciudadanos obedecen la ley no porque sea “verdadera”, sino porque es su obra y porque está sujeta a una incesante renovación (Tocqueville, 2005:250).

Arendt y Tocqueville coincidirán en que la ley que no establece los vínculos para los que fue creada debe ser cambiada. Este ejercicio que se fundamenta en la idea de igualdad ante la ley constituye una de las principales libertades políticas. Infringir la ley para recuperar el fundamento de su obediencia supone ya el hecho de que desde diferentes perspectivas los individuos pueden o no ver vulnerado este vínculo con la ley. Estar en posibilidad de desobedecer supone no sólo que se cuenta con la garantía de igualdad para ser escuchado en el espacio público, sino que además se es diferente en la

medida en que las protestas pueden en efecto surgir a partir de la disconformidad de una minoría.

Que en la democracia no se logren sopesar estos conflictos, propios de la pluralidad que le subyace, se debe más al propio mecanismo de representación fáctica que a la propia idea de democracia. Que la disconformidad pueda ser expresada y reconocida aún si la detenta una minoría corresponde más a una “actitud” cívica de la ciudadanía, que desde luego debe encontrar cabida en los regímenes democráticos. Pero aquí lo que hay que comprender es que una crisis no se presenta cuando los ciudadanos o las minorías que desobedecen no son escuchados, como cuando los ciudadanos, aún como minorías, deciden no desobedecer cuando se ha roto su vínculo con la ley, cuando la autoridad de ésta ya no se sostiene en el consenso.

Como menciona, Young-Bruehl, no es asintomático que Arendt se proponga el tema de la desobediencia civil en conjunto con una serie de artículos que se presentan con el título de *Crisis de la República* en un momento de grandes convulsiones políticas en los Estados Unidos.³¹ Es posible que debido a esta crisis Arendt se plantee el problema de articular los presupuestos de recuperación del espacio público como espacio de libertad que los americanos habían asegurado a través de la idea de fundación plasmada en la Constitución. De esta forma Arendt se refería a la democracia al señalar lo que consideraba la fórmula del exceso de *poder*.

Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia [...] La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. (Arendt: 1982, 140-141).

³¹Véase: Young-Bruehl (1993), p. 498, donde menciona que: “Arendt encontraba difícil entender que una política tan abierta y ampliamente contestada pudiera ser llevada hasta sus últimas consecuencias [...] Pero al reunir sus escritos políticos de fines de la década de 1960, para publicarlos en un volumen, Arendt entendió muy bien que había sido testigo y estado escribiendo sobre «Crisis de la República». Compárese con la opinión de Andreas Kalyvas, quien afirma que: “Su compromiso con el problema de la desobediencia civil, sin embargo, es impreciso, vago. Por lo tanto, a menudo se ha visto en ello una intervención conjetural en uno de los debates más controvertidos y acalorados relacionados con el contexto político turbulento de la década de 1960, más que como un conjunto sistemático de reflexiones teóricas relacionadas con su pensamiento político en general”. (Kalyvas, 2008: 284). Por supuesto, en esta investigación se considera que la desobediencia civil es algo más que un tema coyuntural en la obra de Arendt. Las intervenciones en estos temas no son únicamente los escritos de la ciudadana Arendt, son también intervenciones teóricas.

No obstante, más allá de una crítica al gobierno de la mayoría, —que como regla podía desplegarse alejado de la idea del consentimiento de los individuos³²—, Arendt, al igual que Tocqueville, se inclina porque la continuidad del ejercicio político debía encargarse de contrarrestar no solamente las tendencias homogeneizadoras que el ideal de la igualdad inherente a las democracias produce en las sociedades modernas, sino también garantizar el espacio para la producción de esta igualdad en términos de reconocimiento de la pluralidad. Porque como lo señala Birulés: "La pluralidad no [...] equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas: la función del ámbito público es, en Arendt, iluminar, los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción, quienes son". (Arendt,1997:21).

La proclividad de las democracias a desembocar en despotismos o tiranías sólo podía ser enfrentada por la apelación a los principios de la Constitución que en la República norteamericana, ante todo, simbolizó un acuerdo acerca de la creación de un nuevo orden político que garantizara la libertad a través de sus leyes:

Tocqueville sabía que «el control tiránico que estas sociedades ejercen es a menudo mucho más insoportable que la autoridad poseída sobre la sociedad por el Gobierno al que atacan» pero también sabía que «la libertad de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría» [...] En cualquier caso, «si los hombres han de seguir siendo civilizados o han de llegar a serlo, el arte de asociarse juntos debe crecer y mejorar *en la misma proporción en la que aumenta la igualdad de condiciones*»(Arendt, 1973: 104).

Nuevamente, Arendt coincidiría con Tocqueville en su preocupación por el verdadero peligro de la democracia, que no es otro que la falta de la figura de una ciudadanía participativa, democrática. Cuando Arendt refiere la posibilidad de una democracia sin constitución no hace sino recalcar esta ausencia, una vez que ha dejado claro que la constitución es autorizada de manera horizontal, y que en ella reside, o más bien que ella representa la materialización del poder, como autoridad de quienes han fundado ese nuevo cuerpo político del que emana la ley. Arendt proponía contrarrestar

³² Arendt encuentra que hasta un dirigente totalitario requiere un respaldo cuantitativo, pues incluso ahí donde la violencia y la tortura actúan como principal instrumento de dominio se requiere un poder básico, que en el caso de los totalitarismos se encuentra representado por la policía secreta y su red de informadores. (Arendt, 1982:285)

los vicios de las democracias modernas a través de la noción de ciudadanía democrática que, en tiempos de crisis, se manifestaba por medio de la protesta y el compromiso con las libertades plasmadas en la Constitución.

En el momento en que Arendt escribe sobre la necesidad de reconocimiento de la desobediencia civil, de su función en la democracia, no está haciendo otra cosa que buscar una opción legítima por renovar la república a través de la participación de los ciudadanos. La superación de la crisis debe ser pensada como una reactivación de los propios fundamentos de la comunidad política. De manera que, a menos de una década de haber escrito *On Revolution*, puede decirse que Arendt retomaba en forma de legado, la triada de conceptos que daban cabida al espacio del discurso y la acción. Primero, el concepto de *autoridad* —que fuera retomado por Arendt en su sentido de *augere*, y que fue pensado como el modo en que los individuos autorizaban la ley a través del acto fundacional de la constitución—, era ahora reafirmado y renovado en cada enmienda a la ley. Las enmiendas son la forma jurídica en que la ley logra subsumir un nuevo estado del consenso alcanzado por la comunidad política.

El segundo concepto es el de *ley*, pensado como “vínculo duradero”, que Arendt había con anterioridad tomado de Montesquieu. Nuevamente, en contra de la idea de la ley como un sistema consistente de reglas jurídicas (que tiene un fundamento externo a la opinión y cuyas leyes secundarias deben ser deducidas de ese fundamento), la ley es pensada como un vínculo entre ella y los ciudadanos. Cuando los vínculos se rompen, el modo de re-ligar a los ciudadanos es mediante un cambio en la ley que integre los reclamos de estos. La desobediencia busca la renovación del vínculo con la ley, con su legitimidad.

Por último, el tercer concepto, es el de *poder*. La ciudadanía unida (potestas in populo), que actúa en común cómo actuar, era la clave en *On Revolution* para entender la fundación de la Constitución. Pero este poder no es un poder mítico que ocurrió en un tiempo lejano (como el poder pre-político en la tradición seguida por la revolución francesa). El poder debe mantenerse presente. Desobediencia es uno de los modos en que el *poder* se hace presente.

Los movimientos estudiantiles, de lucha por los derechos civiles, el caso específico de la comunidad negra liderada por Luther King Jr, constituyeron los ejemplos ante momentos de crisis. La necesidad de apelar a estos principios que todos los norteamericanos reconocían se hacía patente ahí donde se encontraba en juego lo que los padres americanos habían conseguido establecer por medio de la constitución. La

República en Norteamérica se encontraba en crisis. Una re-fundación era posible a condición de que se llevara a cabo una rehabilitación de la participación ciudadana, a través de la opinión libre, que en tiempos de crisis sólo puede incluir racionalmente sus demandas por medio del disenso dentro de una democracia, en la que los excesos opresivos de las libertades y los derechos se ven aminorados por la quimera del «gobierno de la mayoría» que se presenta como respaldo legítimo de esta forma de organización.

En el diagnóstico arendtiano de una crisis de la república, lo que estaba en crisis no era el orden y la debida observancia de la ley, sino los principios y libertades de la República norteamericana. Las reflexiones sobre la desobediencia civil estaban enmarcadas en una estrategia para pensar una defensa de la República. Pues la crisis de ésta más bien tenía que ver con la consolidación de una tendencia hacia la disminución de la participación política, pues los ciudadanos entregaban cada vez más su *poder* a los representantes, lo que conllevaba a dejar la política en manos de unos pocos que actúan en detrimento del espacio para la participación colectiva. La pérdida de legitimidad de las instituciones políticas se traducía en una crisis que los movimientos de desobediencia civil trataban de resarcir. La manifestación pública de la opinión sobre la base de la pluralidad de quienes disienten representaba un modo de recuperación de los principios republicanos conquistados a raíz de la revolución. Las demandas de los disidentes adquirieron importancia pues su exigencia se convirtió en un ejercicio político que recuperó los equilibrios fundamentales de la República, como proyecto compartido.

Cuando la ley tiene autoridad por estar vinculada con los ciudadanos, es obedecida por ellos. La desobediencia por motivos políticos es el modo en el que los ciudadanos muestran que algo falla en la vinculación con la forma o contenidos actuales de la ley. Los desobedientes, al desobedecer públicamente la ley, actúan críticamente en el espacio público. Sus acciones dicen algo: que sus demandas se perfilan a cuestionar la política del presente con los ideales de una constitución como proyecto incluyente.

El ejemplo de la revolución americana había servido a Arendt para extraer el sentido de lo que ella consideró la creación de un cuerpo político para la libertad. La propuesta de *Crisis de la República* giraba en torno a cómo mantener o recuperar estos principios que habían permitido a los norteamericanos ejercer realmente sus derechos políticos. Los movimientos de desobediencia se convertían de este modo en nuevos comienzos porque renovaban ese compromiso inicial de los padres fundadores. Su desacuerdo renovaba el

consenso original hacia las leyes partiendo del reconocimiento de las responsabilidades colectivas que habían adquirido como parte de la comunidad política.

Una ampliación de los fundamentos de la acción política, a través de la acción extra-legal que se convertía en política llevó a la conquista de derechos para la comunidad negra, el derecho a la igualdad, a ser reconocidos en el espacio público como iguales.

Así ha de entenderse el movimiento de lucha por los derechos civiles de los negros, que constituyó un caso ejemplar de desobediencia civil, pues permitió mostrar algunas de sus características. La inclusión de los negros en el espacio público es una renovación del vínculo de los ciudadanos con la ley. Sin embargo, la desobediencia civil no es el único modo de resistencia pacífica a la ley. Arendt reconoce otro modo que no es desobediencia política, y que fácilmente puede confundirse con ella: la objeción de conciencia. El siguiente capítulo tratará de esta distinción crucial, pero además tratará de mostrar cómo nuevas formas de desobediencia a la ley pueden ser interpretadas a la luz de las categorías arendtianas.

Capítulo 3. Modos de transgresión legítima de la ley: Desobediencia Civil y Objeción de Conciencia

¿Cómo reconocer al desobediente civil? No es un asunto sencillo. La transgresión de la ley puede tener lugar y existencia por diversos y múltiples motivos. Aquí me ocuparé de reconocer la especificidad del desobediente civil no en relación con cualquier tipo de transgresión (la del criminal, por ejemplo), sino en relación a tipos de transgresión de la ley fundadas en una crítica a ésta: la objeción de conciencia, el hombre que pone a prueba la constitucionalidad de una ley específica y aquel otro que exige que los actos de gobierno sean completamente transparentes (una versión de la prueba de la publicidad de la ley). ¿Cómo reconocer dentro de esta gama de transgresiones de la ley a la *desobediencia civil*?

En el capítulo anterior, a través del caso ejemplar del movimiento por los derechos civiles encabezado por Martin Luther King Jr., se ha mostrado que la desobediencia civil opera en el campo político. Y se ha enmarcado la desobediencia civil dentro de la democracia participativa, esto es, como un ejercicio de la libertad, como un tipo de acción política. Hemos visto que la distinción entre lo político, lo social y lo privado más que ser una distinción inexorable para pensar la desobediencia, nos ofrece una pauta para pensar en la continuidad de estas esferas, cómo es que las demandas de lo social pueden convertirse en demandas políticas, y cómo es que pueden configurarse las opiniones en este espacio para que sean legítimas. Con esto, también se ha reconocido ya que la desobediencia civil es una práctica ceñida al ámbito político, es decir, que —estrictamente hablando— es una desobediencia política y pública de la ley. Buscaré ahora mostrar que el carácter político de la desobediencia civil se distingue claramente de otros modos de transgredir la ley. Para ello, seguiré algunos de los lineamientos que Arendt nos ha dado y los pondré a prueba con casos contemporáneos de transgresión legítima de la ley.

“Desobediencia civil” es un texto originalmente publicado por Hannah Arendt en septiembre de 1970 en la revista semanal *The New Yorker*. Modificado, conforma uno de los capítulos de *Crises of the Republic* (1972). El primero de los tres apartados de este escrito es dedicado a problematizar la idea de ciertos juristas de identificar a la desobediencia civil con el objetor de conciencia o el hombre que pone a prueba la constitucionalidad de una ley. Para los juristas, nos dice Arendt, esta identificación es satisfactoria porque la consistencia de la ley se mantiene a salvo.

Ese punto, la consistencia jurídica del sistema de leyes y su aplicación, es uno de los más grandes obstáculos que se nos presentan para entender el fenómeno político de la desobediencia. Pues cuando se asume que *la ley es la ley*, toda desobediencia debe ser castigada, aún la legítima. La consecuencia para nuestro tema es que se exija al desobediente civil asumir el castigo por su desobediencia de la ley. Sin embargo, como hemos señalado ya en nuestro primer capítulo, la ley no es un mandato trascendente impuesto desde fuera de la propia acción de los ciudadanos. Es la propia acción de los ciudadanos la que otorga la autoridad de la ley. Y hemos dicho también que la desobediencia civil es un aumento, *augere*, de la fundación, de la acción que culminó con la instauración de la ley. En ese sentido, es que problematizaremos a lo largo de este capítulo la espinosa cuestión del castigo en los casos de desobediencia civil.

Esto es necesario porque la tradición suele equiparar al desobediente civil con el *objeto de conciencia*, quien, en general, está dispuesto a recibir un castigo con tal de mantener su conciencia limpia de acciones con las que no está de acuerdo por razones morales o religiosas. El objeto respeta la ley, y por ello acepta el castigo. En el caso del *hombre que pone a prueba la constitucionalidad de una ley*, resulta también clara su aceptación de la ley. El desobediente civil también respeta la ley, pero no como un mero sistema autónomo de reglas jurídico que no está sujeto a críticas, sino como el resultado del acuerdo de los ciudadanos. Por eso su crítica y la desobediencia de la ley tiene un carácter distinto a otros modos de transgresión. Por eso el desobediente no aceptará de manera inmediata el castigo por su acción.

Intentaré mostrar lo anterior, con acciones políticas contemporáneas que han implicado alguna transgresión de la ley: el caso del ex-soldado y analista de datos militar norteamericano, Bradley Manning, quien filtró a la opinión pública estadounidense información clasificada sobre las guerras de Irak y Afganistán, así como cables diplomáticos de su país con el resto del mundo; revisaremos también el caso de Edward Snowden, ex-analista de la Agencia Nacional de Seguridad (NSA), de la CIA, y ex-empleado de Booz Allen, quien develó el sistema de vigilancia masiva en los Estados Unidos; finalmente, daremos seguimiento a las acciones de Julian Assange y su portal WikiLeaks, que ha gestionado múltiples revelaciones de información clasificada de gobiernos y empresas privadas.

¿Son ellos tres desobedientes civiles? A lo largo del tratamiento de estos casos de transgresión de la ley —los tres, en algún momento de su acción han tenido que infringir la ley— buscaremos no sólo dar cuenta de quién sí es un desobediente civil, y

quién no, sino también, y principalmente, buscaremos reconocer las categorías necesarias para entender la desobediencia civil. Por ejemplo, resulta claro que los desobedientes buscan cambiar la ley. Pero los modos de hacerlo son muy específicos. Las demandas de los desobedientes —no hay una normativa acerca de su contenido— se encuentran regidas por la dinámica política a la que le subyace la noción de pluralidad y participación, en la que la transgresión coadyuva positivamente: en concordancia con la esfera pública que otorga legitimidad al poder, la desobediencia civil cuestiona de manera *simétrica* (mediante poder) el *poder* que dio validez a la ley, esto es, por medio de la legitimidad, que por definición se constituye con la conformación del interés común, en este caso del grupo de disidentes.

Así pues, al dar seguimiento de casos concretos se busca consolidar nuestro entendimiento de las categorías propias que dan consistencia de la acción política de la desobediencia civil. Al reconocer, por ejemplo, el criterio cuantitativo que Arendt nos da, no se está únicamente aplicando una distinción a un caso concreto. Se busca más bien señalar por qué razones esta distinción opera realmente. Mostraremos que un individuo solitario (el objetor de conciencia) no es sólo distinto en cuanto al número de un grupo de desobedientes. Es distinto también porque a diferencia de los desobedientes se encuentra anclado en el horizonte de la subjetividad. Los desobedientes, aún aislados, se hallan en un mundo compartido, están con otros. Por eso no hay desobedientes solitarios (fundados únicamente en sí mismos), ellos siempre están en un grupo.

La separación de moralidad y legalidad (en el sentido de que la ley es constituida por la acción conjunta de la comunidad política) se basa en esta misma separación de horizontes: Arendt señala que no ocurre el caso de que los desobedientes civiles transgredan la ley por razones morales —y se establezca así una relación de unidad entre ley y moral—, porque sus demandas abandonan el terreno de la subjetividad y del interés personal para posicionarse en el de la opinión común: “su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos, y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado.” (Arendt, 1973: 64). Los desobedientes no están buscando, como los objetores, acatar el castigo legal violando la ley positiva en aras de no violentar su propia ley moral, sino el reconocimiento de la ilegitimidad de una ley por vía del acuerdo que da validez a la ley en general. Su horizonte es la acción conjunta con otros.

Por eso, no ha de confundirse jamás la figura del objetor de conciencia con el desobediente civil. El primero reflexiona desde el horizonte de la conciencia, el segundo

actúa en un terreno donde está con los demás, siempre está con otros. Hanna Arendt piensa esta distinción centrándose en establecer como conciencias a Henry Thoreau y Sócrates, quienes entablaron una relación de resistencia hacia la ley de su época. Aquí se buscará reconocer lo característico de la objeción de conciencia siguiendo los lineamientos de Arendt en la sección llamada “Bradley Manning como conciencia, o el camino de la conciencia al espacio público”. Allí se verá que lo propio de la objeción de conciencia es que ella, en soledad, reflexiona sobre sus acciones y decide sustraerse del mundo y de la ley.³³ Con Manning, se verá este proceso de reflexión y cómo es posible desde el horizonte de la subjetividad vincularse con el espacio público.

Bradley Manning se halla pues, en el horizonte de la subjetividad. Si se muestra que Manning, sin ser propiamente un objetor, puede actuar pensando en posicionar información de relevancia pública, podremos entonces reconocer que la conciencia puede ser un estado que precede a la desobediencia civil, en el sentido de que cualquier toma de decisiones colectivas o afinidades descubiertas en algunos casos encuentra morada primero en el ámbito del debate interno de cada individuo, para determinar después que la suya es una objeción proclive de concertación, válida para ser expresada públicamente. Digo que el debate interno puede *preceder* a la participación política no en un sentido causal, sino en el sentido de que no hay una clausura en el horizonte de la subjetividad, que es posible una vía que saque al sujeto de ese horizonte y logre él vincularse con los otros. Arendt parece ir en esta dirección cuando escribe que:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público. Pero 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 desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. (Arendt, 1973: 76).

³³ Arendt muestra en Sócrates como el objetor tiene al propio *yo* en el centro de sus reflexiones: “Cuando Sócrates afirmó que «es mejor sufrir el mal que hacer el mal», quería decir claramente que era 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)». Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que se haya hecho un mal.” (Arendt, 1973: 71)

Para la acción política en general, y para la desobediencia civil en particular, la vinculación con los otros es crucial. Usando las palabras de Arendt, el hombre se sostiene en su conciencia, y el ciudadano, aún con una conciencia fuerte, ya no se sostiene en sí mismo sino en lo que ha constituido en su relación con los demás (un grupo o comunidad política), es decir: en una opinión. ¿Cómo ocurre esta vinculación del ciudadano con los demás y no únicamente consigo? Eso es lo trataremos de mostrar en la sección segunda de este capítulo llamada “Edward Snowden, el buen ciudadano o la puesta a prueba de la legitimidad de la ley.”

Con el caso Snowden se verá como él, a pesar de ser una sola persona, no actúa como un individuo. Es decir, que no sostiene sus acciones en su conciencia. Que sus acciones están guiadas por él mismo, pero como miembro de una comunidad política. Sus razones no son morales o religiosas, sino políticas, en el sentido en que éstas se hallan en la tradición fundada por la revolución norteamericana. Veremos como la transgresión de la ley por parte del ex-agente de la NSA pone a prueba la ley, pero no a modo de un constitucionalista, sino como una puesta a prueba política, una interpelación a la legitimidad de la ley.

Finalmente, en la sección tercera, llamada “Julian Assange y WikiLeaks. De la transparencia a la conformación de la opinión política” se buscará revisar la transgresión de la ley por parte de WikiLeaks. Una transgresión que, vista desde la perspectiva de sus actores —Julian Assange y su equipo de colaboradores—, se halla fuera de la tradición política fundada en razones no trascendentes. El propio Assange no se reconoce en la tradición de la desobediencia civil. Sin embargo, la lucha por la transparencia (la demanda y motor de acción de un proyecto como WikiLeaks) si puede ser usada por los ciudadanos para intervenir activamente en el ámbito público y político. Si la información que sale de la opacidad logra interpelar a los ciudadanos (si se politiza), entonces, la lucha por la transparencia de la información será vital para la desobediencia civil. Pues toda actividad en el espacio público es vital para la conformación y enriquecimiento de la opinión, el rasgo característico de lo político.

Con estos casos contemporáneos, entonces, se busca apuntalar lo característico de la desobediencia civil y sus relaciones y distinciones de otros modos de transgresión de la ley. Al final también reconoceremos que este modo de acción política, lejos de ser una anomalía, es un modo de revitalización del espacio público, de lo político tal cual.

3.1 Bradley Manning: el camino de la conciencia al espacio público

Para cierta mirada jurídica, la desobediencia civil de la ley, aun si introducimos matices, no es sino una violación de la ley. Para esa mirada, el desobediente es un criminal. Esta forma de catalogar se repite en los diversos casos en que se rompe la ley con un fin político o de conciencia. Así ocurrió con el caso de Bradley Manning: “Él no actuó como un humanista. Él es un hacker que describió a sus compañeros como “dykes [lesbianas]” o “idiotas globales”. No estamos ante un joven con un alma preocupada. Era un soldado con determinada capacidad, conocimiento y deseo de dañar a los Estados Unidos. Él no es un denunciante, es un traidor” (Pilkington, 2013). Estas palabras son las del fiscal de la acusación contra Manning. El funcionario público descartó que Manning fuese un denunciante o informante. Pues si lo fuera, implicaría entender de manera distinta las acciones del soldado Manning, implicaría tomar a Manning como un ciudadano con un gran valor cívico.³⁴ De manera que, para el fiscal se trató de una llana violación de la ley. Ante esto cabe preguntarse ¿qué fue lo que hizo Bradley Manning?, ¿cuáles fueron las motivaciones de sus acciones?, pero sobre todo ¿es un objetor de conciencia o un desobediente civil?

Bradley Manning fue un soldado norteamericano cuya función era el de analista-investigador en el ejército de los Estados Unidos, que recopiló y filtró información clasificada al portal WikiLeaks. El contenido filtrado, que se publicó en diversos diarios internacionales y en el portal de WikiLeaks, abarcan, diarios de las guerras de Irak y Afganistan que revelan cifras de muertes civiles, y prácticas sistemáticas de tortura, así como cables diplomáticos de las distintas embajadas de los Estados Unidos alrededor del mundo que incluyen información sobre política exterior, asuntos gubernamentales internos, derechos humanos, asuntos económicos, terrorismo y sobre el consejo de seguridad de la ONU.³⁵ (Shane y Lehren, 2010)

Estas acciones del ahora ex-soldado Manning fueron inmediatamente interpretadas de manera contrapuesta. Para algunos, se trataba de actos heroicos en aras de la libertad, para otros, de un caso de alta traición a los Estados Unidos.³⁶ Para el sistema legal

³⁴ En los Estados Unidos existe una ley que protege a los informantes que revelen casos de abuso, fraude y malgasto de dinero público. Se trata de *The Whistleblower Protection Act*, aprobada en 1989. Se puede consultar en <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-103/pdf/STATUTE-103-Pg16.pdf>

³⁵ Datos obtenidos en “Secret US Embassy Cables”, disponible en <https://wikileaks.org/cablegate.html>

³⁶ Un ejemplo de lo primero es Chase Madar, autora de *The passion of Bradley Manning. The Story of the Suspect behind the largest security breach in US History*, quien considera que Bradley Manning merece la

norteamericano, las acciones de Manning fueron una clara violación a la ley. Durante el proceso él enfrentaba la posibilidad de una cadena perpetua. Finalmente, fue juzgado a 35 años de prisión “por pasar cientos de miles de documentos militares clasificados a WikiLeaks. [...] Él fue declarado culpable de 20 cargos, seis de ellos bajo la Ley de Espionaje, pero fue absuelto de la acusación más grave de «ayudar al enemigo»” (Lewis, 2013). Pero, nuevamente, más allá de la descripción de los documentos filtrados y del veredicto del sistema legal es necesaria la pregunta acerca de ¿qué fue exactamente lo que hizo Bradley Manning? Resulta claro que Manning rompió varias leyes, pero esos actos no fueron actos criminales. Lo que se tratará de mostrar es si sus acciones pueden fundarse en la objeción de conciencia, o bien, si fueron producto de una posición de desobediencia civil.

Las filtraciones de Bradley Manning publicadas en distintos momentos y por diversos medios de comunicación —aunque toda la información develada estuvo gestionada por WikiLeaks—, generaron inmediatamente un intenso debate público centrado en los posibles crímenes de guerra del ejército de los Estados Unidos, así como sobre las terribles consecuencias de las guerras de Afganistán e Irak. Para un gran sector de la opinión pública no sólo americana, sino también internacional, el valor cívico de la acción de Manning fue enorme. Un caso ejemplar del reconocimiento a Manning fue el premio Sean MacBride 2013 por la paz, otorgada por la International Peace Bureau (IPB). Para ese organismo internacional las acciones del ex-soldado claramente fueron el producto de una objeción de conciencia, que antepuso la paz al deber ordenado por el Estado norteamericano³⁷. Para la IPB Manning es claramente un objetor de conciencia porque antepuso un deber moral más alto al mero deber que tenía como ciudadano y miembro del ejército de los Estados Unidos, de igual forma a como, de acuerdo con Arendt, había

hipotética medalla presidencial de la libertad por darle a la élite política norteamericana en asuntos exteriores la supervisión pública que necesitaba; y por exponer la sobre-clasificación patológica de los documentos públicos norteamericanos. (Madar, 2010: 2-10). Ejemplo de lo segundo fue el propio presidente de los Estados Unidos de América, Barack Obama, quien señaló públicamente que: “No puedo conducir la diplomacia como una fuente abierta [...], así no es como [...] funciona el mundo. Si yo publicara todas esas cosas, la información que no estoy autorizado a liberar, estaría rompiendo la ley. [...] Somos una nación de leyes. No podemos tomar nuestras propias decisiones acerca de cómo opera la ley de manera individual [...] Él [Manning] rompió la ley” (Booth, 2011)

³⁷ Así, Tomas Magnusson, Co-presidente de la IPB, señaló lo siguiente cuando anunció el señalado premio a Manning: “IPB cree que entre los deberes más altos de un ciudadano está el dar a conocer los crímenes de guerra y contra la humanidad [cuando estos han tenido lugar]. Esto es lo que está implicado en la enunciación de los Principios de Nuremberg al final de la Segunda Guerra Mundial. Cuando Manning reveló al mundo los crímenes que el ejército norteamericano cometió, él lo hizo como un acto de obediencia al más alto deber moral.” (International Peace Bureau, 2013).

procedido Thoreau. Sin embargo, este premio no estuvo exento de polémica; pues el propio Manning —ya en prisión— manifestó su extrañamiento por tal reconocimiento. En un comunicado a la prensa él rechazó explícitamente ser considerado como tal, un objetor de conciencia.

Desde mi perspectiva, al menos, no está terriblemente claro que mis acciones hayan sido hechas explícitamente por la “paz”. No me considero una “pacifista”, “anti-guerra”, o (especialmente) una “objectora de conciencia”. Ahora — Acepto que puede haber implicaciones “contra la guerra” o “pacifistas” en mis acciones, pero esto está basado puramente en una interpretación subjetiva de los documentos de fuentes primarias publicadas en 2010-2011. Creo que también es perfectamente razonable interpretar subjetivamente estos documentos y llegar a la opinión contraria y decir “Hey, mira estos documentos, que claramente justifican esta guerra” (o ésta discusión diplomática, o la detención de algún individuo). (Manning, 2013b)

Chelsea Manning —que en esa misma carta anuncia este nuevo nombre y género—, no se considera a sí misma una objetor de conciencia, por dos razones. La primera tiene que ver con su propia posición política. Por supuesto que él tiene una postura frente a la guerra y la paz, pero para él es más importante la transparencia:

Esta es precisamente la razón [que un mismo hecho se puede interpretar de manera contrapuesta] por la cual evité redacciones excesivamente amplias e innecesarias en [la declaración de] mis fines, me limite más bien a proporcionar (y sigo haciéndolo) estos documentos a las organizaciones de los medios de comunicación a principios de 2010. Soy una "defensora de la transparencia." Siento que el público no puede decidir qué acciones y qué políticas están o no justificadas, si ni siquiera saben los detalles más elementales sobre ellos y sus efectos. (Manning, 2013b)

Para Manning el debate público que genera el libre flujo de la información es más importante que su propia posición personal. El rechazo, es comprensible por sus razones jurídicas (Y esa es la otra razón de su rechazo, además de su defensa de la transparencia). No se debe olvidar que esta carta fue escrita antes de que la sentencia hubiese sido dictada. Y es que las acciones de Manning no se podrían adaptar fácilmente

a la figura del objetor de conciencia en esos términos. Para constatarlo, se verá primero ¿qué es un objetor de conciencia en términos jurídicos?

Desde el punto de vista legal, un objetor de conciencia es un individuo que rechaza —por razones religiosas o morales— cumplir con alguna orden proveniente de alguna autoridad gubernamental o pública. En general, la discusión jurídica en torno al objetor de conciencia suele circunscribirse al ámbito militar, aunque, de acuerdo a las legislaciones puede también referirse a cualquier otra autoridad pública o política.

A pesar de ser un fenómeno antiguo,³⁸ el uso del término *conscientious objector* comenzó a utilizarse en el ámbito militar sólo hasta la Primera Guerra Mundial³⁹, cuando se comenzaron a hacer excepciones al servicio militar obligatorio de los ciudadanos en el Reino Unido. Según informes, durante esa guerra 16,000 ciudadanos del Reino Unido y 4,000 de los Estados Unidos rechazaron realizar el servicio militar (United Nations, 2012: 4). En un principio, los objetores de conciencia eran castigados por su rechazo a cumplir con la obligación militar que se les exigía. Con el paso del tiempo, esta figura ha logrado establecerse —en distintos niveles y ámbitos— como un derecho individual a no obedecer aquellas ordenes que van contra algunas convicciones del sujeto objetor.

Desde el punto de vista del derecho internacional, se suele fundamentar la objeción de conciencia apelando al artículo 18 del *International Covenant on Civil and Political Rights*,⁴⁰ que garantiza a los individuos la libertad de pensamiento, de conciencia

³⁸Se pueden localizar ejemplos similares al objetor de conciencia en la época del imperio romano: "En el año 295, al llegar a la edad de 21 años, Maximilianus, como hijo de un veterano del ejército romano, fue llamado a las legiones. Sin embargo, según los informes, dijo al procónsul en Numidia que a causa de sus convicciones religiosas no podía servir como soldado. Él persistió en su negativa y fue ejecutado. Fue canonizado posteriormente como San Maximiliano" Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914* (Princeton University Press, 1972), p. 13, citado en United Nations, Human Rights. *Conscientious Objection to Military Rights*, New York, p. 2.

³⁹"Se trata de una singularidad histórica que el término "objetor de conciencia" se haya originado en la década de 1890 cuando se aplicó brevemente a quienes se oponían a la vacunación obligatoria. En la Primera Guerra Mundial, sin embargo, el término, rápida e irrevocablemente se asoció con los reclutas que se oponían a la portación de armas y a participar de ninguna manera en el ejército." (Moskos y Chambers, 1993: 11-2).

⁴⁰ "Artículo 18. 1) Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, y la libertad, ya sea individualmente o en comunidad con otros y en público o en privado, de manifestar su religión o creencia en el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza. 2) Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección. 3) La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás." *International Covenant on Civil and Political Rights*, adoptado y firmado, con ratificación y adhesión por la resolución 2200 de la Asamblea General (XXI) del 16

[moral] y religión. Debido a estas libertades, cuando el individuo se halla ante una orden de una autoridad gubernamental que se encuentre enfrentada a algún contenido de su pensamiento, conciencia o religión, éste puede negarse a cumplir tal orden.

La objeción de conciencia —en tanto es una forma de relación con la ley— no está directamente vinculada ni con el delito, ni con la desobediencia civil. No se trata de una violación de la ley, ni de un desacuerdo (político) con ella. Se trata de un enfrentamiento de contenidos: el de una orden emanada de una autoridad pública (conferida a alguien por la ley), y el de un contenido dictado por una creencia religiosa, una conclusión después de un análisis o una convicción moral subjetiva. Y en ese enfrentamiento la libertad del sujeto tendría preeminencia. Esto, no necesariamente en detrimento de la ley. Pues, como se ha visto, es posible encontrar soluciones. En el caso del servicio militar, la solución es la creación de un servicio nacional alternativo al militar.

Así, en Estados Unidos, la figura jurídica del objetor de conciencia está construida a partir del respeto a la libertad de expresión y la libertad de culto garantizados por la Primera Enmienda de la Constitución.⁴¹ Así ocurrió en el caso de los niños —los hermanos William y Lillian Gobitis (que tenían 10 y 12 años respectivamente)— cuyo culto religioso (testigos de Jehová) les dictaba negarse a saludar la bandera de su país. Por esa omisión fueron expulsados de su escuela ubicada en Minersville, Pensilvania. Tras un juicio, la Suprema Corte de ese país consideró que estos estudiantes estaban en su derecho de ejercer su libre expresión y libertad de culto:

Las garantías de la libertad civil no son sino las garantías de la libertad de la mente y el espíritu humano y de la libertad razonable y la oportunidad de expresarlas. Suponen el derecho del individuo a mantener tales opiniones como quiera y para darles razonablemente libre expresión, a su libertad tanto como a la del Estado, para enseñar y persuadir a los demás a través de la comunicación de ideas. La esencia misma de la libertad es garantizar la libertad del individuo de la coacción en cuanto a lo que se piensa y lo que se dice, al menos cuando tal coacción implique levantar falso testimonio acerca de su religión. Si estas garantías han de tener algún significado,

de diciembre de 1966, con entrada en vigor el día 23 de marzo de 1976. Disponible en: United Nations. Human Rights, <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

⁴¹“*Amendment I*. Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.” *Constitution of the United States*, U. S. Government Printing Office, pp. 25-26. Disponible en <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/GPO-CONAN-1992/pdf/GPO-CONAN-1992-7.pdf>

deben, en mi opinión, considerarse el retirar al Estado su autoridad para obligar a una creencia o a expresar algo que viole las convicciones religiosas, cualquiera que sea el punto de vista legislativo de la conveniencia de tal coacción.⁴²

Lo que esta sentencia nos muestra y que podemos apreciar de manera clara es el derecho *del individuo* de expresar sus opiniones religiosas. La idea es que la libertad religiosa del individuo no sólo es un derecho interno, sino que *debe expresarse*. Y si esa expresión (en el caso de los niños testigos de Jehova, cuya doctrina religiosa les prohíbe “adorar ídolos”) se encuentra limitada o contradicha por un deber o una obligación civil, el Estado debe ceder y permitir el ejercicio de la libertad particular. La Primera Enmienda es la fuente de la objeción de conciencia en los Estados Unidos.

Ahora bien, teniendo siempre en cuenta el aspecto moral de la objeción de conciencia. Se debe tener en cuenta que el término *conscience* se refiere a la facultad o juicio para discernir lo correcto de lo equivoco, y que tal distinción es puramente individual. Por supuesto que una idea de lo correcto, o que nos señale lo que es lo bueno, etc., pueden ser analizada y tras ello demostrarse que tiene fuentes en ideas cuyo sentido está construido socialmente. Sin embargo, para efectos morales, es el sujeto quien decide en su *fuero interno* lo qué es correcto para él/ella.

Así en el caso de Manning, se puede entender que rechace ser catalogado como objetor de conciencia en términos jurídicos. Pues ello implicaría únicamente el sustraerse de su actividad militar. El rechazar su lugar en el ejército. Pero no le justificaría legalmente a llevar a cabo la filtración de documentos que entregó a WikiLeaks. Sin embargo, eso no significa que su acción no pueda entenderse como un acto guiado por su conciencia. Lo que veremos a continuación es el camino que llevó a Manning a actuar del modo en que lo hizo. Si la conciencia, como facultad subjetiva de distinguir entre lo bueno y lo malo es aquello que posibilita la objeción de conciencia, lo que se ha de rastrear es el dialogo *in foro conscientiae* presente en el/la soldado Manning antes de actuar. Como la propia Hannah Arendt lo señala, hemos de distinguir entre el término *conscience* (conciencia en su sentido moral) y *consciousness* (“sentido” o conciencia en su aspecto epistemológico, de estar consciente del mundo, y que puede llegar a conocerlo, por ejemplo). Arendt señala que:

⁴²“*Minersville Sch. Dist. v. Board of Educ.* 310 U.S. 586”, en *Justia. U.S. Supreme Court*, 1940, p. 604. Disponible en versión digital: <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/310/586/case.html>

La conciencia moral [*conscience*] tal como la entendemos en cuestiones morales y legales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo [*consciousness*]. Y se supone también que esta conciencia moral tiene que decirnos qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o la razón práctica kantiana. (Arendt, 2007:182)

La conciencia, término moderno, tiene diversas fuentes. La idea protestante de escuchar la voz de Dios en uno mismo y no en el discurso de una institución; pero también está presente en la antigüedad, con Sócrates en la Atenas clásica, que Arendt analiza ampliamente en diversos lugares.⁴³ La conciencia no es algo excepcional en algunos seres humanos, sino que está potencialmente en todo humano. Sin embargo, antes de adentrarnos en la conciencia, recordemos lo que Arendt nos señala: que antes del momento de la conciencia moral está el momento del puro pensamiento.

El pensar, tendría que diferenciarse del proceso del conocimiento, porque —en este contexto—, a pesar de ser universal, es también un proceso subjetivo: “Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener.” (Arendt, 2007: 165). Pensar no tiene nada que ver con saber o ignorar, con acertar o equivocarse acerca de un saber. Significa más bien el proceso subjetivo de detenerse y reflexionar sobre algo: “La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. [...] Actuar y vivir en su sentido más general de *inter homines esse*, «ser entre mis semejantes» —el equivalente latino de estar vivo—, impide realmente pensar. Como Arendt, citando la expresión de Valéry, lo señala: «*Tantôt je suis, tantôt je pense*», «*Unas veces pienso y otras soy*».”(Arendt, 2007: 165).

Es necesario que el pensar se separe del actuar porque sólo suspendiendo la acción es que resulta posible dar cuenta desde el pensamiento de aquello que se piensa, su objeto, sólo así se es consciente [*consciousness*]. Al actuar sin pensar se pueden seguir los convencionalismos o hábitos. El pensar puede dar un paso más y afirmar una posición subjetiva, que no es otra cosa que sostener la igualdad del sujeto del pensar. El yo que piensa debe ser él mismo:

⁴³ Por ejemplo, en “El pensar y las reflexiones morales” en *Responsabilidad y Juicio*, ed. Paidós, Barcelona.

Pues este ego, el yo soy yo, experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino sólo consigo mismo. Sin esta escisión original, que Platón más tarde utilizó en su definición del pensamiento como el diálogo silencioso (*eme emautō*) entre yo y mí mismo, el dos en uno, que Sócrates presupone en su afirmación acerca de la armonía consigo mismo, no sería posible. La conciencia [*consciousness*] no es lo mismo que el pensar; pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia [*consciousness*]. (Arendt, 2007:180)

La conciencia [*consciousness*] deviene tal desde el pensamiento sólo cuando el yo busca la identidad de sí mismo, y la distingue de lo otro, y los otros. Sólo habiéndose afirmado subjetivamente el yo, es que aparecerá la conciencia en su sentido moral [*conscience*]. La conciencia —y a partir de aquí, cuando se hable de conciencia se hablara de la conciencia moral, *conscience*— es uno de los lados de este yo consigo mismo. Es el interlocutor interno de Sócrates, su *daimonion*. La conciencia es el testigo ineludible que cuestionara al sujeto a propósito de sus acciones. Otro ejemplo de Arendt de la conciencia es Ricardo III de Shakespeare. Ricardo III ha cometido asesinato, y teme el momento en que su conciencia le cuestione sus actos:

Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que lo está esperando sólo si y cuando vuelve a casa. [...] porque todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o de estupidez. A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo. (Arendt, 2007:18-3)

La conciencia entonces, ha de ser pensada como el interlocutor interno con el que el sujeto dialoga, con aquel que es consciente y puede increpar al propio sujeto acerca de sus actos. Entre otras cosas, porque ha sido testigo, y porque sabe de las verdaderas motivaciones de las acciones morales del sujeto. A la conciencia no se le puede mentir.

Por ello, regresando al tema de la objeción de conciencia, el objetor, luego de detenerse a pensar acerca de las acciones que lleva a cabo o está por llevar a cabo, decide que no puede ser infiel a los dictados de su conciencia. Por eso, decidirá no seguir las órdenes de una autoridad, o pensar en violar una determinada ley. Sabe que violar la ley tendrá una consecuencia, y estará dispuesto a asumir el castigo antes que estar en contradicción con su conciencia.

Sabemos con Arendt que esto no es así con el desobediente civil, porque el desobediente no actúa como conciencia sino como ciudadano en el ámbito no moral, sino político. Para el objetor, en cambio, es preciso no traicionar la voz interna (que dicho sea de paso, se ha pensado muchas veces como la voz divina, y por ello muchos objetores llegan a sus conclusiones morales por razones religiosas). Para ellos es imprescindible el vivir en armonía consigo mismos cuando están en soledad; resulta preferible el castigo a enfrentarse o contradecir a ese interlocutor interno. Estar en contradicción con su conciencia no es una buena forma de estar consigo mismo.

No se piensa y se actúa al mismo tiempo. Para pensar, hay que detener la acción. Justo eso es lo que le ocurre a Manning, quien se habría enrolado al ejército para dar sentido a su vida, se descubre dentro del ejército que ha invadido Irak sin aquello que él buscaba: "Para alguien que buscaba el sentido de su existencia en una carrera militar, su experiencia de la vida uniformada resultaba a veces decepcionante. Se quejaba de haber sido «ignorado con regularidad [...] excepto cuando tenía algo esencial [...], luego todo volvía al «tráeme un café y luego barre el suelo» [...] «me sentía como un animal de carga del que se aprovechaban» (Harding y Leigh, 2011, Cap. 2). En un primer momento, hay una insatisfacción profesional, por llamarlo de algún modo, por parte de Manning en el ejército. Pero ahora estamos en el momento en que, ya como miembro del ejército, él se detiene a pensar sobre la función que él y el ejército norteamericano cumplen en Irak. Primero, le surge una duda acerca del papel que él desempeña. Pero eso no es más que insatisfacción. Según narran los periodistas del diario británico *The Guardian* David Leigh y Luke Harding, hubo un momento de gran importancia en la experiencia de Manning dentro del ejército cuando se encontraba en la Base de operaciones de Irak:

Había surgido una disputa respecto a quince iraquíes arrestados por la policía iraquí, bajo la acusación de que habían estado «imprimiendo literatura antiiraquí». La policía se negó a colaborar con las fuerzas estadounidenses en este asunto, y la misión de Manning fue investigar y descubrir quiénes eran «los malos». Se hizo con el folleto

que los detenidos habían estado distribuyendo y lo mandó traducir al inglés. Se quedó boquiabierto cuando se dio cuenta de que, de hecho, se trataba de una crítica bien documentada contra el primer ministro iraquí, Nuri al-Maliki, que seguía la pista de la cuantiosa corrupción que reinaba en su gabinete. «Cogí la información de inmediato y corrí a explicarle lo que ocurría al oficial –explicó Manning más tarde–. No quiso saber nada [...]. Me dijo que me callara y que explicara cómo podíamos ayudar a la policía [iraquí] a encontrar a más detenidos.» (Harding y Leigh, 2011, Cap. 2).

Este momento es clave. Porque tal experiencia le produjo una pregunta a Manning que no podía no responder. Ya no era únicamente insatisfacción profesional, sino que ahora cita un cuestionamiento moral: “Manning observó que, a partir de entonces, «todo empezaba a resultar resbaladizo [...] veía las cosas de manera distinta [...]. Siempre había puesto en duda la manera en que funcionan las cosas, y había investigado la verdad [...] pero en ese momento yo ya formaba parte de algo, me hallaba implicado activamente en algo en lo que estaba totalmente en contra»” (Harding y Leigh, 2011, Cap. 2). Sólo hasta este momento de extrañamiento en relación a los fines del ejército de su país es que Manning se cuestiona sobre él en esa invasión militar. Manning declara que “yo siempre había puesto en duda la manera en que funcionan las cosas”, es decir, que tenía conocimiento acerca de la poca transparencia de los fines de esa guerra. Pero él no se veía implicado en ello, era algo lejano a su conciencia. Sólo cuando se ha enfrentado de manera directa con la detención de los ciudadanos iraquíes críticos al régimen presentados como “tipos malos”, es que él se ve a implicado a sí mismo: “me hallaba implicado activamente en algo en lo que estaba totalmente en contra.” Estamos ante la contradicción del sujeto Manning consigo mismo. La contradicción que, una conciencia que se ha detenido a pensar, no puede eludir sin que ese testigo e interlocutor le recuerde en todo momento que ha obrado mal.

Cuando Manning se descubre en medio de una operación militar que públicamente buscaba, entre otras cosas, derribar una dictadura para establecer una democracia, pero en los hechos persigue a los críticos de un régimen corrupto, se da cuenta de una inconsistencia entre los que se busca y lo que se hace. Cuando su superior hace oídos sordos ante la evidencia de esta contradicción que Manning muestra, se da cuenta que esta inconsistencia es deliberada. A partir de esto, *todo se vuelve resbaladizo*, dice Manning. Los daños colaterales, aparecen ahora como deliberados.

Así lo dice Manning en los primeros párrafos de la Carta que envió al presidente Barack Obama solicitando perdón. El ex analista del ejército comienza señalando lo inusual de las guerras contemporáneas, en las que los enemigos no están plenamente identificados, pues no son un ejército en forma, sino milicias, células terroristas, etc. Sabiendo esto, todo soldado sabe que los métodos del ejército norteamericano tampoco serán usuales, y que así, él en lo particular aceptó luchar por su país:

En un principio estuve de acuerdo con estos métodos y elegí ser voluntario para ayudar a defender mi país. Fue hasta que estuve en Irak y diario leía los informes secretos militares, que comencé a cuestionar la moralidad de lo que estábamos haciendo. En esta época me di cuenta de que nuestros esfuerzos por enfrentar los riesgos que el enemigo implica para nosotros, nos olvidamos de nuestra humanidad. Conscientemente elegimos devaluar la vida humana en Irak y Afganistán. Cuando nos involucramos con aquellos que percibíamos como el enemigo, a veces asesinamos a civiles inocentes. Cada vez que matamos a civiles inocentes, en vez de asumir que éramos responsables de nuestra conducta, elegimos escondernos detrás del velo de la seguridad nacional y la información clasificada, para evitar cualquier rendición de cuentas pública. (Manning, 2013a).

En esta carta Manning confirma el origen moral de su posición. Al actuar como lo venía haciendo, el ejército de Estados Unidos olvidaba *su humanidad al devaluar la vida humana*. Es decir, no se trata de un desacuerdo político, sino moral. Esa situación genera un estado de incomodidad en el propio Manning. En su foro interno, él no puede ser parte de esas prácticas. De manera similar a este caso, es que comienzan los procesos de muchos de los objetores de conciencia. Cuando algo —la vida humana, la paz del mundo, el bienestar de la humanidad, el bienestar en el más allá, etc.—que subjetivamente (es decir, no como ciudadano de una nación) es pensado como superior es violado por las prácticas dentro de una comunidad política, el objetor decide sustraerse de tales prácticas, aún a riesgo de recibir un castigo. Lo que ocurrirá con Bradley Manning es que no se sustraerá del ejercicio de sus labores militares, sino que actuará en aras de una idea de transparencia de la información pública. En tal sentido, no es estrictamente un objetor de conciencia, pero no cabe duda que su acción es el resultado de un dialogo en el foro interno consigo mismo, de un acto de una conciencia que se ha detenido a pensar.

Así pues, el objetor de conciencia no actúa, sino que antes se sustrae de la situación. Esto es así porque la conciencia moral no dicta sino reglas negativas. Hannah Arendt escribe lo siguiente:

Aquí [cuando se habla de la conciencia] Platón deja a Sócrates hablar como filósofo que ha descubierto que los hombres no sólo se comunican con sus semejantes sino también consigo mismos y que la última forma de comunicación —con mi ser y realizada por mí mismo— prescribe ciertas normas a la primera. Estas son normas de conciencia y son —cómo Thoreau anunció en su ensayo— enteramente negativas. No señalan lo que hay que hacer; indican lo que no hay que hacer. No formulan ciertos principios para la realización de una acción; trazan fronteras que ningún acto deberá transgredir. (Arendt, 2007: 71-72)

La conciencia se relaciona consigo misma. Al objetar una orden o ley de una autoridad civil busca salvarse a ella misma, no cambiar el estado o la situación que permite esa orden o ley. Por eso, por la relación consigo misma, aunque el objetor desobedezca una ley, no es un desobediente civil, en el sentido de que este último sí busca intervenir políticamente en el mundo. El objetor se sustrae de la ley, pero no actúa, sólo tiene principios de no acción.

En tal sentido, Manning —aunque actúa guiado por su conciencia— traspasa la figura del objetor porque no renuncia al ejército o sus labores dentro de él, sino que actúa: recopila y filtra información. Manning lo pone en los siguientes términos:

«Pregunta hipotética: si tuvieras las manos libres sobre redes secretas durante largos períodos de tiempo, pongamos ocho, nueve meses, y vieras cosas increíbles, cosas horribles, cosas que deberían ser del dominio público en vez de estar en un servidor almacenado en una oscura habitación de Washington, DC, ¿qué harías? Cosas que tendrían impacto sobre 6.700 millones de personas; una base de datos de medio millón de acontecimientos durante la guerra de Irak, [...] con informes, ordenados por fecha y hora, latitud, longitud, localización, cifras de muertos [...]. Más de 260.000 cables del Departamento de Estado, de embajadas y consulados de todo el mundo, explicando cómo el Primer Mundo explota al Tercer Mundo, con todo detalle, desde una perspectiva interna.» (Harding y Leigh, 2011, Cap. 2)

La cita anterior es parte del diálogo de Manning con Adrian Lamo, conversaciones que este último entregaría al ejército y que después serían publicados en la revista digital *Wired*. Con este diálogo se está fuera ya de la mera objeción de conciencia, aunque tampoco se está aún en el momento de la desobediencia. Es justo el momento en que la conciencia está por decidir salir de sí mismo hacía el espacio público. La pregunta: *¿qué harías en esta situación?* que Manning le formula a Lamo es aquí muy importante. Cabe decir que no hay una respuesta correcta o incorrecta, así sea cualquiera de estas tres posibles: ser patriota y apoyar al ejército en su lucha, renunciar a su puesto, divulgar la información a la que se tiene acceso. Desde el punto de vista de una conciencia ninguna de estas tres respuestas es correcta o incorrecta porque los parámetros para medir o valorar la respuesta son *subjetivos*. Desde un punto de vista político (de la opinión política de un grupo) las cosas cambian de manera radical, pero desde la pura conciencia se trata de parámetros subjetivos. Así por ejemplo, para Manning el difundir la información clasificada resultó *para él* una responsabilidad cívica. Por el contrario, para Lamo, lo realmente cívico fue denunciar a Manning ante el ejército por poner en riesgo a la propia nación.

De esta forma Arendt señala que los parámetros de una conciencia no son necesariamente generalizables:

Se deduce que las normas de la conciencia dependan del interés por uno mismo. Señalan: cuidado con hacer algo con lo que no serás capaz de vivir. [...] El inconveniente político y legal de semejante justificación presenta dos aspectos. En primer lugar, no puede ser generalizado; para mantener su validez tiene que seguir siendo subjetivo. Puede que no moleste a la conciencia de otro hombre aquello con lo que yo no puedo vivir. El resultado es que la conciencia se alza contra la conciencia. (Arendt, 2007: 72-3).

En resumen, las normas de la conciencia sólo dictan al sujeto moral qué no hacer, es decir, cuándo sustraerse de la ley, y en tal sentido quebrantarla. Pero los parámetros o contenidos de esa orden moral son subjetivos. Cuando la enfrentamos a otra posición de otra conciencia, no hay forma de señalar cuál es mejor o peor, cuál es correcta o incorrecta. Pues en tanto subjetivas, son válidas para la conciencia que las ha asumido.

Pero Bradley Manning no sólo toma una decisión guiado por su conciencia, sino que actúa positivamente de acuerdo a ella. Es decir, no se sustrae renunciando al

ejército, ni pide un servicio alternativo para evadir que su labor en el ejército entre en conflicto con sus convicciones personales, ni continúa siendo un buen soldado. Actúa rompiendo la ley al comenzar a recopilar toda esa información que está a su alcance. Es decir, Manning decidió actuar, ir más allá de la mera objeción de conciencia.

Por un lado, esto no significa que él ya está directamente conectada con la esfera pública, en un lugar distinto al de la conciencia (por ejemplo, en la posición de la desobediencia civil), pero tampoco que se ha quedado en la mera objeción. Es el comienzo de un recorrido hacia el espacio público.

En este sentido la conciencia es apolítica, nos recuerda Hannah Arendt: "Aquí [en su análisis de Thoreau como objetor de conciencia], como en cualquier otra parte, la conciencia es apolítica. No se halla fundamentalmente interesada en el mundo donde se cometen los males o en las consecuencias que tales males tendrán para el curso futuro del mundo." (Arendt, 2007: 69). La última parte de esta cita debe entenderse como *la conciencia no se preocupa por el curso político del mundo*. Pues como sabemos, los objetores se preocupan por el mundo, la humanidad, el bien más alto de la paz, etc., pero no en términos políticos.

Por supuesto que la idea del derecho al acceso de información pública, que guía la acción de la filtración, es una idea política. Lo mismo puede ocurrir con el pacifismo, si está encerrado en una conciencia se queda allí, pero si se convierte en una opinión común de un grupo, ese pacifismo deviene político. El asunto es, que Manning parece estar a medio camino entre estas dos posiciones, con su acto de poner toda esa información restringida a los ciudadanos, entre la conciencia y el ciudadano. Manning habla desde su conciencia cuando, tras ser arrestado declara: "Comprendo que mis acciones violaron la ley; lamento si mis acciones lastimaron a alguien o a Estados Unidos. Nunca fue mi intención lastimar a nadie. Sólo quería ayudar a la gente. Cuando elegí dar a conocer información clasificada, lo hice por amor a mi país y por un sentido del deber hacia otros." (Manning, 2013a). Esto es así porque, aunque piensa en los otros, lo hace con sus propios parámetros subjetivos. Para él está mal que el ejército de su país cometa crímenes de guerra. Nuevamente, es un asunto político, pero su posición es la de una conciencia.

Manning sale de esa postura cuando, en esa carta ya citada, declara que haber filtrado tiene una función específica, el generar un debate público: "me limite a proporcionar [...] estos documentos a las organizaciones de los medios de comunicación a principios de 2010. Soy una "defensora de la transparencia." Siento que el público no

puede decidir qué acciones y qué políticas están o no justificadas, *si ni siquiera saben los detalles más elementales sobre ellos y sus efectos*". (Manning, 2013b). Al buscar generar un debate público, traspasa el horizonte de la conciencia. Sale de sí y del dialogo consigo mismo para buscar que los demás debatan y decidan sobre la información que ha puesto en sus manos.

Sin embargo, Manning no se constituye en un agente político en el espacio público debido a que se abstiene de expresar su propia postura política (y ser parte de una opinión común). Es muy probable que él haya tenido una opinión política cuando decidió contactarse con WikiLeaks, pero se sustrae de hacerla pública para que los propios ciudadanos debatan sin prejuicios. No obstante, ese aspecto, aparentemente productivo para la opinión pública, no le permite a él vincularse con los otros por los que se ha preocupado desde su dialogo en su foro interno. Manning conduce la información al espacio público, pero —sin ser un objetor en su sentido estricto—, permanece en el horizonte de la conciencia.

3.1.1 La conciencia ante el castigo

Como se veía antes Arendt señala cómo a los abogados y a ciertos grupos les gusta identificar al desobediente civil con el objetor de conciencia porque el último puede asumir el castigo legal como una consecuencia necesaria de su acto de no seguir lo que dicta la ley o la orden de alguna autoridad. Con esta identificación resuelven el problema de la desobediencia civil porque estos son tomados como simples individuos que quebrantan la ley, y ponen en un punto ciego el aspecto político de la desobediencia. Al mismo tiempo, se pretende conservar la consistencia de la ley: esta debe ser obedecida *siempre*, y cuando es rota, debe castigarse ineludiblemente al infractor. Sin embargo, para evitar aceptar esa identificación, es necesario entender el sentido del castigo para la conciencia.

No es que el objetor de conciencia desee el castigo. Es común por ejemplo que el objetor busque una salida alterna, por ejemplo, servir a la patria en otro ámbito o en otra función. Sin embargo, estas salidas no siempre están presentes para todo objetor. La conciencia no objeta una ley buscando ser castigado, sino buscando salvar la identidad de su conciencia con lo que ella es. Sólo cuando el castigo se le presenta como una

posibilidad ineludible si no sigue la ley, es que, el sujeto no compromete su conciencia sólo por el temor ante un castigo, por severo que este sea.

En el caso de Bradley Manning, por ejemplo, primero busca eludir el castigo, y por ello, cuando filtra documentos clasificados, se asegura de que el portal WikiLeaks sea seguro para tal propósito.⁴⁴ Sólo que posteriormente hubo un fallo: la declaración de su filtración al ex hacker Adrian Lamo: "He armado un lío inmenso", escribió Manning en un chat encriptado. "No puedo creerme que me esté confesando contigo [...] Yo soy una fuente, no tanto un voluntario. Quiero decir que soy una fuente muy importante y que he entablado relación con Assange, pero no sé mucho más de lo que él me dice, que es muy poco." (Harding y Leigh, 2011, Cap. 6), escribía Manning, sin saber que sería esa la causa de su detención.

Después de esto, Manning es detenido el 27 de mayo de 2010. Finalmente asume el castigo, no sin apelar al perdón del presidente Barack Obama. Esto es lo que escribe en su carta de petición de indulto: "Si rechaza mi solicitud de perdón, cumpliré mi condena sabiendo que a veces uno tiene que pagar un precio muy alto por vivir en una sociedad libre. Con gusto pagaré ese precio si significó que pudimos tener un país que realmente sea concebido en libertad y dedicado a la proposición de que todas las mujeres y los hombres son creados iguales." (Manning, 2013a) Es decir, aunque solicita perdón, no toma como una injusticia el castigo. Lo más importante para él, parece ser, es mantener su conciencia tranquila, y observar como su idea de libertad de acceso a la información pública, así como su desacuerdo con ciertas acciones del ejército norteamericano serán debatidas públicamente por los ciudadanos norteamericanos.

Como se ha visto, en el caso de Bradley Manning, a pesar de no estar ante un objetor de conciencia en el sentido jurídico que el término ha ido adquiriendo, si estamos ante una conciencia que decide actuar tras el dialogo consigo mismo en su foro interno. Él objeta ciertas órdenes y leyes, pero no se contenta con sustraerse a las órdenes recibidas, él actúa: entrega miles de documentos para que sean publicados. Al hacer esto, su acto rebasa el horizonte de la conciencia en dirección hacia espacio público. Las revelaciones tuvieron el efecto esperado por Manning de generar un intenso debate público. No se constituyó, sin embargo, en un desobediente civil, porque no expresó políticamente el resultado de sus deliberaciones, hacia una opinión política que adscribiera algún grupo de personas en el espacio público. A diferencia del objetor, el desobediente, siempre está

⁴⁴Véase: Harding y Leigh (2011), Cap. 2

con un grupo más amplio que él, y busca intervenir en el mundo de forma política. Manning evitó en todo momento dar su propia posición. Hizo falta ese momento de vincularse con los otros para pasar a la desobediencia civil. Las diferencias entre objeción de conciencia y desobediencia civil son claras usando las categorías que Hannah Arendt nos ha brindado. El puente que se tiende entre un objetor y un desobediente parece estrecho, pero será más esclarecedor en el caso que se verá a continuación.

3.2 Edward Snowden: la puesta a prueba de la legitimidad de la ley

Al igual que en el caso de Bradley Manning, las acciones de Edward Joseph Snowden tomaron por sorpresa a la opinión pública y al gobierno de los Estados Unidos. Por ello, las reacciones también fueron contrapuestas. Rápidamente se generó un debate en torno a este tema relativamente desconocido por la opinión pública. No obstante, cuando Snowden se descubrió como la fuente de la información, entonces el debate comenzó a desplazarse hacia la personalidad de Snowden. Y nuevamente —como en el caso de Manning— el debate se centró en la pregunta: ¿es un traidor o un héroe?⁴⁵

Entre quienes valoraron positivamente la acción de Snowden se encuentra Daniel Ellsberg, filtrador de los “Documentos del Pentágono”. Ellsberg escribió que: “Según mi valoración, no ha habido en la historia de los Estados Unidos una filtración más importante que el material de la NSA dado a conocer por Edward Snowden. La denuncia de Snowden nos da la posibilidad de revertir un elemento clave de lo que ha sido un “golpe de Estado ejecutivo” en contra de la constitución de los Estados Unidos.” (Ellsberg, 2013). Con un juego de palabras, Ellsberg resumía que la denuncia de Snowden podría permitir evitar que los *United States* devinieran en *United Stasi*. Debido a esto, Snowden ha sido considerado un patriota. En esa misma dirección, William E. Scheuerman considera que Snowden es un ejemplo de desobediencia civil que se encuentra en un horizonte donde es ineludible la globalización, las nuevas tecnologías y las prácticas informáticas. (Scheuerman, 2014). La postura contraria acentuaba el hecho de que las filtraciones perjudicaban de manera irremediable la seguridad nacional de los

⁴⁵ “NSA whistleblower Edward Snowden: 'I don't want to live in a society that does these sort of things’” <http://www.theguardian.com/world/video/2013/jun/09/nsa-whistleblower-edward-snowden-interview-video>

Estados Unidos, además del hecho de que era una indiscutible violación de diversas leyes.⁴⁶

Antes comenzar a pensar las acciones de Edward Snowden y poner en balance estas posturas, se señalará de manera general los principales puntos que los documentos filtrados han puesto en la mesa del debate público, a saber, el problema de la vigilancia masiva o generalizada: **a) Caso Verizon.** Vigilancia de las llamadas telefónicas a través de la compañía Verizon Business. (Greenwald,2014: 42). **b) Proceder de la FISC.** Documentos que muestran también el proceder secreto y sin regulación del Tribunal de Vigilancia de Inteligencia Extranjera de los EE.UU. (Greenwald, 2014). **c) Coalición “Cinco Ojos”.** Con este nombre, *Five Eyes*, la NSA mantiene una colaboración constante con los sistemas de espionaje de Reino Unido, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. (Greenwald,2014: 38). **d) Programa PRISM.** PRISM es nombre del programa secreto para recolectar información directa de los servidores de empresas vinculadas a internet como Google, Apple, Microsoft y Facebook, entre otras. (Greenwald y MacAskill, 2013a). **e) Programa: Informantes sin límites.** “Boundless Informant es el nombre del programa de la NSA concebido para cuantificar las actividades de vigilancia diaria de la agencia con exactitud matemática. Un mapa del archivo ponía de manifiesto que, durante un período que finalizaba en febrero de 2013, una unidad de la NSA había recogido más de tres mil millones de datos solo de los sistemas de comunicación de E.E.U.U.” (Greenwald,2014: 45). Y finalmente, **f) Monster Mind y la posibilidad de asesinatos reales.** Bajo el nombre *Monster Mind*, un software de la NSA, se busca detectar el origen de ataques cibernéticos o programas hostiles a servidores y sistemas informáticos. (Barford,2014:95)

Todos los documentos hacen referencia a programas de la NSA, prácticas, software, coaliciones entre agencias y otros aspectos vinculados con la vigilancia no de sospechosos de algún crimen cometido o de algún posible atentado terrorista, sino de todos los ciudadanos norteamericanos y de otros países. A estas prácticas y sistemas de

⁴⁶La postura de Edward Lucas, editor de *The Economist*, es representativa: “Mi lectura de los hechos es que Snowden es un «idiota útil». Su robo y publicación de documentos secretos deben ser vistos no como una campaña heroica, sino como un acto imprudente que ha puesto en peligro nuestra seguridad y pone información en manos de nuestros enemigos. Los daños causados por las revelaciones de Snowden tienen cinco aspectos: debilitó las relaciones de Estados Unidos con Europa y otros aliados; perjudicó las relaciones de seguridad entre los aliados, especialmente en Europa; socavó la confianza de la opinión pública occidental sobre los servicios de seguridad e inteligencia de sus países; minó la posición de Occidente a los ojos del resto del mundo; y ha paralizado a las agencias de inteligencia occidentales.” (Edward, 2014: Introduction). Y, de manera más general, “el secretario de Estado John Kerry dijo que «Edward Snowden es un cobarde, es un traidor, pues ha traicionado a su país.»” (Barford,2014:90).

escucha y espionaje generalizados es a lo que se llama *vigilancia masiva*. Y el debate que Edward Snowden busca posicionar es el derecho a la privacidad y los límites de la intervención gubernamental en esta área. Lo ha hecho mediante la filtración de múltiples documentos. Lo que intentaré mostrar es que, a pesar de tratarse de una acción que en un principio sólo realiza un individuo, muy pronto se verá vinculada a la postura de otros y alcanzará a ser el comienzo de una acción política.

Como se veía con Bradley Manning, es posible trazar un camino desde la conciencia hasta el debate en el espacio público. Con Edward Snowden se tratará de mostrar cómo una filtración puede llevarse a cabo no únicamente desde un punto de vista “neutral” para que los ciudadanos lo debatieran, sino señalar porque una información develada constituye ya una opinión política. O mejor, cómo una reflexión moral deja ese terreno para arribar al horizonte político. Es decir, se intentará mostrar otro aspecto de las diferencias entre la objeción de conciencia (moral) y la desobediencia civil (política).

Como se veía, el individuo, en tanto conciencia, decide no obedecer una ley o una orden en aras de no traicionar la idea moral que tiene de sí mismo. En general, decide sustraerse de actuar, o actúa siguiendo lo que es mejor para ella como conciencia. Por el contrario, el individuo como ciudadano puede cuestionarse las razones de una acción que una ley o una orden le orillan a realizar, pero buscará actuar no bajo parámetros morales, sino políticos. Es decir, no de acuerdo a lo que es mejor para él, sino de lo que es mejor para él mismo como ciudadano, que también depende de lo que es bueno para la comunidad política. En relación a esta distinción, Hannah Arendt dice:

Este posible conflicto entre el «hombre bueno» y el «buen ciudadano» (Según Aristóteles, el hombre bueno sólo podría ser un buen ciudadano en un buen Estado; según Kant, incluso «Una raza de diablos» podría resolver con éxito el problema de establecer una constitución, «sólo con que fueran inteligentes»), entre el ser individual, con o sin creencias en una vida posterior y el miembro de la comunidad o, como diríamos hoy, entre la moralidad y la política, es muy antiguo —más antiguo, incluso, que la palabra «conciencia» que, en su actual connotación es de origen relativamente reciente— y casi tan antiguas son las justificaciones de una y otra postura. (Arendt, 1973: 70).

Es decir, la distinción entre el “buen hombre” y el “buen ciudadano” no radica en una diferencia de grado, sino en una diferencia de orden. En un caso estamos en el orden

moral, y en el otro en un orden político. Si hay algo así como un pasaje de lo moral a lo político, ello no significa que hay un avance continuo entre ambas posturas, sino una ruptura que saca al individuo del dialogo interno consigo mismo al espacio público con los otros, con la pluralidad de otros con los que ha de llegar a acuerdos. Si nos detenemos a pensar en el sentido de las filtraciones de Snowden, pronto nos daremos cuenta del sentido político de estas. Edward Snowden no es ni puede ser tratado como un objetor de conciencia porque las razones que lo llevaron a filtrar no fueron causados por un desacuerdo entre la idea que él tuviese de sí mismo como un buen hombre y lo que sus acciones como servidor público significaban. Más bien, lo que ha ocurrido es que Snowden ha considerado que las acciones ordenadas por el sistema de vigilancia de Estados Unidos no se adecuan ni a las leyes de los Estados Unidos, ni a la idea de democracia que los ciudadanos han construido, y que han legitimado a través de la Constitución.

Lo que encontramos en un desobediente como Snowden, no será un discurso que deleve las reflexiones internas, el dialogo *in foro conscientiae* que le ha llevado a actuar como lo hace. Más bien, predominará un discurso que apela a ideas públicas que deben ser consensuadas y discutidas por otros. Esto, por supuesto, no quita que haya un momento de reflexión moral, pero en general, se separa del momento político, pues como se verá más adelante, el discurso de Snowden siempre es político; sin embargo, debido también al interés (de sus entrevistadores) a menudo aparece en su reflexión el momento moral.

Edward Snowden a menudo es acusado de traición a su patria. Sin embargo, su narración comienza justamente como una reivindicación patriota. Así lo describe Greenwald, el periodista que lo acompañó en la publicación de las filtraciones: "Como les pasaba a muchos norteamericanos, las ideas políticas de Snowden habían cambiado considerablemente desde los atentados del 11 de Septiembre: se había vuelto mucho más «patriota». En 2004, a los veinte años, se había alistado en el ejército para luchar en la guerra de Irak, que en su momento consideró un esfuerzo noble para liberar al pueblo iraquí de la opresión." (Greenwald,2014: 57). Tras un accidente que le obligo a dejar el ejército (se rompió ambas piernas), él decidió seguir colaborando en el servicio público e ingresó a trabajar para una agencia federal en los Estados Unidos. Fue así como llego a los servicios de inteligencia de su país. Tenía el encargo de viajar por todas las regiones para resolver problemas insolubles para los demás." (Greenwald,2014: 58). Y allí fue

donde, en la narración de Edward Snowden, puede localizarse un momento moral, pues comenzó a cuestionarse las acciones del gobierno de su país bajo su aspecto moral:

«Debido al acceso de los expertos técnicos a los sistemas informáticos, vi un montón de cosas secretas», me explicó Snowden, «algunas muy fuertes. Empecé a entender que lo que hace mi gobierno en el mundo es muy diferente de lo que siempre me habían contado. [...]». Uno de los ejemplos que refirió fue el intento de varios agentes de la CIA de reclutar a un banquero suizo para que les proporcionara información confidencial. Querían saber acerca de las transacciones financieras realizadas por ciertas personas de interés para EE.U.U. Snowden describió la manera en que uno de los agentes encubiertos se hizo amigo del banquero y una noche lo emborrachó y lo animó a conducir hasta su casa. Cuando la policía lo hizo parar y lo detuvo por DUI (Conducir bajo la influencia de alcohol o drogas), el agente de la CIA se ofreció a ayudarlo personalmente de diversas formas siempre y cuando el otro colaborase con la agencia. Al final, el esfuerzo de reclutamiento falló [cuando el banquero se suicidó]. [...]. Los esfuerzos baldíos de Snowden para que sus superiores fueran conscientes de los problemas en la seguridad y los sistemas informáticos, donde a su juicio se *rozaban los límites de la ética*, supusieron un factor añadido de frustración. «Decían que no era asunto mío, o que no tenía suficiente información para hacer esas valoraciones. En esencia, me ordenaban que lo dejara correr», señaló. (Greenwald, 2014: 58-59).

Con lo que nos encontramos en este suceso narrado en esta larga cita, es con un desacuerdo moral. Snowden está a favor del trabajo de inteligencia, pero no con el método usado por los agentes de la CIA. Cuando el blanco a convertirse en informante terminó suicidándose, la cualidad moral de los métodos se mostraba en extremo frágil. Ese desacuerdo se hacía más cuando los superiores de Snowden respondieron a sus cuestionamientos señalando “que [él] no tenía suficiente información para hacer esas valoraciones.”. Con esto se referían básicamente a la distancia que hay entre las valoraciones morales y lo que es necesario hacer para mantener la idea general de seguridad nacional. En ese momento, señala Snowden, su respuesta es únicamente un disgusto moral, una decepción.

Sin embargo, aquella experiencia no fue la única que generó cuestionamientos morales en Snowden. Él dejó la CIA y comenzó a trabajar para la Agencia de Seguridad Nacional (NSA). Allí las prácticas gubernamentales no lo hicieron sentir mejor: “Las cosas

que vi empezaron a perturbarme de veras [...]. Podía observar drones en tiempo real mientras vigilaban a gente a la que quizá matarían. [...] Veía a la NSA haciendo el seguimiento de actividades de ciertas personas en internet mientras tecleaban. Llegué a ser consciente de lo invasivas que eran las capacidades de vigilancia de EE.UU. [...] Y casi nadie sabía que estaba pasando.” (Greenwald,2014: 60).

En esta nueva experiencia, la moral de Snowden se ve, en sus propias palabras, perturbada. Sin embargo, comienza a haber un elemento presente en esta narración que nos señala la razón por la que Snowden no es Manning. Es decir, las razones por las que Snowden rebasa el horizonte de la conciencia. Veíamos atrás que, de acuerdo con Arendt, para una conciencia lo más importante es mantener la consistencia entre sus acciones y la idea que ella misma pone como lo bueno o lo correcto. No es que la conciencia no tenga conocimiento de las razones políticas, cívicas o legales que están implícitas en la orden o ley a obedecer. No es que, como los superiores de Snowden en la CIA afirmaban, la conciencia carezca de información para saber por qué son correctos, por ejemplo, los métodos de esa agencia para coaccionar a posibles informantes. La conciencia sabe de ello, pero le da más importancia a las razones propias esgrimidas en su foro interno.

Cuando Snowden valora subjetivamente la vigilancia de la NSA como siendo intrusiva, está aún en el terreno de la conciencia. Sólo cuando valore esa vigilancia de acuerdo a lo que debería ser la política norteamericana (basada en su Constitución, y sus respectivas Enmiendas) es que rebasará ese horizonte subjetivo. Por eso, cuando señala que es consciente del nivel de vigilancia y del desconocimiento por parte de la gente de este sistema de vigilancia, es que se prepara para cambiar del plano moral al político.

Otro elemento para saber que, en efecto, Snowden ha cambiado del plano moral al político es cuando nos percatamos que en su narración no hay ningún momento en el que él señale que dejará de actuar bajo los lineamientos de la NSA por estar en contra de sus principios. Todo lo contrario, se sumergirá más plenamente en estas acciones porque considera que estas prácticas rebasan el puro malestar que le puedan generar a él en su singularidad. Afecta a todos en cuanto ciudadanos. Se da cuenta que aunque hay implicadas ciertas ideas morales, él verdadero problema es político. Snowden dice: “fue entonces cuando comencé a ver realmente lo fácil que es separar el poder de la rendición de cuentas, y que cuanto más altos son los niveles de poder, menor es la supervisión y la obligación de asumir responsabilidades.” (Greenwald, 2014:59).

Por supuesto que hay un dialogo interno en Snowden. Pero, es un dialogo que no lo lleva —como el objetor de conciencia— a darse leyes negativas. Es decir a sustraerse de la ley. Por el contrario, es un dialogo que lo lleva a la acción: “El primer razonamiento moral de Snowden —extraído de un esfuerzo que creaba, como decía él, «un modelo de quién queremos ser y por qué»- evolucionó hasta convertirse en una seria introspección adulta sobre obligaciones éticas.” (Greenwald,2014:63).

Esta representación de modelar quienes queremos ser y la vía para llegar a serlo, es relativamente distinta a la idea de la conciencia de ser fiel a ella misma. Básicamente porque la conduce a la acción. El acento en la acción es fundamental, porque le priva de seguir el camino de la objeción de conciencia. Lo primordial es salvar a la conciencia de actuar de acuerdo a una idea o representación con la cual se contrapone su propio modo de ser. Pues, como se dice a sí mismo el propio Snowden, una persona no sólo se define por lo que se dice de sí mismo, sino primordialmente por lo que dicen sus acciones: “No quiero ser una persona que tiene miedo de actuar en defensa de sus principios.” (Greenwald,2014:63). Se trata de una idea moral porque es una idea que ha resultado de un dialogo *in foro conscientiae*, de problematizar acerca de lo que significa ser fiel a uno mismo. Pero el resultado lo saca de ese foro interno para llevarlo a un horizonte donde *está con otros*. Como sabemos, en el horizonte de la conciencia hay un relativismo porque el punto de conclusión depende estrictamente de la *relación* de esa conciencia consigo misma. En cambio con la acción estamos ante algo que no depende ya únicamente del valor subjetivo que alguien le dé. La acción da consistencia a las palabras que la conciencia dice de sí mismo, pero también abre el espacio para la valoración de los otros. Lo que se diga de una acción ya no es únicamente una valoración subjetiva. Constituye una ya una opinión intersubjetiva.

Que el criterio sea la gloria — el brillar en el espacio de las apariencias— o la justicia, no es la cuestión decisiva. Lo decisivo es si la nuestra es una motivación clara — hacia el mundo— o hacia nosotros mismos, y con ello quiero decir hacia nuestra alma. Este es el modo en que lo plantea Maquiavelo cuando dice «Amo a mi país, Florencia, más de lo que amo mi salvación eterna». Lo cual no indica que no crea en una vida después de la vida, sino que, para mí, el mundo como tal, tiene un interés mucho mayor que yo mismo, tanto mi yo físico como espiritual. (Arendt, 1995:147)

Snowden es un defensor de esta idea de llevar las ideas a la acción: “La verdadera medida del valor de una persona no es aquello en que dice que cree, sino lo que hace para defender esas creencias. [...] Si no actúas con arreglo a tus creencias, seguramente no son reales.” (Greenwald,2014:62). Como ya señalaba, hay un giro sutil del puro hecho de la conciencia de darse reglas de *qué no hacer* a impulsar directamente ese pensamiento hacia una acción. Por supuesto que se puede suponer que hubo en Snowden un momento en que él se cuestionó si debió o no seguir trabajando en la NSA. Pues se entiende que él considera que no se debe espiar sin razones a los ciudadanos. Pero, incluso habiendo estado presente, no fue el momento final de su reflexión. Él supo que esa regla negativa de acción: “Yo no he de vigilar de forma masiva a los ciudadanos”, no tiene la suficiente fuerza para modificar el estado de cosas; y que no bastaba con que él mantuviese limpia su conciencia. La respuesta debía darse en otro plano. Y para ello era necesario actuar.

Snowden mismo narra cómo se dio cuenta que las ideas morales eran nada si no iban acompañadas de prácticas coherentes, y que además, las ideas morales se quebraban fácilmente cuando la práctica en contra de esas ideas se llevaba a cabo de manera cotidiana. El evento que le llevó a esta reflexión fue la reunión de James Clapper, director de Inteligencia Nacional en EE.UU. En dicho encuentro el funcionario afirmó bajo juramento que no se recolectaba información de millones de ciudadanos norteamericanos. Snowden, al igual que sus colegas, sabía que era una mentira del funcionario. En una entrevista, Snowden señala su reacción por la respuesta de sus colegas ante este acontecimiento: “Snowden y sus colegas habían discutido muchas veces el engaño habitual alrededor de la amplitud del espionaje de la NSA, por lo que no fue sorprendente para él la reacción de sus colegas ante el testimonio de Clapper. “Era más que sólo aceptación”, dice, llamando a esta actitud como “la banalidad del mal”, en referencia al estudio de Hannah Arendt sobre los burócratas en la Alemania nazi.” (Barford,2014:95). La conciencia de sus colegas se estaba desvaneciendo.

Y es que el individuo puede perder su integridad y pensar la situación en la que vive como algo normal, aunque en algún momento pueda haber pensado que era una situación corrompida. Un individuo puede personalmente estar en contra de la vigilancia masiva, pero aceptarla cuando se ha vuelto algo cotidiano. Se entiende entonces la metáfora de la rana en ebullición usada por Snowden: una rana puesta en un recipiente con agua caliente, saltará de inmediato por el dolor corporal que le provoca el calor. Por el contrario, si esa rana es puesta en un recipiente con agua fría, la rana permanecerá

allí. Podemos elevar la temperatura del agua de manera constante y la rana no saltará fuera, porque no siente el cambio de temperatura. Llegará el momento en que la rana muera por el calor del agua hirviendo. Los seres humanos pueden acostumbrarse a la mentira, la corrupción, etc. El “calor” general aumenta lenta y gradualmente que resulta imperceptible para el individuo, que no sólo se ha acostumbrado a la mentira, la corrupción, etc., sino que ahora la justifica. Snowden llegó al punto en que debía decidir saltar fuera del agua antes de que él también estuviera también “hirviendo” vivo. Pero no sería un salto para sustraerse de esa situación, sino para buscar cambiarlo. Ese salto es también un salto a otro horizonte, a otro terreno, el de la política.

Aquí la referencia a las categorías de Arendt es inevitable. Cuando se señala “la acción de Snowden”, no se debe pensar en el uso cotidiano del término, sino en el propiamente arendtiano. Acción como contrapuesto a la *labor* y el *trabajo*; es decir, una actividad que no está dirigida para garantizar la conservación de la vida, ni con una actividad instrumental para transformar las cosas del mundo. Se trata de la *acción* como ejercicio de la libertad. Es decir, cuando el individuo deja de pensar únicamente en el objeto de la labor, la supervivencia, o en el objeto del trabajo, la relación instrumental con las cosas —la utilidad—, es que se abre el horizonte para el ejercicio de la libertad⁴⁷.

Por supuesto que la libertad *per se* no significa renunciar a la actividad encaminada a la supervivencia y la búsqueda de la utilidad a través de la relación instrumental con la naturaleza, y demás cosas del mundo. Pero en el caso de la desobediencia, si puede llegar a implicar este gesto radical de renunciar a una situación óptima de supervivencia, etc. No obstante, lo característico de la acción no es únicamente diferenciarse de este modo de la labor y el trabajo. Implica por lo menos dos aspectos más: 1) en la acción el hombre interactúa con los otros sin la mediación de las cosas. Se abre el horizonte de la pluralidad, y 2) en tanto que en la acción no hay una finalidad guiada por la supervivencia o la utilidad, la libertad del singular que actúa aparece de modo distinto: la acción tiene un inicio distinto al de la labor y el trabajo, su comienzo está puesto como una iniciativa de algo completamente nuevo. Lo que guía a la

⁴⁷Es en estos términos que deben entenderse las palabras dichas por Snowden en diversos lugares acerca de que él renunció a una vida exitosa: un salario anual de 200,000 dólares, una familia estable y un domicilio en la paradisíaca Hawái. No sólo como un lamento de lo que ha perdido, ni como la exhibición de un sacrificio hecho por un mártir, sino como la expresión del momento en que él renunció a aquello que lo hacía dócil y accedió a la posibilidad de actuar libremente. Él, al decidir filtrar los documentos de la NSA, tenía que renunciar a volver a ver a su familia, a su trabajo, etc., porque de lo contrario, si permanecía fiel a la supervivencia, a un buen salario, la familia, etc., jamás podría haber actuado como lo hizo. (Greenwald, 2014:65)

acción no es la causalidad de la supervivencia, ni la necesidad dentro de una cadena guiada por la utilidad. Para un desarrollo más extenso, véase el capítulo 1 de esta tesis, donde veíamos que, en tanto que la acción implica a los otros y es inherentemente política (a diferencia de la postura no política del objetor de conciencia), ella encuentra en distintos momentos históricos el impulso suficiente para agrupar a los individuos para emprender acciones que crean comienzos nuevos, formas políticas nuevas. El ejemplo paradigmático de esos momentos fundacionales son los procesos revolucionarios. También se veía que la desobediencia civil puede ser entendida como la acción que se vincula con ese comienzo.

3.2.1. La vinculación con el comienzo

La filtración de documentos que revelan la vigilancia masiva de la NSA por parte de Snowden tiene una finalidad que el propio filtrador expresó de manera pública. Greenwald, el abogado y periodista a quien contactó Snowden, señala que además de los documentos de la NSA entregados, había una carta que explicaba las razones de la filtración. A continuación un fragmento:

Mi único objetivo es informar a la gente de lo que se hace en su nombre y lo que se hace en su contra. El gobierno de EE.UU. [...], ha impuesto en el mundo un sistema de vigilancia secreta y omnipresente de la que no es posible escapar. Protegen sus sistemas internos de la supervisión de los ciudadanos mediante clasificaciones y mentiras, y se blindan contra el escándalo de eventuales filtraciones exagerando protecciones limitadas que deciden conceder a los gobernados [...]. Mientras rezo para que la toma de conciencia pública desemboque en su reforma, tengamos presente que las políticas de los hombres cambian con el tiempo, y que incluso la Constitución es subvertida cuando el apetito de poder así lo exige. Son palabras de la historia: no hablemos más de la fe en el hombre; atémolos con las cadenas de la criptografía para que no haga travesuras. (Greenwald,2014:38).

El contenido de esta carta muestra de inmediato el modo en que Snowden inscribe su acción ya no en un horizonte moral. Las últimas líneas citadas, nos recuerda Greenwald, son una variación textual de una frase de Thomas Jefferson de 1798: “Así pues, en cuestiones de poder, no hablemos más de la fe en el hombre; atémolos con las cadenas

de la Constitución para que no haga travesuras.” (Citado en Greenwald,2014:38). Esta referencia a Jefferson busca inscribir la acción de filtrar con la tradición política de los Estados Unidos; o lo que es lo mismo, señalar que aunque la filtración pueda violar algunas leyes, no es un delito sino un gesto político en la misma línea de la tradición política norteamericana. Por supuesto que la variación es nueva: Thomas Jefferson se refiere a la Constitución como aquello que evitará el abuso de poder. Snowden se refiere a la criptografía. No es que Snowden renuncie a la Constitución norteamericana. Lo que señala es que mientras la reforma a los sistemas de vigilancia tienen lugar, la criptografía (es decir la encriptación de las comunicaciones privadas) es una herramienta útil para protegerse de este abuso de poder de la NSA. Pero la reforma a las leyes que regulan la vigilancia y el debate deben tener lugar. Por eso esos documentos, no pueden mantenerse en secretos, sino hacerse públicos.

Informar a la gente de lo que se hace en su nombre y lo que se hace en su contra, dice Snowden, quien cataloga el sistema de vigilancia masivo no sólo de un abuso de poder, sino que sugiere que viola la Constitución:

“El argumento es que la única manera de que podamos identificar estos flujos de tráfico malicioso y responder a ellas es si estamos analizando todos los flujos de tráfico [...]. Y si estamos analizando todos los flujos de tráfico, eso significa que tienes que estar interceptando todos los flujos de tráfico. Eso significa que viola la Cuarta Enmienda, apoderándose de las comunicaciones privadas sin orden judicial, sin causa probable o incluso una sospecha de mala conducta. Para todo el mundo, todo el tiempo.” (Barford,2014:95).

Y es que todos los momentos involucrados en la vigilancia masiva implican una violación a la Constitución. Greenwald, que también es abogado, lo pone en los siguientes términos: “La Cuarta Enmienda consagró esta idea en las leyes norteamericanas. El lenguaje es claro y conciso: «El derecho de la gente a tener seguridad en sus personas, casas, papeles y efectos, contra cualquier registro y arresto irrazonable, no será violado, y no se emitirá ningún mandamiento, a no ser que exista causa probable, apoyada por un juramento o testimonio, y que describa especialmente el lugar a ser registrado, las personas a ser arrestadas y las cosas a ser confiscadas.»” (Greenwald,2014:13)

Esta referencia a la Cuarta Enmienda es primordial para entender el sentido político de la acción de Snowden, para distinguir su desobediencia de un mero acto de

violación de la ley. Sin embargo, aún queda un espacio para recriminar como un delito la filtración de documentos clasificado de la NSA. Y es el espacio generado por una postura legalista rígida.

Para una posición de este tipo —que dice *la ley es la ley*—, cualquier violación de la ley, por muy bondadosa o por muy buenos fines que tenga, ha de ser considerada como tal, una violación y en tal sentido, el infractor debe ser castigado. Para esta posición, la desobediencia civil jamás se justifica. Por otro lado, para una visión jurídico-legalista menos rígida, pensar la desobediencia civil fuera del ámbito del delito sólo tiene sentido si pensamos que es posible una discordancia entre las leyes generales y las leyes particulares, o entre la Constitución (federal) y las leyes (locales). Arendt vio que está era una salida jurídica ingeniosa, pero que no captaba lo esencial de la desobediencia:

A primera vista los méritos de esta construcción parecen considerables. La dificultad principal de un jurista para hacer compatible la desobediencia civil con el sistema legal del país, es decir, el que «la ley no pueda justificar la violación de la ley», parece ingeniosamente resuelta por la dualidad de la legislación americana y la identificación de la desobediencia civil con el hecho de transgredir una ley para poner a prueba su constitucionalidad. (Arendt, 1973:61).

El desobediente civil como el hombre que pone a prueba la constitucionalidad de una ley implica el supuesto de la distinción entre leyes superiores y leyes derivadas o inferiores. Bajo este supuesto, el desobediente viola una ley menor sin ser un delincuente porque se mantiene leal a una ley superior. En el caso de los Estados Unidos, tal ley superior sería la Constitución. De este modo, el orden legal (“superior”) mantiene su consistencia. Y el desobediente se aleja, en este modo de pensar, del delito porque deviene en un examinador de la derivación de las leyes locales. Se convierte en algo que podríamos denominar “crítico constitucionalista.” Por eso, Arendt nos señala que esta forma de pensar al desobediente es errónea. Por tres razones: 1) porque aunque un individuo pueda apelar a una llamada ley superior, este no cesará de estar en desacuerdo aún si un tribunal constitucional, por ejemplo, dictase un veredicto en contra de aquella idea que el desobediente defiende. El ejemplo de Arendt son los grupos que protestaban contra la guerra de Vietnam, que desacataban los dictámenes federales. 2) Quienes defienden la representación de leyes superiores a menudo acaban poniendo en el mismo saco leyes

positivas nacionales, acuerdos internacionales, representaciones morales, religiosas, etc. (Véase la referencia de Arendt a Norman Cousins en la nota 13 de Arendt, 1973:64). 3) La desobediencia civil no es una cuestión individual, sino de grupos.

La referencia de los desobedientes a una ley superior debe pensarse de manera delicada para evitar pensarlos como individuos que ponen a prueba jurídicamente una ley. Casos como el de Martin Luther King pueden generar la impresión de que esto es lo esencial de la desobediencia: desobedecer una ley amparado en otra más alta. Lo mismo podríamos decir de Snowden, que desobedece las leyes, reglamentos y contratos que exigen mantener documentos clasificados en el más estricto secreto, sólo porque es fiel a la cuarta Enmienda de la Constitución de Estados Unidos. Por supuesto que hay una referencia a la Constitución en Luther King y en Snowden, pero su acción no es una acción enmarcada en el ámbito jurídico. Su acción no busca únicamente la aprobación de un Tribunal Federal. En el caso de Snowden, hemos visto, busca provocar un debate que conduzca a la reforma de las leyes que regulan la vigilancia de la NSA. Pero no es su única apuesta. Por ello pide, siempre que puede, que la gente comience a utilizar la encriptación en sus comunicaciones. Este llamado a encriptar las comunicaciones privadas demuestra que se trata de algo más que de obtener una justificación jurídica de la desobediencia. Se trata de cambiar una práctica, y por ello es que otras vías no jurídicas están abiertas.

Así bien, apelar genéricamente a “leyes superiores” también es problemático. Esto, debido a que aparece de manera constante en los desobedientes, que buscan un fundamento de su acción. El propio Snowden, no sólo recurre a la Cuarta Enmienda, sino que también a leyes y tratados internacionales.

[La vigilancia masiva] es una grave violación de la ley. La Cuarta y la Quinta Enmiendas de la Constitución de mi país, el artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y numerosos estatutos y tratados prohíben este tipo de sistemas generalizados de vigilancia masivos y omnipresentes. Si bien la Constitución de los Estados Unidos marca estos programas como ilegales, el gobierno de mi país argumenta que las decisiones judiciales secretas, que no les es dado al mundo a ver, de alguna manera legitiman un asunto ilegal. Estas decisiones sólo corrompen el concepto más básico de la justicia – que debe ser visto para ser hecho. Lo inmoral no puede hacerse moral a través del uso de una ley secreta. (Snowden, 2013).

Snowden apela también a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a tratados internacionales. Estas referencias no son accidentales y por ello, no deben ser desestimadas. Sin embargo, una cosa es clara: la referencia a estas leyes, declaraciones y tratados no está enmarcada estrictamente en el ámbito legal. Y es que, aunque este conviviendo con leyes y tratados, la acción de Snowden —como de todo desobediente— no es una “acción jurídica”, sino una acción política. La referencia a las leyes es estrictamente política, porque las mismas leyes y tratados son producto de procesos políticos, más que meras derivaciones legales.

Así pues, como se decía en párrafos anteriores, la idea del “hombre que prueba la constitucionalidad de una ley” comparte con el “objeto de conciencia” el hecho de que ambas son figuras individuales. Por el contrario, el desobediente civil jamás está solo. Arendt escribe:

Siempre que los letrados tratan de justificar al desobediente civil con un fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objeto de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación del desobediente civil no guarda analogía con ninguno de esos dos casos, por la sencilla razón de que él nunca existe como simple individuo; puede funcionar y sobrevivir sólo como miembro de un grupo. (Arendt, 1973: 63).

De manera que el desobediente es un singular, pero un singular que siempre está con otros. Sin los otros con los que hace grupo desaparecen, él mismo se desvanece como desobediente. Basta con ver a los desobedientes para comprobar esta afirmación de Arendt, quien para apoyar esta afirmación cita las siguientes líneas de Nicholas W. Poner: “es muy poco probable que la desobediencia civil practicada por un solo individuo tenga mucho efecto; Será considerado como un excéntrico al que resulta más interesante observar que reprimir. La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de personas que posean una comunidad de intereses” (Citado en: Arendt, 1973: 63). La posibilidad de un desobediente solitario es limitada, y de aparecer no sería más que bajo la figura de un excéntrico. Esta afirmación parece plausible, en la medida en que un individuo que en su aislamiento afirme su desacuerdo con una ley y se vea dispuesto a desobedecer una ley o bien aparece como un delincuente solitario.

“El único miedo de Snowden respecto a dar a conocer su identidad era el de distraerse de lo esencial de sus revelaciones. «Sé que los medios lo personalizan todo, y el gobierno querrá convertirme en el eje de la historia, matar al mensajero», dijo. Su intención era identificarse pronto, y a continuación desaparecer de escena para que el centro de atención fuera la NSA y sus actividades de espionaje. «En cuanto me haya identificado y explicado a mí mismo», añadió, «no haré nada con los medios. No quiero ser yo la historia.» (Greenwald,2014:70).

Por un lado, Snowden sabía que era necesario mostrarse públicamente como el hombre que había filtrado los documentos de la NSA. Esto, porque de otra manera no podría posicionar políticamente su postura, no podría señalar lo que estaba mal en la vigilancia masiva. Por otro lado, sabía que al poner un nombre propio y un rostro a las filtraciones, se personalizaría el problema. Que fue lo que ocurrió con Snowden en un principio. Y es que, en efecto, no es raro que los medios de comunicación, jueces, políticos y otros actores cataloguen a estos solitarios que quebrantan la ley como casos patológicos. No porque en efecto lo sean, sino porque es extraordinario que un solo individuo cargue sobre sus hombros las justificaciones y razones para desobedecer una ley. Por eso la distinción entre el objetor de conciencia —que en efecto unilateralmente decide lo que es lo bueno *para él*, y actúa de acuerdo a su conciencia subjetiva, pero jamás decide lo que es lo bueno, justo o legal *para todos*— y el desobediente es muy importante. El desobediente, a diferencia del objetor, *sí* busca cambiar el mundo de todos, pero jamás lo hace solo. Lo hace con otros.

Y así, aunque Snowden no es él mismo un grupo, ni una conciencia, puede ser catalogado de desobediente porque está vinculado con otros mediante una opinión política compartida. Por un lado se vincula con lo que Hannah Arendt llamo el *comienzo* de una acción política compartida, en este caso la revolución que culminó con la Constitución norteamericana. Por el otro, con los demás ciudadanos norteamericanos actuales, a quienes interpela para posicionarse en torno a la ilegalidad de la vigilancia de la NSA. En resumen, Edward Snowden no pone a prueba —en el ámbito legal— la constitucionalidad de una ley o una orden, sino que pone a prueba —en el ámbito político— la legitimidad de la ley, o para ser más exactos, de la vigilancia masiva que se ampara en leyes (instituciones), tribunales secretos y las prácticas de la NSA que abusan del poder.

Así pues, cuando Edward Snowden refiere que las prácticas de la vigilancia masiva van en contra de la Cuarta y Quinta Enmiendas, no está señalando únicamente que hay una inconsistencia jurídica entre la Constitución Federal y las prácticas de una agencia gubernamental en un sentido jurídico. Está señalando que el espíritu que guió a los ciudadanos norteamericanos a plantear estas enmiendas estaba siendo vulnerado por los actuales sistemas de espionaje. Que justo aquello que querían evitar los ciudadanos con las leyes que se dieron, estaba ahora ocurriendo frente a nosotros.:

Aún así, las cuestiones planteadas por la historia de la NSA se hacen, en muchos aspectos eco de numerosos episodios del pasado, pasado que se remonta a varios siglos. De hecho, la oposición a que el gobierno invadiera la privacidad de la gente fue un factor importante en la creación de Estados Unidos, pues los colonos protestaban contra las leyes que permitían a los funcionarios británicos registrar a voluntad cualquier domicilio. Era legítimo, admitían los colonos, que el Estado obtuviera órdenes judiciales específicas, seleccionadas, para detener a individuos cuando hubiera indicios de causas probables de actos delictivos. (Greenwald,2014:13).

Al conectar el actual sistema de vigilancia de la NSA con anteriores episodios de violación a la privacidad, lo que Greenwald hace no es únicamente encadenar las actuales prácticas del gobierno norteamericano en un hilo histórico de repeticiones de abuso de poder (puede ser interpretado así). Pero lo más importante es la vinculación del acto de Snowden con el acto de los fundadores de Estados Unidos. Lo que se está diciendo es: en efecto, Edward Snowden violó reglamentos de la NSA al hacer públicos documentos secretos. Eso constituye una transgresión a las leyes. Pero ese quebranto no es uno que busque la anarquía o la disolución del gobierno de las leyes, pues de hecho, lo que guía la desobediencia de Snowden es lo mismo que guió a los fundadores de Estados Unidos. Es decir, aquello que movió a Snowden para realizar las filtraciones no fue una representación moral o una mera idea unilateral sostenida sólo por él. Lo que le impulso fue la opinión, el acuerdo construido por los mismos hombres que buscaron construir algo nuevo cuando decidieron luchar en la revolución americana. Entre aquellos hombres y el hombre llamado Edward Snowden hay una enorme “distancia” de tiempo. Pero la opinión política es la misma. Por decirlo de algún modo, él se une a los hombres de aquellos tiempos de un modo más fuerte que si se reuniera con ellos en un mismo tiempo y espacio, se vincula con ellos al compartir la misma opinión política. Una opinión

que no es *puro pensamiento* unilateral, sino que se lleva a la acción. Una opinión que tiene consecuencias en el mundo, y que nuevamente siguiendo a Arendt, no hace más que aumentar (*augere*) la autoridad de la constitución.

Como Snowden, Greenwald, y otros han señalado, no se trata únicamente de que las comunicaciones por internet o la telefonía actual sustituyan a los antiguos medios de comunicación como el correo tradicional. La cuestión es que ya no sólo esas comunicaciones pasan por una misma red. Todas las actividades humanas que utilicen algún dispositivo electrónico (computadoras, teléfonos, tarjetas bancarias) o que pasen por uno de ellos pueden ser almacenadas y sistematizadas en bases de datos centralizadas. Transformar esa red por la que atraviesan muchas actividades humanas en un sistema de espionaje es algo más intrusivo aún que la apertura de cartas en otros momentos históricos anteriores. Es por ello que para algunos, aún sabiendo de la existencia de las prácticas de la NSA, son capaces de aprobarlas. Porque, señalan, es preferible tener seguridad aún a costa de este omnipresente sistema de espionaje.⁴⁸

Esta polémica, o contraposición de prioridades (vigilancia vs seguridad) lejos de resultar un elemento que deslegitima la acción de Snowden, le da su auténtica dimensión política. Como sabemos, y en esto radica una de las aportaciones de Hannah Arendt, lo político no es un campo de ideas acabadas o establecidas de manera definitiva. Por el contrario, la política —como el espacio del ejercicio de la libertad—, es el espacio de la pluralidad. Una pluralidad no sólo de opiniones, sino también de ciudadanos (con una opinión compartida). Por ello, en la política no hay lugar para la unilateralidad subjetiva (que si está presente, por ejemplo, en el objetor de conciencia). Siempre se está con los otros. En tal sentido, la preocupación de Snowden por hacer público lo que él sabía del sistema de vigilancia masiva de la NSA es estrictamente política. Primero, porque en este debate que confronta vigilancia intrusiva con seguridad contra ataques terroristas, resulta evidente que dotar de información a los ciudadanos para tener una idea clara de lo que realmente está haciendo la NSA, lo que hace Snowden es una intervención dirigida a

⁴⁸Greenwald resume su propia postura y la de Snowden en contra de la preeminencia de la seguridad: “Aunque la amenaza terrorista fuera del nivel que dice el gobierno, seguirían estando injustificados los programas de vigilancia de la NSA. Aparte de la seguridad física, hay otros valores igual de importantes, si no más. Este reconocimiento, que está arraigado en la cultura política norteamericana desde el nacimiento de la nación, no es menos crucial en otros países. Los países y los individuos toman continuamente decisiones que colocan los valores de la privacidad, e implícitamente de la libertad, por encima de otros objetivos, como la seguridad física. De hecho, la finalidad de la Cuarta Enmienda de la Constitución de EE.UU. es prohibir ciertas acciones policiales aunque pudieran reducir la delincuencia.” (Greenwald,2014:256)

algo que interesa e implica a todos. Lo que lo impulsó a develar los documentos de la NSA es de interés público.

Es notorio que Snowden hace pública cierta información de manera distinta al modo en que lo hizo Bradley Manning, quien se abstuvo de dar públicamente su opinión para evitar contaminar el debate público con su posición particular. Por el contrario, Edward Snowden de manera abierta señala que considera intrusiva, abusiva y errónea la vigilancia masiva:

“Hice lo que creí correcto y comencé una campaña para corregir esta mala conducta [de la NSA]. Yo no busqué enriquecerme. Yo no traté de vender secretos estadounidenses. Yo no me asocié con ningún gobierno extranjero para garantizar mi seguridad. En su lugar, tomé lo que sabía y lo transmití al público, así que lo que nos afecta a todos puede ser discutido por todos nosotros a la luz del día, y yo pregunté al mundo por la justicia.” (Snowden,2013).

Snowden sí se posiciona acerca de la información que revela. Para él, eso no contamina el debate que se pudiese generar en torno a este tema. Por el contrario, es importante para él, como individuo, sostener sus ideas en algo más que su mera subjetividad.

Recordando cómo Hannah Arendt, al hablar de Ricardo III, resaltaba como una conciencia que ha actuado mal no puede estar sólo consigo mismo, porque su voz interna le recrimina haber actuado inmoralmemente. La buena conciencia puede estar sola porque está “en paz” con su voz interior. Y es que, el buen ciudadano, a pesar de estar solo, literalmente solo en una habitación, en cierto sentido no está nunca solo. Siempre está acompañado por los otros con los que comparte la misma opinión política. Pues incluso una conciencia solitaria puede devenir política si se conecta con otras conciencias que comparten la misma opinión:

No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a coincidir cierto número de conciencias y los objetores de conciencia decidan acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público. Pero 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 desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. En la plaza, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada —«el acuerdo unánime sobre que "X" es un mal... añade crédito a la opinión de que "X" es un mal» (Arendt,1973:76).

Estas palabras refieren estrictamente a la conciencia particular del objetor. Y aquí se ha dicho que Snowden rebasa el ámbito de la conciencia. Aún así estas palabras son pertinentes porque debido a las circunstancias de la acción de Snowden, este se ha visto aislado en todo momento, generando así la impresión de ser un individuo aislado. Pero, es cierto, que incluso solo, está vinculado a los otros gracias a la opinión política compartida. Las palabras de Arendt son importantes en este contexto porque muestran la vía en que un ciudadano aislado puede conectarse con otros individuos y devenir todos ciudadanos desobedientes con una opinión política.⁴⁹

El criterio cuantitativo es un elemento para distinguir la objeción de conciencia de la desobediencia. Pero no solo por el aspecto cuantitativo, sino por las implicaciones de la multiplicidad de individuos. En la conciencia se trata de la relación de *uno consigo mismo*, en el ciudadano y el desobediente, se trata de la relación de *uno* con los otros. Pero no solo de hacer un conjunto de unos, sino de la inclusión de los otros en el uno y viceversa, incluir al uno en los otros. Adicionalmente, el aspecto numérico, el hecho de que no estamos ante *un solo desobediente*, también es señal de que el estado de cosas

⁴⁹La posibilidad de nuevos filtradores —inspirados o no en Snowden— señala de manera directa la existencia de una preocupación similar dentro de los trabajadores de la NSA. Es decir, aunque separados en el espacio y tiempo, aunque apartados físicamente unos de otros, existe una vinculación política entre ciudadanos por compartir la misma preocupación, la misma opinión política. Las pruebas concluyentes están en los miles de ciudadanos reunidos en manifestaciones a favor de Snowden alrededor del mundo. Entre los que se encuentran estos ejemplos: **En Francia:** “Una cuarentena de personas, en su mayoría activistas de organizaciones de defensa de los derechos y las libertades en Internet, se reunieron el domingo en París para apoyar al ex asesor de inteligencia estadounidense Edward Snowden bloqueado en Moscú y lo erigieron héroe, de acuerdo con periodistas de AFP.” (AFP,2013). **En Brasil:** “Manifestantes con máscaras del exasesor de inteligencia estadounidense Edward Snowden pidieron el jueves en Sao Paulo a la presidenta de Brasil, Dilma Rousseff, que le otorgue asilo en el país, constató la AFP.” **En Hong Kong:** “En Hong Kong, unos 1000 partidarios de Snowden se organizan para protestar y pedir al gobierno de protegerlo. La AFP informa que el grupo, que incluye a legisladores, marcharán primero al consulado estadounidense y luego a la sede de gobierno para instar a la administración semi-autónoma de Hong Kong no extraditar a Snowden.” (Kilkenny,2013).

que generó la filtración de Snowden es terreno compartido y no una mera apreciación subjetiva y unilateral de un individuo. Y por eso mismo, porque el desobediente no está solo jamás, es que no puede asumir la culpa por la desobediencia. El desobediente no acepta nunca el castigo, a no ser si el castigo se enmarca dentro de una estrategia política.

3.2.2 El desobediente y el castigo

Cuando se vio el castigo en relación a la conciencia, se vio cómo es que ésta no busca el castigo, no es éste su objetivo. Su finalidad última es mantener la consistencia entre su idea moral y las actividades que realiza. Una buena conciencia no actuará en contradicción con su idea moral (subjetiva); se mantendrá siempre fiel a su conciencia, incluso ante la amenaza de un castigo. Si la amenaza deviene real, la conciencia asume las consecuencias de su fidelidad. Pero el castigo jamás ha sido ni será nunca su objetivo.

El desobediente, en cambio, rebasa el horizonte de la conciencia, y por ello su objetivo no es únicamente mantener la coherencia de sus acciones y su representación moral subjetiva⁵⁰. Los desobedientes buscan cambiar las condiciones en el mundo que provocan aquello en lo que están en desacuerdo: una ley, una serie de prácticas, etc. La fuerza de su desobediencia la obtienen de su vinculación con los otros.

La cuestión del castigo para el desobediente puede tener diversos momentos. El primero es buscar eludirlo. El segundo momento, es interpretar el castigo como la prueba de que hay algo errado, equivoco, incluso injusto en el mundo en que se encuentran los ciudadanos. Que un ciudadano desobediente sea castigado por señalar lo que él o ella más un grupo de ciudadanos consideran incorrecto, es la prueba de que algo está fallando en el terreno político. El tercer momento es asumir el castigo como parte de una estrategia para que la opinión política puesta en primer plano por la desobediencia civil sea asumida y afirmada por otros. También en el desobediente el castigo jamás es un fin, y siempre será un medio de lo primordial: la opinión política de los ciudadanos.

⁵⁰ La postura de Roge Berkowitz en este punto es señalar en todo momento que se trata de Snowden como una conciencia, y que por lo tanto es menester hacer frente a sus acciones a través de la aceptación del castigo. De esta manera señala: "Para Snowden, que era su conciencia que le hizo consciente de que alguien tenía que revelar a la gente lo que nuestro gobierno estaba haciendo. Las acciones de Snowden son importantes, por lo tanto, como un modelo de acción de conciencia frente a los abusos sistemáticos de poder. En resumen, tenemos que pensar en las acciones de Snowden, porque tenemos que pensar en lo que significa actuar de acuerdo a la conciencia de uno". (Berkowitz, 2014).

1. Eludir el castigo. El desobediente sabe que no obedecer una orden o una determinada ley tiene consecuencias. Una de ellas es el inminente castigo por parte del Estado y sus instituciones. Ese escenario no persuade al ciudadano que desobedece. Pero tampoco lo lleva a entregarse al castigo. Lo que busca es cambiar el mundo político, no arruinarse a sí mismo. La solución a este *impasse* es buscar eludir el castigo. El problema con esta solución es que, desde una perspectiva externa a la del grupo de desobedientes, el quebranto a la ley aparece como indiscernible; es decir, para quien no comparte la opinión política de la desobediencia, su violación de la ley aparece como delito. Por ello, exigen el sometimiento al castigo como una prueba otorgada por el desobediente de que no viola la ley con la finalidad de generar caos en el mundo político social.⁵¹ Empero, para el desobediente el castigo no es una necesidad ineludible, porque si logra, junto con otros, cambiar el mundo y las condiciones que provocan lo que está mal en el mundo, entonces su acción no será considerada un quebranto a la ley, sino una acción que busca enderezar lo que se ha torcido en la ley. Si logra cambiar el mundo, su acción no conlleva una transgresión.

No obstante, nada asegura que la acción del desobediente tenga éxito. Por ello el castigo, sin ser una consecuencia necesaria, si es una amenaza real. Por ello Edward Snowden —apenas se hizo público su nombre como la fuente de la denuncia de vigilancia masiva en EE.UU.—, buscó asilo en otros países del mundo, para evitar que la administración de Obama lo tratara como a un delincuente. Al buscar asilo, Snowden busca sustraerse de la acción gubernamental en contra de él; busca evadir el castigo. Pero no a la manera de un criminal que busca esconder su acto, que mantiene su crimen en secreto. A diferencia del criminal, el desobediente busca que su acción sea del conocimiento público, y también, como Snowden, anuncia a que acoge el asilo político para tal fin. De cualquier modo, desde un punto de vista opuesto a la opinión política en contra de la vigilancia masiva, la figura del exiliado político aparece como una estrategia legal para evitar enfrentarse a la ley de alguien que se sentiría culpable. Scheuerman brinda algunos elementos para pensar esta situación:

⁵¹ Esta prueba externa, aunada a casos concretos de desobediencia plantean un auténtico problema a la cuestión del desobediente que busca eludir el castigo. Scheuerman señala lo siguiente: “Este escenario plantea algunos problemas obvios para cualquier intento de interpretar sus actos como un caso legítimo de desobediencia civil. Para Gandhi, la no violencia exigía «la sumisión voluntaria a la sanción por falta de cooperación con el mal.» Luther King escribió la famosa «Carta desde una cárcel de Birmingham», no la «Carta huyendo de una cárcel de Birmingham.» (Scheuerman,2014)

Exiliado en la Rusia de Putin, sin la posibilidad en el horizonte de volver a casa, ¿No ha aportado Snowden las pruebas suficientes de su seriedad moral y pública? Aunque nunca se ha presentado en un tribunal de los Estados Unidos, el carácter abierto y público de sus acciones apenas se podría negar. Incluso en ausencia de procedimientos judiciales y de castigos penales, las acciones de Snowden continúan captando la atención del público, generando un debate masivo en todo el mundo, no sólo acerca de la vigilancia de los Estados Unidos, sino también sobre las responsabilidades morales de los individuos en una época de posibilidades tecnológicas sin precedentes para la vigilancia estatal. [Hablando en términos estratégicos] ¿Podemos estar tan seguros de que se habrían logrado mejores o incluso equivalentes resultados si Snowden hubiera permanecido en los Estados Unidos y efectivamente hubiera aceptado haber cometido el delito de violar la Ley de Espionaje con la que la Administración Obama quiere castigarlo? (Scheuerman,2014).

Lo que Scheuerman pone en cuestión es si en verdad el castigo puede ser una prueba de la legitimidad de la desobediencia. En realidad hay una actitud perversa en aquellos que exigen el sometimiento al castigo por parte del desobediente para probar así que no buscan la anarquía. Pues una vez que el desobediente es castigado, lo que tenemos no es la confesión del desobediente de ser fiel a la idea general del Estado y sus leyes, sino la equiparación del desobediente con el delincuente. Lo que esa opinión —contrapuesta a la opinión política que sostiene el desobediente castigado— obtiene es la prueba de la ilegalidad de la desobediencia. Por eso, no debemos aceptar esa línea argumentativa. La fidelidad a la ley, al orden de un sistema político puede alcanzarse por otras vías. Por ejemplo, la argumentación de esa opinión, la demostración de ilegalidad de ciertas prácticas y abusos de poder, etc. El debate público en torno a la vigilancia masiva de la NSA es ya una prueba de que Snowden no es un criminal. Porque lo que está en juego es una opinión política que tiene eco en el espacio público. Un crimen puede generar un bullicio general, puede incluso generar algunas simpatías privadas, pero no puede generar un debate público.

Pero, mientras el debate modifica las coordenadas y condiciones de la situación (en este caso la vigilancia masiva), el desobediente está en una situación precaria. ¿Qué ocurre si el desobediente es finalmente castigado? Para la opinión política en

desobediencia, se estará ante un sacrificio, uno que evidencia ese mismo estado equivoco del mundo que buscaba denunciar con la desobediencia.

2. El castigo como una prueba de la legitimidad de la desobediencia. Si uno mismo no es un desobediente, o no ha tomado aún una postura ante el objeto de una serie de acciones de desobediencia civil, la relación entre los desobedientes y su castigo o no, aparece como una situación indiscernible. Esto es así porque lo que está en juego en la desobediencia corresponde al ámbito político, es decir, al ejercicio de la libertad en un escenario de pluralidad. No puede haber “neutralidad” en el enjuiciamiento de la legitimidad de un acto de desobediencia.

Por ello, cuando se castiga a un desobediente, se genera la siguiente argumentación política: el castigo a los ciudadanos que buscan posicionar una opinión política no hace sino confirmar que las demandas de los desobedientes son legítimas. Una administración injusta actúa injustamente, abusa de su poder, alegan los desobedientes. No se debe confundir momentos. Luther no es anarquista ni revolucionario. El respeta y busca un Estado de leyes. Su desobediencia va en dirección de corregir un estado de cosas que consideran erróneo. Pero ese respeto a las leyes no significa asumir su culpabilidad. Si él asume el castigo es para mostrar hasta qué punto puede orillar el corrupto estado de cosas. Luther King valora su estadía en la cárcel no porque acepte ser un quebrantador criminal de la ley, sino porque en un estado injusto del mundo, el mismo encarcelamiento es una muestra de que hay algo equivoco en el mundo.⁵²

El castigo a un ciudadano que busca mejorar el mundo es la prueba máxima de lo errado en el mundo. Lo que Snowden pone de manifiesto es el castigo como efecto del estado de corrupción de algunas instituciones en el gobierno de Estados Unidos. El castigo al desobediente, se deduce de lo que dice Snowden, es una prueba de ese estado de corrupción.⁵³

⁵²“Estoy en Birmingham porque también está aquí la injusticia. [...] No puedo permanecer con los brazos cruzados en Atlanta sin sentirme afectado por lo que en Birmingham acontece. La injusticia está en todas partes. Nos encontramos cogidos dentro de las ineludibles redes de la reciprocidad uncidos al mismo carro del Destino.” (Luther King, 1963)

⁵³Snowden añade: “Cuando jóvenes marginados cometen infracciones sin importancia, como sociedad hacemos la vista gorda mientras ellos sufren terribles consecuencias en el mayor sistema carcelario del mundo; sin embargo, cuando los más ricos y poderosos proveedores de telecomunicaciones del país cometen a sabiendas decenas de millones de delitos, el Congreso aprueba la primera ley del país que procura a sus amigos de la élite plena inmunidad retroactiva —civil y criminal— por crímenes que habrían merecido las sentencias más duras de la historia.” (Greenwald,2014:47)

Para concluir con el caso de Snowden, se ha de señalar que, debido al carácter político de la desobediencia civil, no se puede tratar a los desobedientes como criminales. Como William E. Scheuerman en su artículo “Civil disobedience for an age of total surveillance. The case of Edward Snowden” (Scheuerman,2014) ha mostrado, si Snowden se vio orillado a hacer públicos documentos clasificados por la NSA, si él tuvo que violar algunas leyes, esto se debió primordialmente porque las otras vías estaban cerradas. Las vías institucionales (investigaciones en el Senado, denuncias de otros actores políticos, etc.), e incluso la interpelación a sus superiores, jamás tuvieron efecto. Por ello, la desobediencia surgió en Snowden no de un impulso criminal, sino de un impulso cívico por mejorar el estado de cosas en su país. Si el desobediente tuviera los recursos y estuviese en otras condiciones, no violaría la ley.

Teniendo eso en mente, resulta válido afirmar que en situaciones como estas, la desobediencia civil aparece como una necesidad, no sólo por mor de cambiar el estado (corrupto) de cosas, sino porque, como se verá más adelante, también la desobediencia puede mostrar su necesidad apelando al principio de publicidad, que desde Kant, ya se mostraba como criterio del respeto a las libertades. El caso de Julian Assange, mostrará algunos aspectos sobresalientes de esta afirmación.

3.3. Julian Assange y WikiLeaks: de la transparencia a la conformación de la opinión política

Con Bradley Manning se ha recorrido el camino individual de una conciencia —que se enfrentó ante deberes y objetivos militares con los que se encontraba en desacuerdo moral—, hacia el espacio público. Manning tomó información confidencial del gobierno de Estados Unidos con la finalidad de que los ciudadanos se enterarán de lo que el gobierno hacía en su nombre. Él quería que los ciudadanos estuvieran informados antes de tener una opinión. Con Edward Snowden se ha visto cómo actúa un ciudadano ante las prácticas que él considera no coinciden con los objetivos de la comunidad política a la que pertenece. Snowden no actúa moralmente, sino políticamente. Su acción de develar las prácticas de vigilancia masiva de la NSA son una denuncia, pero también es un acto político que se legitimó al sostenerse en los principios que dieron origen a su comunidad política, aquel acto que produjo la misma Constitución de su país. El acto de Snowden claramente puede entenderse como *augere*, es decir, como un acto que desobedeciendo busca aumentar la autoridad de la ley (entendida como la vinculación de la ley y los ciudadanos). *El acto de Snowden es desobediencia civil*. Lo que a continuación se verá es una forma en la que la información se politiza; es decir, se seguirá el camino de la demanda de transparencia de la información pública a la lectura política de dicha información. Con el caso de Julian Assange y su portal de filtraciones WikiLeaks, su rápido ascenso y su ríspida relación con grandes medios periodísticos, estamos ante la siguiente lección: la transparencia de la información por sí misma no implica de suyo su inscripción en el ámbito político. Hace falta algo más: su interpretación y su inscripción propiamente dicha en el ámbito político. Lo primero lo hace el periodismo, lo segundo los ciudadanos.

3.3.1. Julian Assange y la demanda de transparencia

El portal WikiLeaks, cuyo creador es el australiano Julian Assange, pasó en muy poco tiempo de ser un portal semi-clandestino a uno de los sitios más reconocidos a nivel global, fuente de información de numerosos y respetables medios de comunicación. Su idea central como medio de publicación de filtraciones se funda en la idea de la *total transparencia de la información de interés público*.

Cuando Assange llamó a su portal la primera “agencia de inteligencia del pueblo”, tal idea de un movimiento mundial de filtraciones ya no era un proyecto tan lejano en concretarse. El propio Daniel Ellsberg apoyaría de manera constante las acciones no sólo de WikiLeaks, sino de su portavoz, Julian Assange. Y esto fue así, porque WikiLeaks no sólo abrazaba la idea de que la transparencia de la información era buena para la sociedad, sino que promovía una estrategia para que la información importante para el público pudiera salir de la opacidad. Esa estrategia era develar los secretos venciendo el miedo de aquellos que tienen acceso a información confidencial. Para tal fin, Julian Assange y su equipo de WikiLeaks implementaron:

1) Un sistema de recepción de filtraciones completamente anónimo e irrastreable para evitar que las fuentes sean descubiertas y castigadas; mediante software de encriptación, la fuente puede enviar documentos a WikiLeaks sin que ninguna agencia de seguridad o espionaje pueda saber el contenido de lo que una persona envía a su destinatario. 2) Un sistema de publicación de la información confiable que evade la censura de los gobiernos y empresas. Por un lado, mediante la instalación de servidores en diversas partes del mundo, se aprovecha esta dispersión para lograr protección legal de las legislaciones de algunos Estados, así como la sustracción de la legislación de otros. Al mismo tiempo, se logra la confiabilidad de la publicación mediante la puesta en marcha de un código ético de publicación que asegura no editar la información gracias a que se compromete a la publicación íntegra de los documentos recibidos. Esto busca evadir los sesgos propios de las líneas editoriales de los medios tradicionales.

Como su nombre lo indica, WikiLeaks es un sitio dedicado a publicar filtraciones. El proyecto de Julian Assange se auto-define del siguiente modo: “WikiLeaks es un medio de comunicación sin fines de lucro. Nuestro objetivo es llevar noticias e información importante para el público. Ofrecemos una forma innovadora, segura y anónima para las fuentes de filtraciones [*leaks*] de información a nuestros periodistas.”⁵⁴ La labor de WikiLeaks parece muy cercana a la que realizan los medios de comunicación establecidos. ¿Cuál es la diferencia? Por supuesto, que su única y exclusiva fuente de información son las filtraciones, y que publica de manera *íntegra* los documentos recibidos. *Filtrar* documentos implica necesariamente que estos no son de dominio público; ya sea porque son documentos privados que afectan al ámbito público, o

⁵⁴<https://wikileaks.org/About.html>

documentos clasificados de gobiernos. Al especializarse en filtraciones, WikiLeaks necesariamente rompe leyes, ya sea de privacidad (las diversas leyes de secreto bancario), o reglamentos, contratos y leyes de gobiernos, agencias de seguridad nacional, etc. Pero esta ruptura de la ley no necesariamente implica *desobediencia civil*. Cuando —en una entrevista de la revista *Time*— se le preguntó a Julian Assange si se consideraba un desobediente civil, este respondió:

No del todo. Esta organización [WikiLeaks] practica la obediencia civil, es decir, somos una organización que trata de hacer que el mundo sea más civilizado y actúa contra organizaciones abusivas que presionan en la dirección opuesta. [...] Es muy importante recordar que la ley no es lo que la gente poderosa quiere que los demás creamos. La ley no es lo que un general dice. La ley no es lo que Hillary Clinton dice. (Chua-Eoan,2010)

No es del todo un desobediente porque es un obediente civil, afirma. Si se ha de tomar en serio estas palabras, como debe hacerse en estos casos, esta intervención de Assange resulta reveladora. Como se ha visto antes, en el tema de la distinción entre el desobediente civil y el desobediente común (o criminal), resulta crucial el carácter político de la no obediencia de la ley; es decir, la búsqueda de la transformación de la ley por un grupo con una opinión política. El desobediente siempre está consciente de violar alguna ley, pero apela al acuerdo político para —fundado en la opinión de un grupo— cambiar esa ley.

Assange, por el contrario, no es capaz de asumir que sus acciones violan alguna ley. No es que él se sienta por encima de la ley; no asume en ningún momento ser el soberano que crea las leyes. Tampoco es una cuestión patológica; no se conduce de esta manera debido a alguna especie de ignorancia jurídica o cinismo. Assange no acepta que viola alguna ley, porque asume que él respeta la ley. La pregunta es ¿cuál ley?

El desobediente civil —al desobedecer— puede apelar al consenso político porque pertenece a una comunidad política. Pero con Julian Assange y WikiLeaks estamos ante un pequeño grupo desarraigado de una comunidad política (no afirman ningún origen ni se establecen en ningún país, ciudad o comunidad). Él intenta intervenir en diversas sociedades apelando a un mismo principio. Uno que es universal por sustraerse de los contenidos específicos de cada caso —y sus respectivas demandas—,

así como de las legislaciones de cada Estado en cuestión. Con esto Assange se pone fuera de la tradición política fundada en la idea de que la ley está fundada en la acción conjunta de los ciudadanos, que constituyen de ese modo sus propias leyes. ¿Cómo podría apelar al consenso de una comunidad si carece de la pertenencia a una?

Pero, volviendo a la pregunta ¿a cuál ley obedece Assange?, la respuesta del australiano es siempre una apelación a la *transparencia de la ley y los actos de los gobiernos*. La respuesta no es otra que una ley universal que todos los seres humanos pueden reconocer. No es que niegue a la comunidad política que se da su propia ley, sino que se inscribe en otra tradición que piensa que es posible hacer un examen formal de la justicia institucional de toda ley. Y esa tradición no es otra que aquella en la que Kant intervino con algo que él denominó *formula trascendental* del derecho público. En *La paz perpetua*, obra publicada en 1796, Kant formuló lo que se conoce como el *principio de publicidad* de la ley:

“Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas.” (Kant,1999:352)

En esta, la formulación negativa del principio de publicidad, Kant busca un modo de examinar la justicia de toda ley y práctica que afecta el derecho de otros si hacemos abstracción de su contenido. No importa el objeto y contenido de una ley, práctica, acuerdo, etc.; ésta debe ser conocida por todos. Así, podemos saber que si cualquiera de estas leyes o acuerdos, no puede ser expresada en público, es porque es injusta. Esta fórmula va en contra de los *Arcani Imperi*, que en términos generales implica que hay razones que justifican mantener en secreto las causas, fines, y métodos de ciertas acciones políticas. Pero, en un mundo ilustrado, con ciudadanos que buscan dejar atrás la minoría de edad, tales secretos no tienen razón de ser. Un público ilustrado no puede conformarse con tener fe en las acciones y leyes que lo consideran como ciudadano. Y lo mismo aplica para la contraparte, no todo agente político puede apelar al secreto, debe también ser capaz de hacer públicos las razones de su acción. En la versión positiva del principio, Kant afirma:

“Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política.” (Kant,1999:358)

Es decir, que no basta con hacer públicas las máximas de la acción para determinar si son justas. La formulación negativa sólo indica que mantener en secreto una máxima implica su injusticia (pues la necesidad de mantener algo en secreto obedece a que si se hiciera público el contenido de tal máxima, ya no podría realizarse la acción seguida de tal máxima, pues perdería su legitimidad). En la formulación positiva se afirma algo más específico: si una máxima necesita hacerse pública, entonces podemos estar seguros de que son justas, o que concuerdan con una idea de derecho y política (que nos lleve a una paz perpetua). Esto es así porque el hecho de que una máxima necesite hacerse pública implica que necesita la legitimidad que le otorga el ser aprobada por los otros.

Cuando Assange afirma que es un “obediente civil”, señala que es obediente a la formulación negativa del principio negativo de publicidad. Por supuesto, Assange jamás ha afirmado explícitamente ser un lector y seguidor de la filosofía de Kant. Esta afirmación es posible porque Assange es un defensor de la transparencia de la información que tiene como objeto algo que afecta a los seres humanos en cuanto ciudadanos. “El objetivo es la justicia, el método es la transparencia. Es importante no confundir el objetivo y el método,”⁵⁵ dice Assange. El principio de publicidad no es lo justo, es sólo la prueba, la condición necesaria para poder discernir si una acción está guiada por una máxima defendible o no. El resultado será tema de deliberación. Pero esta deliberación sólo tendrá lugar cuando se ha hecho pública información que los gobiernos mantienen en la opacidad. Aquí también está presente el tema de cuál es la información que se ha de considerar digna de ser pública. No toda la información ha de estar en la esfera pública:

Siempre me ha obsesionado la cuestión del derecho a la intimidad. Y sigue obsesionándome hoy en día. En WikiLeaks yo terminaba siendo siempre el archidefensor de la transparencia, y siempre fui tachado de ser la persona que cree que toda intimidad es mala. Pues bien, jamás pensé que la intimidad fuese mala; todo lo contrario. Como criptopunks, luchamos para preservar la privacidad de los individuos. Sin embargo, tanto entonces como ahora me oponía y sigo oponiéndome a que las instituciones utilicen el secretismo para protegerse frente a la verdad del mal que han cometido. La diferencia no podría estar más clara. (Assange,2010:Cap.5)

⁵⁵Julian Assange entrevistado por John Pilger. Entrevista disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=IGUq0kYV-8Q>

Esa diferencia Assange la pone en forma de consigna: “Privacidad para el débil, transparencia para el poderoso.”⁵⁶ Consigna porque los términos usados son difíciles de discernir en la esfera pública. Se trataría más bien de derecho a la no intrusión en la vida privada, y la transparencia para los asuntos de interés público. Si hacemos este esfuerzo por pensar esa consigna así, coincide con la idea kantiana de que la publicidad aplica sobre las máximas en relación a *todas las acciones referidas al derecho de otros hombres*, las acciones políticas, concernientes al interés público.

Entonces, Julian Assange aboga por la transparencia de la información que es de interés público. Y su forma de hacer realidad esa transparencia es crear las condiciones para que esa información circule a través de filtraciones y su consecuente publicación.

Assange, cuya formación incluye además de su carrera como programador y hacker, el haber estudiado física, piensa las relaciones políticas en términos informáticos. Por ello, a la práctica de un grupo cuya información es opaca, la denomina conspiración. Incluso, llega a formular la circulación de información en un grupo en términos de nodos (los miembros del grupo, por ejemplo los servidores públicos) vinculados por una serie de ligas (la información al interior de una agencia pública). En esas ligas que vinculan los nodos radica el buen funcionamiento de ese grupo. Su conclusión es que la forma más sencilla, y menos costosa de romper con tal forma de proceder es desligando los nodos del grupo en cuestión. En este caso, la forma costosa sería el uso de la violencia. Es costosa por la pérdida de vidas, por su improbable éxito de romper con la “conspiración”, pero también por no estar a la altura del momento histórico actual: “Ataques tradicionales a grupos de poder conspirativos, tal como asesinatos, cortan varios vínculos de alto peso. El acto de asesinato, apuntar a individuos físicos, es el resultado de inclinaciones mentales de sociedades pre-ilustradas.” (Assange,2006:5)

Si un individuo rompe la circulación de esa información al hacerla pública, mina al grupo con fines ocultos. Esto es así porque, por un lado, rompe el vínculo de los miembros del grupo (un gobierno, por ejemplo) y otorga inteligibilidad de la situación a los ciudadanos. Sólo cuando el *pueblo* conoce los planes de un grupo que se maneja en la opacidad, el estado de cosas tiene alguna posibilidad de cambiar: tanto por el hecho ya señalado de que la información que afecta a todos es sabida ahora por todos, como

⁵⁶“Privacy for the weak, transparency for the Powerful”.Es el nombre de uno de los capítulos del libro *Cypherpunks. Freedom and the Future of the Internet* , dialogo entre Julian Assange, Jacob Appelbaum, Andy Müller-Maguhn y Jerémie Zimmerman.

porque el grupo desenmascarado pierde la habilidad de “pensar, actuar y adaptar la conspiración.” (Assange,2006b:4)

Pero, para que esta forma de “romper las conspiraciones” pueda tener lugar, se requiere que un individuo (dentro de un grupo que actúa en la opacidad) tenga la voluntad de romper con las ligas que lo unen al grupo. Para ello, éste debe pensar en términos de agente moral. Es en estos términos que nace la idea de una agencia que publique filtraciones que garantice la publicación de la información filtrada y que garantice que la fuente mantendrá el anonimato (para eludir el castigo). No es ninguna sorpresa entonces, que la labor de WikiLeaks se dirija *no* a seres humanos en cuanto ciudadanos, o funcionarios públicos, *sino* en cuanto conciencias⁵⁷:

Wikileaks será la válvula de escape para cualquier miembro de un gobierno, para cualquier burócrata o empleado de una corporación, que esté informado de asuntos embarazosos que la institución quiera ocultar, y de los cuales el público necesite tener noticia. Aquello que la conciencia no puede contener, y que injustamente se disimula como secreto institucional, WikiLeaks lo transmite a todo el mundo.⁵⁸

Si Assange ha pensado a los elementos en términos de nodos, no es sorpresa que piense a los seres humanos en su forma de seres aislados, como conciencias. Y, como se ha visto, la conciencia en lo general no se da reglas para actuar, sino reglas negativas acerca de qué no hacer. La conciencia en general se sustrae de actuar, corriendo el riesgo de ser castigada. Esto no ha pasado desapercibido para alguien como Assange, que ha buscado una solución de compromiso: instar a la conciencia al acto de filtrar información, con la garantía de evitar el castigo:

Nosotros somos partidarios de que hay que mantener un comportamiento ético en todas las circunstancias. Cada persona es el último juez de lo que es justo en su propia conciencia. Allí donde hay falta de libertad y donde la injusticia está anclada en la ley, hay lugar desde un punto de vista ético para la desobediencia civil. Allí donde el simple hecho de distribuir información pueda contribuir a poner en un aprieto a un

⁵⁷ Por otro lado, ¿podrían alguien apelar a los funcionarios de otro modo que conciencia? Si los funcionarios que tienen acceso a los secretos estuvieran comprometidos como ciudadanos con un grupo, actuarían por sí mismos, o motivados por su opinión política o el convencimiento de otro de su grupo. No de una organización transnacional como WikiLeaks. Se presupone además que se vive en un horizonte autoritario, que develar secretos es considerado ilegal.

⁵⁸ <https://www.wikileaks.org/wiki/Wikileaks/es>

régimen autoritario o a poner en evidencia un crimen, nosotros reconocemos el derecho, e incluso el deber, de llevarlo a cabo. Tales denuncias de irregularidades conllevan normalmente ciertos riesgos personales. Así, de la misma manera que hay en algunas jurisdicciones leyes que protegen a aquellos que denuncian irregularidades, Wikileaks proporciona medios y oportunidades para minimizar esos riesgos.⁵⁹

Queda claro que la interpelación va dirigida a la conciencia moral. No hay referencias a la ilegalidad, pues da por sentado que la injusticia puede estar *anclada* en la ley. No considera entonces que la ley pueda ser producto del acuerdo de una comunidad política. Es decir, no se vincula con la ley en cuanto ciudadano, sino en cuanto conciencia. No como objetor de conciencia, que deja el mundo como esta, sino en cuanto conciencia que actúa, que busca cambiar el mundo. Puede resultar paradójico, o una contradicción en términos, pero es lo que encontramos aquí:

Nosotros nos proponemos que todo gobierno autoritario, toda institución opresiva y todo gobierno corrupto sea objeto de presión, y no sólo a través de la diplomacia internacional o de las elecciones cada cuatro años, sino también a través de algo más poderoso: la propia conciencia individual de la gente que forma parte de ellos.⁶⁰

No basta con buscar guiños de Assange por inscribir su razonamiento en la tradición política. Por ejemplo, cuando se refiere a Theodore Roosevelt, a quien cita en uno de sus ensayos⁶¹ o a Maquiavelo.⁶² En esta ocasión no resulta suficiente porque la acción de filtrar información presupone la desvinculación entre ciudadanos y apela como único recurso a la moral de la conciencia. Si no hay conciencias que detecten algún acto que consideren injusto o malo, no hay material para WikiLeaks.

⁵⁹ <https://www.wikileaks.org/wiki/Wikileaks/es>

⁶⁰ <https://www.wikileaks.org/wiki/Wikileaks/es>

⁶¹ Se trata de la siguiente referencia: “Detrás del gobierno aparente se sienta en el trono un gobierno invisible que no debe lealtad ni reconoce responsabilidad alguna con la gente. Destruir ese gobierno invisible, romper esta alianza terrible entre los negocios corruptos y los políticos corruptos, es la primera tarea de los estadistas” (Citado en Assange:2006b:1)

⁶² Cita *El Príncipe de Maquiavelo* para mostrar la relación entre el conocimiento y la acción corrupta: “Así ocurre en los asuntos de estado; al conocer con antelación (lo que es permitido sólo al hombre prudente) de los males que se están planeando, estos son fácilmente curados. Pero cuando, por falta de tal conocimiento, a tales males se les permite continuar hasta que todos pueden reconocerlos, ya no hay más remedio para curarlo.” (Citado en Assange,2006:2)

Assange rompe la ley. Pero no por una representación moral subjetiva, como el objetor de conciencia. Tampoco quebranta la ley porque apele a los orígenes como fuente de la autoridad de la ley, o porque apele a la opinión política de un grupo al cual pertenece, como si lo hace el ciudadano. Assange —en su actividad como editor de filtraciones en WikiLeaks— rompe diversas leyes en distintos Estados guiado por una idea que puede aplicarse a toda legislación (en tanto que es abstracta): que todo aquello que se mantiene en secreto (lo que él llama conspiración) es malo, y que debe publicarse. En cierto modo, y por supuesto, sin ser Kant, pero compartiendo algunos elementos que lo ponen en ese mismo lado de la tradición, puede caber para él la misma descripción que hiciera Arendt: “La «publicidad» es uno de los conceptos clave del pensamiento político de Kant; en este contexto indica su convicción de que los malos pensamientos son secretos por definición.” (Arendt,2003:42)

De lo que se trata aquí no es de conformar una opinión, en conjunto con otros, sino de actuar en contra de todos aquellos que tienen fines ocultos. No se apela a que los servidores públicos hagan públicos sus fines particulares, sino hacer pública la información de la que se deducen esos fines secretos. Lo político está ausente en el mero hecho de hacer públicos documentos confidenciales. Hay una ruptura de la ley, pero no desobediencia civil. Por eso es que a Assange no le preocupa si el tema del anonimato de las fuentes resta valor cívico a los denunciadores. No hay preocupación por “perder legitimidad” al mantener el anonimato de los denunciadores porque no es una acción de un grupo con una opinión política, sino un acto resultado de una conciencia particular. Con Snowden se veía que él no deseaba mantener el anonimato. Una de las razones era no sólo denunciar las actividades de la NSA, sino posicionarse él y su opinión acerca del contenido develado. Esto no es posible en la conciencia que se mantiene anónima. Volviendo al punto de la ruptura de la ley: Assange y WikiLeaks quebrantan leyes de diversa índole y de diversos Estados, pero no hay en esto desobediencia civil, sino una desobediencia que apela a una obediencia mayor, el *principio de publicidad*. Por eso, no es una broma esa declaración que daba Assange a *Time*: “somos obedientes”.

Pareciera que se ha vuelto al horizonte de la conciencia. Sin embargo, hay aquí una necesidad de que el propio horizonte político se imponga. A pesar incluso de que los agentes. Pues si bien es cierto que lo político está ausente —tanto en el ensayo de Assange sobre las conspiraciones, como en el hecho de publicar filtraciones en un portal de internet—, eso no quiere decir que en el caso de WikiLeaks y sus filtraciones se esté

ante un horizonte apolítico. Las propias acciones de WikiLeaks se politizan cuando se encuentran en la esfera pública con otros, y la proclama por la transparencia es reinscrita por esos otros; el sentido de ese principio cambia de plano cuando un grupo hace suya tal demanda y la asume como propia. Sólo en ese momento es cuando se politiza un acto y deviene en desobediencia civil pública. Pero para ello se requiere que la información se politice y los agentes capaces de hacer esto no sean otros sino los propios ciudadanos.

3.3.2. Politización de la información

Cuando Julian Assange habla de transparencia de información y de cómo ésta mina la conspiración, pareciera que predice acontecimientos como la revolución tunecina⁶³. Pero lo que ocurre, más bien, es que entre el acto de publicar miles de cables diplomáticos y un acto político existe un abismo. La misma teoría del funcionamiento de las conspiraciones de Assange es apolítica. Pensar a los grupos como nodos vinculados por ligas (información), no contiene ninguna referencia a la vinculación entre los ciudadanos gracias a un proyecto político, es decir, a seres cuya agencia política les insta a actuar con otros para la transformación de sus realidades políticas. Tal teoría que aboga por la transparencia no considera lo que ocurre cuando la información secreta se devela sin criterio alguno, cuando se hace transparente sin objetivos concretos. Sólo anota que facilita el cambio en la constitución y funcionamiento del grupo conspirador. Es sólo cuando los ciudadanos se apropian de la información para su crítica y debate que la transparencia se convierte en una herramienta para la acción política.

Al contrario de lo que piensa Assange, el objetivo de la información no son los ciudadanos aislados, o nodos, sino los ciudadanos que poseen capacidad crítica y que son capaces de pensar y proponer agendas y transformaciones institucionales. Porque cuando algo se publica, se hace para otro. Ya no es únicamente asunto de una fuente o de un editor que buscan mostrar algo. Lo importante de la publicidad y de la transparencia es que involucra a los otros. Y allí es donde se quiebra tanto el horizonte subjetivo de la conciencia del filtrador, como el puro mundo formal del defensor de la

⁶³El 14 de enero de 2011, el dictador de Tunes, Zine El Abidine Ben Ali, huyó de su país hacia Arabia Saudita tras una revuelta popular conocida como *revolución tunecina*, o también como *revolución de los jazmines*. Para algunos, esta fue la “primera revolución WikiLeaks.” Nadie pensó, por supuesto, que WikiLeaks fuese el agente de la revolución tunecina, pero sí un catalizador de gran importancia. A pesar de que es sabido que la revuelta comenzó con la inmolación de Mohamed Bouazizi, quien se prendió fuego en protesta por el desempleo y la represión policiaca que le impedía vender fruta de manera ambulante, la idea de una revolución WikiLeaks se posicionó sólidamente. (Harding y Leight, 2011: Cap. 18)

transparencia. Cuando la información importante que se ha mantenido en la opacidad se hace pública, la pluralidad de opiniones no exige su lugar, está ya en ella. Lo político se reintroduce a modo de un retorno de lo reprimido. Y es sólo en ese momento, en que ya no es un asunto de un individuo, sino de grupos, que la posibilidad de cambiar el mundo o una opinión política, realmente es posible. Antes de ello, se puede quebrantar la ley al filtrar información confidencial, pero es sólo cuando los lectores, los ciudadanos, se involucran con esa información o documentación develada, es que se abre el espacio para una desobediencia auténticamente civil.

WikiLeaks pudo ser un elemento clave en los cambios políticos en Kenia, en Islandia, en diversos países árabes,⁶⁴ etc., pero han sido los ciudadanos de esos países los verdaderos actores, los que se han vinculado entre sí y con la idea de comunidad política que buscaban ser; han sido esos hombres en tanto ciudadanos los que han actuado políticamente. En tal sentido, se puede señalar, WikiLeaks, Assange y compañía, han sido claves como catalizadores en múltiples movimientos de desobediencia civil. Los documentos filtrados y publicados por sí mismos tienen poca importancia política. Sólo hasta que una comunidad en una región o país se apropia de ellos, les otorga un sentido en relación a ellos, es que devienen documentos con importancia política. Parece algo trivial, pero es importante señalarlo, porque implica que la importancia política de la información pública radica en lo que pone en ella un grupo de ciudadanos, en si un grupo político se siente interpelado por la información publicada. Juzgar si la información es importante y pertinente o no, es una actividad propia de la opinión —ya formada o incluso transformada por esos documentos publicados— de los ciudadanos.

Lo que está en juego con la transparencia, por supuesto, implica que la información es verdadera, o que se refiere a hechos, opiniones o fines que han tenido lugar. Pero lo más importante, en términos políticos, es que un grupo se vea afectado o interpelado por lo que muestra la información o documentos que se han hecho públicos.

La transparencia de todo aquello concerniente con el interés público puede ser un efecto de cohesión y fortalecimiento de los vínculos entre los ciudadanos y grupos de ellos.

Pero, ¿qué significa, en relación a la desobediencia civil, decir que WikiLeaks (no ya como pura exigencia de transparencia, sino como la efectiva develación de secretos e información clasificada) sea una especie catalizador?, ¿es necesaria la presencia de actores como WikiLeaks para la desobediencia? Como ya se ha dicho, lo realmente

⁶⁴La lista entera de los temas y lugares en donde WikiLeaks ha tenido alguna influencia se encuentra en la sección “Some of the stories we have broken”, disponible en <https://wikileaks.org/About.html>

indispensable es la ciudadanía y los proyectos políticos que aspiran a transformar sus realidades. Pero que WikiLeaks no sea indispensable no significa que sea banal su presencia. Pues en una sociedad en donde se ha impuesto una barrera en el vínculo entre la comunidad política y la ley, ¿cómo se cohesionan de nuevo un grupo? En relación a ese aspecto, es que develar secretos desde fuera de una comunidad política puede resultar vital, revitalizador, pero probablemente no sea suficiente.

3.3.3. La insuficiencia de la transparencia

Julian Assange como desobediente civil es una posibilidad aun no concretada. Si Julian Assange no es un desobediente civil, esto se debe en gran medida a que la demanda de transparencia por sí misma —sin vinculación con los ciudadanos— no es política. La politización de la información es posterior al mero acto de publicar información clasificada. De allí que el aspecto “wiki” de WikiLeaks resulte sintomático. Pues con ese aspecto, los creadores de WikiLeaks pretendían abrir un espacio para que los ciudadanos se vincularan con el ideal de transparencia. Como es sabido, una página “wiki” es aquella en la que es posible que cualquier usuario de internet, desde su propio navegador, pueda crear, editar, modificar, e incluso eliminar contenido de esa página. La idea de WikiLeaks era que cualquier persona pudiese tener acceso a los documentos filtrados para analizarlos, describirlos y verificar su autenticidad:

WikiLeaks considera que la mejor manera de determinar si una historia realmente es auténtica no es sólo nuestra *pericia*, sino el difundir el documento-fuente íntegro a la comunidad *en general*, y *en particular* a la comunidad interesada en el mismo. Algunas de las mejores personas para analizar la veracidad del documento pertenecen a la *comunidad local disidente*, grupos de derechos humanos y *expertos regionales*. Ellos pueden estar *particularmente interesados* en este tipo de documentos. Pero por supuesto, WikiLeaks está *abierto* al comentario de *cualquier persona*. (Citado en Comas,2010:122)

Con esto, el portal WikiLeaks pretendía involucrar a los propios ciudadanos interpelados por el contenido de los documentos filtrados. La idea de “cambiar al mundo” con filtraciones dependía de los ciudadanos apoderándose de la información publicada. El

aspecto *wiki* del sitio de filtraciones era el espacio en el que la ciudadanía se conectaría con la transparencia de la información. Pero antes de asumir esta idea, veamos qué ocurre efectivamente cuando la ciudadanía se involucra en la acción política motivada por la acción catalizadora de WikiLeaks. Uno de los primeros ejemplos de cómo la información cambia el estado político de las cosas fue el ocurrido en 2007, cuando WikiLeaks intervino en la política de Kenia, al filtrar un informe secreto (llamado “informe Kroll”) del gobierno de Kenia, en el que se corroboraba la corrupción del régimen anterior. Que tal información haya salido a la luz pública modificó las alianzas de grupos de poder, y las tendencias políticas en las elecciones presidenciales de aquel país. En casos como este, lo que Assange y compañía hicieron, intervino de manera clara en la política, tanto, que la vinculación entre transparencia y democracia aparece como directa y claramente vinculada:

La publicación [de filtraciones] mejora la transparencia, y esa transparencia crea una mejor sociedad para todos. Un mejor control conduce a la reducción de la corrupción y hace más fuerte la democracia en todas las instituciones de la sociedad, incluido el gobierno, las empresas y otras organizaciones. Unos medios periodísticos saludables, vibrantes e inquisitivos juegan un papel vital en el logro de estos objetivos. Somos parte de este tipo de medios.⁶⁵

Sin embargo, habría que pensar esta relación un poco más detenidamente. No porque sea falsa, sino porque hacen falta mediaciones. Si la transparencia expresada en publicación de documentos confidenciales y los grupos disidentes se involucran, nacen movimientos de desobediencia civil.⁶⁶ Pero la ecuación requiere de otro elemento: la prensa. Wikileaks fue una plataforma importante como “fuente intocable”, pero la vinculación con la ciudadanía ocurrió por la compleja trama periodística: primero *The Guardian* publicó artículos sobre el “informe Kroll”. El acto segundo ocurrió cuando los medios de países vecinos de Kenia hicieron eco de lo publicado por *The Guardian*. Finalmente, los medios locales pueden esquivar la censura del régimen keniano luego del

⁶⁵ <https://wikileaks.org/About.html>

⁶⁶ Por eso, WikiLeaks se especializa en los siguientes temas: “Guerra, asesinatos, tortura y detenciones. Transparencia en el gobierno, comercio y corporaciones. Supresión de la libertad de expresión y de prensa. Diplomacia, espionaje y contrainteligencia. Ecología, clima, naturaleza y ciencia. Corrupción, finanzas, impuestos, comercio. Tecnología de censura y filtración de documentos por internet. Sectas y otras organizaciones religiosas Maltrato, violencia, violación” <https://wikileaks.org/About.html>

terreno abierto por los actos anteriores. Es a través de estos momentos que la ciudadanía tiene efectivamente acceso al contenido del “informe Kroll”.

No se trata de minimizar el papel de WikiLeaks, sino de reconocer como ha tenido lugar el vínculo entre la transparencia de la información y la apropiación política propia de grupos ciudadanos. Nuevamente, David Leight y Luke Harding nos recuerdan diversos momentos en que Assange buscaba estrategias para que las filtraciones tuvieran impacto político, pues a menudo se enfrentaba con el hecho de que la publicación de documentos secretos no tenía ningún efecto ni periodístico ni político:

A estas alturas Assange había descubierto, para su dolor, que limitarse a colgar largas listas de documentos en bruto en una página web no era la manera de cambiar el mundo. Daba vueltas al fracaso de su idea inicial de *crowd sourcing*: «Lo que planeábamos era: “Mira toda esta gente que modifica la Wikipedia [...]. Seguramente toda esta gente que está ocupada redactando artículos sobre historia o matemáticas y cosas así, y todos esos bloggers que están ocupados pontificando sobre [...] desastres humanitarios [...] seguramente esta gente, si se le da material fresco, dará un paso al frente y hará algo al respecto, ¿no?” Pues no.» (Harding y Leight,2011:Cap.4)

Para sorpresa de Assange, los ciudadanos no se involucraban con el inmenso material publicado en WikiLeaks. La relación *material publicado-periodismo-politización de la información* no está resuelta con la cantidad del material publicado. A través de la herramienta “wiki” Julian Assange y sus colaboradores buscaban resolver este vínculo. Pero, cuando ocurría que los internautas no se involucraban con la interpretación, apropiación y redacción de artículos explicativos acerca del material publicado, la falta de politización de la información se hacía evidente. WikiLeaks, para poder cumplir su objetivo de lograr que la transparencia generase cambios políticos, tenía necesariamente que vincularse con los medios periodísticos establecidos. Pero esta relación, no sería sencilla por la siguiente razón: la labor del periodismo no coincide con el ideal que WikiLeaks había asumido: publicar de manera íntegra los materiales filtrados. Para Assange, la interpretación de la información debe hacerla directamente el lector, no el agente de la publicación. Colaborar con los periódicos implica asumir el papel de sistematizar, jerarquizar y contextualizar la información.

A continuación se verá porqué es necesaria esta tarea de trabajo sobre la información, no sólo para entender lo publicado, sino para vincular dicha información con los ciudadanos.

Interpretar y contextualizar la información. Una de las grandes críticas que Julian Assange ha recibido se centra en su idea de publicar de manera íntegra los documentos filtrados. En un primer momento, publicar íntegramente la información parece algo sensato. Así lo pone Daniel Domscheit-Berg, antiguo colaborador de WikiLeaks: “nosotros nos dedicábamos a publicar íntegramente informaciones que los medios citaban tan solo de forma parcial, porque no disponían de una plataforma que les permitiera publicarlas por completo, porque tenían consecuencias legales o, con mucha más frecuencia, porque algunos periodistas no querían compartir sus materiales exclusivos con otros colegas.” (Domscheit-Berg, 2011:Cap.4)

Publicar de manera íntegra los documentos filtrados no necesariamente está peleado con la labor periodística. De hecho, ambas cosas —publicar documentos íntegros, así como su explicación periodística— pueden complementarse perfectamente si el documento íntegro es usado como sustento de una opinión o de una explicación. A esto, Julian Assange lo denominó “periodismo científico.” Sin embargo, este sustento no es estable porque los documentos no necesariamente develan “la verdad” que sustenta “una opinión.” Y esto es así porque al discriminar la información y buscar los temas de interés general, el periodismo no está buscando una verdad científica, sino se está actuando de acuerdo a opiniones. El aspecto más dramático de esta separación entre la verdad y falsedad de lo mostrado en un documento clasificado de un gobierno ocurrió con el proceso de publicación de los Diarios de guerra de Afganistan y de Irak.

Cómo es sabido, el gobierno norteamericano acusó a WikiLeaks de actuar irresponsablemente al publicar gran parte de los documentos relacionados con esa guerra, especialmente los informes de los soldados en el campo de batalla. El almirante Mike Mullen, dijo lo siguiente: “El Sr. Assange puede decir lo que quiera acerca del bien mayor que él y su fuente creen que están haciendo. Pero la verdad es que en este momento ya podrían tener las manos manchadas de la sangre de algún joven soldado o de una familia afgana” (Leight, 2010). Estas palabras causaron gran revuelo y fueron utilizadas para desacreditar el trabajo de publicación de estos diarios de guerra. Y aunque no hay ninguna prueba de que la información develada en los “Diarios de guerra” haya provocado una sola muerte, lo cierto es que había un problema en la publicación íntegra de todos los informes de estas guerras. El propio Assange recapacitó y WikiLeaks publicó estos diarios con los nombres suprimidos de las personas implicadas. El primer

problema con publicar toda la información sin ser editada tenía que ver con los daños que esto podría ocasionar:

Nick Davies [periodista de *The Guardian*] también se quedó consternado ante la dificultad de convencer a Assange de que había que retocar la información: «Al principio, sencillamente no entendía que no es correcto publicar cosas que puede ocasionar el asesinato de personas», explica Davies. El periodista de *The Guardian* había estudiado el Task Force 373, un siniestro grupo de operaciones especiales cuyo trabajo consistía en capturar o matar a talibanes de alto rango. Uno de sus diarios de guerra resultaba especialmente inquietante: describía cómo un informador sin nombrar tenía un pariente cercano que vivía a una distancia precisa al suroeste de la casa del objetivo nombrado y «tendrá la vista puesta en el objetivo». Claramente, con la ayuda de unos pocos conocimientos locales resultaba posible deducir aquellas identidades, y la publicación del diario podría suponer que los talibanes ejecutaran a ambos afganos. Pero Assange, según Davies, se mostraba impasible. Con todo lo bien que le cae el fundador de WikiLeaks, Davies comenta: «El problema es que se trata básicamente de un hacker informático. Proviene de una ideología simplista, o al menos en esa etapa la tenía, que cree que toda información tiene que ser pública, que cualquier información es buena.» (Harding y Leight,2011:Cap.8)

Como ya se adelantaba, el propio Assange tuvo que recapacitar ante el problema que causaba publicar toda la información. Los daños que se pueden ocasionar a las personas mencionadas en un reporte o a terceros representan un claro límite a la idea de *total transparencia* de la información. WikiLeaks corrigió y un porcentaje de los “diarios de guerra” jamás se hizo público y se borraron los nombres propios de los cables.

Pero había un problema mayor. Este era el hecho de asumir que la información escrita en todos esos diarios representaba *la verdad directa de la guerra*. La realidad es que no hay ninguna verdad objetiva sobre la guerra en esos documentos, o por lo menos no una verdad que se muestre de manera transparente. Pues cabía perfectamente la posibilidad de que los informes fueran erróneos ya sea por una mala redacción de los soldados, por negligencia, etc., o que deliberadamente los soldados mintieran en sus informes:

Los periodistas podían ver en aquel momento que los diarios de guerra contenían categorías muy detalladas que se suponía que habían sido completadas para cada

acontecimiento militar, separadas por Estados Unidos y aliados, fuerzas iraquíes y afganas locales, civiles y combatientes enemigos, y clasificadas en cada caso por muertos o heridos. Pero no era tan sencillo. [...] [Se trataba de] estadísticas sucias y muy poco de fiar. Para citar el caso más obvio, una persona mencionada como «herida» en el momento, puede que en realidad muriera más tarde. Y lo más dramático, las casillas de víctimas estaban algunas veces sin marcar. Los reporteros se sentían solidarios con los soldados exhaustos que, después de una jornada de batalla, debían enfrentarse a formularios que requerían llenar no menos de treinta campos de información burocrática. Algunas unidades eran más meticulosas que otras. [...] Algunas unidades tenían tendencia a anotar cifras muy altas de pretendidos «enemigos muertos en acción». A veces ocurría algo más siniestro: los civiles que caían eran registrados como «enemigos». Eso ahorra preguntas incómodas a las tropas. [...] Eso ponía otra vez de relieve las ineludibles limitaciones de la purista ideología de WikiLeaks. El material que se alojaba en los documentos filtrados, por muy voluminoso que fuera, no era necesariamente «la verdad». (Harding y Leight,2011:Cap.8)

Los informes de las guerras no constituían la verdad. Para que se acercasen a ello, primero requerían ser interpretados. En estos documentos la necesidad de interpretación era más imperiosa porque estaban escritos en clave militar. Un informe (para quien no cuenta con los códigos para interpretarlos) sin ser interpretado no es sino un documento completamente ilegible. Para poder hacer legibles estos documentos se requirió de un trabajo inmenso con especialistas en asuntos militares (véase capítulo 8 de Harding y Leight, 2011), para descifrar los códigos con los que los informes militares estaban escritos. Por ejemplo, EOF, significa “Escalado de fuerza”, HET, “Human Exploitation Team,” LN, “Local Nacional”, EKIA, “cuenta de cadáveres: enemigos caídos en combate”. Los periodistas tuvieron que crear un largo glosario para entender los cientos de términos de la jerga militar. Este trabajo ya era un primer paso en dirección a la interpretación de esos documentos. Esto era ya un trabajo periodístico. Un segundo paso era reconocer entre miles de informes militares historias publicables (de acuerdo a los estándares periodísticos). El periodista David Leight señalaba que “es como buscar pequeñas pepitas de oro en medio de una montaña de datos ¿cómo vamos a saber si esconden o no allí buenas noticias?” (Harding y Leight,2011:Cap.8)

No se trata de la dicotomía simplista entre cantidad versus calidad. Se trata más bien de la distancia entre los documentos estando allí, simplemente presentes y esos mismos documentos no ya en su estatuto de cosas, sino de información que interpela políticamente a los ciudadanos. Las pepitas de oro que David Leigh debía buscar eran difíciles de encontrar porque no se trataba de la cualidad de los documentos. El primer paso era contextualizar la información (y no sólo descifrando códigos, siglas y jerga militar, sino ubicando espacial, temporal y políticamente la información). Sólo haciendo esto es que en algunos de estos documentos se podría reconocer un asunto de interés público.

La mera demanda de transparencia, por si sola y de manera aislada mostraba un límite. Necesitaba de manera obligada, ser complementada por un trabajo de interpretación de esa información. Sin ello, aunque todos esos documentos estuviesen en un servidor informático al que todos pueden tener acceso, sin ese trabajo de interpretación, es como si se mantuvieran aún en la opacidad.

WikiLeaks logró colaborar en procesos que culminaron en cambios efectivos de la realidad política y social. WikiLeaks funcionó como plataforma para recibir filtraciones logrando, en condiciones normales, asegurar el anonimato de las fuentes, pero el trabajo en la información, su contextualización e interpretación lo hicieron los grandes medios periodísticos. Eso fue justo lo que ocurrió con la alianza entre WikiLeaks, *The Guardian*, *The New York Times* y *Der Spiegel* para difundir de manera conjunta filtraciones concernientes a las guerras de Irak y Afganistán y los cables diplomáticos de EE.UU. Lo que los periódicos buscaban era aprovechar la forma de operar de WikiLeaks. Éste último se convertía en la fuente de los medios, la mediación con los filtradores, mediador con las leyes... Así lo describen los propios periodistas de *The Guardian*, Luke Harding y David Leigh:

Había otra preocupación importante. Si el *Guardian* fuera el único periódico en obtener y publicar los cables diplomáticos, la embajada estadounidense en Londres podría intentar emitir un requerimiento de prohibición contra el periódico. El Reino Unido tiene una de las legislaciones mediáticas más hostiles del mundo; se considera como una especie de paraíso de turbios oligarcas de poco fiar y de otros «turistas de la difamación» resbaladizos. Lo que se necesitaba, en opinión de Nick Davies [periodista de *The Guardian*], era una alianza multijurisdiccional entre representantes de los medios tradicionales y WikiLeaks, posiblemente incluyendo organizaciones no

gubernamentales y otras. Si el material de los cables fuera publicado simultáneamente en varios países, ¿se lograría sortear la amenaza de una prohibición judicial británica? (Harding y Leigh,2011:Cap.7)

Harding y Leight explican que era necesario implicar al *New York Times* porque Estados Unidos no podría juzgar de terrorismo, espionaje o algún otro delito similar a un medio norteamericano con tanto prestigio. En consecuencia, tampoco se podría juzgar por esas razones a *The Guardian*. Es sabido que tal alianza multijurisdiccional tuvo éxito en lo que a la censura se refiere. La información fue publicada en los diarios y de forma casi íntegra en el portal de WikiLeaks. Lo que hay que reconocer aquí es el papel fundamental que jugó la alianza de un sector de la prensa internacional y WikiLeaks. Sólo así, con la conjunción de esfuerzos se logró establecer un equipo para interpretar los documentos de las grandes filtraciones y lograr que los documentos que salían a la luz pública dejaran en efecto de ser opacos para la opinión pública. Cuando la información es interpretada, contextualizada y seleccionada es que puede interpelar al público en tanto ciudadanos.

Aquí cabe resaltar la estrategia de uno de los medios implicados: el *New York Times*. Este medio, por supuesto, colaboró en la interpretación de los documentos militares. Pero hizo algo más, o mejor dicho, logró sustraerse de un compromiso con WikiLeaks en aras de balancear la información que publicaban. Bill Keller, director de este periódico señala que su relación con WikiLeaks y Julian Assange jamás fue pensada como una colaboración periodística: “¿Cómo es que periodistas de tres publicaciones muy diferentes podrían trabajar juntos sin comprometer su independencia? ¿Cómo publicar con responsabilidad un material como este, que está cargado de tantos riesgos? Y, ¿cómo íbamos a lograr una distancia adecuada con Julian Assange? Consideramos a Assange en todo momento como una fuente, no como un socio o un colaborador, pues él era un hombre que claramente tenía su propia agenda.” (Keller, *et.al.*, 2011: Introducción). Esta distancia con Assange fue la que permitió al *New York Times* ofrecer a sus lectores no sólo su lectura e interpretación de los documentos filtrados vía WikiLeaks, sino también ofrecer, en algunos casos, la contraparte.

La politización de la información es la forma en que es inscrita en las preocupaciones de la comunidad política. El hecho de que el lector tenga ante sí diversas versiones y aunado a ello tenga ante sí los documentos que sustentan una lectura, hace que se ponga en juego no una verdad develada, sino un contexto sobre el cual posicionarse, o mejor, sobre el cual conformar una opinión. Dar un contexto a los datos

no es poca cosa. Es inscribirlos en un tejido con un sentido. De allí la importancia de la labor del New York Times.

Para *TheNew York Times*, WikiLeaks fue un mediador con las fuentes. Una importante mediación porque el resultado final —cuando todos los elementos estaban presentes: información importante sustraída de la opacidad, un gestor de esa información, y la publicación de una interpretación y contextualización de ella—, era la conformación del horizonte necesario para la construcción de una opinión política en los ciudadanos. Es decir, sólo cuando se presentaba una información enmarcada políticamente es que era posible interpelar a los ciudadanos. Sólo en ese momento podemos decir que la información se ha politizado. O para decirlo de manera más precisa, en ese momento los ciudadanos logran entrar en contacto con los problemas políticos propios de su comunidad política. Sólo cuando los ciudadanos son interpelados por la información publicada, es que se abre el espacio para una posible acción política, entre ellas, por supuesto, la desobediencia civil, que a estas alturas, queda claro, no es otra cosa que una forma del ejercicio de la libertad por parte de los ciudadanos.

Ideas acerca del papel del periodismo en la politización de la información. Las acciones de Julian Assange a través de WikiLeaks, sin ser desobediencia civil propiamente dicha, no son tampoco actos de delincuencia. Son violaciones de la ley con un fin político, o mejor, con el fin de colaborar o detonar en acciones políticas de los que son ciudadanos. En conjunción con el trabajo de la prensa, WikiLeaks ha tenido éxito con este fin. Y esto ha sido posible por la función misma de la prensa en las sociedades democráticas. A pesar de la masificación e industrialización de la prensa, algunos periódicos cumplen aún con la función política de informar críticamente. Antes de que los periódicos fueran integrados en el conjunto de los *media*, Edmund Burke los llamó *The fourth Estate*. Thomas Carlyle estuvo de acuerdo con esta forma de nombrarlos y les adjudicó una función específica en las sociedades democráticas:

Burke decía que en el Parlamento había Tres Estados: pero más allá de la Galería de los Periodistas sentábase un *Cuarto Estado* mucho más importante que aquellos tres juntos. Y esto no es una figura retórica ni una frase ingeniosa; es un hecho real —importantísimo para nosotros en estos tiempos. La Literatura es también nuestro Parlamento. La Imprenta, que procede necesariamente de la Escritura, digo yo con frecuencia, es equivalente a la Democracia. [...] La Escritura nos trae la Imprenta; nos

trae la Prensa universal [...] Todo aquel que sepa hablar, y puede hablar ahora de una vez a toda la nación, llega a ser una fuerza, una rama del gobierno, ejerce presión inalienable en la legislación, en todos los actos de autoridad. (Carlyle, 1985, 211)

La importancia del periodismo, en las palabras de Carlyle, es que da voz a los ciudadanos en las democracias. Saca al Parlamento de su hábitat y hace a los ciudadanos partícipes del proceso de legislación. Y todo esto es de vital importancia. No porque los ciudadanos en sí mismos sean incapaces de hacer oír su voz. El contenido de la voz tiene que ser asumido por los ciudadanos, o no es la voz de ellos. Pero cuando esa voz no se ha constituido aún, sólo estamos ante preocupaciones subjetivas, información, datos, etc., que en sí mismos no constituyen una opinión política. En el caso de la información, para que ésta devenga en algo susceptible de ser asumida por los ciudadanos, es necesario enmarcarla dentro de un contexto político. O también, insertar esa información dentro de una narración.

Aquí cabe reconocer la diferencia entre la acción llevada a cabo por alguien que defiende la transparencia como Julián Assange, y otros agentes que asumen la función de contextualizar y darle forma política a la información —como *The Guardian* o *New York Times*— o de insertarla en una narración. Un caso ejemplar de esto último, y que resulta pertinente en este momento, es el trabajo realizado por Laura Poitras, documentalista que, junto con Gleen Greenwald, acompañó a Edward Snowden en la filtración de documentos de la NSA. La realización de documentales (como *Citizenfour* acerca del tema de la vigilancia masiva) del mismo modo que la labor de la prensa, saca la información de su estado apolítico y lo pone en otro plano, uno capaz de interpelar a los hombres en tanto ciudadanos. No es extraño que Katy Scoggin (co-productora de *Citizenfour*) diga lo siguiente del trabajo de Poitras: “hay algo más profundo en ella [...], es esta urgencia de contar historias, ser una voz que casi estalla en lágrimas y que está diciendo: «Espera, mira lo que está sucediendo.» Esa voz no es un grito, ni es estridente, pero ella lo hace con gran convicción y fuerza” (Packer, 2014). Y no es extraño porque la labor de la realización de documentales, necesariamente requiere de algo más que de mostrar algo (un objeto), se trata de dar voz, insertar lo filmado (un problema o una preocupación) dentro de una narración. Poitras habla de su propio trabajo:

No hago películas porque quiero difundir algún aspecto ideológico o político. [...] Hay algunos temas en los que me intereso, y entonces sólo comienzo. Parto de viaje,

me encuentro con la gente, y a través de ellos las preguntas comienzan a ser respondidas. Pero el tipo de preguntas que hago están determinadas por las circunstancias en que estoy documentando. [...] Yo estaba sin duda en contra de la guerra, pero al estar allí, tuve que entender las cosas de manera diferente. Todo cambió. Es fácil decir desde Nueva York que las elecciones bajo la ocupación son una farsa. Pero, cuando realmente ves a la gente que está dispuesta a morir para votar, te das cuenta de que es algo que es real. (Packer, 2014).

A pesar de que Poitras niega tener fines políticos, lo que dice señala en dirección de la politización de lo filmado y sus consecuencias tras ello. Ella, dice, es receptiva a las preguntas y respuestas de la situación filmada. Esta apertura de Poitras está muy alejada del sólo hecho de captar lo que está allí. Se trata de captar la voz de los implicados (por ejemplo, de lo que piensan los iraquíes), pero también de generar una opinión crítica. Ella misma dice que al buscar entender el contexto del objeto de su interés, puede cambiar su propia opinión. Este proceso de dar voz y constituir y cambiar la opinión propia y de los otros es propiamente la politización que la mera difusión de información no puede lograr.

Así pues, el periodismo y otros medios generadores de opinión, son claves para que los ciudadanos puedan vincularse en torno una demanda o un tema y construir una opinión. En condiciones normales la demanda de transparencia de la información es relativamente secundaria en la construcción de opinión. Pero ¿qué voz es aquella que carece de la información de los temas públicos? Sólo aquí es donde se vuelve relevante la transparencia de la información pública. Y ese es el objetivo por el que WikiLeaks y también algunos medios rompen la ley al publicar documentos secretos de interés público.

La violación de la ley por parte de WikiLeaks (al revelar informes confidenciales) cumple una función importante en relación a la formación de la opinión pública, que lo pone en una relación de equivalencia con la labor del periodismo. La importancia de Wikileaks es enorme, pues no sólo ha logrado posicionar el debate en torno a la transparencia de la información pública, sino también por colaborar activamente con el trabajo periodístico que interviene en la construcción de la opinión pública. En este sentido, WikiLeaks y sus acciones han develado la falta de una renovación del vínculo entre los ciudadanos y la forma en que el debate público tiene lugar. Ha puesto en primer plano la necesidad de renovar tanto las leyes como las prácticas que permiten la censura en ciertos temas clave. Al respecto, Léon Dijkman señala:

[WikiLeaks] en primer lugar, utiliza el potencial de Internet como una «esfera pública global» en una forma sin precedentes. Al exponer las «injusticias censuradas» de las que habla, tiene como objetivo lograr la transparencia y la libertad de información en la deliberación política. Pero esta exposición tiene otros efectos también. En segundo lugar, hace una importante contribución a la rendición de cuentas de los agentes con poder político. Esto es particularmente así porque estos agentes suelen ser inmunes a la persecución legal, lo que significa que se perciben como estando «por encima de la ley», en el sentido de que pueden salirse con la suya. Mientras Wikileaks puede no ser capaz de cambiar [...] intenta al menos lograr que estos agentes tengan alguna responsabilidad al exponerlos públicamente. (Dijkman,2012:49-50)

Bajo esta perspectiva, las acciones emprendidas por WikiLeaks cumplen la función de coadyuvar en el proceso de la formación de la opinión, pues brinda elementos para que las opiniones de los grupos políticos estén mejor fundadas. Sin la evasión de la censura, algunos documentos clasificados jamás llegarían ni a los medios periodísticos ni a la esfera pública. En este sentido, las acciones de WikiLeaks cumplen una función de vital importancia en una comunidad política.⁶⁷

La violación de la ley por parte de WikiLeaks (al revelar informes confidenciales) cumple una función importante en relación a la formación de la opinión pública, que lo pone en una relación de equivalencia con la labor del periodismo. La importancia de Wikileaks es enorme, pues no sólo ha logrado posicionar el debate en torno a la transparencia de la información pública, sino también por colaborar activamente con el trabajo periodístico que interviene en la construcción de la opinión pública. En este sentido, WikiLeaks y sus acciones han develado la falta de una renovación del vínculo entre los ciudadanos y la forma en que el debate público tiene lugar. Ha puesto en primer plano la necesidad de renovar tanto las leyes como las prácticas que permiten la censura en ciertos temas clave. Al respecto, Léon Dijkman señala:

⁶⁷Cabe recalcar que todo lo expuesto hasta aquí, con los casos de Bradley Manning, Edward Snowden y Julian Assange, muestran la necesidad imperativa de pensar los procesos de conformación de la opinión pública en un mundo global, así como las acciones (entre ellas, por supuesto, la de la desobediencia civil) en un mundo bajo esa misma condición global. Desgraciadamente, esa reflexión debe quedar pendiente por rebasar los límites de esta investigación. Creo, sin embargo, que hay elementos en este trabajo que pueden ser recuperados para un debate posterior.

[WikiLeaks] en primer lugar, utiliza el potencial de Internet como una «esfera pública global» en una forma sin precedentes. Al exponer las «injusticias censuradas» de las que habla, tiene como objetivo lograr la transparencia y la libertad de información en la deliberación política. Pero esta exposición tiene otros efectos también. En segundo lugar, hace una importante contribución a la rendición de cuentas de los agentes con poder político. Esto es particularmente así porque estos agentes suelen ser inmunes a la persecución legal, lo que significa que se perciben como estando «por encima de la ley», en el sentido de que pueden salirse con la suya. Mientras Wikileaks puede no ser capaz de cambiar [...] intenta al menos lograr que estos agentes tengan alguna responsabilidad al exponerlos públicamente. (Dijkman,2012:49-50)

Bajo esta perspectiva, las acciones emprendidas por WikiLeaks cumplen la función de coadyuvar en el proceso de la formación de la opinión, pues brinda elementos para que las opiniones de los grupos políticos estén mejor fundadas. Sin la evasión de la censura, algunos documentos clasificados jamás llegarían ni a los medios periodísticos ni a la esfera pública. En este sentido, las acciones de WikiLeaks cumplen una función de vital importancia en una comunidad política.⁶⁸

A propósito de estas grandes filtraciones en donde estuvo involucrado WikiLeaks, el director del *New York Times*, Bill Keller escribió que: “al final del año, la historia de este fallo en la seguridad había dejado una historia con contenidos reales obtenidos de los documentos secretos, y generó muchas especulaciones acerca de que algo —el periodismo, la diplomacia, la vida tal como la conocíamos— había cambiado profundamente para siempre” (Keller, *et.al.*, 2011: Introducción). El impacto de la conjunción de las filtraciones y la lectura de estos fue de gran importancia, al grado que modificó algunas prácticas políticas en ámbitos diversos, o por lo menos comenzó con la transformación de la forma en que las pensamos. Lo mismo puede decirse de la revelación que hizo Edward Snowden, solo unos meses después, acerca de la vigilancia masiva de la NSA. Estamos ante intervenciones políticas que han ocurrido en un lapso de

⁶⁸ Cabe recalcar que todo lo expuesto hasta aquí, con los casos de Bradley Manning, Edward Snowden y Julian Assange, muestran la necesidad imperativa de pensar los procesos de conformación de la opinión pública en un mundo global, así como las acciones (entre ellas, por supuesto, la de la desobediencia civil) en un mundo bajo esa misma condición global. Desgraciadamente, esa reflexión debe quedar pendiente por rebasar los límites de esta investigación. Creo, sin embargo, que hay elementos en este trabajo que pueden ser recuperados para un debate posterior.

tiempo muy corto. No es accidental que todos los actores implicados hayan sido acusados de violar la ley. A pesar de años de reflexión, ciertos grupos políticos siguen manteniendo una posición legalista rigorista según la cual *la ley es la ley*, y que, bajo ninguna circunstancia, debe ser mancillada. Para ellos no hay ningún espacio para la desobediencia civil, a pesar de figuras jurídicas como aquella que brinda protección a los denunciantes, o mejor aún, a pesar que comienza a haber ya una tradición en la desobediencia civil.

CONCLUSIONES

Para entender la desobediencia civil, no basta con apoyar las causas de los desobedientes, sino pensar la misma práctica de la desobediencia, pues, como se ha tratado de mostrar, la desobediencia civil no es un producto de meras ideas, sino que ha emergido a partir de luchas políticas. Para pensar la desobediencia civil se requieren categorías filosófico-políticas, más que jurídicas. Y tal como hemos visto, la obra de Hannah Arendt es fructífera al brindarnos coordenadas para pensar este fenómeno político. Ella nos da razones para pensar la constante reaparición de la transgresión legítima de la ley: “La desobediencia civil puede ser considerada como indicio de una significativa pérdida de autoridad de la ley (aunque difícilmente puede ser estimada como su causa)” (Arendt, 1973:81-82). Estas palabras nos llevan a preguntarnos ¿qué quiere decir con *pérdida de autoridad de la ley*?. La pérdida de la autoridad de la ley en su aspecto más general nos señala que la ley, como organizadora de actos y portadora de prohibiciones, ya no provoca en el ciudadano su respeto y obediencia ciega. Los ciudadanos —o algunos entre ellos— ya no sienten la necesidad de obedecer una ley o una orden porque consideran que hay algo erróneo en ellas, algún contenido de la ley les parece insuficiente, injusto. Un segundo momento es que no tienen vías, o no hay perspectivas de un cambio en la ley. Por eso ya no pueden seguir obedeciendo esa ley.

No se trata, entonces, de que un grupo de ciudadanos busque modificar la ley basado en su capricho: ya sea por vías institucionales o ejerciendo presión por vías alternas. La referencia a la *autoridad* de la ley es crucial. La ley no es un elemento extraño al ciudadano, una orden ajena que el ciudadano debe obedecer de manera irremediable. La ley, como se vio en el primer capítulo, tiene una fuente que le otorga autoridad. Si partimos de la tradición surgida de la revolución norteamericana, la fuente de la autoridad de la ley es el principio fundacional de ésta, lo que la comunidad política puso como acuerdo para regir su vida política. La autoridad de la ley actual es el vínculo de los ciudadanos con ese principio que rige la fundación, y la propia vinculación actual entre los ciudadanos. La desobediencia es el resultado de la exigencia de un grupo por estar unidos de manera real con esa tradición política, de estar vinculados como una comunidad política; esto quiere decir que no aceptan la ley tal cual se les presenta, sino que la ley ha de actualizarse de manera incesante para mantener el vínculo legítimo con sus ciudadanos.

Para una sociedad que obtiene la legitimidad de la ley por el vínculo entre sus ciudadanos es pertinente tener presentes las formas en que estos ciudadanos pueden apelar a un proyecto colectivo para cohesionarse como comunidad política. Una de estas formas, indudablemente es la desobediencia civil. Un ejemplo paradigmático de cómo un grupo de personas pudieron apelar a ese proyecto colectivo en la forma de la desobediencia fue el movimiento encabezado por Martin Luther King Jr. que se abordó en el segundo capítulo. A partir del análisis de ese movimiento fue más asequible comprender cómo es que lo político conlleva una dinámica fértil que involucra los temas de lo social, de lo que debe ser debatido porque interesa a todos los miembros de una comunidad política.

Este debate de opiniones debe llevarse a cabo en el espacio público, esta es una característica más de la desobediencia civil. Ya Hannah Arendt nos señalaba que una de las características que distingue al desobediente civil del desobediente criminal es que el primero actúa de manera pública, busca que su desacato de la ley sea visible para los demás, en gran parte debido a que el objeto de la desobediencia es algo que, en relación a los otros, es común; mientras que el criminal busca mantener en la opacidad sus actos, que estos sean secretos, pues de esos actos busca obtener un beneficio y provecho particular.⁶⁹ Desobediencia civil y criminal son inconfundibles. La desobediencia civil, como se ha venido afirmando a lo largo de este trabajo, es una acción política encaminada a transformar la vida institucional en algo mejor. Por eso, la desobediencia civil, también debe distinguirse de la rebelión:

De todos los medios que los desobedientes civiles pueden emplear en el curso de la persuasión y de la dramatización de las cuestiones, el único que puede justificar el que se les llame «rebeldes» es el de la violencia. Por eso la no violencia es la segunda característica generalmente aceptada de la desobediencia civil, y de ahí se deduce que la «desobediencia civil no es revolución. El desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes» (Arendt,1973:84)

La cita que hace Arendt en esta referencia textual es el artículo “Civil Disobedience and the Law”, de Carl Cohen. Y lo hace justo para problematizar tal conclusión. Aceptar de

69 Arendt añade que el crecimiento de “la desobediencia criminal no es más que la consecuencia inevitable de una desastrosa erosión del poder y de la competencia de la policía.” (Arendt,1973:82).

manera general que el desobediente civil acepta el marco de la autoridad del sistema de leyes es problemático. Si así fuera, esto implicaría aceptar que los desobedientes sólo rechazan leyes secundarias o locales. Pero ya se vio (con el caso Snowden) que el desobediente civil no es un hombre que pone a prueba la validez jurídica de la ley, no es un crítico constitucionalista. Por eso es que Arendt nos pide avanzar más. En efecto, se puede decir que la rebelión, a diferencia de la desobediencia civil, utiliza la violencia como un medio, como se vio en el primero capítulo. Pero a pesar de todo rebelión y desobediencia tienen algo en común:

El desobediente civil comparte con el revolucionario el deseo de «cambiar el mundo», y el cambio que desea realizar puede ser, desde luego, drástico, como, por ejemplo, en el caso de Gandhi, que siempre es citado como el gran ejemplo, en este contexto, de la no violencia. (¿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,1973:84)

Cuando Arendt equipara al rebelde con el desobediente civil, no lo hace para borrar las diferencias entre ambas, desde luego. Lo hace para acentuar ese deseo de los hombres por *cambiar el mundo*. Desde este punto es que puede comprenderse también la distinción entre la desobediencia y la objeción de conciencia, como vimos en el ejemplo de Bradley Manning. Puede comprenderse la distinción con la objeción de conciencia porque la objeción no trata de un desacuerdo político con la ley, sino de un enfrentamiento de contenidos entre la ley y una convicción moral subjetiva, en la que no se busca tanto cambiar al mundo como no traicionar la voz interna.

La desobediencia como deseo de transformación aparece de manera continua y periódica y dice mucho de la condición de las personas libres. En este sentido, uno de los padres fundadores de los Estados Unidos, Thomas Jefferson, escribió una carta a un amigo suyo —a propósito de la rebelión liderada por Daniel Shays en Massachussetts en 1786—, con la siguiente reflexión: “un poco de rebelión de vez en cuando viene bien [...]. Es una medicina necesaria para la salud del gobierno. Dios nos impida que pasemos más de veinte años sin una rebelión semejante. El árbol de la libertad debe revigorizarse de tiempo en tiempo con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es su fertilizante natural.” (Zinn,2001:94)

El movimiento de lucha por la integración de los ciudadanos negros en los años 60's constituye un ejemplo en la historia de esta búsqueda de transformación. Pero sobre todo constituye un ejemplo de cómo es que esta transformación logró en efecto llevarse a cabo. Esto fue posible, en parte, gracias a los mecanismos que la Constitución de Estados Unidos tiene para integrar las transformaciones de la ley:

En realidad, la Constitución misma ofrece una forma casi legal de desafiar a la ley, vulnerándola, pero, al margen por completo de si tales transgresiones son o no actos de desobediencia, el Tribunal Supremo tiene derecho a escoger entre los casos que se le someten, y esta elección se ve inevitablemente influida por la opinión pública.
(Arendt,1973:87)

En esta cita de Arendt es crucial. Por varias razones. El primer punto a destacar es que la desobediencia de la ley es por razones políticas, aunque se confronte y vulnere directamente a la ley, no es por ello un crimen. Los tribunales deben estar abiertos a pensar de manera política la desobediencia la ley. Quiere decir, que debe pensarse políticamente acerca de las razones de la transgresión de la ley, en relación a las demandas de los desobedientes, ¿si éstas son parte de parte de los principios democráticos fundadores de la comunidad política?, ¿si renuevan y mejoran a las instituciones? ¿Si impulsan un vínculo entre los miembros de la comunidad política y la de ellos con la ley?

Como se ve, responder a preguntas como estas ha requerido un trabajo de análisis más que la aplicación de prejuicios o procedimientos jurídicos rígidos. Las repuestas nunca estarán dadas *a priori*; es decir, no hay una garantía formal que dicte cuáles demandas son buenas o justas y cuáles no. La civilidad de una demanda de un movimiento de desobediencia dependerá de la vinculación que ésta logré entre los que conforman la comunidad política y sus objetivos de inclusión social. Por eso, y este es un segundo punto a destacar, Arendt resalta que las decisiones del Tribunal Supremo en torno a la desobediencia civil se verán *inevitablemente influidas por la opinión pública*. La transgresión política de la ley no es la aplicación normal de la ley, sino un cuestionamiento radical a la misma forma, contenido y operación de la ley. Por ello, su fundamentación no es una argumentación jurídica (que es lo que ocurre en el estado normal del funcionamiento de las instituciones jurídicas). Su fundamentación está en otro lugar —como se ha visto a lo largo de esta tesis, siguiendo a Arendt—, su

fundamentación está ligada a un volver a ligar a la comunidad política con los principios democráticos que fundaron la ley. Y esa vinculación no sino en las relaciones de *poder* entre ciudadanos que representan los lazos vivos de los ciudadanos. Y esos lazos sólo pueden expresarse críticamente si la opinión de los ciudadanos aspira a constituirse como *opinión pública*.

“Una forma casi legal de desafiar a la ley”, dice Arendt. Habría seriamente que pensar como comunidad política esa posibilidad. No se trata de una paradoja. Se trata de que la forma legal sea capaz de tener presente sus propios principios.

La ley no ha de cerrarse a las nuevas configuraciones de la opinión de los grupos de ciudadanos excluidos porque su autoridad depende de esos ciudadanos y de otros. Una autoridad que no es otra cosa que la aceptación ciudadana de la ley. Es el modo del ejercicio de la libertad y de su expresión en formas legales. Arendt nos recuerda un caso concreto: “Todo el cuerpo de legislación laboral —el derecho a los convenios colectivos, el derecho a la sindicación y el derecho a la huelga— fue precedido por décadas de desobediencia, frecuentemente violenta, a las que en definitiva resultaron ser leyes anticuadas” (Arendt,1973,88).

Los derechos laborales no son derechos sin tiempo, surgen en un momento preciso. Y su consolidación legal requirió romper con formas anteriores de configuración de la ley. Esas transformaciones, desgraciadamente, no son siempre tersas. La desobediencia civil aquí es necesaria, porque pone a debate esos puntos en los que la ley comienza a envejecer.

Ahora bien, ¿qué es lo que ha sucedido con los casos analizados al final de esta tesis, como casos de posible desobediencia civil? ¿Desde qué enfoque debe abordarse lo ocurrido con la labor de WikiLeaks, los periódicos implicados (*The Guardian*, *New York Times*, *Der Spiegel*), y el propio Julian Assange en las grandes filtraciones de 2010? Si ha de pensarse en desobediencia civil en la actualidad es necesario que, como el caso de Snowden mostró, estas acciones políticas deban pensarse teniendo en cuenta la condición global del mundo actual. En donde es esta condición global la que provoca que la complejidad de lo que es llevado al debate público se intensifique y sea inevitable. Con complejidad me refiero a que hemos de tener cuidado en los diversos momentos de la acción política, que puede tener sentidos distintos si intervienen diversas opiniones, propias del encuentro de grupos con diversas opiniones, pero también distintas formas del agente de posicionarse en tal acción, por provenir de distintas tradiciones.

Desde cierto punto de vista —el que implica la publicación de documentos clasificados para mantener al tanto a los ciudadanos y así tener una esfera pública bien informada— lo que importó en muchas de las acciones en donde intervino WikiLeaks fue la puesta en marcha de un proceso de debate público que en algunos casos renovó el vínculo de los ciudadanos con el momento fundacional de la constitución política, gracias a que un contenido específico interpeló a los ciudadanos (Islandia, Kenia, Tunez, etc.). Y desde otro punto de vista —en especial del creador de WikiLeaks—, lo importante fue mantenerse fiel a un principio, independientemente del objeto de la documentación publicada y la comunidad a la que pertenezca esa información. Pero, a pesar de que este principio —toda información de interés público no puede mantenerse secreta, ha de ser transparente a los ojos de los ciudadanos— es formal, no por ello implica actos o gestos “formales”. Implicó acciones y en ellas, la acción ya estaba en el mundo habitado por otros. Y recordemos con Arendt que toda acción política tiene efectos inesperados, impredecibles. Así, a pesar de que Assange no es un desobediente civil en el sentido estricto del término, si cooperó con movimientos de desobediencia civil. Si esto fue posible, —que dos tradiciones de pensar lo político pudiesen convivir y colaborar— es porque los ciudadanos fueron receptivos a la información sacada de la opacidad. Porque los ciudadanos, mediante su opinión, hicieron propios algunos de los elementos presentes en la acción de Assange y WikiLeaks. Al final, eso es lo importante y lo realmente clave en la desobediencia: que los ciudadanos, ejerciendo su libertad, construyan una opinión y la pongan en juego en el espacio público, porque de esa forma es que se renueva la propia legitimidad de la ley, que, como vimos, tiene su origen no en una derivación lógica de contenidos jurídicos, sino en el vínculo que ha llevado a una comunidad a actuar.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HANNAH ARENDT

- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- _____ (1961), *Between Past and Future, Six exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York.
- _____ (1970) *On Violence*. A. Harvest/HBJ Books, San Diego.
- _____ (1972), *Crises of the Republic, Harvest Book, New York*.
- _____ (1973), “La desobediencia civil”, en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
- _____ (1982), *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. III, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1984), *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad, y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- _____ (1990), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- _____ (1994), *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (editados por Jerome Kohn), Schocken Books, New York.
- _____ (1994a), *Eichmann in Jerusalem. A Report in the Banality of Evil*, Penguin Books, New York.
- _____ (1995), *De la historia a la acción*, Paidós, Madrid.
- _____ (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona.
- _____ (1997), *¿Qué es la Política?*, Paidós, Barcelona.
- _____ (1998), *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- _____ (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2003a), *Responsability and Judgement*, Schocken Books, New York.
- _____ (2005), *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- _____ (2005a), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid.
- _____ (2006), *On Revolution*, Penguin Books, New York.
- _____ (2007), *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona.

_____ (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.

OBRAS SOBRE HANNAH ARENDT

— Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California.

— Beiner, Ronald (2008), "Rereading «Truth and Politics»", en *Philosophy Social Criticism*, No. 34, SAGE Publications, Los Angeles.

— Birulés, Fina (Comp.) (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Ed. Gedisa, Barcelona.

— Buckler, Steve (2011), *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

— Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, New York.

— Di Pego, Anabella (2006), *Poder, Violencia y Revolución en los escritos de Hannah Arendt*, Nueva Epoca, Año 19, No 52, pp. 101-122, disponible en: www.zonalibredeviolencia.ipn.mx

— García González, Dora Elvira (2005) *Del poder político al amor del mundo*, Editorial Porrúa, México.

— Kalyvas, Andreas (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York.

— Lara, María Pía (2009), "Hannah Arendt y el tema de la autonomía de la política", presentado en Congreso Internacional "La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt". Disponible en línea: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6231/5971>

— Pitkin, Hanna (1998), *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, The University of Chicago Press, Chicago.

— Villa, Dana (2008), "Arendt y Sócrates" en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Ediciones Sequitur, Madrid.

— Wellmer, Albrecht (2008), "Hannah Arendt y la revolución" en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Ediciones Sequitur, Madrid.

— Young-Bruehl, Elisabeth (1993), *Hannah Arendt*, Edicions Alfons el Magnánim, España.

OBRAS SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA E HISTORIA

- Ackerman, Bruce (2014), *We The People, Volume 3. The Civil Rights Revolution*, The Belknap Press, Cambridge.
- Anderson, Perry (1979), *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Ed. Siglo XXI, México.
- Araujo Granda, M. Paulina (2007), *La Desobediencia Civil. Análisis Político y Penal*. Editora Cevallos, Ecuador.
- Bedau, Hugo Adam [editor] (1991), *Civil Disobedience in focus*, Routledge, Londres.
- Brown, Peter (1997), *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Carlyle, Thomas (1985), *Los héroes*, ed. Iberia, Barcelona.
- Crick, Bernard (2001), *En defensa de la política*, Tusquets Editores, México D.F.
- Habermas, J. (2000). “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, en J. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona.
- _____ (2008), *Facticidad y Validez*, Editorial Trotta, Madrid
- Hobsbawm, Eric (1997), *La era de la Revolución: 1789-1848*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Hunt, Lynn (2009), *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Barcelona.
- Ilivitzky, Matías (2011), *La desobediencia civil: aportes desde Bobbio, Habermas y Arendt*, en *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política* (en línea), vol. 7, núm. 13, pp. 15-47, disponible en:
<http://web2.mty.itesm.mx/temporal/confines/articulos13/IlivitzkyM.pdf>.
- Kant, Immanuel (1996), *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1999), *En defensa de la Ilustración*, ed. Alba, Barcelona.
- Lara, María Pía (1992), *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos, en coedición con UAM, México.
- _____ (2003), “La justifica global y la esfera pública: el caso de Rigoberta Menchú” en Leyva, Gustavo (comp.), *Política, identidad y narración*, UAM, México.
- _____ (2007), *Narrating Evil, A Post-Metaphysical Theory of Reflective Judgement*, Columbia University Press, New York.

_____ (2009), *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona.

_____ (2013), *Las paradojas del concepto de violencia*. Coloquio Internacional sobre El Impacto social de la filosofía, México DF, 21-23 agosto, (paper).

— Montesquieu, Charles L. (2002), *El espíritu de las leyes*. Ed. Istmo, Madrid.

— Moskos, Charles C. and John Whiteclay Chambers (1993) *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, Oxford University Press, Oxford.

— Robespierre, Maximilien de (2007), *Virtud y Terror*. Ed. Akal, Madrid.

— Scheuerman, William E. (2014), “Civil disobedience for an age of total surveillance. The case of Edward Snowden”, en *Eusozine*, [en línea], disponible en <http://www.eusozine.com/articles/2014-04-18-scheuerman-en.html>

— Tallett, Frank (1999), *Robespierre and religion*, Haydon, Colin y William Doyle (editores), Cambridge University Press, Cambridge.

— Tocqueville, Alexis de (2005), *La democracia en América*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

— Zinn, Howard (2001). *A People's History of the United States*, Harper Collins, New York.

OBRAS SOBRE CASOS DE DESOBEDIENCIA CIVIL

— Assange, Julian (2006), “Conspiracy as Governance” en *Cryptome me @ iq.org* [online], disponible en <http://cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf> Hay una versión en español disponible en <http://www.wikileaks-forum.com/spanish/506/conspiracion-como-gobierno-un-ensayo-por-julian-assange/10417/>

_____ (2006b), “State and Terrorist Conspiracies” en *Cryptome me @ iq.org* [online], disponible en <http://cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf>

_____ (2010), *Julian Assange: Autobiografía no autorizada*, [e-book], Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

_____ (2010a), *Julian Assange: The Unauthorised Autobiography*, [e-book], Canongate Books, Edinburgh.

— Assange, Julian, Jacob Appelbaum, Andy Müller-Maguhn y Jérémie Zimmerman (2012), *Cypherpunks. Freedom and the Future of the Internet*, OR Books, New York.

_____ (2013), *Criptopunks. La libertad y el futuro de internet*, ed. Trilce, Montevideo.

— Assange, Julian y Suelette Dreyfuss (1997), *Underground.Hacking, Madness and Obsession on the Electronic Frontier*, [e-book], Red Books, Montreal.

— Berkowitz, Roger (2014), *The Conscience of Edward Snowden*, disponible en línea: <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=13420>

—Brevini, Benedetta, Arne Hintz y Patrick McCurdy (2013), *Beyond WikiLeaks Implications for the Future of Communications, Journalism and Society*, ed. Palgrave MacMillan, New York.

— Comas I Oliver, Miquel (2010) “¿Cómo interpretar que EEUU suplique a «WikiLeaks» que no publique más información secreta?” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2010, No. 11, Universitat de Barcelona, Barcelona.

—Dijkman, Léon (2012), “Do You Want to Know a Secret? Wikileaks.Freedom.Democracy”, en *Amsterdam Law Forum*, VU University Amsterdam, Amsterdam.

— Domscheit-Berg, Daniel (2011), *Dentro de WikiLeaks. Mi etapa en la web más peligrosa del mundo*, [e-book], ed. Roca, Barcelona.

— Greenberg, Andy (2012), *This machine kills secrets: how WikiLeaks, cypherpunks, and hacktivists aim to free the world's information*, [e-book], ed. Dutton, New York.

— Greenwald, Glenn (2013), *No Place to Hide. Edward Snowden, the NSA and the Surveillance State*, [e-book], Penguin Books, London.

_____ (2014), *Sin un lugar donde esconderse. Edward Snowden, la NSA y el Estado de vigilancia en E.E.U.U.*, Ediciones B, Barcelona.

— Harding, Luke y David Leigh (2011), *WikiLeaks y Assange. Un relato trepidante sobre cómo se fraguó la mayor filtración de la historia*, ed. Deusto, Barcelona

_____ (2011b), *WikiLeaks: Inside Julian Assange's war on secrecy*, Guardian Books, London.

— Harding, Luke (2014), *The Snowden Files: The Inside Story of the World's Most Wanted Man*, [e-book], Vintage Books, New York.

— Keller, Bill, et. al. (2011), *Open Secrets.WikiLeaks, War and American Diplomacy.Complete and Updated Coverage by The New York Times*, Grove Press, New York.

— Lucas, Edward (2014), *The Snowden Operation. Inside the West's Greatest intelligence Disaster*, Kinle edition (edición de autor).

— Katagiri, Yasuhiro (2001), *The Mississippi State Sovereignty Commission. Civil Rights and State's Rights*, University Press of Mississippi, Mississippi.

— King, Marthin Luther (1963), "Letter from Birmingham Jail" [en línea], disponible en <http://web.stanford.edu/group/King/frequentdocs/birmingham.pdf>

_____ (2001), *Un sueño de Igualad*, Edición de Joan Gomis, Los libros de la catarata, Madrid.

— Madar, Chase (2012), *The passion of Bradley Manning. The Story of the Suspect behind the largest security breach in US History*, OR Books, New York.

— Middleton, Stephen y Charlotte M. Stokes (1999), *The African American Experience. A History*, Upper Saddle River, Globe Fearon Educational Publishers, Nueva Jersey.

— Radermecker, Sophie (2011), *Julian Assange - WikiLeaks. Warrior for the truth*, Cogito Media Group, Montreal.

—United Nations (1966) "International Covenant on Civil and Political Rights", disponible en la página webde United Nations.Human Rights.Office of the High Commissioner for Human Rights.

<http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> y <http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ccpr.pdf>

— United Nations, Human Rights (2012). *Conscientious Objection to Military Rights*, United Nations Publication, New York.

HEMEROGRAFÍA

— Ackerman, Bruce (2014b), "Dignity Is a Constitutional Principle", en *The New York Times*, [en línea] 30 de Marzo de 2014, disponible en http://www.nytimes.com/2014/03/30/opinion/sunday/dignity-is-a-constitutional-principle.html?_r=0 [Consultado el día 12 de Noviembre de 2014]

— Adams, Richard (2010), "Wikileaks: reaction to the Collateral Murder video", en *The Guardian*, [en línea] 8 de Abril de 2010, <http://www.theguardian.com/world/richard-adams-blog/2010/apr/08/wikileaks-collateral-murder-video-iraq> [Consultado el día 9 de Septiembre de 2014]

— AFP. (2013), "Manifestation de soutien à Edward Snowden à Paris", en *20 Minutes.fr*, [en línea], 7 de Julio de 2013, disponible en <http://www.20minutes.fr/ledirect/1185369/20130707-manifestation-soutien-a-edward-snowden-a-paris> [Consultado el 11 de Septiembre de 2014]

— AP. (1987) "Ross Barnett, Segregationist, Dies; Governor of Mississippi in 1960's" en *The New York Times*, 7 de noviembre de 1987, disponible en <http://www.nytimes.com/1987/11/07/obituaries/ross-barnett-segregationist-dies-governor-of-mississippi-in-1960-s.html>

— Banford, James. (2014), “Edward Snowden: The Most Wanted in the World”, en *Wired*, [en línea], Agosto de 2014, También disponible en <http://www.wired.com/2014/08/edward-snowden/> [Consultado el 14 de Agosto de 2014]

— Booth, Robert (2011). “US embassy cables: Barack Obama may have 'prejudiced' Bradley Manning trial” en *The Guardian*, [en línea] 24 de mayo de 2011, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2011/may/24/us-embassy-cable-bradley-manning> [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

—Carpenter, C.C.J., et. al. (1963) “Public Statement by eight Alabama clergymen”, 12 de abril de 1963, disponible en la página web de la Stanford University: <http://web.stanford.edu/group/King/frequentdocs/clergy.pdf> [Consultado el día 28 de Octubre de 2014]

— Chua-Eoan, Howard (2010), “WikiLeaks Founder Julian Assange Tells TIME: Hillary Clinton 'Should Resign'”, en *Time*, [en línea] 30 de Noviembre de 2010, <http://content.time.com/time/nation/article/0,8599,2033771,00.html> [Consultado el día 9 de Septiembre de 2014]

— Davies, Nick y David Leigh (2010), “Afghanistan war logs: Massive leak of secret files exposes truth of occupation”, en *The Guardian*, [en línea] 25 de Julio de 2010, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2010/jul/25/afghanistan-war-logs-military-leaks> [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

— Ellsberg, Daniel (2013), “Edward Snowden: saving us from the United Stasi of America” *The Guardian*, [en línea] 10 de Junio de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jun/10/edward-snowden-united-stasi-america> [Consultado el 22 de Agosto de 2014]

— Greenwald, Glenn (2010), “The inhumane conditions of Bradley Manning’s detention”, en *Salon*, [en línea] 15 de diciembre de 2010, disponible en http://www.salon.com/2010/12/15/manning_3/ [Consultado el día 9 de Agosto de 2014]

— Greenwald, Glenn (2013a), “NSA collecting phone records of millions of Verizon customers daily”, en *The Guardian*, [en línea] 6 de Junio de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/06/nsa-phone-records-verizon-court-order> [Consultado el 22 de Agosto de 2014]

— Greenwald, Glenn y Ewen MacAskill (2013a), “NSA Prism program taps in to user data of Apple, Google and others”, en *The Guardian*, [en línea] 7 de Junio de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/06/us-tech-giants-nsa-data> [Consultado el 22 de Agosto de 2014]

— Greenwald, Glenn y Ewen MacAskill (2013b), “Boundless Informant: the NSA's secret tool to track global surveillance data”, en *The Guardian*, [en línea] 11 de Junio de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/08/nsa-boundless-informant-global-datamining> [Consultado el 22 de Agosto de 2014]

— International Peace Bureau, IPB (2013), “IPB Awards MacBride Peace Prize 2013 to US Whistleblower Bradley Manning”, *Portal de IPB*, [en línea], 19 de Julio de 2013,

disponible en:
http://www.ipb.org/web/index.php?mostra=news&menu=News&id_nom=IPB+awards+Mac+Bride+Peace+Prize+2013+to+US+whistleblower+Bradley+Manning [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

—Kilkenny, Allison, (2013), “Protesters Worldwide Rally to Support Whistleblower Edward Snowden”, en *The Nation*, [en línea], 12 de Junio de 2013, disponible en <http://www.thenation.com/blog/174763/protesters-worldwide-rally-support-whistleblower-edward-snowden#> [Consultado el 11 de Septiembre de 2014]

— Khatchadourian, Raffi (2010), “No secrets: Julian Assange’s mission for total transparency”, en *The New Yorker*, [en línea] 7 de Junio de 2010, disponible en <http://www.newyorker.com/magazine/2010/06/07/no-secrets> [Consultado el día 4 de Septiembre de 2014]

— Kukatani, Michiki (2013). “The Dream, the Speech and Its Lasting Power”, en *The New York Times*, [en línea], 29 de agosto de 2013, p. 1 y a18, disponible también en <http://www.nytimes.com/2013/08/28/us/the-lasting-power-of-dr-kings-dream-speech.html?pagewanted=all#h> [Consultado el día 16 de noviembre de 2014]

— Leigh, David (2010), “WikiLeaks 'has blood on its hands' over Afghan war logs, claim US officials”, en *The Guardian*, [en línea] 30 de Julio de 2010, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2010/jul/30/us-military-wikileaks-afghanistan-war-logs> [Consultado el día 18 de Octubre de 2014]

— Lewis, Paul (2013). “Bradley Manning given 35-year prison term for passing files to WikiLeaks”, en *The Guardian*, [en línea], 21 de Agosto de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2013/aug/21/bradley-manning-35-years-prison-wikileaks-sentence> [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

— Manning, Bradley (2013a) “Carta de Bradley Manning solicitando el perdón de Obama” en *La Jornada*, [en línea], 21 de Agosto de 2013. Disponible en: <http://wikileaks.jornada.com.mx/notas/carta-de-bradley-manning-solicitando-el-perdon-de-obama#sthash.yO3Sb8oL.dpuf> [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

— Manning, Bradley (2013b) “Concerns Regarding 2013 Sean MacBride Peace Award”, en *The Guardian*, [en línea], 9 de octubre de 2013. Disponible en <http://www.theguardian.com/world/interactive/2013/oct/09/chelsea-manning-statement-full-document>[Consultado el día 16 de Julio de 2014]

—Packer, George (2014), “The Holder of Secrets.Laura Poitras’s closeup view of Edward Snowden.”, en *The New Yorker*, [en línea] 20 de Octubre de 2014, disponible en <http://www.newyorker.com/magazine/2014/10/20/holder-secrets> [Consultado el día 29 de Octubre de 2014].

— Pilkington, Ed (2013), “Bradley Manning a traitor who set out to harm US, prosecutors conclud”, en *The Guardian*, [en línea] 25 de Julio de 2013, disponible en <http://www.theguardian.com/world/2013/jul/25/bradley-manning-traitor-wikileaks-prosecution>[Consultado el día 9 de agosto de 2014]

— Saura, Gemma (2011), “Hrafnsson: «Los cables de Wikileaks han sido un catalizador de revueltas.»”, en *La vanguardia* [en línea] 18 de Marzo de 2011, disponible en <http://www.lavanguardia.com/internacional/20110318/54129585497/hrafnsson-los-cables-de-wikileaks-han-sido-un-catalizador-de-revueltas.html> [Consultado el día 14 de Septiembre de 2014]

— Shane, Scott y Andrew W. Lehren (2010). “Leaked Cables Offer Raw Look at U.S. Diplomacy”, en *The New York Times*, [en línea], 28 de noviembre de 2010, disponible en <http://www.nytimes.com/2010/11/29/world/29cables.html> [Consultado el día 17 de Julio de 2014]

— Snowden, Edward (2013), “Statement by Edward Snowden to human rights groups at Moscow’s Sheremetyevo airport”, en *WikiLeaks*, [en línea], 12 de Julio de 2013, disponible en <https://wikileaks.org/Statement-by-Edward-Snowden-to.html> [Consultado el 14 de Agosto de 2014]

— Suazo (2011), “Julian Assange, WikiLeaks y la guerra moderna”, en *Conexión Brando*, Enero de 2011, Buenos Aires.