



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Hernández Sánchez, Mario Alfredo

CON ARENDT Y CONTRA ARENDT: JUZGANDO SU JUICIO SOBRE LA INTEGRACIÓN RACIAL
EN ESTADOS UNIDOS EN EL SIGLO XX

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 6, núm. 12, diciembre, 2009, pp. 225-247
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62815957011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CON ARENDT Y CONTRA ARENDT: JUZGANDO SU JUICIO SOBRE
LA INTEGRACIÓN RACIAL EN ESTADOS UNIDOS EN EL SIGLO XX

Mario Alfredo Hernández Sánchez*

RESUMEN. El artículo examina el juicio político que Hannah Arendt formuló sobre la integración racial en Estados Unidos durante el siglo xx. Para ella, la discriminación es un problema que pertenece al ámbito de lo social y no de lo político. Las diferencias que hacen de las personas lo que efectivamente son —la raza, entre otras— deberían permanecer fuera de la discusión pública, pues son éstas las que les confieren una identidad grupal. Al contrario, Arendt quería que la política se definiera a partir de la discusión entre individuos que afirman una posición particular. En este sentido, el juicio de Arendt está condicionado por su rígida separación entre lo político y lo social, como dominios que deben mantenerse aislados.

PALABRAS CLAVE: Discriminación, igualdad, juicio político, espacio público, democracia.

A lo largo de su obra, Hannah Arendt intentó configurar una forma de racionalidad política deliberativa que permitiera a los ciudadanos preservar sus diferencias, al tiempo que les diera la oportunidad de decidir cursos de acción común y responsable. Esta deliberación pública implicaría —entre otros elementos— una revisión de lo que Arendt denomina *tiempos históricos de oscuridad*, es decir, aquellos momentos en los que el espacio público se habría oscurecido a causa de la

*Es Maestro en Humanidades, con especialidad en Filosofía Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa. Es coautor de *Cultura de la legalidad en Tabasco* (Gobierno del Estado de Tabasco, 2007) y *Formación cívica y ética II* (Nuevo México, 2008). Entre sus publicaciones destacan: “Entre la herejía y la tribu: Dilemas políticos de una edad sin inocencia” (*Bien Común*, 2006); “Diálogo entre la muerte y la doncella” (*Metapolítica*, 2008) y “A New Approach on the Long-Standing Problem of Evil” (*Philosophy and Social Criticism*, 2008).

incapacidad de los ciudadanos para revisar críticamente los prejuicios que justifican ciertas prácticas discriminatorias y excluyentes. En el caso de Arendt, aunque de ninguna manera son actividades que puedan considerarse como equivalentes, o que la realización de una tenga como consecuencia inmediata a la otra, la experiencia de la libertad para enjuiciar a la política prepara a los ciudadanos para el ejercicio de la libertad política, es decir, para dar inicio a la acción concertada en un mundo que se comparte con otros seres humanos. Por esta razón, es que Arendt afirma que la actualización de la conciencia en el diálogo sugiere “que la diferencia y la alteridad, características dominantes del mundo de las apariencias, tal y como es dado al hombre para que lo habite en medio de una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del yo mental humano” (Arendt, 1993: 209). En este sentido, si se suspende la libertad para enjuiciar la política, tampoco es posible para los ciudadanos generar los vínculos necesarios para actuar de manera responsable y constituir de forma temporal el poder político, que es lo opuesto de la violencia para Arendt; “El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo” (Arendt, 2004: 578).

Arendt encontró en la noción de juicio reflexionante que extrajo e interpretó libremente a partir de la tercera Crítica de Immanuel Kant, una herramienta de comprensión política para escenificar en el espacio público una discusión sobre los dilemas, los límites y las potencialidades que plantea la acción política en un mundo que se comparte con otros seres humanos y que ha conocido las consecuencias de la violencia y la discriminación bajo el totalitarismo. Juzgar la política, para Arendt, supone un ejercicio de libertad intelectual que debe realizarse sin concepciones previas, referidas a la necesidad histórica o a la posibilidad de predecir el resultado de la acción humana. Sin embargo, al momento de elaborar la fenomenología de la experiencia política en *La condición humana*, Arendt estableció una rígida separación entre lo político y lo social¹ —yendo en contra de su propia renuencia a juzgar la historia desde puntos de vista generales—,

¹ De hecho, Hanna Pitkin critica la fobia de Arendt hacia la irrupción de lo social en el dominio de la política. En el ámbito social, de acuerdo con Arendt, nos diferenciamos

que condicionó su juicio político sobre la integración racial en Estados Unidos. Teniendo como punto de partida las ideas de que la igualdad es un valor exclusivo del dominio de lo político, y que la discriminación se produce en el ámbito de lo social, Arendt censuró cualquier forma de tratamiento diferenciado —de acción afirmativa,² en el lenguaje contemporáneo— para compensar a aquellos individuos lastrados históricamente por el prejuicio y la discriminación. Sin duda, el juicio de Arendt sobre la integración racial en Estados Unidos fue fallido y políticamente irresponsable, pues ella nunca consideró que existiesen condiciones sociales que impidieran el acceso pleno de los individuos al espacio público para el ejercicio de su libertad como autonomía.

En este ensayo, me propongo mostrar la manera en que Arendt fue incapaz de aprehender la especificidad del racismo en la sociedad estadounidense, y cómo su juicio sobre el tratamiento político adecuado

porque de otro modo, todos pensariamos lo mismo y nuestra capacidad de juicio se anularía a causa del conformismo y la costumbre; en cambio, la política es el reino de la diferencia, de la competencia agonística por afirmar la individualidad frente a los demás. Por eso Hanna Pitkin —con todo lo discutible que resulta su método para superar la separación entre lo político y lo social de Arendt— emplea la imagen de la masa verde llegada del espacio exterior, que tan popular fue en las películas de serie B estadounidenses de la década de 1950 (*The Blob*), para referirse con ironía al terror que a Arendt le provocaba la contaminación del terreno político por las demandas de lo social. Véase: Pitkin (1998).

² Sin embargo, hay que tener presente que la implementación de programas de acción afirmativa en los espacios fundamentales de la vida social —como el educativo y el laboral— no se identifica sin más con la lucha contra la discriminación en general. Puede existir un consenso social amplio en relación con la deseabilidad de desalentar las prácticas excluyentes que se ejercen de manera sistemática sobre grupos específicos, en vista del estigma social que históricamente se ha colocado sobre ellos; pero no es infrecuente que este consenso se fracture cuando se afirma que no basta con el tratamiento sin distinciones frente a la ley para combatir la discriminación, sino que también se requieren medidas especiales y temporales, que implican un tratamiento desigual para beneficiar a las personas que pertenecen a esos mismos grupos. Particularmente, como crítica a las medidas de acción afirmativa, se ha esgrimido una variedad de argumentos que van desde su censura como una forma de paternalismo, hasta los cuestionamientos sobre si es justo o no responsabilizar a los ciudadanos actuales por los prejuicios de sus antepasados. En este sentido, el combate contra la discriminación se torna problemático cuando se asocia a “la demanda de medidas de compensación dirigidas a grupos específicos, como las que se han defendido en el paradigma de la acción afirmativa” (Rodríguez Zepeda, 2006: 38).

para esta problemática está condicionado por sus rígidas ideas sobre el carácter social de la discriminación y la imposibilidad de llevar al espacio público discusiones relacionadas con la justicia social. Para este propósito, procederé en tres etapas. Primero, explicaré el sentido de la expresión “con Arendt y contra Arendt” —acuñada por Seyla Benhabib (1996) al juzgar la ausencia de una mirada feminista en la propia Arendt— y por qué define el carácter de la revisión que me propongo realizar de sus prejuicios en relación con la discriminación y el racismo. En un segundo momento, analizaré la forma en que Arendt entiende a la discriminación como un fenómeno esencialmente social, y cómo su juicio sobre la integración racial en Estados Unidos permanece ciego frente a las consecuencias políticas de dicho fenómeno; en este mismo punto, mostraré la manera en que esta visión sobre la discriminación es coherente con la rígida separación que ella realiza entre los dominios de lo político y lo social, pero también señalaré que dicha coherencia se convierte en un impedimento para observar la novedad del problema de integración racial que estaba teniendo lugar en Estados Unidos. Finalmente, a partir del caso particular que representa este juicio político, ensayaré una vía, con Arendt y contra Arendt, para superar la parcialidad que siempre acecha a la facultad de juzgar, “que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre” (Arendt, 2002: 215).

CON ARENDT Y CONTRA ARENDT

Seyla Benhabib ha sistematizado una tendencia hermenéutica común entre los estudiosos de la obra de Arendt: la intención de preservar el corazón normativo de su comprensión de la política como pluralidad, y del mundo como un espacio intersubjetivo y dialógico, al tiempo que se critican las formas particulares en que esta visión la llevó a enfrentarse con los dilemas de su propio tiempo, para integrar juicios que pretendía someter a la discusión pública. Esta intención crítica implica “ir con Arendt, contra la propia Arendt” (Benhabib, 1996: 123; la traducción de este y los siguientes fragmentos de obras citadas en idioma inglés, es mía). Destacar, como ha hecho Benhabib, la

importancia de la obra de Arendt para conceptualizar la racionalidad deliberativa que asociamos con las instituciones y procedimientos de legitimación democráticos, no equivale a cegarnos frente a los errores de juicio que, en ella, son el resultado de una visión idiosincrática, carente de imaginación moral, de aquellos casos que cuestionan la idea de la propia Arendt en el sentido de que la política constituye un ámbito deliberativo que no admite la incursión de discusiones relacionadas con la distribución económica, la justicia social o el cuestionamiento de los prejuicios asociados con la identidad genérica, mismos que reproducen la desigualdad en los ámbitos político y social.

Un caso que hace evidente el error de juicio que Arendt cometió al encarar los dilemas de su propio tiempo, está dado por el juicio que ella refirió a la integración racial en Estados Unidos durante el siglo xx. Arendt resuelve el enjuiciamiento de este fragmento del pasado desatendiendo su propia sugerencia de emplear las herramientas de comprensión asociadas a la facultad de juzgar en su vertiente reflexionante, cuando se trata de explicar episodios históricos sin perder su especificidad y sin recurrir a construcciones ideológicas previas que reduzcan la complejidad de lo estudiado. En su lugar, lo que hace ella es asumir una regla universal —la de la separación entre los dominios de lo político y lo social— para analizar un fenómeno particular: la existencia de consecuencias políticas de la discriminación social, que define amigos y enemigos en el interior de una comunidad. En este sentido, su visión del mundo como un espacio plural que debe preservarse para la recepción de los recién llegados y para la discusión de la mejor forma de lograr la autonomía política, se ve cuestionada cuando Arendt intenta explicar el tratamiento político que requiere la discriminación por motivos raciales. Lo que desde nuestro propio tiempo podemos reclamar a Arendt, es su renuncia a encarar con imparcialidad el problema de discriminación racial que definió la historia de la república estadounidense casi desde el momento de su fundación; en dicho contexto, una forma responsable de enjuiciamiento de este fragmento de la historia estadounidense, implicaría el logro de la imparcialidad a partir de un esfuerzo por colocarse en el lugar de quienes veían obstaculizado el disfrute de sus derechos fundamentales por motivos raciales. Y además es legítimo este reclamo porque ella misma

fue imparcial y forjó un juicio político exitoso al sacar a la luz, en *Los orígenes del totalitarismo* (2004), los mecanismos de exclusión y discriminación que permitieron al totalitarismo alemán confinar a los judíos en campos de exterminio. Arendt se habría equivocado, como indica Seyla Benhabib, al “no expresar públicamente el hecho de que no es el racismo como tal, sino una condición racialmente basada de esclavitud social la que definía las relaciones entre los blancos y los afrodescendientes en Estados Unidos y otros países [...] en los que la esclavitud todavía era un hecho” (Benhabib, 1996: 153). Lo preocupante del planteamiento de Arendt, no obstante, es que las evidencias históricas muestran que algunas de las consecuencias más nocivas de la discriminación “se presentan en el terreno de las relaciones privadas, como la familia, la religión, las asociaciones, etcétera, por lo que su naturalización funcionaría como justificación de una relación de desigualdad en los dominios de la vida no pública y no como mera validación de los mecanismos de ejercicio de la diferencia y variedad humanas” (Rodríguez Zepeda, 2006: 116-117).

Entonces, cabría preguntar: ¿cómo ser consecuente con la idea de igualdad que Arendt circunscribe al dominio de la política, cuando en éste se manifiestan inequidades que tienen su origen fuera de este espacio, que ella consideraba el más artificial de los creados por el ser humano? Ella podría haber hecho uso de su imaginación moral para prever que, al cabo del tiempo, y con el gradual empoderamiento de los grupos históricamente colocados en situación de vulnerabilidad, el tema de la discriminación exigiría un tratamiento político, al ser colocado para su exposición crítica en el espacio público, como consecuencia de las demandas de inclusión de aquellos individuos que han visto limitados sus derechos fundamentales a consecuencia de los rasgos de personalidad —el color de la piel, el género, la orientación sexual, la lengua, entre otros— que son desagradables para la sociedad hegemónica. El gradual incremento de la presencia de las intervenciones públicas de las mujeres, los afrodescendientes y otras minorías étnicas como principales grupos discriminados en las sociedades occidentales, habría de motivar la discusión y crítica de la dinámica democrática de las instituciones políticas y legales que vuelven invisibles a estos grupos y, así, legitiman su situación de atraso y

vulnerabilidad. Como ha señalado María Pía Lara, el movimiento feminista se ha intersectado con las demandas de reconocimiento formuladas en el marco de otros movimientos igualitarios, y por ello, “sus demandas no son sólo las del género, sino también las de la raza, la pertenencia étnica, la nacionalidad y la sexualidad. En breve, a causa de que ha conceptualizado un nuevo lenguaje de justicia, el feminismo se ha convertido en un modelo adecuado para pensar todas estas problemáticas” (Lara, 1998: 150).

En este punto, debe destacarse la incapacidad de Arendt para tematizar la discriminación racial en Estados Unidos durante el siglo xx con la misma profundidad con que, en *Los orígenes del totalitarismo*, se refirió a la condición de vulnerabilidad a que fueron reducidos los inmigrantes y refugiados en Europa desde finales del siglo xix.³ La situación de los inmigrantes y los grupos vulnerados por la discriminación ha revelado la importancia del diagnóstico de Arendt respecto del *derecho a tener derechos*, como la condición jurídica fundamental que los regímenes totalitarios se esforzaron por cancelar para ciertos grupos, y así convertirlos en presas fáciles de la exclusión y la violencia. Desde el punto de vista de Seyla Benhabib, la relevancia del análisis que Arendt realiza a propósito de la incapacidad del Estado nacional moderno para otorgar reconocimiento jurídico pleno a los refugiados e inmigrantes, radica en que *Los orígenes del totalitarismo* nos muestra que existen derechos que, de manera paradójica, se constituyen como el acceso al conjunto

³ En este sentido, la ausencia de una reflexión profunda sobre el tema se acentúa si consideramos que, por ejemplo en su ensayo “Sobre la violencia”, Arendt ya había señalado que el racismo “no es un hecho de la vida, sino una ideología, y las acciones a las que conduce no son acciones reflejas sino actos deliberados basados en teorías seudocientíficas” (Arendt, 1998: 175). Ella tuvo la suficiente sensibilidad teórica para calificar como perversa la introducción de un criterio de valoración de la dignidad humana relacionado con la condición biológica de las personas —el color de la piel— en el dominio de instituciones y ordenamientos legales artificiales que es la política, donde se ejerce la igualdad *a pesar* de todos aquellos rasgos que de hecho nos hacen diferentes. Sin embargo, Arendt no enfatizó lo suficiente la importancia de erradicar del dominio de la política a la violencia y el racismo, que se oponen a la construcción del poder político entre ciudadanos que se observan mutuamente como seres libres e iguales en su capacidad de ejercer la autonomía política.

de los derechos previstos en los ordenamientos constitucionales modernos. Uno de ellos es el derecho de hospitalidad que Kant habría delineado en *La paz perpetua* [1795] como la obligación de una confederación mundial de estados republicanos para recibir en cualquiera de sus territorios a los individuos que se hubieran visto forzados a abandonar el país de origen por causas ajenas a su voluntad, como la violencia o la discriminación. El derecho de hospitalidad se situaría “en los límites del ente político; delimita el espacio cívico regulando relaciones entre miembros y forasteros. De allí que el derecho de hospitalidad ocupa el espacio entre los derechos humanos y los derechos civiles” (Benhabib, 2004: 30). En este sentido, el derecho de hospitalidad puede considerarse como un *derecho-llave*, es decir, como una condición legal para el disfrute o no del conjunto de los derechos reconocidos por los diversos ordenamientos constitucionales. Otro caso de *derecho-llave* sería el derecho a la no discriminación. Si, como señala el Artículo 7 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, “[t]odos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”; y si, además, como declara la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación del Estado Mexicano, de 2003, en su Artículo 4, discriminación es “toda distinción, exclusión o restricción que [...] tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades”, entonces el cumplimiento del principio legal de no discriminación —de aplicación irrestricta de los derechos y garantías constitucionales— es la vía de acceso a la ciudadanía en sentido pleno y a la calidad de vida.⁴ Sin embargo, al excluir las cuestiones sociales y de justicia básica del dominio de la política, una interpretación literal de la obra de Arendt nos obligaría a desechar este tipo de debates en los que se juega la

⁴ Para una definición más amplia de la idea del derecho a la no discriminación como un *derecho-llave*, y su relación con la calidad de vida, ver: Rodríguez Zepeda (2004).

estabilidad y la legitimidad de las sociedades democráticas y multiculturales contemporáneas.

Una de las enseñanzas políticas fundamentales de Arendt consiste en señalar que el uso de la imaginación moral y la mentalidad amplia, tal y como Kant las habría caracterizado en su *Crítica de la facultad de juzgar* [1790], posibilitan un enjuiciamiento crítico del pasado y de la tradición política, lo cual nos permitiría afrontar los dilemas del presente sin recurrir a la ideología para atenuar la incertidumbre que éstos nos generan. Si aplicamos las reglas del *sensus communis* que Arendt extraído de Kant —“pensar por uno mismo [...]”; situarse con el pensamiento en el lugar del otro [...]”; estar de acuerdo con uno mismo” (Arendt, 2003: 131)— sin una precomprensión rígida del tipo de cuestiones que admiten este tipo de enjuiciamiento político, es posible actualizar la idea de Arendt de la política como pluralidad y diálogo permanente, en sociedades donde prevalecen profundas condiciones de desigualdad e injusticia. Usando la idea de Arendt del espacio público como la arena para la discusión entre quienes son libres e iguales, es posible cuestionar aquellos mecanismos de exclusión y discriminación que alejan a los individuos del ejercicio de sus derechos fundamentales. Entonces se vuelve posible ir simultáneamente *con Arendt y contra Arendt*. Si el núcleo normativo de la concepción arendtiana de la política se localiza

[...] en la creación de un mundo común por medio de la capacidad de realizar y cumplir las promesas entre una pluralidad de seres humanos que observan un respeto mutuo, [para] los lectores de Arendt [...] que asumen este núcleo, la inquietud y las interrogantes permanecen: ¿sigue siendo cierto que esta visión normativa puede ser sostenida sólo si se defiende, como hace Arendt, lo político de los embates de lo económico, lo social e, incluso, lo privado? Supongamos que revertimos la dirección de la influencia: ¿qué sucedería si extendemos esta forma de relación humana basada en las promesas mutuas realizadas entre personas iguales, hacia los ámbitos de la economía, la sociedad y la intimidad? (Benhabib, 1996: 166).

El juicio, en la vertiente reflexionante que a Arendt tanto le interesa poner de relieve en el espacio público, permitiría vincular, por una parte, a la subjetividad que se plantea cuestionamientos políticos concretos y, por la otra, a la historia política e intelectual compartida, de la que esa misma subjetividad pretendería obtener orientaciones normativas, sin formular reglas universales de conducta o teorías que intenten predecir las consecuencias últimas de los proceso históricos que desencadenan los individuos; porque la formulación de este tipo de reglas generales para subsumir la particularidad de la experiencia es patrimonio del juicio determinante, tal y como Kant lo comprendió. En este sentido, debe recordarse que una de las características que Arendt adjudica a la acción política es la permanente incertidumbre respecto de su éxito. “El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (Arendt, 1993: 253). Con las divisas políticas de recuperar críticamente el pasado, y asumir la inutilidad de cualquier intento de conjurar la fragilidad de la acción política, Arendt enjuició las experiencias históricas de la fundación de la república estadounidense en el siglo XVIII (Arendt, 1988) y del surgimiento de los consejos revolucionarios en Hungría a mediados del siglo XX (Arendt, 1997): lo que ella necesitaba era formular cuestionamientos al pasado, que tenían una relevancia fundamental en el presente a partir de un interés por explicar el fundamento de la autoridad política en un mundo secular y postmetafísico, pero sin asumir que la necesidad histórica dicta la última palabra en la resolución de los conflictos. De acuerdo con Arendt, una persona políticamente responsable es aquella que sabe “cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado” (Arendt, 1996: 238). Y, precisamente, usando las herramientas de comprensión política derivadas de la facultad de juzgar que tanto celebraba Arendt, es que podemos preguntarnos cómo es que se podrían reconfigurar las relaciones económicas, sociales y privadas que la propia Arendt excluyó de la política, si se les observa desde el prisma de la comprensión arendtiana de la autoridad como una instancia

para la acción concertada, que se construye desde el consenso y la discusión amplia de las posiciones, a veces antitéticas, de los ciudadanos. Es este el sentido de la reflexión sobre la discriminación que se puede realizar *con Arendt* y, al mismo tiempo, *en contra* de su visión de la política como un dominio que debe mantenerse aislado de las preguntas que plantea la dinámica social que genera exclusión y limitación de derechos para ciertos grupos. Si somos capaces de usar las herramientas de comprensión política de Arendt contra la propia Arendt, podremos superar esa imagen de su concepto de lo político que Hanna Pitkin delineó de manera tan irónica como parcial: "Los ciudadanos que concibe Arendt empiezan a parecerse a niños pequeños e impertinentes, demandando la atención de sus mayores ('¡Véanme a mí! ¡Soy el mejor!' 'No es cierto, véanme a mí') y esperando la confirmación de que son valientes, valiosos, incluso reales" (Citado por Disch, 1994: 73).

JUZGANDO LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE LA DISCRIMINACIÓN SOCIAL

La oportunidad de juzgar la discriminación racial y su tratamiento político le vino a Arendt en 1954. En este año, el Tribunal Supremo de Estados Unidos resolvió, a partir de un número reducido de casos particulares, que la segregación racial en las escuelas públicas era anti-constitucional. Sin embargo, muchos estados sureños de la Unión se negaron a reconocer esta resolución y antepusieron sus propias constituciones locales a la protección constitucional de la igualdad, alegando que éstas eran el producto de un consenso local que no podía someterse a las demandas autoritarias de la federación. Little Rock, la capital de Arkansas, fue una de las ciudades donde se produjeron enfrentamientos violentos entre, por una parte, los afrodescendientes que, amparados en el principio constitucional de igualdad, deseaban asistir a las escuelas a las que antes eran impedidos de ingresar; y, por la otra, los ciudadanos blancos que demandaban la actuación de las autoridades locales de acuerdo con la legislación racista de la Constitución del mismo estado de Arkansas. Ante esta situación, en la que existían posiciones a favor y en contra de la integración racial promovida a través del principio

constitucional de igualdad, la revista *Commentary* pidió a Arendt que escribiera un ensayo. El artículo “Reflections on Little Rock” fue escrito en 1957, pero no fue publicado hasta dos años después y por otra revista, *Dissent*, no porque ésta fuera totalmente afín a los puntos de vista de Arendt, sino porque señalaba en su editorial que “ellos creían en la libertad de expresión, incluso en relación con las afirmaciones que les parecían totalmente incorrectas” (Young-Bruehl, 2004: 518). El juicio político de Arendt sobre el incidente de Little Rock se resuelve en tres etapas que no están exentas de problemas: primero, el señalamiento de la especificidad del problema racial en Estados Unidos; segundo, la afirmación del sentido de la igualdad política en la Constitución estadounidense, que significaría igualdad frente a la ley antes que un tratamiento diferenciado hacia cualquier grupo racial, incluso si implica un beneficio para éste; y, finalmente, ella plantea la importancia de permitir que las comunidades integren sus agendas políticas de manera autosuficiente, para preservar su ejercicio de la libertad como autonomía.

En primer lugar, desde el punto de vista de Arendt, el problema de la integración racial sería exclusivo de la historia estadounidense y, por tanto, resulta totalmente ajeno a otras experiencias nacionales. “La cuestión racial es el resultado de un gran crimen en la historia de Norteamérica y sólo puede resolverse en el marco político e histórico de la república” (Arendt, 2002a: 93). Aún más, Arendt afirma que la discriminación hacia los afrodescendientes podría ser el rasgo definitorio de la experiencia multicultural en Estados Unidos, porque tiene su origen en una característica de las personas imposible de modificar, es decir, el color de la piel. Si los afrodescendientes constituyen la primera minoría racial reconocible por su número y por la importancia que tienen en la economía nacional, es porque ellos aparecen ante sus conciudadanos como personas a quienes es difícil imaginar como iguales por la obviedad del color de piel distinto; y es que, según Arendt, en el espacio público, “donde lo que no atrae sobre sí las miradas o los oídos no cuenta, la visibilidad y la audibilidad son de la máxima importancia” (Arendt, 2002a: 95). En principio, Arendt parece dispuesta a aceptar que la facultad de juzgar en su vertiente reflexionante es el único medio de aproximación a una problemática

política que no puede reducirse a cualquier otra experiencia previa o en un contexto nacional ajeno. Arendt reconoce, como en el caso de las incursiones imperialistas de los europeos en África, que la desigualdad por motivos raciales es un caso flagrante de injusticia históricamente legitimada e invisibilizada. Sin embargo, el problema empieza cuando Arendt afirma que reconocer la particularidad del problema racial en Estados Unidos, implica desvincularlo de un esfuerzo por observar la historia de la esclavitud a partir de la obligación de compensar legal y políticamente a este sector de la población, cuyos antepasados fueron traídos desde África en contra de su voluntad.

Es cierto que, como señala Arendt constantemente, la facultad de juzgar reflexionante nos sirve para lidiar con experiencias políticas particulares, sin intentar reducir su complejidad empleando analogías o recurriendo a leyes generales de explicación; pero también es verdad que la misma Arendt afirma que toda forma de juicio original debe contrastarse con otras visiones del problema, si es que —empleando la expresión de Jürgen Habermas— se quiere obtener la fuerza *illocucionaria*⁵ suficiente como para lograr la aceptación de los otros sujetos juzgantes y, además, si se desea obtener una versión de la realidad que sea incluyente y no caiga en errores producto de la simplificación o la distorsión. La originalidad no basta para que un juicio político sea exitoso, éste tiene que ser también el producto de un enfoque plural del problema y estar enmarcado en la racionalidad deliberativa que supone la absoluta inviolabilidad de la dignidad humana. En el caso

⁵ La terminología de Habermas procede de la teoría de los actos de habla desarrollada por J. L. Austin, quien se refiere a las distintas formas de relación que dos agentes pueden establecer de acuerdo con el vínculo simétrico o asimétrico que guardan entre sí y el efecto que logran en la comprensión del otro, respecto de sus propias pretensiones de veracidad. Para Habermas, un acto de habla ilocucionario tiene como consecuencia el surgimiento del entendimiento mutuo entre personas que evocan normativamente lo que él denomina la situación ideal de habla, es decir, al margen de coerciones externas y atendiendo exclusivamente a la capacidad de los argumentos para resistir las críticas que se formulen desde cada extremo de la conversación. Los individuos se sitúan en esta posición de comprensión mutua a través de un proceso de relativización de los propios puntos de vista, el cual guarda afinidad con la idea de *amplitud mental* que Arendt recuperó de Kant. De este modo, a la dimensión lingüística de la teoría de Austin, Habermas añade una dimensión moral. Así ha glosado María Pía Lara la posición de Habermas: “los discursos

de su juicio particular sobre la integración racial, el problema con Arendt es que ella se rehúsa a observar la especificidad de la sociedad estadounidense desde el punto de vista de quienes experimentan la discriminación, y saben, de primera mano, que un tratamiento igualitario por parte de la ley no los compensa por un historial inmerecido de prejuicios y discriminación.

En segundo lugar, en relación con la idea de igualdad ante la ley y el tratamiento imparcial que deben brindar las instituciones políticas a todos los ciudadanos, Arendt afirma que éstos son los principios activos de la Constitución estadounidense y los que la distinguen de las legislaciones supremas de otros países. “La igualdad, en su forma universal típicamente americana, posee la fuerza enorme de nivelar lo que es diverso por naturaleza y origen, y sólo a esta fuerza hay que agradecer que el país pueda conservar su identidad original a pesar de las olas migratorias” (Arendt, 2002a: 95). En este sentido, si el principio de igualdad ante la ley que, en la práctica significa el cese de privilegios, ha permitido la conservación de la estabilidad de la república estadounidense definida por su carácter multicultural, entonces, no sería deseable en el futuro dar un tratamiento diferenciado con fines incluyentes a los afrodescendientes —implementar mecanismos de nivelación para beneficiar a quienes en el momento actual están en una situación de desventaja respecto de los demás en la carrera por las oportunidades—, para compensarlos por la situación de desigualdad en la que de hecho se hallan en el presente. En este punto del juicio de Arendt, el deber de conservar la estabilidad del mundo político que hemos construido a lo largo de generaciones, opera como una regla universal para frenar todas aquellas innovaciones que permitirían, precisamente, la incursión en ese mundo público de los individuos que no habían estado presentes por causa de la discriminación inmerecida.

El único flanco de crítica que Arendt abre hacia la idea de la igualdad frente a la ley como el rasgo definitorio de la vida pública estadounidense, implica una preocupación por la forma en que una idea

cuyo objetivo es la exclusión y la separación no pueden ser considerados ilocucionarios; en lugar de contener una pretensión moral, los discursos ‘contaminados’ afirman la superioridad de sus particularidades” (Lara, 1998: 3).

como ésta —el cese de los privilegios y las distinciones— favorece la homologación de las opiniones y los intereses, es decir, el gradual predominio de lo social sobre lo político. De acuerdo con Arendt, en una sociedad de masas como la que amenazaba en convertirse Estados Unidos, las diferencias de opinión ya no serán vistas como una virtud de la libertad de pensamiento en un régimen democrático sino, más bien, como una amenaza para la estabilidad de la comunidad entendida en sentido tribal. En una sociedad cuya autocomprensión es tribal antes que política, los individuos importan por lo que tienen en común con otros —por lo que son— y no por las acciones o discursos que puedan sustentar de manera responsable en el espacio público, esto es, por quienes son. “La realidad particular de la persona individual aparece [entonces] contra un fondo de una bastarda realidad de lo general y lo universal, disminuida en cantidades despreciables o sumida en la corriente del movimiento dinámico de lo universal” (Arendt, 2004: 323). Llegado el punto de la homogeneización social de los ciudadanos que renuncian a ser individuos autónomos y distintos, aparece el peligro de que “cuanto más iguales son los hombres en todos los aspectos y más impregnada de igualdad está la estructura global de una sociedad, más mal vistas están las diferencias y más llaman la atención aquellos que destacan visiblemente y por naturaleza de los demás” (Arendt 2002a: 95). El problema con este enjuiciamiento crítico de la gradual primacía de la sociedad de masas en Estados Unidos, es que surge a partir de un modelo de juicio determinante, en el que la rígida separación que Arendt establece entre lo político y lo social funciona como la regla general que permite describir la particularidad de la experiencia histórica estadounidense. Arendt, al ejercer su juicio en un sentido determinante y parcial para tratar de entender la realidad multicultural de la sociedad estadounidense, desatiende las reglas del *sensus communis* que había extraído de la tercera *Crítica* de Kant; de haber considerado estas reglas que apuntan hacia la configuración de un punto de vista políticamente responsable, comunicable y plural, ella habría podido tomar distancia crítica de una república democrática a la que admiraba profundamente.

En tercer lugar, respecto de la importancia que Arendt concede al hecho de que cada comunidad pueda decidir los contenidos de su

agenda política a través del diálogo escenificado en el espacio público, debe decirse que se trata de uno de los rasgos de la política republicana que, dependiendo del pulso político de la sociedad de que se trate, ha mostrado tener consecuencias progresistas o conservadoras por igual.⁶ En este punto, la cuestión no es tanto que los juicios políticos de los actores sociales discriminados sean exitosos y tengan repercusión en el espacio público, sino la disposición de las comunidades tradicionales a incluirlos en sus agendas políticas si la ley no los obliga a ello. Parece que, como ha sugerido Seyla Benhabib, Arendt no es consciente de que “la igualdad política y la discriminación social no pueden simplemente coexistir. La discriminación social es siempre reformable a través del principio de igualdad política” (Benhabib, 1996: 152). El hecho de que la agenda política la integren los propios ciudadanos no garantiza que sean objeto de discusión las cuestiones de justicia, por ejemplo, relacionadas con el género, la pertenencia étnica o la libertad para ejercer la sexualidad o decidir sobre el cuerpo propio, que continúan siendo invisibles para la mayoría de los ciudadanos. Para Arendt, así como es perjudicial para la sobrevivencia a largo plazo de una comunidad política autónoma y democrática que ciertos individuos

⁶ Esto se hace evidente, por ejemplo, en las decisiones que una Suprema Corte de Justicia emite al interpretar el sentido de los principios constitucionales fundamentales. Las decisiones progresistas generalmente apelan a la preeminencia del valor de la libertad, mientras que en tiempos conservadores la limitación de los derechos civiles encuentra su justificación en una idea de igualdad política que no admite excepciones. Teniendo el mismo texto constitucional como referencia para todas las decisiones judiciales a través del tiempo, depende del pulso político de una sociedad la interpretación que se hará de los principios constitucionales fundamentales. Por ello, puede decirse que una decisión judicial implica siempre un acto de juicio político, es decir, de encontrar significados novedosos para interpretar la ley en relación con hechos que desafían la comprensión que hasta el momento se tenía del orden legal vigente. “Esto es así debido a que los pronunciamientos más importantes de la Suprema Corte fueron políticos en su naturaleza, de manera invariable, más que estrictamente legales. Los jueces guiados exclusivamente por las generalidades fundamentales de la Constitución, y las variables [...] precedentes de la Corte misma, gozan de un cierto grado de autoridad y libertad de acción que no tiene paralelo [...] ¿Permite la Constitución la ejecución de asesinos menores de dieciocho años? [...] ¿Dónde y cómo pueden los Diez Mandamientos ser mostrados en los edificios públicos sin la pretensión de establecer un dominio religioso? A tales preguntas, la conciencia, no la competencia, dicta las respuestas” (Toobin, 2006: 29).

sean estigmatizados con la discriminación, también lesiona la estabilidad de esa misma comunidad la integración forzada por la ley, es decir, que la fuerza de la autoridad política obligue a las comunidades a actuar en un sentido político que no es producto del consenso en el nivel local.⁷

El juicio de Arendt sobre el conflicto racial en Little Rock es ciego frente al hecho de que una parte sustancial de la discriminación se fundamenta en que los agentes discriminadores no conciben las relaciones sociales sin la exclusión y el diferenciamiento de ellos mismos, respecto de quienes perciben como radicalmente ajenos a la identidad de una comunidad. En el mismo sentido, la dimensión estructural del problema de la discriminación les ha hecho creer a los sujetos excluidos que es natural que su calidad de vida sea vulnerada diariamente y que ellos no tengan el derecho a exigir el apoyo de la ley para superar esta situación de injusticia. La *invisibilización* de la discriminación como problema político redundó, de este modo, en la *naturalización* de la dinámica no democrática que excluye del reconocimiento y limita derechos con base en la identidad grupal de ciertos individuos, y en los

⁷ Es curioso cómo el punto de vista de Arendt sobre el caso de Little Rock coincide con la posición francamente conservadora de Nathan Glazer, quien siempre ha afirmado el carácter injusto de la acción afirmativa; también son similares ambas visiones en lo relativo a poner de relieve el hecho de que cada comunidad integre sus agendas políticas de manera autónoma, en el nivel local, y que dichas agendas sólo incluyan los temas que considere relevantes la mayoría, y que se desechen aquellos que sólo son de interés limitado. Para Glazer, por ejemplo, en un centro urbano donde la población afrodescendiente constituye la minoría numérica, no sería deseable forzar la inclusión del tema de la discriminación racial en las discusiones públicas, siendo que este problema atañe sólo a una parte reducida de los habitantes originales de la comunidad. Así, de acuerdo con Glazer, las agendas públicas deberían constituirse exclusivamente a partir de las cuestiones de interés que la población original de una comunidad reconoce como vinculantes, y ningún gobierno podría introducir de *contrabando* problemas que —como la integración racial o la acción afirmativa— sólo atañen a los sectores marginales y minoritarios de la población. En este sentido, afirma Glazer, “[q]uizá la cuestión más seria planteada por esta clase de remedio [la acción afirmativa como paridad estadística en la escuela] es que hace todo lo posible por impedir el tipo de organización que una sociedad democrática podría elegir para sus escuelas: una en la que los centros educativos sean la expresión de una comunidad geográficamente definida a pequeña escala y regulada de acuerdo con los puntos de vista democráticamente expresados en dicha comunidad” (Glazer, 1987: 103-104).

prejuicios que la sociedad hegemónica ha asociado con dicha identidad. Por eso es que Jesús Rodríguez Zepeda ha señalado que un ejemplo del conflicto potencial entre los intereses de las minorías y la concepción moral de la mayoría se da en relación con los grupos discriminados por orientación sexual o por opción religiosa. “Estas minorías desafían, con sus elecciones morales y sexuales, un discurso dominante acerca de la decencia pública que beneficia a los grupos tradicionalmente discriminadores” (Rodríguez Zepeda, 2006: 126).

El problema no es, como quiere Arendt, que las comunidades entiendan y prioricen los temas de su agenda pública, sino el tipo de sensibilidad de esas mismas comunidades frente las demandas de justicia de los actores sociales periféricos. Si dejamos que una comunidad tradicionalista y conservadora decida los temas relevantes de la agenda política en el marco de una limitada concepción moral de la decencia pública, la inclusión de aquellos grupos que desafían una visión de este tipo no se producirá nunca o, al menos, no en el corto plazo. En este sentido es que se entiende que “la dimensión genuinamente democrática de un Estado debe significar el compromiso de empoderar a los grupos discriminados para que puedan solventar, como sujetos activos y no como objetos pasivos de la política, la modificación de su entorno de relaciones sociales estructurales” (Rodríguez Zepeda, 2006: 126). Para Arendt, la dimensión estructural de la discriminación para las relaciones sociales y políticas pasa desapercibida, a causa de un enjuiciamiento parcial de la forma en que pueden ser vinculados de manera novedosa, por una parte, el potencial igualitario y emancipador de la Constitución estadounidense y, por la otra, las demandas de reconocimiento formuladas por los afrodescendientes. Más aún, en el marco del juicio de Arendt, ella no cree que sea necesario obligar a las comunidades a hacer suyas las demandas de inclusión que los actores sociales discriminados formulaan desde la periferia. Arendt es ciega frente al hecho de que la agenda política de una comunidad con un profundo déficit de justicia en relación con las minorías étnicas y culturales, podría integrarse de acuerdo con los intereses de la mayoría hegemónica, y aquéllos grupos seguirían invisibilizados ante la opinión pública. Que una comunidad política determine en el nivel local los problemas que someterá a una discusión pública puede significar la inclusión de las

demandas de reconocimiento de los actores periféricos o, al contrario, su exclusión por considerarse que no son del interés de la mayoría. El juicio de Arendt no incluye una nota sobre la forma en que las nuevas interpretaciones de los principios constitucionales permiten a las comunidades revisar sus ideas de decencia pública y ampliar sus debates, hasta incluir aquellas demandas de reconocimiento que en el pasado habían aparecido como irrelevantes. Y, en este sentido, Arendt fue incapaz de ampliar su facultad de juzgar más allá de los límites que definía su visión de lo político como un dominio de valores democráticos que debe estar separado de lo social, si es que quiere preservarse la estabilidad del mundo común integrado por instituciones e intervenciones discursivas.

PARA SUPERAR LA PARCIALIDAD QUE ACECHA A LA FACULTAD DE JUZGAR

A partir de un análisis de la forma en que fue equivocado y parcial el juicio político de Arendt sobre la integración racial en Estados Unidos durante el siglo xx, he tratado de mostrar que el ejercicio responsable de la facultad de juzgar —*la más política de las facultades humanas*, de acuerdo con Arendt— está permanentemente acechado por la parcialidad idiosincrática de los actores políticos, por los afectos que definen la posición de una persona en el mundo y, en última instancia, por los límites interpretativos que la cultura significa para todos los individuos. Aunque Arendt no habría podido lograr la imparcialidad que asociaba con la consideración de una pluralidad de miradas a la hora de formular un juicio político en esta sección particular de su obra que se refiere a la discriminación, ella pensaba que el espacio público constituía una arena permanente para la depuración de las opiniones subjetivas que, de otro modo, no serían otra cosa que opiniones privadas y arbitrarias. En el espacio público, la parcialidad y la idiosincrasia que pueden afectar la facultad de juzgar de una persona, son susceptibles de reducirse en vista de las críticas y cuestionamientos que el ejercicio de esta facultad recibirá por parte de los otros individuos allí presentes y que observan el mundo —la historia de ese mundo común— desde puntos de vista diferentes e, incluso, antitéticos. Para Arendt, cuanto

“menos idiosincrático sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más, la comunicación es el punto de referencia” (Arendt, 2003: 134). En el espacio público, ninguna certeza política debe permanecer intocada, pero la revisión crítica del mundo que compartimos debe adoptar la forma deliberativa que Arendt asocia con la facultad de juzgar en su vertiente reflexionante. Podemos revisar el alcance de los derechos fundamentales en el momento presente, y cómo hemos dejado fuera del reconocimiento a ciertos grupos lastrados con el prejuicio y la discriminación; pero no podemos desechar la idea misma de derechos, porque éstos se refieren a una protección universal de la dignidad humana, que resulta deseable desde todos los puntos de vista en el debate público.

En el espacio público, los juicios políticos que buscan interpelar críticamente el horizonte moral de una época específica, generan una multiplicidad de interpretaciones y tomas de postura que son imposibles de censurar apelando a la imparcialidad abstracta. La afirmación de Arendt en el sentido de que las acciones políticas producen narraciones y mantienen actualizado el espacio público en un sentido democrático, se vincula con su crítica hacia el ideal de imparcialidad abstracta; esta crítica, de acuerdo con Lisa Jane Disch, implica que “si el poder político no puede ser ejercido como influencia, entonces el análisis de dicho poder y sus efectos no puede adoptar la forma causal o profética, si no que debe ser sujeto a interpretaciones” (Disch, 1994: 79). Como Jürgen Habermas (2002) puso de relieve en su estudio sobre el surgimiento de la opinión pública burguesa en el mundo moderno, son precisamente los individuos privados constituidos en un público raciocinante desvinculado del poder, quienes con sus opiniones y enjuiciamiento crítico oponen la idea de publicidad a cualquier tentación de ejercer el poder político en sentido autoritario. Los individuos que se comprenden a sí mismos como ciudadanos y no como súbditos, por decirlo de algún modo, profanan el sentido del poder político y lo exploran “de un modo autónomo, por los caminos de la comprensión racional, conversan entre sí respecto de él y están obligados a manifestarse precisamente respecto de aquello sobre lo que la fuerza de la autoridad había impedido hasta el momento toda manifestación”

(Habermas, 2002: 74). Si el poder político no puede resistir la prueba de la publicidad, es decir, someterse a un número amplio de revisiones e interpretaciones críticas desde diversos ámbitos de la esfera pública, entonces su legitimidad se pone en duda.

Así como Arendt señala la necesidad de que las acciones políticas se sometan a la discusión pública, también su crítica hacia el ideal de imparcialidad abstracta se traduce en la petición de que el poder político encuentre su legitimación —además de en el respeto hacia los derechos fundamentales de manera universal— en la discusión pública de las decisiones vinculantes que se adoptan desde el gobierno. En este sentido, el significado de una acción o decisión no puede encapsularse en una sola figura narrativa que aspire a volverse canónica en el espacio público. El pasado y el presente, en términos políticos, están sujetos a tantas interpretaciones como ciudadanos existen y, además, dichas interpretaciones deben confrontarse con una diversidad de lecturas críticas, de acuerdo con las orientaciones normativas que cada época requiere para reconfigurar las instituciones y la misma idea de política como espacio para el intercambio dialógico y no violento de argumentos. Probablemente nunca se llegará a un acuerdo definitivo sobre el contenido de la narración que mejor captura el sentido de un hecho pasado o presente, y esto es así porque no existe un punto arquimediano de imparcialidad susceptible de ser alcanzado, situándose los agentes del discurso fuera del espacio público. De esta forma,

[...] no es tanto el consenso como la actividad de interpretación lo que mantiene tanto la integridad del espacio público como su pluralidad. Si el consenso sobre el significado [político] fundamenta la situación de “ser-entre-otras-personas”, y si como consecuencia de dicha [pluralidad] se genera el poder, entonces puede verse cómo el concepto arendtiano de “publicidad” fundamenta la aspiración de que la disputa interpretativa sea una disputa por el poder [político] (Disch, 1994: 104).

FUENTES CONSULTADAS

- ARENDT, H. (1988), *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- (1993), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la comprensión política*. Barcelona: Península.
- (1997), “Reflexiones sobre la revolución húngara”, en *Debats*, vol. II, núm. 60, junio-agosto. Valencia: Alfons el Magnánim.
- (1998), *Crisis de la república*. Barcelona: Taurus.
- (2002), *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (2002a) *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- (2004), *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.
- BENHABIB, S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage.
- (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- DISCH, L. J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- GLAZER, N. (1987), *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*. Cambridge, Massachussets y Londres: Harvard University Press.
- HABERMAS, J. (2002), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- LARA, M. P. (1998), *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- PRTKIN, H. F. (1998), *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (2004), *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*. México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- (2006), *Un marco teórico para la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

TOOBIN, J. (2006), "Unanswered Questions", en *The New Yorker*. Nueva York: 23 de enero de 2006.

YOUNG-BRUEHL, E. (2004), *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2007
Fecha de aceptación: 8 de septiembre de 2008