

Artículo

Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt

María José López Merino

Universidad de Chile, Chile

RESUMEN: Como pocos pensadores políticos contemporáneos, Hannah Arendt rescata las modernas revoluciones como experiencias de poder concertado, de libertad e instauración de lo nuevo. Las modernas revoluciones marcan el camino de una resignificación de lo político, reinstalando desde una perspectiva posfundacional la continuidad llena de conflictos, por cierto, entre revolución y constitución, experiencia de poder e institucionalidad, vida política y norma, ciudadanía activa, participativa y Estado representativo. En el presente artículo me propongo presentar algunos hitos del diagnóstico de la crisis de la política, que para Arendt es de largo aliento y está determinada por el carácter teorético y antipolítico de nuestra cultura. Propongo que en la idea de la revolución de la libertad, encontraremos algunas respuestas ante esta crisis. Teniendo a la vista que el objetivo de toda revolución de la libertad es el de institucionalizar el poder, propongo también que el poder concertado y la libertad que subyacen al concepto de revolución de Arendt, cristalizan en el acto mundano de las ‘promesas mutuas’ que dan origen a una nueva constitución. Esta última se construye sobre la base de la experiencia previa, las prácticas concretas de la comunidad política y los consejos ciudadanos como espacios de institucionalización y multiplicación del poder.

PALABRAS CLAVE: Arendt, política, poder, revolución, institución, constitución, consejos

RECIBIDO: diciembre 2019 / **ACEPTADO:** septiembre 2020

MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO es Doctora en Filosofía Política, Universidad de Valencia, España. Profesora asociada de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Dirección: Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, Santiago, Chile, CP 7800284. Email: mjlopezmerino@gmail.com. Agradezco a Rocío Garcés, Andrés Alonso, Juan José Fuentes y Rodrigo Molina las lecturas, comentarios y críticas que me ayudaron a mejorar este artículo. También, a los evaluadores y especialmente el editor en jefe y a la editora de estilo de la revista, que leyeron y criticaron atentamente este trabajo.

Rethinking Politics: Power, Revolution and Constitution in Hannah Arendt

ABSTRACT: Hannah Arendt, like few contemporary political thinkers, rescues modern revolutions as experiences of concerted power, freedom, and the establishment of the new. Modern revolutions mark the path of a resignification of the political, thereby reinstalling — from a post-foundational perspective — a continuity full of conflicts between revolution and constitution, the experience of power and institutions, political life and norms, and participative active citizenship and representative State. In this article, I present some milestones in the diagnosis of the political crisis which for Arendt is a long-term process determined by the theoretical and anti-political character of our culture. I propose that in the idea of the revolution of freedom we will find some answers to this crisis. Bearing in mind that the objective of any revolution of freedom is to institutionalize power, I also propose that both concerted power and freedom that underlie Arendt's concept of revolution crystallize in the mundane act of 'mutual promises' which gives rise to a new constitution — a new constitution that is built on previous experience, the concrete practices of the political community, and citizen councils as a space for the institutionalization and multiplication of power.

KEYWORDS: Arendt, politics, power, revolution, institution, constitution, councils

RECEIVED: December 2019 / **ACCEPTED:** September 2020

Para Arendt, la crisis de sentido de la política es casi tan antigua como la política misma. Esta crisis, en todas sus modulaciones, va a constituir, de hecho, uno de los hilos conductores en la obra de la pensadora alemana, ya desde sus primeros textos políticos —escritos en Estados Unidos a fines de la década de 1940—, hasta los manuscritos del libro que deja inconcluso con su muerte, ocurrida en 1975.

En este artículo presento, en primer lugar, la crisis de sentido de la política que es reconstruida por Arendt como un quiebre entre política y ciudadano, expresando la separación entre gobernantes y gobernados, entre acción y pensamiento —el platonismo de la cultura occidental—, y más tarde la emergencia moderna de la economía capitalista, de los modernos Estados y de la sociedad de masas como un espacio de progresiva despolitización y supresión de la pluralidad —el llamado auge de lo social para la autora alemana.

A pesar de este oscuro panorama para la acción política presentado por Arendt, argumento, en segundo lugar, que ello no implica ninguna

afirmación sobre la imposibilidad de la política, menos cuando la política es definida por nuestra autora en términos de aquello que surge como lo absolutamente improbable, desde donde nada debería surgir. En este sentido, sostengo que en la idea de revolución de la libertad, que es uno de los temas centrales y articuladores del pensamiento de la autora, encontraremos algunas respuestas ante la crisis de la política. Ello, porque la idea de revolución permite repensar el peculiar concepto de poder para Arendt, que no es solo acción concertada, sino la más valiosa pero también la más efímera de las actividades humanas. El poder, desde la idea de revolución, buscaría instaurar la libertad de manera permanente. En este sentido, propongo que el acto mundano de las ‘promesas mutuas’ es un acto refundacional de la política, teniendo a la vista que el objetivo de toda revolución de la libertad es el de institucionalizar el poder. Por último, planteo que, pese a lo paradójico que pueda resultar la ‘institucionalización del poder’, Arendt entrega pistas de cómo hacerlo: una constitución puede conservar el poder si es pensada sobre la base de la experiencia previa de prácticas concretas de la comunidad política y si incorpora instituciones de participación directa como son los consejos ciudadanos o revolucionarios, que la filósofa rescata como espacios de multiplicación del poder.

Metodológicamente, indago en las obras canónicas de Arendt y en alguna literatura secundaria seleccionada, que informa sobre los temas que aquí desarrollo. A diferencia de buena parte de la reflexión contemporánea sobre Arendt, que acentúa la parcialidad y fragmentación de su pensamiento,¹ me interesa mostrar aquí que su obra es mucho más abarcadora y sistemática de lo que se cree; sus piezas no son simplemente temas o conceptos que se pueden trabajar aisladamente. Si hacemos eso, caemos en la tentación de hablar del ‘mal banal’, la ‘natalidad’ o la ‘identidad narrativa’ como fórmulas descontextualizadas —abstracciones diría Hegel— que nos pueden servir para un título de reportaje de periódico, pero no para pensar filosóficamente como Arendt nos propone.² Para en-

¹ La idea de que Arendt tiene un pensamiento fragmentario es un tópico de la bibliografía secundaria sobre Arendt. Ver, por ejemplo, Hill (1979), Habermas (1984), Canovan (1992), Lefort (2000), Villa (1999), Vallespín (2006), King (2015), entre otras. Para lecturas que intentan una mirada más sistemática de la obra de Arendt, ver Forti (2001), Wellmer (2000), Birmingham (2006), Birulés (2007), Hunziker (2018).

² Sánchez (2015, 10) afirma lo siguiente: “Arendt se ha convertido, en este sentido, en uno de los nombres que suelen aparecer citados en los contextos más insospechados. Términos acuñados por ella como la ‘banalidad del mal’ o el ‘derecho a tener derechos’ se han transformado casi en clichés incorporados al lenguaje de los medios de comunicación o del público en general”.

tender a una filósofa³ como esta, no hay que caer en abstracciones y hay que conectar los distintos conceptos, temas y ‘trenes de ideas’ —como los llama Bernstein—, que transitan entre sus principales obras.⁴ Este artículo será, por tanto, un recorrido amplio por su obra e ideas, intentando una mirada abarcadora y de largo aliento.

En primer lugar, se presentan brevemente algunos hitos del diagnóstico de la crisis de la política, a través del análisis de dos escenas⁵ de la historia del pensamiento: la llegada del platonismo y el auge de lo social.

En un segundo lugar, presentaremos la idea de la revolución de la libertad, donde encontraremos algunas respuestas ante esta crisis de la política. Teniendo a la vista que el objetivo de toda revolución de la libertad es el de institucionalizar el poder, por paradójico que sea esto, mediante una nueva constitución política. Propongo dos caminos que guían a Arendt en el proceso de institucionalización del poder mediante esta nueva constitución: la experiencia previa de prácticas concretas de la comunidad política y una nueva institución que preserve el poder, como son los consejos ciudadanos, en cuanto espacios de institucionalización y multiplicación del poder.

I. Primera escena: *La República* de Platón y la muerte de Sócrates

Arendt comienza su obra *The Human Condition*,⁶ advirtiéndonos que en gran medida la dificultad que tenemos para recuperar y comprender

³ A mi modesto juicio y pese a lo que ella dice de sí misma en la entrevista que Günter Gaus le hace en 1964, el carácter de filósofa de Arendt es más bien incuestionable. Nunca dejó de leer y de preguntar filosóficamente, como lo muestran sus diarios, además de su obra publicada (Arendt 2006c).

⁴ Bernstein (2004, 287) añade: “quiero decir algo sobre el modo de pensar de Arendt. La expresión que mejor capta su estilo peculiar es una que ella misma usó muchas veces: trenes de ideas. Dichos trenes de ideas, fundados en la propia experiencia, vigorizan el pensamiento y lo proveen de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente y a veces entran en conflicto. Seguirlos requiere delicadeza para distinguir uno de otro y ver cómo se interrelacionan”.

⁵ Tomamos prestado el término ‘escenas’ de Patricio Marchant, quien, desde las connotaciones psicoanalíticas del término, busca generar puntos de lectura de la tradición de la filosofía occidental, que desordenen esa tradición. Para una lectura del término, ver Marchant (2000) (“Pierre Menard como escena”) y Sánchez (2005).

⁶ En este artículo utilizo la única traducción castellana de *The Human Condition* editada por Paidós, pero corrijo y ajusto en algunos pasajes que cito. Junto con ello, en las notas agregó el inglés original.

el verdadero significado de la política en el mundo contemporáneo, descansa en el hecho de que entendemos la vida práctica y, con ello, la acción política y la inteligencia política, desde una perspectiva excesivamente teórica.⁷ Este diagnóstico no intenta ser una apuesta teórico-filosófica, sino una descripción fenomenológica de la deriva cultural de Occidente, que mira la praxis política, ya desde la antigüedad, no desde ella misma, sino desde las anteojeas de la teoría, lo que impediría ver las especificidades propias del quehacer práctico (Arendt 1993, 29). Este exceso de *bios teoretikos* cristaliza tempranamente en el conflicto entre el filósofo y la *polis* en el mundo preplatónico, y se hace escena filosófica y política a la vez, en el juicio y muerte de Sócrates. Sócrates, el único sabio de la *polis*, muere a manos de esa misma *polis*. Este hecho, según Arendt, habría mostrado a su discípulo Platón, hasta qué punto la actividad política es en sí misma una actividad práctica inestable, que a causa de su imprevisibilidad e irreversibilidad, resulta en extremo peligrosa. El pensamiento filosófico, tal como lo conocemos occidentalmente — eminentemente teórico, libre pero recluso al espacio académico, reticente a la vida política, aunque estableciendo siempre una relación con esta esfera— habría surgido de este conflicto original. La filosofía política que nace con Platón se hace pensamiento de la institución y su aporte central sería diseñar esa institución desde la teoría, como lo haría Platón en su libro *La República* (Πολιτεία).

Antes de Platón, la experiencia política es pensada en términos muy diferentes, como experiencia socrática — aristotélica en el modelo que Arendt asume—, que surge del espacio de la acción (praxis) plural con otros. Esto es, la experiencia directa y más inmediata de la acción colectiva, en la que acciones y palabras tienen la capacidad de expresar la singularidad de los actores, bajo un modelo 'interpretativo'. En este sentido, en la acción política, "como en la [...] interpretación del bailarín o del actor, el producto es idéntico al propio acto interpretativo" (Arendt 1993, 229). Esta performatividad tiene de base una insistencia aristotélica en los *actos vivos*, aquella actividad práctica más valiosa, ya que se trata de acciones que tienen su significado en su propio hacer (López 2010, 644). Actuar

⁷ Tanto la crítica al *bios teoretikos* de Platón como la recuperación y reinterpretación del concepto de praxis aristotélica en la filosofía de Arendt, tienen como interlocutor directo las lecturas de Heidegger del *Sofista* y de la *Ética a Nicómaco*, que Arendt conoció directamente como alumna. Ver Villa (1996), Taminioux (2007).

políticamente (praxis) no es ‘realizar’ ni ejecutar, sino ‘interpretar’ con y entre otros. En la expresión de ‘acto vivo’, ‘vivo’ no significa el estado de algo que se organiza a sí mismo, ni se despliega o dirige con un orden o hacia un fin determinado —es decir, una acción *teleológica* (*work*)—, ni tampoco que siga un ciclo repetitivo y eterno de sobrevivencia (*labor*). Todo lo contrario: ‘vivo’ significa aquí algo que está siempre más allá de cualquier organización y fin, que encarna un hacer que es inicio incesante y que solo sería posible para seres que son también un inicio. Dicho en términos agustinianos-arendtianos: seres que, si bien han de morir, han venido al mundo no para morir sino para hacer nacer lo nuevo mediante la acción (Arendt 1993, 23).

Esta concepción de praxis que Arendt rehabilita, ya decíamos que es peligrosa. La ‘venganza’ de Platón frente a la inestabilidad y exposición de la praxis en la polis (Villa 1999, 217) se plasma en dos soluciones específicas: en primer lugar, en la creación de una institucionalidad para la política, que organiza la vida en común, dándole solidez y orden a la comunidad política (Πολιτεία).⁸ En segundo lugar, en la creación de una institución para el pensamiento: la Academia. Ella consiste en un espacio libre e independiente, pero cerrado, donde el filósofo puede desplegar su pensamiento sin los riesgos de la esfera pública (Arendt 2005, 131).

Así, la solución platónica (Arendt 1998, 16), en el doble sentido de una institucionalización política y académica, supone una resignificación de la política, entendida ahora como el diseño y la realización de instituciones, y del pensamiento, en tanto espacio teórico alejado y ajeno a la praxis de la ciudad. Para que esto fuera posible se tuvo que generar una nueva transformación, ahora en torno al concepto mismo de acción como praxis interpretativa. La praxis comienza a ser comprendida de manera fracturada y parcial. Arendt (1993, 243) lo explica así:

En teoría, la versión más breve y fundamental de ese ‘escapar de la acción’ para adentrarse en el gobierno se da en *El Político* (Πολιτικός), donde

⁸ En palabras de Arendt (1993, 243): “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden, ha sido tan recomendado, que la mayor parte de la tradición política desde Platón podría interpretarse como los diversos intentos por encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo”. [Original en inglés: “Escape from the fragility of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for escape from political altogether” (Arendt 1998, 222).]

Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* (comenzar y llevar a término), que según el pensamiento griego estaban relacionados. El problema, tal como lo vio Platón, consistía en asegurarse de que el iniciador seguirá siendo el completo dueño de lo iniciado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo [...] De esta manera, comenzar (*archein*) y terminar (*prattein*) pueden convertirse en dos diferentes actividades, y el iniciador llega a ser un gobernante.⁹

‘Actuar’ pierde su significado original de iniciar con otros una praxis conjunta, allí donde uno comienza como un simple *primus inter pares* y otros continúan la acción, conservando la horizontalidad de su vínculo. Ahora, en cambio, el que inicia es el que manda y los que actúan son los que obedecen.

Lo que describe Arendt en estos pasajes finales del capítulo quinto de *The Human Condition*, no es sino la aparición del concepto de gobierno, y con ello el quiebre de eso que la autora nos describe como la original comunidad de acción de la praxis, que surge de una pluralidad de actores. Aparece, en cambio, el espacio fracturado entre gobernantes y gobernados, sabios y meros ejecutores, políticos-filósofos y muchedumbre. Sentencia Arendt (1993, 243):

Platón fue el primero en introducir la división entre los que saben y no hacen y los que hacen y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción entre comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades del todo diferentes.¹⁰

Con la noción de gobierno, la política comienza a resignificarse como el saber de unos pocos, los que gobiernan, sobre unos muchos, los que solo obedecen. Los primeros pueden ver el *telos*, el propósito, pero delegan su hacer en los muchos, que pueden dedicarse al mero ejecutar. La relación política pierde primariamente su continuidad en el hacer, en

⁹ Original en inglés: “Theoretically, the most brief and most fundamental version of the escape from action into rule occurs in the *Stateman*, where Plato opens a gulf between the two modes of action, *archein* and *prattein* (beginning and achieving), which according to Greek understanding were interconnected. The problem, as Plato saw it, was to make sure that the beginner would remain the complete master of what he had begun, not needing the help of others to carry it through. [...] To begin (*archein*) and to act (*prattein*) thus can become two altogether different activities, and the beginner has become a ruler” (Arendt 1998, 222).

¹⁰ Original en inglés: “Plato was the first to introduce the division between those who know and do not act, and those who act and do not know, instead of the old articulation of action into beginning and achieving, so that knowing what to do and doing it became two altogether different performances” (Arendt 1998, 223).

tanto se desanuda la acción de comenzar y de terminar, como también se separa el saber del hacer, tan propio de la noción de praxis, de modo que la inteligencia política deja de ser una posesión ciudadana y se vuelve un saber especializado. Así, el filósofo también ve transformada su tarea: se hace un especialista que piensa libremente, alejado de la ciudad, adquiere la *enfermedad profesional de los filósofos* (Arendt 1997, 141) y deja de hacer una filosofía callejera, como diría Giannini, quien también fija en la figura de Sócrates la imagen preplatónica de una filosofía que no se ha divorciado aún de la política.¹¹

Con la aparición de la idea de gobierno, la comunidad política queda fracturada y comienza a comprender su lazo como una relación de dominación (Arendt 1993, 244). El poder político sigue desde ese momento el modelo jerárquico, mientras la acción política deja de ser acción ciudadana y se comprende como acto de gobernar, de la mano de una separación entre los que *saben pero no hacen* y los que *hacen pero no saben* (Arendt 1993, 245). ¿Qué es política? Desde esta perspectiva, nada menos, pero tampoco nada más que el ‘arte de gobernar’.

Lo relevante aquí para nosotros es lo que Arendt intenta poner en escena: el carácter no originario de esta comprensión de la política como dominio y el carácter no originario de la idea de gobierno. A diferencia de lo que dice nuestro sentido común, la política como actividad no consiste —al menos no primariamente— en la acción de mandar u obedecer, sino, y antes que eso, en el saber y hacer colectivo de un poder previo, que fundamenta cualquier institución política y que está antes de cualquier dominio: el poder de actuar juntos y reconocernos. El gobierno es un primer intento de conducir esa acción, la que, dejada a su suerte —como veía Platón—, puede ser muy peligrosa.

Al mismo tiempo se trata de mostrar el carácter no evidente de la separación entre teoría y práctica en política, es decir, un saber que está alejado del hacer mismo. La gracia del concepto de praxis como aquella actividad interpretativa propia de los ciudadanos, según Aristóteles, es que es un hacer que sabe o se comprende a sí mismo, un saber-hacer. Al mismo tiempo, contiene en el propio hacer sus fines, por eso hablamos de interpretación, y de ahí su valor. Este saber-hacer no consiste en la persecución de unos fines que le vienen dados desde fuera, como en la

¹¹ Giannini (2015, 189) agrega: “Yo sigo enseñando a Sócrates, padre del diálogo callejero, abierto, pero con significado profundo”.

acción práctica productiva o *poiesis*.¹² La praxis política, que es también inteligencia política, no es, desde esta mirada claramente aristotélica, un saber técnico ni poyético, que persigue fines no incorporados a la acción.¹³

En definitiva, Arendt trata de hacernos recordar una experiencia política fundamental, fenomenológicamente primaria a la hora de comprender lo político: se trata de la experiencia de hablar y actuar con otros, en igualdad de condiciones, antes de cualquier institución. Esto constituye aquello que los medievales llamaban el *pactum unionis*, que da origen a la comunidad, antes de cualquier *pactum subjectionis*, que da origen al gobierno. En ese primer nivel de lo político, no hay todavía la escisión entre gobernantes y gobernados: la acción política no se ha separado de su inteligencia (praxis), la filosofía no ha salido de la calle.

2. Segunda escena: el ascenso de lo social y la modernidad

La segunda escena decisiva en el proceso de pérdida de sentido de la política es aquel complejo proceso que Arendt describe en *The Human Condition* y que denomina el 'auge de lo social' (*the rise of social*). Existe consenso entre los lectores de Arendt en que este auge no consiste en un proceso único, ni unívoco, sino en una constelación de procesos vinculados al surgimiento de la modernidad.¹⁴ Ahora bien, estos procesos no crean en realidad una inflexión en la cultura política premoderna platonizante o teórica; como veíamos en el punto anterior, no hay aquí un quiebre real entre modernidad y premodernidad. La modernidad, al menos en su cotidianidad, no es más práctica ni está más cerca del redescubrimiento de lo político, sino que se profundizan los rasgos de esa tendencia teórica, porque asume una visión que yo insisto en llamar derechamente técnica de la vida práctica. Recordemos que, pese a su

¹² Ver Aristóteles (1994, 1140a y ss).

¹³ Como el artesano que debe ver en su mente la silla completa antes de fabricarla, el político-filósofo debe ver el orden completo de la ciudad en cada una de sus partes antes de comenzar a 'realizarla' (Arendt 1998, 188). En este sentido, la *poiesis* como saber técnico y en oposición a la praxis, es un hacer-saber eminentemente teórico: debe ver y planificar el final de la acción, la acción completa, como cuestión primera, que luego se realiza o implementa técnicamente.

¹⁴ Para una visión crítica de la idea de lo social en Arendt, ver Pitkin (1998). Para una visión más equilibrada, que en parte seguimos, ver Benhabib (1996), Villa (1996, 1999), Kazanci (2013).

carácter ‘aplicado’, no hay nada más teórico, más contemplativo que la mirada técnica sobre la acción (Arendt 1993, 29-30).¹⁵

En términos generales, el auge de lo social se opone radicalmente a lo político (Sánchez 2003, 280; Forti 2001, 348) y consiste en la conducción, con criterios completamente privados, de los asuntos públicos (Arendt 1998, 45).¹⁶ En este sentido,

[d]esde el auge de lo social, desde la admisión de lo doméstico y de las actividades propias de su organización en el ámbito público, una tendencia irresistible a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y lo privado, así como la más recientemente establecida esfera de lo privado, ha sido una de las características más sobresalientes de este nuevo ámbito. (Arendt 1993, 56)¹⁷

Nos centraremos aquí únicamente en tres significados de lo social, que están muy directamente vinculados a la profundización de una perspectiva eminentemente teórica acerca de lo político, que es el hilo argumental que venimos rescatando: el capitalismo como forma de producción y la economía como su lenguaje, el surgimiento del Estado-nación moderno y su manera administrativa de entender la resolución de problemas públicos. Por último, la llegada de la sociedad de masas y la supresión de la pluralidad; esta última, verdadera condición de lo político para la autora.

Capitalismo y economía

Aunque la preocupación por la satisfacción de las necesidades y la administración no es específicamente moderna, el hecho de que el orden social se oriente hacia la satisfacción de las necesidades solo surge con la moder-

¹⁵ Volver a nota 13 y al concepto de *poiesis*.

¹⁶ Recordemos que ya para Aristóteles la esfera de lo privado, lo familiar, la casa (*oikos*), conforma esa comunidad primaria ligada por la necesidad de sobrevivir; los ‘compañeros de panera’, los llama. Es una comunidad prepolítica, en la que tiene su origen la *oikonomía*, el saber de la administración (Aristóteles 1988, I, 1252b y ss).

¹⁷ Original en inglés: “Since the rise of society, since the admission of household and housekeeping activities to the public realm, an irresistible tendency to grow, to devour the older realms of the political and private as well as the more recently established sphere of intimacy, has been one of the outstanding characteristics of the new realm” (Arendt 1998, 45).

nidad y de la mano del capitalismo.¹⁸ Este proceso trae un enorme crecimiento de las fuerzas de producción y consumo (Villa 1999, 187), y la transformación completa de la vida práctica, ahora orientada a las actividades de la labor (sobrevivencia) y el trabajo (producción) (Benhabib 1996, 23ss).

También viene acompañado de una nueva hegemonía epistémica: la de la economía moderna como lenguaje de lo social de la administración por excelencia (Villa 1999, 187-188). Desde esta perspectiva, el antiguo saber que buscaba administrar las necesidades y recursos propios del espacio del hogar (*oikos*), la *oikonomía*, como ya veíamos en Aristóteles¹⁹ y que no es específicamente lo político sino lo prepolítico, sale a la luz pública convirtiéndose, en gran medida, en la ciencia y el saber que gobierna la vida social.²⁰ Con la economía surge un saber-hacer que determina los fines, los medios y los intereses propios de la vida social (Arendt 1998, 33).

En este contexto, la degradación de la política ocurre a causa de una supeditación de lo político a lo económico. Desde la primera economía política del liberalismo hasta el comunismo de Marx, se comparte esta visión según la cual la vida social es fundamentalmente vida económica y la esfera de lo político sería completamente secundaria, quedando oscurificada y al servicio de las preocupaciones de la sobrevivencia y la acumulación.²¹ Así, de acuerdo al pensamiento de Arendt, el concepto de lo social, en tanto, muestra una visión crítica de la economía capitalista, y

¹⁸ Para una presentación más histórica del surgimiento del capitalismo, ver Arendt (1994), especialmente la segunda parte (*Imperialism*), cap. V, *The Political Emancipation of the Bourgeoisie*, 123ss.

¹⁹ Aristóteles (1988, I, 1253ss).

²⁰ En la perspectiva de Arendt (1993, 53): "La economía —hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la ética y la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto— solo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta". [Original en inglés: "Economics — until the modern age a not too important part of ethics and politics and based on the assumption that men act with respect to their economic activities as they act in every other respect — could achieve a scientific character only when men had become social beings and unanimously followed certain patterns of behaviour" (Arendt 1998, 42).]

²¹ Para Arendt (1993, 45): "Que la política no es más que una función de la sociedad, que la acción discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna". [Original en inglés: "That politics is nothing but a function of society, that action, speech and thought are primarily superstructures upon social interest, is not a discovery of Karl Marx, but on the contrary is among the axiomatic assumptions Marx accepted uncritically from the political economists of the modern age" (Arendt 1998, 33).]

el objetivo polémico es doble: de una parte, el marxismo, que considera lo político una simple variable de lo económico; de otra, las teorías políticas y económicas del liberalismo, que quisieran restringir la extensión de lo político para convertirlo simplemente en el vigilante nocturno del desarrollo económico. (Forti 2001, 350)²²

En este sentido, en la Edad Moderna, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad, la productividad y el desarrollo social, excluyendo, de entrada, la posibilidad de la acción política auténtica (Arendt 1993, 51).

Un importante aporte en la consagración de la economía como el lenguaje de lo social, lo juega el desarrollo de la estadística. Esta última permite mediante sus leyes hablar en grandes números de fenómenos, que son descritos a través de promedios y medias, pero que poco nos dicen de las experiencias cotidianas y de las experiencias políticas reales. Para Arendt, hay un enorme valor en lo improbable y lo poco común en nuestra experiencia política; la acción política misma es una rareza. Muchas normas e instituciones políticas modernas tienen su justificación precisamente en los eventos que rara vez ocurren en la historia (Arendt 1993, 53). Esto tiene bastante que ver con su teoría de la revolución que presentaremos más adelante; el pleno significado de lo corriente y cotidiano se revela muchas veces en esos eventos donde lo raro e insólito se manifiestan.

La centralidad en el desarrollo económico de una forma de producción capitalista pone en primera línea, para Arendt siguiendo en esto a Marx, la preocupación por el trabajo o, más bien, de la labor, entendida esta como actividad de mantenimiento de la propia vida (Arendt 1993, 56). Esto significa que, junto al desarrollo de una economía capitalista, ese trabajo (*work*) productivo (*homo faber*) es entendido como labor (*labor*) de sobrevivencia de un *animal laborans* que ha identificado ese proceso de producción y consumo con la lógica y el tiempo de la sobrevivencia.²³ Este *animal laborans* no es sino un sujeto que trabaja para

²² Este tipo de posiciones de Arendt impiden comprenderla desde una lógica geopolítica de la guerra fría. No es posible clasificarla en los estrechos márgenes de su época: comunismo real y capitalismo liberal, sin perder importantes extensiones de su pensamiento. Para revisar lo que dice la propia Arendt acerca de este aspecto inclasificable de su pensamiento, ver Arendt, en Hill (1979, 329-333ss).

²³ El tiempo del trabajo (*work*) es lineal y se identifica con la producción de objetos. Su 'lógica' o racionalidad es la de los medios/fines: se fija un objetivo de creación y se hace

consumir, abocado por tanto a la completa naturalización de su vida y su tiempo (Villa 1999, 188). Hay aquí una evidente crítica al capitalismo como sistema que no solo produce, sino que crea un nuevo campo social-económico, que excluye la acción política y que, sin embargo, no es para nada exclusiva de Arendt. También hay una crítica a la economía como el lenguaje propio de la esfera social, que solo habla de condiciones materiales y necesidades, de cuestiones prepolíticas. También hay aquí el intento de distinguir entre labor y trabajo como actividades prácticas específicas, propias de la composición de este producir/consumir en cuanto actividades exclusivas del sujeto bajo un sistema de economía capitalista.²⁴ Así, la oposición entre lo político y lo social se reproduce y especifica en una discusión de las actividades propias de la vida práctica: *labor/work/action*, que en cierto sentido han sido confundidas en la modernidad, borradas en sus límites, profundizando una aproximación antipráctica y antipolítica técnica o, lo que es lo mismo, contemplativa, para Arendt, a la experiencia de la vida en común.

El Estado y la política como administración

La institución central que acompaña y complementa al capitalismo en su rearticulación de las prácticas e instituciones modernas, es el Estado entendido como Estado-nación (Arendt 1993, 41). Es esta institución, concebida como *pater familias* de la organización doméstica de la sociedad (Arendt 1993, 41), la que, de la mano de una economía capitalista en expansión, se dedicará a organizar la sobrevivencia de los ciudadanos. En este punto resulta relevante la forma de gobierno que este Estado asuma. A diferencia del mundo antiguo, en el que

de los medios para llegar a cumplir con ese objetivo. La labor (*labor*) que realiza el *animal laborans*, en cambio, es la actividad práctica necesaria para el mantenimiento de la vida, en su sentido más elemental (Arendt 1993, 109). Su tiempo es siempre cíclico, porque una vez que termina de 'mantener' la vida, debe comenzar de nuevo, y su lógica es la repetición constante de este ciclo de la sobrevivencia: se labora para consumir lo necesario para la vida y, una vez que se consume, el ciclo comienza otra vez (Arendt 1993, 108). Mientras los productos del trabajo se usan, los productos de la labor se consumen. Mientras el trabajo puebla el mundo con objetos durables que le dan permanencia al mismo, la labor no deja nada tras de sí, ya que solo consume. La producción capitalista que vende y compra fuerza de trabajo sería algo así como un punto medio entre ambas actividades, produce (*work*), pero bajo los criterios ilimitados de la labor-consumo, que siempre vuelve a empezar.

²⁴ Para evaluar los límites de esta distinción en Arendt, ver Bakan (1979), Parekh (1979) y Major (1979).

[b]ajo ninguna circunstancia la política podía ser un medio destinado a proteger a la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o de la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores como en Marx... (Arendt 1993, 43)

Las formas que asume la misma idea de gobierno no cambian en realidad este aspecto central de la supeditación de lo político a lo social. Puede ir desde el gobierno de uno (monarquía absoluta) al gobierno de nadie (gobierno de la burocracia) (Arendt 1993, 51). Esta última forma supone la lógica de la administración doméstica de la vida pública llevada a sus últimas consecuencias. Recordemos que uno de los requisitos para la conformación de un Estado totalitario, es justamente haberse convertido antes en un Estado burocrático total.²⁵

En este espacio estatal, la política queda reducida a mera administración (Arendt 1993, 55) y puede ser entendida como la sustitución del actuar por el hacer, convertida la política misma en un hacer que, de la mano de la acción estatal, hace reaparecer de nuevo la *poiesis* clásica, ahora subsumida por el fin último de la productividad y el progreso de la sociedad (Arendt 1993, 249).

A su vez, de la mano de esta sustitución está también la incorporación de la violencia, que es una especie de subproducto presente en todo proceso de *poiesis*. Para Arendt, siguiendo en esto también a Aristóteles, todo acto de fabricación o de producción implica el de destrucción.²⁶ En la modernidad, al incorporarse esta fabricación o producción como la actividad social central, ahora se incorpora esta violencia como un elemento inherente a la sociedad moderna (Arendt 1998, 228). La actividad del Estado se entiende como un hacer que ordena y monopoliza la violencia, excluyendo la acción política tal como la hemos descrito.

²⁵ Es importante recordar, sin embargo, que el Estado totalitario no es simplemente un Estado moderno más poderoso; entre Estado moderno y Estado totalitario no hay solo una diferencia de grado, sino una diferencia de cualidad innegable. Ver Villa (1999, 189) y Tsao (2004, 106).

²⁶ Según Arendt (1993, 160-161), en el modelo aristotélico de la *poiesis* ya está la violencia. En la medida en que al crear de acuerdo a fines, es decir al fabricar, nada se crea de la nada (*ex nihilo nihit fit*), sino siempre desde algo, ese algo deberá ser destruido al ser incorporado a la acción práctica de crear algo (*poiesis*), es decir, como *materia prima*.

Sociedad de masas y supresión de la pluralidad

Completamente vinculado con los dos puntos anteriores, el ascenso de lo social es también presentado por Arendt como la llegada de la sociedad de masas, en la que los sujetos ya no actúan, sino que se comportan:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de la acción, como anteriormente lo fue en la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a hacerlos comportarse, excluyendo la acción espontánea y el logro sobresaliente. (Arendt 1993, 51)²⁷

Dos elementos clave para la noción de acción o praxis política originaria, que ya hemos presentado en la primera parte, se pierden en la sociedad de masas. En primer lugar, la espontaneidad, que resulta fundamental para el concepto mismo de acción, que en su sentido original es iniciar algo nuevo. Esta capacidad se arraiga, ya lo hemos dicho, en la natalidad como condición humana en general, fundante de la acción política en particular (Arendt 1993, 23). Así, actuar es un iniciar del que se puede esperar lo asombrosamente inesperable (Arendt 1993, 201), lo absolutamente improbable, aquello que escapa por completo a lo predecible y calculable. La acción, en el sentido original de la praxis, escapa a los ciclos repetitivos y predecibles que mueven a la labor (*labor*), y se distancia por completo también de la predictibilidad del actuar de acuerdo con fines, que rige al trabajo (*work*). Es justamente esta capacidad de espontaneidad la que es radicalmente restringida en la sociedad de masas, siempre orientada por cánones de comportamiento y por las leyes que naturalizan la experiencia de la vida humana, reduciéndola a patrones comunes: necesidades, fuerzas y capacidades, confundiendo la experiencia humana con procesos naturales.²⁸

²⁷ Original en inglés: "It is decisive that society, on all levels, excludes the possibility of action, which formerly was excluded from the household. Instead, society expects from each of its members a certain kind of behaviour, imposing innumerable and various rules, all of which tend to 'normalize' its members, to make them behave to exclude spontaneous action or outstanding achievement" (Arendt 1998, 40).

²⁸ En palabras de Arendt (1993, 265): "Puesto que sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser (de acuerdo a fines), sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar al menos parcialmente los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una necesidad automática con todos los signos de las leyes inexorables que,

En esto consiste la transformación de la comprensión de la acción humana en ‘comportamiento social’: esta normaliza los rasgos de cada actor y de cada acción, logrando la homogeneización de la que surge la masa. Esta masa emerge de una igualación que no es igualdad en sentido político, sino inhibición de la diferencia (Arendt 1993, 51); es incluso supresión del espacio entre los sujetos, que hace que “unos caigan sobre otros” (Arendt 1993, 62).²⁹

Pero hay un segundo elemento central de la acción como praxis que la sociedad de masas destruye. La pluralidad (*plurality*), que es la específica condición de la acción política (Arendt 2005, 93). Recordemos que para Arendt la acción política es siempre la acción de los muchos (*polloi*); no existe en privado ni en soledad, sino en la exposición a todas las múltiples miradas del espacio público. En este sentido, la pluralidad es la verdadera condición del espacio público y lo político (Arendt 1993, 21). Pero esta pluralidad no se identifica con la presencia de la multitud, pues no es cantidad su rasgo distintivo, sino cualidad, es decir, diferencia y disenso lo que pone en juego en el espacio público. Refiere así a la aparición insoslayable de la diferencia en el espacio público. Se trata, en realidad, de una igual capacidad de mostrar diferencias y de ser distintos³⁰ de los ciudadanos, de mostrar aquello que Arendt llama ‘unicidad’ (*uniqueness*). Es la igual posibilidad de ser distintos o la paradójica pluralidad de los seres únicos (Arendt 1993, 200).

Esta pluralidad es la que se ve radicalmente amenazada por la sociedad de masas, que inhibe las diferencias y estandariza las posiciones de los que no son ciudadanos —al menos no de manera práctica y efectiva como le interesa a Arendt—, sino como simples consumidores, trabajadores, masas que no actúan si no que se comportan, meros miembros

según las ciencias naturales anteriores a nuestra época, se suponía que constituían las características sobresalientes de los procesos naturales”. [Original en inglés: “If without action and speech, without the articulation of natality, we would be the victims of an automatic necessity bearing all the marks of the inexorable laws which, according to the natural sciences before our time, were supposed to constitute the outstanding characteristic of natural processes” (Arendt 1998, 246).]

²⁹ Original en inglés: “The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak” (Arendt 1998, 52).

³⁰ En palabras de Arendt (1993, 200): “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. [Original en inglés: “Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction” (Arendt 1998, 175).]

de la especie. En una línea bastante afín a la de Marcuse (1964), el surgimiento de la modernidad como la era de las masas, se revela como la aparición de un panorama de homogeneización, consumo y soledad, propio de los capitalismo posttotalitarios.

El surgimiento de la economía moderna que gobierna nuestra vida en común desde la llegada del capitalismo; la política convertida en administración, que incluye violencia propia del Estado-nación moderno; y la sociedad de masas con su dominio homogeneizante, que amenaza la espontaneidad y la pluralidad, marcan —al menos en parte— la llegada de la escena moderna que consiste en el ascenso de lo social. Este contexto es extremadamente hostil para la ocurrencia de la acción y para la aparición de un espacio de lo político real, que queda restringido prácticamente a lo absolutamente improbable.

3. Revolución, institución y constitución

Este oscuro panorama para la acción política y para la apertura de un espacio público, limitados por este exceso de platonismo y por formas de auge de lo social que Arendt nos presenta, no supone la imposibilidad de la política. No hay clausura en la concepción de lo político de Arendt, pues, como ya hemos dicho, la acción política es definida como aquello que surge de lo absolutamente improbable, es decir, allí donde nada debería surgir.

En este contexto, Arendt rescata la experiencia y el recuerdo de las revoluciones como experiencias de poder concertado, de la libertad, donde repentinamente la historia comienza de nuevo. Las tradiciones revolucionarias son una herencia intermitente que conforma la historia más íntima de la modernidad (Arendt 2006a, 4). Para la autora, la historia de las revoluciones que une las experiencias de Filadelfia 1776 con las de París en 1789, hasta la revolución húngara en Budapest 1956, no está lo suficientemente recogida en nuestra tradición política, ni siquiera para sus actores y herederos. Por ello es necesario volver a visitar estas experiencias del pasado y recuperarlas si queremos ampliar nuestra comprensión del fenómeno político, y si queremos rescatar la experiencia de la acción y del poder que hace que la política recobre su sentido.

A mi juicio, es necesario acentuar esta dimensión de la obra de Arendt, que no siempre se tiene suficientemente a la vista: ella es una pensadora de la revolución; este es uno de los problemas centrales del trabajo que desarrolla en su época más productiva, y aunque la historia de las revoluciones modernas no remedia las dificultades que nos imponen el platonismo y el auge de lo social, nos permite recordar que la posibilidad para la acción está siempre abierta. En torno a la noción moderna de revolución reaparecen los principales aspectos de la filosofía política arendtiana, ya dibujados en su obra filosófica más sistemática como lo es *The Human Condition*, ahora releídos desde la experiencia revolucionaria: la teoría de la acción política, la crítica a la política como arte de gobernar o como administración, la identificación de elementos protototalitarios de las sociedades modernas, etcétera. Más específicamente, Arendt es una pensadora de las tradiciones revolucionarias en plural:³¹ europeas y norteamericanas, vinculadas al antiguo republicanismo, como también a los pensadores modernos de la revolución, entre ellos Marx, a quien la autora alemana estudia durante la década de 1950.³²

De estas influencias, la más relevante, a mi entender, es la del republicanismo, tanto clásico como moderno, que Arendt explora, rescata y reconstruye.³³ Desde esta tradición, como lo hacen un buen número de

³¹ Arendt conoce no solo la tradición socialista alemana, en la que por biografía familiar ella está inserta —debido sobre todo a los círculos que frecuentaba su madre—, sino también la variedad de pensamiento comunista y anarquista europeo de los siglos XIX y XX. Esto le permite, por ejemplo, rescatar a figuras como Rosa Luxemburgo o como a su gran amigo Walter Benjamin, ambos en las antípodas del neomarxismo del siglo XX —que va desde el estalinismo hasta la Escuela de Frankfurt—, a quienes Arendt por motivos diferentes critica.

³² Debemos recordar que, luego de la publicación de *The Origins of Totalitarianism* (1951), Arendt emprende un nuevo proyecto, ahora sobre el marxismo. Este libro no terminado solo fue publicado póstuma y parcialmente editado por Jerome Kohn (Arendt 2002), bajo el título de *Karl Marx and the Main Tradition*. Sin embargo, la investigación que involucró tuvo importantes repercusiones en el trabajo y en la obra de Arendt. Su principal biógrafa lo relata así: “En el espacio de cinco años, de 1958 a 1963, Hannah Arendt publicó tres libros, *The Human Condition*, *Between Past and Future* y *On Revolution*, todos los cuales salieron de sus estudios para el proyectado y ‘nunca escrito libro’ sobre el marxismo” (Young-Bruhl 1993, 359).

³³ Arendt reconstruye la tradición del republicanismo romano considerando a ciertos autores, sobre todo a los estoicos. Pone de relieve la importancia de la lectura republicana de Maquiavelo como primer pensador de la moderna fundación de un nuevo Estado. Rescata también el republicanismo de Montesquieu, Rousseau, De Tocqueville y de los *fathers founders*. Es decir, ella es una de las primeras pensadoras del siglo XX que reconstruye la tradición del republicanismo atlántico, lo cual años más tarde será rescatado e historiado por los integrantes de la Escuela de Cambridge como Skinner, Pocock y Dunn, entre otros. Ver Arendt (2006b, sobre todo, caps. II, III, IV y V). Es, como rescata Vallespín (2006, 107), una republicana antes del republicanismo atlántico.

pensadores de las revoluciones modernas, Arendt extrae gran parte del vocabulario con el que busca describir el contenido de este tesoro perdido que es la historia de las experiencias revolucionarias modernas (Arendt 2006b, 5), presente pero en gran medida olvidada en la experiencia revolucionaria en general. Felicidad pública, libertad, consejos revolucionarios o ciudadanos son conceptos incompresibles sin esta tradición republicana. También pertenece a esta tradición la centralidad que nuestra autora otorga al tema de la fundación de nuevas instituciones, un tema clásico que el republicanismo de Maquiavelo rescata y que lo convierten en el padre espiritual de las modernas revoluciones (Arendt 2006b, 27).

Poder concertado, institución de la libertad. La historia comienza de nuevo

Lo que la autora alemana rescata de las tradiciones revolucionarias modernas, esa "herencia sin testamento" (Arendt 2006a, 5), es la experiencia del poder concertado. Lo que en *The Human Condition* se describe como la coordinación de la acción del *uno y los muchos*, ahora aparece descrito modernamente como revolución de la libertad. Esta consiste en la experiencia de un poder sin dominio; su aparición y desarrollo son espontáneos, y tiene lugar en breves momentos de la historia de Occidente. Si queremos rehabilitar la posibilidad de una política como un quehacer significativo, hay que mirar esas experiencias hasta cierto punto enterradas por el peso de la tradición del pensamiento político y su falta de memoria.

Ya lo hemos dicho: acción en su sentido original es iniciativa. Cuando la acción individual, el 'acto vivo', tal como lo hemos descrito, se coordina con la acción de los demás, es decir, cuando esta capacidad de comenzar algo es, de alguna manera, continuada por otros, se convierte en poder (*dynamis*) (Arendt 1993, 200). Se trata de un accionar coordinado, que impulsa más allá de sí la acción viva y por ello impredecible del actor. Así, la acción de uno se imbrica con la acción de otros, pasando a ser *la acción de los muchos* (Arendt 1993, 219). La acción se consume y amplifica la actividad coordinada de la comunidad, sin llegar por eso a solidificarse en un producto.

Esta noción de poder se opone radicalmente a la dominación, el mando y la violencia, que son formas antipolíticas de entender la re-

lación o el vínculo político, como ya vimos en la primera parte de este artículo.³⁴ Desde esta noción de poder concertado, que las modernas revoluciones vuelven incesantemente a mostrar, se elabora la crítica a la autoridad institucionalizada y a toda estructura que genere verticalidad en las relaciones entre los 'muchos', y que suprime lo que Arendt llama el 'entre' (*in-between*) del espacio público, que es de suyo un espacio de horizontalidad, en el que persisten las individualidades y las diferencias de los muchos, e incluso sus identidades. No se trata de la aparición de la masa o de la multitud. El 'entre' supone que no nos caemos unos sobre otros, que no coincidimos, que se dejan ver nuestras diferencias.

Volviendo al primer punto del diagnóstico antes expuesto en este artículo, el poder como actividad concertada en el espacio público supone, entonces, que no hay *unos que saben* y *no hacen* y *otros que hacen* y *no saben*. Aparecen aquí los vínculos del pensamiento de Arendt con algunas de las formas de democracia radical.³⁵ En sentido estricto, el poder no tiene gobierno, nadie puede apropiarse de este poder que surge de la interacción de los muchos. No tiene dueño, no tiene medida. Podríamos decir que el poder es puro acontecimiento que se da en el espacio del 'entre' (*in-between*); rebasan, constantemente, como ya lo hacía la acción, las proyecciones y los planes que se tejen en torno a él.

Retomando lo expuesto en el segundo punto del diagnóstico en este artículo, el poder no se puede administrar, no puede ser administrado, no es algo de lo cual podamos disponer, no es algo que esté realmente *a la mano*, diríamos con Heidegger. No sigue la lógica económica ni estadística y su aparición no subsume ni anula la diversidad de los muchos. Más bien, acentúa la pluralidad del espacio público en el que las diferencias se multiplican.

³⁴ En varios lugares de su obra, Arendt distingue entre *Macht*, poder, y *Gewalt*, dominio o violencia (Arendt 1997, 51). Esta distinción está en el centro de la crítica habermasiana al concepto de poder de Arendt. Habermas critica, entre otros asuntos, la no incorporación de las dimensiones estratégicas de la política moderna y su limitación a una dimensión normativo-comunicativa, aún no del todo formulada. La verdad es que esta crítica no comprende que en el diagnóstico de Arendt es justamente esta incorporación de los aspectos estratégicos y con ello la dimensión técnica en la inteligencia política, inserta la violencia y el sin sentido en el centro de la política, lo que genera la confusión entre política y guerra, haciendo a la política perder su sentido y su arraigo en la experiencia fundante del espacio público. Ver Habermas (1984).

³⁵ Los primeros en rescatar esta dimensión radical del pensamiento de Arendt son probablemente los franceses posmarxistas como Lefort (1988, 2000), Balibar (1992) y Mouffe (1999). Para una excelente lectura y más recientes, ver Muldoon (2015, 2016).

Sin embargo, si solo atendemos la condición dinámica, ingobernable, plural, infabricable del poder que posibilita la revolución, esta se convierte en un acontecimiento a lo menos superfluo, porque ¿de qué sirve un poder que no ‘produce nada’ y termina por disolverse definitivamente? ¿Qué sentido tiene un proceso político transformador, cuyo objetivo más elemental, a saber, la instauración de un nuevo orden, se frustraría por el propio carácter efímero del poder?³⁶

A mi juicio, lo cierto es que la radicalidad de los conceptos de poder y de revolución en Arendt tiene algunos matices: la filósofa alemana plantea la posibilidad de comprender la idea de la revolución como período intermedio entre el fin de un orden antiguo y la instauración de un nuevo orden, como el hiato entre el quiebre del orden anterior y el comienzo de uno nuevo (Arendt 2006b, 197). Este intermedio, por confuso y ambiguo que pueda ser, no deja de orientarse hacia la institucionalización: el devenir revolucionario es el devenir hacia un nuevo orden.

En este sentido, Arendt introduce un elemento que nos obliga a mirar el fenómeno del poder revolucionario desde otra perspectiva. El poder en una revolución debe desembocar en la creación de la libertad (Arendt 2006b, 56ss). Pero la libertad no es un resultado automático ni evidente del proceso de liberación que inicia la gran mayoría de las revueltas revolucionarias. La libertad es más bien una práctica política que requiere la construcción de un espacio público como el que Arendt imagina y aspira a hacer permanecer. Dicho de otra manera: la libertad existe allí donde estas condiciones de liberación han abierto el espacio a la expresión horizontal de una pluralidad de ciudadanos que hablan y actúan, evidenciando sus diferencias; la libertad no es otra cosa que ese mismo espacio de acción.³⁷ De esta forma, el concepto de revolución de la libertad y no de la necesidad,³⁸ que Arendt propone, busca necesariamente la

³⁶ Arendt (1993, 227) nos advierte esto: “Quizás nada en nuestra historia ha tenido tan corta vida como la confianza en el poder ni nada más duradero que la desconfianza platónica y cristiana sobre el esplendor que acompaña al espacio de aparición, ni nada —finalmente en la Época Moderna— más común que la convicción de que el ‘poder corrompe.’ [Original en inglés: “Perhaps nothing in our history has been so short-lived as trust in power, nothing more lasting than the Platonic and Christian distrust of the splendor attending its space of appearance, nothing — finally in the modern age — more common than the conviction that ‘power corrupts’” (Arendt 1998, 204).]

³⁷ Para la distinción entre libertad y liberación, ver Arendt (2006b, 37).

³⁸ La revolución de la libertad es la que se centra en la experiencia del poder concertado y hace vivir a sus protagonistas la libertad. La revolución de la necesidad, en cambio, es la que se centra en el objetivo de conseguir la satisfacción de las necesidades sociales

consolidación de un nuevo orden. Es un llamado, a veces dramático, por cierto, a un nuevo comienzo de la historia (Arendt 2006b, 18), en el que se instaure este espacio de la libertad.

En este sentido, las revoluciones no son meros cambios de representantes, de políticas concretas y ni siquiera de regímenes. Tampoco son simplemente revueltas que descargan el descontento o el malestar. El elemento decisivo de las revoluciones es que ellas se proponen transformaciones que generen una nueva forma de relacionarse de la comunidad política, una nueva institucionalidad, la creación de un *novus ordo seclorum* (Arendt 2006b, 47).

La paradoja de fundar el poder y la nueva constitución

En este sentido, Arendt abre aquí la posibilidad —una posibilidad siempre paradójica, por lo demás— de que el poder revolucionario pueda conservarse, mediante un proceso de *fundación* (Arendt 2004, 240). La paradoja resulta ya evidente: el poder como actividad práctica aspira a establecer una institucionalidad que garantice la permanencia de la libertad que ese mismo poder encarna. Pero, apenas esa institucionalidad cobre vida, probablemente lo primero que muera sea ese poder como experiencia colectiva espontánea, igualitaria de la libertad.

Es importante notar cómo la discusión sobre el significado y alcance de la idea de revolución se confunde aquí con las discusiones que Arendt mantiene durante todo *On Revolution* con el fenómeno de la secularización como fenómeno que da origen a la política en un sentido moderno. Defender la idea de la revolución como un nuevo origen,³⁹ supone hacerse cargo de una forma de fundación política que ha renunciado a una fundación de sus instituciones en algún principio trascendente. La búsqueda de un absoluto como fundamento de la política es comprensible desde el deseo de estabilidad que buscan las instituciones, pero es un

concretas: es un medio para y sus protagonistas no experimentan la libertad. En realidad, estos dos modelos no son estrictamente incompatibles. Las revoluciones tienden casi todas a tener momentos centrados en la libertad y otros en la necesidad, aunque obviamente el primer momento es leído como un momento de plenitud política y el segundo de decadencia. Ver Arendt (2004, cap. 2). Para una lectura del tema, ver Forti (2001, tercera parte); Wellmer (2000), López (2010, 2012), Muldoon (2016) y Schaap (2020). Para una lectura crítica, ver Bernasconi (1996).

³⁹ Sobre la cuestión del origen, ver, sobre todo, la lectura que hace Arendt de Agustín de Hipona (1980, 2009).

concepto en sí mismo apolítico, y Arendt se dedica en distintos momentos de su pensamiento, especialmente cuando estudia la revolución, a combatirlo (Muldoon 2016, 599).

En realidad, la revolución es una respuesta a la pregunta de cómo se puede originar un origen no originado trascendentemente, no creado por un Dios, no absoluto; es decir, un origen completamente mundano para las instituciones políticas (López 2010, 648). Así, recuperando una posición estrictamente política como la piensa la tradición republicana moderna —desde Maquiavelo—, asumiendo una perspectiva claramente posfundacional,⁴⁰ la filósofa nos expone que las revoluciones pueden plantearse el objetivo de comenzar de nuevo la historia, pero sin el recurso a ningún otro apoyo más que las acciones concretas de los hombres y mujeres, sus mundanas y siempre limitadas capacidades de actuar y hablar, y, sobre todo, de organizarse de acuerdo a las *promesas mutuas* (Arendt 2004, 232).

El fondo mundano de las nuevas instituciones que la revolución busca fundar reside justamente en estas *promesas mutuas*, que no confunden con el contrato, en el sentido del contactualismo⁴¹ del liberalis-

⁴⁰ El pensamiento posfundacional en teoría política se caracteriza por considerar la imposibilidad de fundar las instituciones y prácticas políticas en principios trascendentes. Generalmente se considera el pensamiento político influido por Heidegger. Para una caracterización general, ver Marchant (2007).

⁴¹ Arendt (2004, 232) explica la diferencia entre estos contratos: "el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una sociedad o coasociación, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de las 'promesas libres y sinceras'. De otro lado, en el llamado contrato social suscrito entre una determinada sociedad y su gobernante, estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno, lejos de obtener un nuevo poder, mayor eventualmente del que ya poseía, cede su poder real y lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado por el gobierno". [Original en inglés: "the mutual contract by which people bind themselves together in order to form a community is based on reciprocity and presupposes equality; its actual content is a promise, and its result is indeed a 'society' or 'coassociation' in the old Roman sense of *societas*, which means alliance. Such an alliance gathers the isolated strength of the allied partners and binds them into a new power structure, by virtue of 'free and sincere promises'. In the so-called social contract between a given society and its ruler, on the other hand, we deal with a fictitious, aboriginal act on the side of each member, by virtue of which he gives up his isolated strength and power to constitute a government far from gaining a new power, and possibly more than he had before, he resigns his power such as it is, and far from binding himself through — promises, he merely expresses his 'consent' to be ruled by the government" (Arendt 2006b, 161).]

mo político, sino que conforman una alianza que da origen a la comunidad política, una *societas* en sentido romano.⁴²

Al mismo tiempo, estas promesas mutuas no están basadas, al menos no del todo, en el miedo y el cálculo, sino prioritariamente en la confianza de poder iniciar algo juntos (Giannini y López 2014, 73), ya presentes en la experiencia colonial norteamericana.⁴³

Este destierro de lo absoluto se relaciona también con la exclusión de la violencia porque, como ya hemos dicho, para Arendt la experiencia del poder y, por lo tanto, la revolución de la libertad, se distinguen, al menos conceptualmente, de la violencia.⁴⁴ Esta distinción, que es uno de los hilos temáticos centrales de su obra *On Revolution*, busca aislar los elementos propiamente políticos, es decir no violentos, de la revolución.

En este sentido, el revolucionario que participa de una revolución de la libertad no es un *homo faber* en el sentido clásico —no es un ideólogo ni un revolucionario profesional— y la revolución entendida como proceso no es transformación productiva de acuerdo a un fin preestablecido, que como ya hemos insistido está mediado por una forma de acción práctica que supone la violencia (*poiesis*).⁴⁵ Se trata, más bien, de instalar un nuevo comienzo sin echar mano a un absoluto y sin confundir su hacer con la violencia del fabricante de ‘nuevas instituciones’ o del

⁴² Habermas, en el célebre texto ya citado, no reconoce la diferencia entre contrato y alianza que hace Arendt, y termina incorporándola a la tradición del contractualismo de la tradición del liberalismo y el derecho natural. Concluye Habermas (1984, 270) así: “Para asegurar el núcleo normativo de la originaria equivalencia que establece entre poder y libertad, Hannah Arendt acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio concepto de praxis comunicativa, con lo que retrocede así a la tradición del derecho natural”.

⁴³ Relatando la experiencia del Mayflower Compact, es según Arendt este poder de las promesas mutuas, mucho más que el miedo a lo desconocido o la desconfianza, lo que los lleva a pactar (Arendt 2004, 227).

⁴⁴ Para la distinción entre poder y violencia, ver Arendt (2006b, 2004, especialmente la introducción).

⁴⁵ Como lo expresa Arendt (2004, 227), “[l]as palabras de Pericles, tal como las relata Tucídides, son tal vez únicas en su suprema confianza de que los hombres interpretan y salvan su grandeza al mismo tiempo, por decirlo así, con un solo y mismo gesto, y que la interpretación como tal bastará para generar *dynamis* y no necesitará la transformadora reificación del *homo faber* para mantenerse en realidad”. [Original en inglés: “The words of Pericles as Tucydides reports them, are perhaps unique in their supreme confidence that men can enact and save their greatness at the same time and, as it were, by one and the same gesture, and that performance as such will be enough to generate *dynamis* and not need the transforming reification of *homo faber* to keep it in reality” (Arendt 1998, 205).]

‘nuevo hombre’, buscando abrir un espacio de libertad y de reconocimiento. Las instituciones que la revolución con su impulso renovador busca iniciar, son, así también, siempre mundanas, limitadas y renovables mediante nuevas alianzas (Arendt 1998, 243).

Revolución y constitución

La forma que asume el proceso institucionalizador del poder en las modernas revoluciones de la libertad, es casi siempre el inicio de un proceso constitucional, a pesar de que la mayoría de los procesos constituyentes contemporáneos no han venido generados por un proceso revolucionario-constituyente. Como señala Muldoon, para Arendt la mayoría de las constituciones del siglo XX no fueron el producto de una revolución popular exitosa, sino el resultado de acuerdos entre elites y expertos (Muldoon 2016, 599), cuyo propósito ha estado más orientado a detener la marea revolucionaria que a cumplir su objetivo que es la instauración de la libertad. En este sentido, Arendt se acercaría en gran medida a los críticos del constitucionalismo liberal, en tanto este buscaría limitar o incluso detener el poder popular más que multiplicarlo. Arendt sostendría que “el principio subyacente del liberalismo es que los individuos reclaman no por una mayor participación sino por una salvaguarda contra el gobierno” (Muldoon 2016, 599).

Pero, como nos recuerda Arendt, es el mismo concepto de constitución el que con su ambigüedad nos plantea un problema, porque constitución puede significar el acto constituyente mediante el cual el pueblo se constituye en cuerpo político soberano, como también es el resultado de ese acto la constitución como documento escrito (Arendt 2004, 193). Hay al menos dos preguntas clave que las reflexiones de Arendt nos permiten plantear a la hora de formular esta idea de poder constituyente y de la constitución como su resultado: ¿de dónde viene ese poder? Y, luego, una vez que ha sido elaborada la constitución, ¿cómo podríamos conservar ese poder, fuente de legitimidad y de vida para las instituciones que consagra?, si es que es necesario y conveniente conservarlo.

El reconocimiento y consagración de la experiencia y de las prácticas previas de la comunidad política, por un lado, y los consejos revolucionarios, por otro, son dos de los aportes del peculiar constitucionalismo arendtiano que, en sus reflexiones sobre la relación entre revolución

y constitución, se separa tanto del constitucionalismo revolucionario radical, que aspira a un nuevo absoluto expresado en el poder constituyente —como poder permanente—, como también del constitucionalismo liberal, que ve en ese poder constituyente un mero instrumento destinado a desaparecer.⁴⁶

Experiencia previa: no todo cambia en una revolución

El proceso constituyente para Arendt, que se realiza como parte central de la revolución, tiene lugar, por decirlo así, ‘con el poder a la vista’, todavía vivo, como fuente de la cual brotó ese mismo proceso. Hay una cierta contigüidad entre poder e institución que permite justamente fundar la institución en el poder. Lo que hace posible esta continuidad, es la preexistencia de algunas prácticas, hábitos políticos ya formados, que son reconocidos en el momento constitucional (Arendt 2004, 159). Este vínculo con el pasado, con la realidad y las prácticas concretas tiene que ver con la necesidad de estabilidad y continuidad que Arendt identifica como propia de los procesos constituyentes,

El poder constituyente, en el ejemplo de la revolución estadounidense que Arendt analiza es, así, al menos en parte, la confirmación de las prácticas previas ya construidas por la comunidad. Estas son formas de hacer concreto que esa comunidad ya ha adquirido en su historia, sus costumbres y prácticas políticas reales. En este sentido, una fundación no funda aquí lo nuevo desde cero, ni supone ningún salto al vacío, sino que parte de la estructura política viva de la comunidad y, al menos en parte, sanciona lo ya fundado por la experiencia y la práctica comunitaria. Este es uno de los sentidos en los que Arendt insiste en recordar que una revolución siempre contiene la restauración de un antiguo orden (Arendt 2004, 31ss) y que no todo se revoluciona en una revolución. Muldoon (2016, 604) lo explica así: “Los estadounidenses pudieron evitar el problema de Sieyès de un retroceso infinito mediante la continuación de una red de instituciones constituyentes que generaban

⁴⁶ Para una lectura del peculiar constitucionalismo arendtiano, que lo diferencia de un pensamiento radical que entiende el poder constituyente como poder revolucionario absoluto y permanente (Hart y Negri 2004), y de un pensamiento liberal, que ve el poder constituyente como una forma pasajera de poder que se extingue completamente una vez formulada la constitución, ver Totsching (2014), Lederman (2019) y especialmente Muldoon (2016).

suficiente autoridad desde abajo para otorgar legitimidad al cuerpo político recién constituido.

El énfasis en las prácticas previas a la fundación, como el requisito y la verdadera fuente de la institucionalidad nueva, se alimenta, en el pensamiento de Arendt, del antiintelectualismo hacia la revolución⁴⁷ que, a mi juicio, es parte del enfoque republicano al que, como ya hemos mencionado, Arendt debe ser vinculada para ser comprendida como pensadora de la revolución. Pero lo que nos interesa a nosotros aquí es el hecho de que buscar una fundación político-institucional, un verdadero nuevo comienzo para la comunidad política, implicaría, desde esta perspectiva, al menos comenzar a reconocer la necesidad de la vida política real de la comunidad y de construir las instituciones a partir de las prácticas políticas concretas que las anteceden.

No solo se trata de la valoración de la práctica participativa a distintos niveles, diríamos hoy, que hace posible la construcción de una soberanía desde abajo por conformar un Estado, sin instaurarse desde la imposición vertical y monolítica de este (Arendt 2004, 131). Aún más, se trata de la valoración de la propia experiencia, prácticas e historia de una comunidad, lo que hace posible la construcción de una autoridad real y no ficcional, en la que los cuerpos civiles previos y reales, *cuerpos políticos civiles* reales (Arendt 2004, 228) dan origen a cuerpos constituyentes que expresan y expanden el poder.⁴⁸

Para la autora alemana, esto marca una importante diferencia frente a lo que ocurría en el mundo europeo, donde la estructura de los Estados

⁴⁷ Esto resulta evidente a la hora de examinar las críticas hacia la Revolución francesa, que es considerada por la autora como una revolución de filósofos. También entronca el platonismo que ya hemos descrito y su crítica a los filósofos profesionales y a la larga tradición teórica y contemplativa que hemos presentado al comienzo de este artículo.

⁴⁸ Arendt (2004, 226) lo formula del modo siguiente: "Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas que recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada cuyo poder se ejercía de acuerdo con las leyes y que está limitado por ellas". [Original en inglés: "Those who received the power to constitute, to frame constitutions, were duly elected delegates of constituted bodies; they received the authority from below, and when they held fast to the Roman principle that the seat of power lay in the people, they did not think in terms of a fiction and an absolute, the nation above all authority and absolved from all laws, but in terms of a working reality, the organized multitude whose power was exerted in accordance with laws and limited by them" (Arendt 2006b, 157).]

nacionales y el exceso de teoría proyectan la ficción abstracta de una *volonté générale*, entre otras ficciones, que inhibe más que posibilita la expresión del poder constituyente (Arendt 2004, 101). Arendt es totalmente contraria de la misma idea de voluntad general como también lo sería de la idea de multitud, en cuanto sujeto colectivo detentor del poder constituyente (Hardt y Negri 2004). El poder no puede ser unificado, ni pueden ser anuladas las diferencias, el diálogo y el conflicto que caracterizan el espacio público arendtiano como el espacio de un entre (*in between*).

A nuestro modo de ver, más allá de las limitaciones que Arendt misma encontrará en la experiencia de la revolución de la libertad —comenzando por la no preservación de su espíritu revolucionario en Norteamérica— y más allá de las limitaciones que podemos encontrar nosotros en su lectura histórica de la revolución estadounidense,⁴⁹ la posición de Arendt nos permite repensar la enorme importancia del problema de la legitimidad en el ‘momento maquiavélico’ (Pocock 2003) que supone la generación de una nueva constitución iniciada desde un proceso revolucionario. Este proceso constituyente es la deriva natural de un proceso revolucionario que requiere de una legitimidad no solo basada en procedimientos legales, administrativos o políticos. No se trata solo de encontrar un fundamento teórico, racional o constitucional, sino de dar cabida a la experiencia popular, de tener en consideración las fuentes históricas y culturales que este mismo proceso encuentra en las prácticas previas concretas, encarnadas en *cuerpos políticos civiles*.⁵⁰ Esto es fundamental si se trata de acordar una nueva constitución y de generar alguna forma real de ‘patriotismo constitucional’ que le dé sustento (Habermas 1989).

⁴⁹ Para una crítica a la idea de revolución en Arendt, ver Bernasconi (1996).

⁵⁰ Como lo formula Arendt (2004, 228): “[l]a única pero decisiva diferencia existente entre los establecimientos de América del Norte y las restantes empresas coloniales, consistió en que los emigrantes británicos habían insistido desde el primer momento en que se constituían en cuerpos políticos civiles. Estos cuerpos, por otra parte, no se concibieron como gobiernos en sentido estricto; no implicaban ni gobierno ni división del pueblo en gobernantes y gobernados”. [Original en inglés: “The unique and all-decisive distinction between the settlements of North America and all other colonial enterprises was that only the British emigrants had insisted, from the very beginning, that they constitute themselves into ‘civil bodies politic’. These bodies, moreover, were not as a government, strictly speaking; they did not imply rule and the division of people into rulers and ruled” (Arendt 2006b, 159).]

Los consejos revolucionarios

La consideración y el resguardo del poder constituyente no solo se juega en el reconocimiento de la experiencia y las prácticas previas: el constitucionalismo de Arendt también busca proyectar el espacio de poder en la nueva institucionalidad naciente. Este es uno de los rasgos más peculiares del constitucionalismo arendtiano: busca preservar un espacio específico para el poder concertado, una vez que la nueva institucionalidad, con sus órganos representativos característicos, esté en pleno funcionamiento. Esta institucionalidad son los consejos revolucionarios. Como plantea Muldoon (2016, 605), la revolución

también debe asegurar la supervivencia del poder constituyente en forma institucional, proporcionando un espacio para la acción política y la participación en el gobierno. En este punto, Arendt es clara: el objetivo de las revoluciones modernas es la libertad pública y esto solo se puede lograr cuando los ciudadanos tienen una participación en los asuntos públicos y pueden ser auténticos participantes en el gobierno.

El recurso a los consejos, que son un tema recurrente en el pensamiento arendtiano sobre las revoluciones, tiene al menos tres fuentes en el pensamiento de Arendt. La tradición revolucionaria europea, comunista y anarquista de los siglos XVIII y XIX; la experiencia de los municipios y órganos participativos de la tradición republicana norteamericana que ella estudia en el pensamiento de los *fathers founders* y la experiencia de los kibutz en Israel de las décadas de 1930 y 1940 (Muldoon 2015, 3).

Estos consejos, de acuerdo a como los rescata Arendt, consisten en comunidades autorganizadas mínimas, unidades de poder que piensan, deciden y actúan, al menos respecto de un cuerpo importante de temas que les competen directamente. Se trata de los consejos municipales (*municipal councils*) en el caso de la revolución norteamericana (Arendt 2006b, 256), que responden con bastante fidelidad a la estructura de los consejos revolucionarios creados en momentos muy puntuales de la tradición europea (Arendt 2006b, 257ss). Aquellos consejos que, como recuerda la autora alemana, miraron con tanta atención a Marx y luego a Lenin, aunque nunca pensaron en ellos como gérmenes de nuevas formas de gobierno (Arendt 2006b, 248).

Lo que aportan estas estructuras —aunque por breve tiempo según se aprecia en la historia moderna de las revoluciones— es una vía para

cobijar y mantener el poder. En este sentido, Arendt advierte su enorme potencialidad democrática, haciéndolas rivalizar e incluso presentándolas como alternativas a las desgastadas estructuras de los partidos políticos (Arendt 1958, 30).

En el ejemplo de la revolución húngara, consignado por Arendt, los concejos se multiplican y adoptan la forma de una sociedad civil activa, amplia y participativa.⁵¹ Así, se convierten en formas institucionalizadas a pequeña escala, en microespacios públicos donde pueden aparecer y actuar los igualmente distintos. Se trata de formas de dividir en pequeña escala la esfera pública como forma de organización territorial para conservar y multiplicar el poder y, al mismo tiempo, para complementar el poder instituido y representativo de una nueva constitución.

Nos parece que esta propuesta de una institucionalidad permanente y nueva que debería consagrarse en una nueva constitución, y que tradicionalmente ha sido catalogada como alguna de las ideas más utópicas e irrealizables del pensamiento arendtiano,⁵² tiene un gran sentido. Más allá de la adhesión evidente de Arendt al federalismo de los *fathers founders* y a su idea de las 'Repúblicas elementales' como ideal, hay en la propuesta concreta de los consejos ciudadanos, más que una institución alternativa a las formas de la democracia representativa, una institución complementaria que puede perfeccionar la democracia. En el esquema de esta autora, los consejos como formas de poder ya no revolucionarios, sino que de ciudadanos que se ven institucionalizados, al menos parcialmente, no solo de manera horizontal, sino en una coordinación que introduce formas parciales de representación, abordan desde abajo el poder territorial completo, conformando una forma piramidal del poder

⁵¹ Arendt (1958, 31) muestra esto con claridad: "En Hungría, hemos visto la creación simultánea de todo tipo de consejos de barrio, surgidos de la convivencia y el crecimiento en el país, y otros consejos territoriales, consejos revolucionarios, que surgieron de la lucha conjunta, consejos de escritores y artistas que, uno se siente tentado a pensar, nacieron en los cafés, los estudiantes y la juventud, los consejos de la universidad, los consejos militares en el ejército, los consejos de funcionarios en los ministerios, los consejos obreros en la fábrica, etc." [Original en inglés: "In Hungary, we have seen the simultaneous setting-up of all kinds of councils-neighborhood with the emerged from living together and grew into the country, and other territorial councils revolutionary councils which grew out of fighting together, councils of writers and artists which, one is tempted to think, were born in the cafés, students, and youth, councils at the university, military councils in the army, councils of civil servants in ministries, workers councils in the factory and so on" (Arendt 1958, 31).]

⁵² Ver, por ejemplo, las críticas en este sentido de Canovan (1996), Benhabib (1996), Kalyvas (2008) y Waldron (2000).

(Totsching 2014; Muldoon 2016) que puede complementar las formas clásicas de representación democrática. De esta manera, Arendt reinterpreta en este punto también el federalismo norteamericano, abriendo la posibilidad de generar estructuras participativas políticas a distintos niveles, que permitan avanzar en la línea de una democracia fuerte (Barber 2003). La institucionalidad de los concejos aparece, así, como una institucionalidad alternativa, complementaria, que puede permear la institucionalidad amplia del Estado y que desde una perspectiva republicana logra dividir y repartir el poder en pequeñas instituciones, no para limitar el poder ciudadano, sino para multiplicarlo y mantenerlo vivo.

4. Conclusiones

Probablemente, como plantea Arendt, no hay nada más difícil en el mundo contemporáneo como que exista y permanezca una política con sentido, pero no deberíamos olvidar que una democracia no sobrevive sin una política viva y con sentido. Como hemos visto, la larga tradición del pensamiento político, desde sus fuentes filosóficas y culturales, conspira contra este sentido. En su teorización de la vida colectiva, desde la visión gubernamental de la política como arte de gobernar, hasta las visiones productivo-administrativas, estatales o técnicas modernas, que no son sino una profundización teórica de la política, ellas nos alejan finalmente de la experiencia real y única que le da sentido: la experiencia de hablar y actuar con otros, es decir, la experiencia de ser libres: ni dominados ni dominadores, sino con igual reconocimiento para mostrar nuestras diferencias en acciones y palabras.

En este sentido, una democracia no sobrevive sin experiencias reales de igualdad y libertad. Estas deberían poder incorporarse a la vida cotidiana de las personas, a sus preocupaciones, anhelos y emociones concretas. Combatiendo el sesgo teórico que resulta clave en nuestra mala comprensión de la política como un mero saber entre otros, el actuar como fabricar, la separación y distribución de ese saber y el hacer al interior de la comunidad política, en el que unos sean los que saben y no hacen, y otros hacen y no saben.

En este contexto, Arendt rescata las tradiciones revolucionarias. Más allá de los teóricos de la revolución (Sieyes, Rousseau, Marx), las tradiciones revolucionarias conservan, muchas veces de manera subterránea,

la experiencia y la inteligencia política del poder concertado como una cuestión valiosa en sí misma, como parte del tesoro perdido que cuenta la historia secreta de la modernidad; que expresa la experiencia del poder, la capacidad de actuar y hablar conjuntamente, distinta de la violencia y sin un fundamento más allá que las promesas mutuas. Es este espacio de poder el que puede hacer posible una democracia fuerte y con sentido.

Los procesos revolucionarios son, como muestra Arendt, enormes oportunidades de revivir y recordar las experiencias fundantes de nuestra democracia. Eso, por supuesto, no es posible sin memoria, sin continuidad con el pasado, pero tampoco es realizable de manera permanente sin capacidad para crear e iniciar, para innovar en nuestras instituciones.

Las revoluciones, como las presenta Arendt, son espacios de interrupción en los que la historia busca un nuevo comienzo y abre la posibilidad de instaurar un espacio de libertad, inaugurando así un proceso absolutamente otro de la política normalizada, instrumentalizada, de masas.

Pero no se trata solo de una interrupción. Me parece especialmente importante, al menos para lo que he querido mostrar en este artículo la vocación claramente institucionalizadora que Arendt le asigna a las revoluciones de la libertad, que buscan cristalizar esa experiencia de poder concertado, es decir, que las revoluciones están llamadas a crear un espacio permanente de libertad. Si no es así, la revolución como proceso puede llegar a ser por completo efímera, superflua e incluso banal. En este sentido, una nueva constitución debe vincularse doblemente con el poder concertado que le dio origen: por un lado, reconociendo la experiencia política real y viva, las prácticas políticas previas de la comunidad; por otro lado, proyectando esta experiencia del poder en un espacio institucional real, una vez que toma forma el poder constituido en una nueva constitución.

Desde su particular fenomenología política, Arendt nos muestra hasta qué punto esta nueva constitución está así inserta en la experiencia previa, de donde se enraíza para lograr legitimidad y permanencia. Ello, al mismo tiempo que abre la posibilidad de una institucionalidad que busca generar experiencias reales de democracia —qué otra cosa si no esto es la experiencia del poder concertado—, que permitan vivir y resignificar constantemente esa institucionalidad.

No caben dudas respecto de que, actualmente, la política democrática no puede excluir los aspectos técnicos ni puede identificarse, al menos no plenamente, con la experiencia revolucionaria. Pero qué importante es no olvidar lo que Arendt nos hace ver con porfía: que gran parte de su falta de sentido de la política puede hoy radicar en su exceso de técnica; es decir, que nuestro acercamiento a ella es excesivamente teórico, y en él, en cambio, brilla por su ausencia la experiencia real, el reconocimiento de las fuentes previas, de las promesas mutuas y de la confianza que estarían en la fuente de toda nueva institución. La democracia necesita experiencias de poder, ciudadanos activos que puedan reconocerse en las instituciones que los gobiernan, ciudadanos que tengan razones de peso para involucrarse y comprometerse con esas instituciones.

El acento de este artículo ha sido puesto en la relevancia de repensar la constitución como marco general de la institucionalidad. Aquella es concebida no únicamente como un conjunto de normas, formas y procedimientos, sino también en cuanto consagra y proyecta el poder que le dio origen, institucionalizándolo. En otras palabras, se trata de restaurar la vieja alianza entre experiencia política y marco normativo, entre poder vivo y ley, entre revolución y democracia.

Bibliografía

- Arendt, H. 1958. Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution. *The Journal of Politics* 20(1), 5-43. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2127387> [14 de diciembre 2020].
- Arendt, H. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, H. 1980. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, H. 1983. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, H. 1993. *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*. Munich: Piper GmbH&Co.
- Arendt, H. 1994. *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, H. 1997. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, H. 2002. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought (ed. by J. Kohn). *Social Research* 69(2), 273-319.
- Arendt, H. 2004. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schochen Books.
- Arendt, H. 2006a. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. 2006b. *On Revolution*. New York: Penguin.
- Arendt, H. 2006c. *Diario filosófico 1950-1973*. 2 vols. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. 2009. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Aristóteles 1988. *La política*. Madrid: Gredos.

- Aristóteles 1994. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bakan, M. 1979. Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work (49-65). En Hill, M. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St's Martin Press.
- Balibar, E. 1992. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte.
- Barber, B. 2003. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: California University Press.
- Benhabib, S. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernasconi, R. 1996. The Double Face of the Political and Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions. *Research in Phenomenology* 26, 3-24.
- Bernstein, R. 2004. *El mal radical*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Birmingham, P. 2006. *Hannah Arendt and the Human Rights*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Birulés, F. 2007. *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Canovan, M. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of their Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canovan, M. 1996. Hannah Arendt as a Conservative Thinker (11-32). En Kohn, J. y May, L. (eds.), *Hannah Arendt Twenty Years Later*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fine, R. 2014. The Revolution of the Modern Revolutionary Tradition: A Phenomenological Reading of Hannah Arendt's *On Revolution*. *European Journal of Cultural and Politics Sociology* 1(3), Special Issue on the 50'th Anniversary of Hannah Arendt's *On Revolution*, 216-233.
- Forti, S. 2001. *La vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.
- Fuentes, J. 2007. El problema de la voluntad en Hannah Arendt: ¿un debate kantiano? *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 41, 77-90. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/20931> [14 de diciembre 2020].
- Giannini, H. 1987. *La reflexión cotidiana. Arqueología de la experiencia cotidiana*. Santiago: Universitaria.
- Giannini, H. 2015. *Giannini público. Entrevistas, columnas, artículos*. Santiago: Universitaria.
- Giannini, H. y López, M.J. 2014. Comunicación, promesa y política: el poder de las promesas mutuas. *Atenea* 509, 63-77.
- Habermas, J. 1984. *Perfiles filosóficos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1989. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Hill, M. (ed.) 1979. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St's Martin Press.
- Hardt, M. y Negri, T. 2004. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.
- Hunziker, P. 2018. *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kazanci, M. 2013. Arendt's Fear of the Social. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3(2), 95-104.
- Kalyvas, A. 2008. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, R. 2015. *Arendt and America*. Chicago: Chicago University Press.
- Lederman, S. 2019. The Centrality of the Council System in Arendt's Political Theory (253-276). En Hiruta, K. (ed.), *Arendt on Freedom, Liberation and Revolution*. New York: Palgrave Macmillian

- Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*. London: Polity Press.
- Lefort, C. 2000. Arendt y la cuestión de lo político (131-144). En Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- López, M.J. 2010. Arendt y la historia salvaje: reflexiones sobre la política y la historia que no se pueden fabricar. *Isegoría* 43, 643-658.
- López, M.J. 2012. La historia secreta de las revoluciones. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* 13, 265-273. Disponible en: <https://anpoto.blogs.uv.es/files/2012/10/La-historia-secreta-de-las-revoluciones.pdf> [14 de diciembre 2020].
- Machiavello, N. 2010. *El Príncipe*. Madrid: Alianza.
- Machiavello, N. 2016. *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Akal.
- Major, R. 1979. A Reading of Hannah Arendt 'Unusual' Distinction between Labor and Work (131-155). En Hill, M. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St's Martin Press.
- Marchant, P. 2000. *Escritura y temblor*. Santiago: Cuarto Propio.
- Marchant, O. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau (Taking on the Political)*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcuse, H. 1964. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. New York: Beacon Press.
- Mouffe, Ch. 1999. *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- Muldoon, J. 2015. The Origins of Hannah Arendt's Council System in History of Political Thought. Disponible en: https://www.academia.edu/12641775/The_Origins_of_Hannah_Arendts_Council_System?auto=download [14 de diciembre 2020].
- Muldoon, J. 2016. Arendt's Revolutionary Constitutionalism: Between Constituent Power and Constitutional Form. *Constellations* 23(4), 596-607.
- Parekh, B. 1979. Hannah Arendt's Critique of Marx (67-100). En Hill, M. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St's Martin Press.
- Pitkin, H. 1998. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt Concept of the Social*. Chicago: Chicago University Press.
- Pocock, J. 2003. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schaap, A. 2020. Inequality, Loneliness and Political Appearance: Picturing Radical Democracy with Hannah Arendt and Jacques Rancière. *Political Theory*, 1-26. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10871/120430> [14 de diciembre 2020].
- Sánchez, Cecilia 2005. *Escenas del cuerpo escindido*. Santiago: Cuarto Propio.
- Sánchez, Cecilia 2016. Hannah Arendt y Luce Irigaray: el lenguaje de la pluralidad y la intersubjetividad en las esferas de lo público y lo privado. *Universum* 31(2), 205-228.
- Sánchez, Cristina 2003. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sánchez, Cristina 2015. *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Madrid: Ediciones Batiscafo.
- Skinner, Q. (ed.) 2002. *Republicanism: A Shared European Heritage*, Vols. I y II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taminiaux, J. 2006. *Arendt et Heidegger: La fille de Trace et le penseur pro-fessionnel*. Paris: Payot.
- Taminiaux, J. 2007. La déconstruction arendtienne des vues politiques de Heidegger (15-33). En Kupec, A., Leibovici, M., Muhlmann, G., Tassin, E (ed.), *Hannah Arendt: crisis de l'état-nation*. Paris: Sens&Tonka.

- Totsching, W. 2014. Arendt's Argument for the Council System: A Defence. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1(3), Special Issue on the 50th Anniversary of Hannah Arendt's *On Revolution*, 266-282.
- Tsao, R.T. 2004. Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in *The Origins of Totalitarianism*. *Review of Politics* 66(1), 61-93.
- Vallespín, F. 2006. Hannah Arendt y el Republicanismo (107-138). En Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Villa, D. 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D. 1999. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D. (ed.) 2006. *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-hannah-arendt/C47452E49B3C5A81802C21D2ACFE95A6> [14 de diciembre 2020].
- Waldron, J. 2000. Arendt's Constitutional Politics (201-219). En Villa, D. (ed.), *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. 2000. Arendt *On Revolution* (220-241). En Villa, D. (ed.), *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, R. 2001. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young-Bruhel, E. 1993. *Hannah Arendt o el amor del mundo*. Valencia: Edicions Alfons el Magànim. *EP*