

10. REPUBLICANISME

LIBERTAD Y REPÚBLICA EN HANNAH ARENDT: UNA DIFÍCIL FUNDACIÓN

Alicia García Ruiz

Universitat de Barcelona

RESUMEN: Este texto analiza las diversas concepciones de Arendt acerca de la república que aparecen principalmente en *Sobre la Revolución* y *Crisis de la república*. Ambos libros pueden leerse como las dos caras temporales de una investigación sobre la posibilidad de una República basada en la conquista colectiva de la libertad y sobre la realidad de su crisis.

PALABRAS CLAVE: Arendt, República, Crisis de la república, Revolución

ABSTRACT: This paper analyses the power of Arendt's analyses to think up new situations which affect individual and collective responsibility as opposed to situations of political violence or structural injustice. Likewise, I examine Iris Marion Young's proposal on collective political responsibility as opposed to structural injustice, which seems to have been clearly inspired by Arendt's work.

KEY WORDS: Arendt, Individual Responsibility, Collective Responsibility, Political Violence, Structural Injustice, Iris Marion Young.

1. Un tesoro perdido entre las ruinas

En un melancólico texto de 1975, titulado «A casa a dormir», Hannah Arendt evaluó equilibradamente la situación de la república que le era más cercana, los Estados Unidos de América, objetivo que pasaba por el duro ejercicio de identificar las promesas rotas y los escombros del esplendor pasado, a doscientos años de los acontecimientos de la Revolución americana. «La grandeza de esta República», escribe en este texto Arendt, «ha sido dar debida cuenta, en aras de la libertad, de lo mejor y de lo peor que hay en el hombre». En el cumpleaños de la Revolución americana se imponía, a su juicio, el deber de comprender cómo un grandioso experimento colectivo de fundación de la libertad había llegado a hacerse añicos, tal como ponía de manifiesto la distorsión de la democracia estadounidense reflejada en sucesos como el *Watergate*. Este ejercicio nos resulta hoy cercano y útil. La razón de esta cercanía es su original combinación de perspectiva histórica e imaginación política.

Generalmente, para ponderar el menoscabo de un proceso comienza por tomarse como modelo una referencia temporal originaria, a partir de la cual poder evaluar el desarrollo de éste en un curso cronológico. Y ciertamente en los textos de Arendt en los que se habla de la República norteamericana, se utilizan expresiones como «cumpleaños» o «conmemoración». Sin duda, la preocupación de Arendt por la idea y sobre todo por la práctica de la República se lleva a cabo efectuando una interpretación de acontecimientos históricos, los «hechos» a los que tanto recomienda atenerse en la especulación política, pero si resulta tan sugerente es porque la naturaleza última de los acontecimientos históricos tal como los trata Arendt responde a una temporalidad de naturaleza diferente a la cronológica, provista de un espesor y una potencialidad mucho más profunda. Tal vez esta sea la raíz de la discrepancia profunda que durante mucho tiempo ha suscitado su obra política entre los historiadores y el interés vivo que aún mantiene.

Para su tarea, por así decir, conmemorativa y evaluadora de la República, se vale de una investigación histórica muy peculiar que trata de elucidar el origen de la idea de la República o res pública, en el mundo moderno. Como es bien sabido, sin perder nunca de vista el remoto modelo de la República romana, en su libro *Sobre la revolución*, Arendt evalúa dos puntos de arranque u orígenes de la República moderna, que sitúa en la revolución americana, por un lado y la francesa, por otro. Constituye un sincero homenaje al país que la acogió. Pero *Sobre la revolución* es un libro de 1963 y los avatares de Estados Unidos en las siguientes décadas iban a ser un duro golpe a esta celebración de la gloriosa revolución americana. Años más tarde, en *Crisis de la República*, las circunstancias históricas impusieron recorrer el camino más amargo, consistente en analizar qué se hizo de «lo mejor» que eran capaces de hacer las personas cuando actúan conjuntamente en aras de un bien común, un bien que es común precisamente porque no pertenece a nadie en concreto y sí a todos en conjunto. Tanto la revolución norteamericana como la francesa son concebidas en *Sobre la revolución* con un valor experimental, como dos posibles caminos que se podían seguir en aras de fundar la república moderna: aquel que en efecto se siguió, el modelo representado a su juicio por los idearios de la revolución francesa y que condujo a múltiples distorsiones de la idea de la res pública y aquel que pudo haberse tomado, eso que llama el «tesoro perdido» de la Revolución, en este caso, la norteamericana.

Más allá de que estemos de acuerdo con el encaje histórico en el que lo sitúa, lo importante es que ese tesoro perdido, para Arendt, está intrínsecamente relacionado con una idea de libertad como conquista colectiva y su retrato contiene una serie de meditaciones que vale la pena hoy más que nunca retomar. La idea crucial consiste en que

el significado político de la idea de revolución, en el sentido republicano de Arendt, no consistió en la lucha por la liberación individual respecto a las opresivas formas políticas del Antiguo Régimen, sino antes que nada en la afirmación de una voluntad colectiva destinada a la fundación de la libertad en común y la necesidad de un sistema político fiel a esta realidad.

El paso fundamental para Arendt consiste en señalar el carácter común, colectivo, de esta idea de libertad porque es precisamente lo que la vincula de modo indisoluble con la idea de República. Ninguna concepción de la libertad que no sea una acción colectiva puede, a juicio de Arendt, constituir algo de naturaleza política. De ahí sus críticas a la noción de derechos humanos frente a derechos cívicos, o de la libertad negativa frente a la libertad colectiva y la disidencia individual frente a la desobediencia civil. El matiz fundamental de toda acción política es su carácter compartido, su ser con otros. Hay que entender, por tanto, la evaluación del republicanismo y su relación con la libertad en la obra arendtiana desde el punto de vista de lo común, y más concretamente desde el hecho de que la vida política no puede afrontarse como articulación contractual de individuos presociales, sino como consecuencia del carácter del ser humano como ser social. Por esa razón su preocupación republicana por la articulación política de la cuestión pública, la res pública, no puede ser liberal sino libertaria: la libertad surge del carácter social del hombre y no de ninguna naturaleza humana previa a su ser en común, que deba luego ser garantizada por un poder político extraño a la misma y resultado de la cesión de este poder. No hay más poder político que el poder-hacer (*Macht als Können*) y ese poder hacer es común, pues «nadie posee poder, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en el que se dispersan»¹ Asimismo, es necesario un especial cuidado a la hora de entender qué significa el término «libertario». La naturaleza misma de este poder común excluye y obliga a distinguirlo de la violencia. El carácter libertario del poder como acción está basado en su carácter comunal y cualquier intento de usurparlo por una parte de los actuantes degenera para Arendt en violencia. El poder no es la facultad de imponerse a otros, sino de actuar con otros.

Es obvio que esta misma línea de crítica a concepciones individualistas del poder afecta en su obra a las teorías políticas contractuales puramente especulativas, basadas en modelos de racionalidad teórica y que dan pie a un normativismo jurídico formalmente garantista. Arendt no extrae su propuesta republicana de un reino puramente racional y especulativo, sino de los hechos mismos, de aquello que, a su parecer, hicieron una vez posible. El formalismo jurídico no puede enmascarar la dimensión histórica. De ahí que su idea de libertad y de República sea resultado, como otras muchas de sus propuestas, de una profunda atención, no exenta de puntos controvertidos, a la historia y a los hechos particulares de la misma, que deben ser analizados en su singularidad más radical como verdaderas encrucijadas en el vasto océano de la contingencia histórica. Encrucijadas vitales en las que algo, aunque no resultara realmente realizado, fue fundado de una vez y para siempre y que constituye, por tanto, la herencia que hombres y mujeres del futuro están obligados a comprender y, llegado el caso, intentar renovar una vez más. Esto es lo que sucede con su propuesta de un sistema de consejos como el que se dio en la Revolución Americana o en la Revolución Húngara², un sistema fundamentalmente basado en el poder-hacer común de gente común. En Arendt, esta tentativa de revivir de alguna manera la posibilidad de libertad colectiva

¹ Arendt, H: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, pág. 193.

² Arendt, H., «Reflexiones sobre la revolución húngara», *Debats*, 60, 1997.

representada por el sistema de consejos, de «salvar la república» en palabras de Jefferson, es consecuencia del incesante proceso que caracteriza al ser humano, el de iniciar la acción, que es la idea metafísica subyacente a la idea política de revolución, antes y por encima de todos los intentos de estabilizarla constitucionalmente:

Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como «salvación de la República» significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república. Todas sus explicaciones del sistema de distritos comenzaban con un recordatorio del papel desempeñado por las «pequeñas repúblicas» en la «energía que en su origen animó a nuestra revolución».³

La realización de la libertad está inscrita en la propia naturaleza del ser humano como su posibilidad más radical, en cuanto ser con capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo, a condición de salvaguardar esta energía en una forma política que no la reseque, pues la usurpación de este poder común por una parte haría degenerar la potencia común en una oligarquía, aunque ésta tome el nombre de partido revolucionario o de representación política democrática, atrayendo sobre sí una forma de violencia, la hora fatal de la república.

La exploración del pasado, incluyendo las posibilidades abortadas, nos permite a su juicio tomar de la historia modelos políticos, a base de retornar al origen de nuestras instituciones, si bien teniendo en cuenta que la propia idea de origen ha de ser plural, en el sentido de que el origen se caracteriza por su potencialidad y no por su resultado, una potencialidad que incluye también las formas políticas que nunca llegaron a realizarse. Negar la pluralidad que lo constituye es una forma de violentar el pasado.

De lo que se trata, en suma, es de retornar al origen a través de un acto creativo, pues ya Maquiavelo supo que las Repúblicas con una vida más larga son precisamente aquellas capaces de renovarse creativamente a través de sus instituciones⁴ y la idea arendtiana de república no está alejada de esta intuición. Arendt es consciente de que la noción de fundación, que planea tanto en los textos republicanos romanos como en los *Founding Fathers*, está presente en todo intento revolucionario, pero no escapa a las perplejidades propias de la idea de origen. La conmemoración constitucional del origen de una república no puede encubrir su rasgo más asombroso: la de haber sido en su inicio un acontecimiento «nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico»⁵ El origen no puede expresarse en un pensamiento conceptual, según piensa Arendt, y por esta misma razón, «tratar de fechar la revolución sería tanto como hacer lo imposible, como si se fechase el hiato en el tiempo por referencia a una cronología, esto es, a un tiempo histórico»⁶, pues «durante un momento, el momento del origen, es como si el que lo produce hubiera abolido la secuencia de la temporalidad, o como si los actores hubieran salido del orden temporal y su continuidad»⁷. El anhelo de experimentación política es

³ Arendt, H; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág.146.

⁴ «Están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo o bien cuando, por algún accidente fuera de sus ordenamientos, llegan a esa renovación. Y es algo más claro que la luz que, si no se renuevan, estos cuerpos no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, llevarlas a sus orígenes». Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004, pág. 321.

⁵ Arendt, H; *op.cit.*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 281.

⁶ *ibíd.*, pág. 282.

⁷ *ibíd.*, pág. 283.

consustancial a la tentativa revolucionaria, pero lo decisivo es que precisamente en virtud de esta temporalidad profunda del acto originario, no se agota en la realización de misma. Los romanos sabían muy bien en su expresión *ab urbs condita*, «desde la fundación de Roma», con la que fechaban sus acontecimientos, que en realidad el propio origen había sido antes un final. Leemos en Arendt que:

es inherente al concepto romano de fundación –y ello es bastante extraño- la idea de que no sólo todos los cambios políticos decisivos acaecidos a lo largo de la historia de Roma fueron reconstituciones es decir, reformas de las antiguas constituciones y restauración del acto originario de la fundación, sino que incluso este primer acto había sido ya un restablecimiento, por así decirlo, una regeneración y restauración.⁸

Introducir un nuevo comienzo en el mundo, y fundar la Res Pública lo es en cada ocasión, exige además de esta voluntad de retorno y fundación una firme fidelidad a los hechos ya sucedidos, una conciencia temporal de que todo principio contiene un fin y de que todo fin alberga un principio, base para la renovación de las cosas, las personas y las instituciones.

Por todas estas razones, el presente ejercicio de acercamiento al republicanismo arendtiano se inspira en esa toma de posición entre el pasado y el futuro, una tarea que la Arendt realiza al escribir dos libros en el tiempo: *Sobre la Revolución y Crisis de la república*. Ambos libros son legibles como las dos caras temporales de una investigación sobre la posibilidad de una República basada en la conquista colectiva de la libertad y sobre la realidad de su crisis, tomando en consideración una especie de hilo secreto de continuidad desde los hechos revolucionarios modernos hasta nuestros días, una tradición secreta depositada en el sistema de consejos como ejemplo de articulación política de lo común en un sentido radicalmente plural, controvertido si se quiere pero no meramente utópico, pues posee el valor de un ejemplo histórico. Y la fuerza de un ejemplo histórico no se basa en su resultado, sino en el horizonte de posibilidad que funda en las secretas fuerzas del tiempo.

2. La fundación de la república como espacio de la libertad en común (*Constitutio libertatis*)

Para comprender el significado arendtiano de la fundación de la República es necesario tomar en consideración el abordaje que realiza de la red conceptual que vincula a nociones como «poder», «libertad», «revolución» y «constitución».⁹ El objetivo real de la fundación de la República es para Arendt la constitución de un espacio de acción política entendido

⁸ *ibíd.*, pág. 286.

⁹ En este punto, hay que tomar en seria consideración las observaciones críticas dirigidas al intento arendtiano por Roberto Esposito en *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006. En diversos lugares de este libro, Esposito intenta mostrar cómo el pensamiento arendtiano, fijado sobre el carácter plural del origen de la política, apunta hacia algo más allá de ella, lo impolítico, concretamente a través de su crítica a los modelos hobbesiano-rousseauiano, pero resulta atrapado todavía por las categorías modernas de la política. Los cargos contra Arendt son que su pluralismo político es irrepresentable, por más que se empeñe en darle un cauce constitucional y que su interpretación del momento lógico-histórico del origen como pluralidad no se atreva a definirla como *conflicto*. Ver, Esposito, *op.cit.*, págs. 141-145. Sorprende, sin embargo, que en este libro Esposito no explore más detenidamente la noción de lo común que se desprende de la teoría arendtiana, algo que en cierta medida intentamos esbozar aquí.

como espacio de libertad colectiva. La libertad de la que hablamos es una libertad conquistada mediante el acto revolucionario y que debe ser estabilizada constitucionalmente. Ahora bien, la cuestión crucial para Arendt consiste en que el objetivo de este acto constituyente sobrepasa el constitucionalismo entendido como la limitación del poder gubernamental. La meta de la constitución que surge del acto revolucionario de fundación republicana no es embridar los poderes de un gobierno, sino algo completamente distinto: «instituir los nuevos poderes revolucionarios del pueblo». La tarea así no consiste en sentar las bases para un gobierno limitado, según piensa Arendt, lo cual está en la base su crítica al estado nacional moderno, sino fundar una forma de gobierno acorde con la naturaleza colectiva del poder. De lo que se trata, a su juicio, es de ser fieles al «elemento auténticamente revolucionario inscrito en el proceso constitucional»¹⁰ y éste está indisolublemente ligado a la fundación de un tipo de libertad que debe ser entendida en un sentido compartido, al igual que sucede con el poder. Aquell que la revolución persigue no es el júbilo de las masas por la liberación sino la responsabilidad de qué hacer con la libertad. En otras palabras, lo que una constitución debe proporcionar no se limita a una salvaguarda contra los posibles abusos de poder de un gobierno sino la posibilidad de una participación real en él para los ciudadanos de la República.

En ese contexto, escribe Arendt, la palabra «constitución», pierde todo significado negativo, en cuanto limitación o negación del poder. Significa, por el contrario, que la libertad debe basarse, tal como Montesquieu sugirió, en la fundación y correcta distribución del poder, de modo que poder y libertad se implican mutuamente, en lugar de ser opuestos.

El poder, piensa Arendt, sólo puede contrarrestarse con más poder. Por esta razón, frente a la tendencia acumulativa de poder manifestada en los estados modernos, deudores de una concepción errada del mismo, la tarea esencial es salvaguardar el poder del pueblo, verdadero detentador del poder. La antigua fórmula romana de la *potestas in populo*, regresa bajo esta fórmula de soberanía popular:

El poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, por leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es, en realidad, poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de la mayoría.¹¹

El pueblo, debido a su carácter de pluralidad que actúa conjuntamente y no de personificación en la forma de una «voluntad general» de tipo roussoniano, es el único capaz de contrarrestar la violencia en la que se desliza todo poder acumulado en un único agente. Una forma de gobierno que acumulando poder devenga algo de lo que haya de guardarse el pueblo mediante diques constitucionales sencillamente una mala forma de gobierno. Desde luego, en esta postura Arendt está sosteniendo una concepción instrumental del aparato jurídico. Pero, siendo fieles a los hechos, y a la vista de lo sucedido con los totalitarismos en la historia europea en la primera mitad del siglo XX con el estado nación y la implantación de democracias oligárquicas, en las que el poder se concentra en el sistema de partidos, a Arendt no le falta razón: es precisamente lo que sucede cuando un gobierno y un sistema de Derecho cooptado por el mismo crecen antinaturalmente,

¹⁰ Arendt, H; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 192.

¹¹ *ibíd.*, pág. 204.

desapegados del pueblo y de sus experiencias, expandiendo su dominación sobre todas las esferas de la vida y generando su propia realidad propagandística. La historia del Estado moderno está plagada de ejemplos en este sentido. La clave para Arendt estriba en que ni el legislador ni el gobernante pueden ser extraños al cuerpo político. No puede ni debe una ley por encima de los hombres, como pretendía a su juicio Rousseau, aunque que esto no signifique, sin embargo, que Arendt defienda la labor constituyente como una entrega a la pura arbitrariedad del momento. Es vital consolidar el gobierno del pueblo, pero no lo es menos para Arendt realizar una separación entre Derecho y Poder, ejemplo que encuentra, una vez más, en la Revolución norteamericana:

Los redactores de las constituciones americanas, aunque sabían que tenían que establecer una nueva fuente del Derecho y proyectar un nuevo sistema de poder, nunca se sintieron tentados de hacer derivar derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que, sin duda, podía concebirse de mil modos distintos e interpretarse de formas muy diversas y que podía cambiarse y reformarse de acuerdo con las circunstancias, pero que, sin embargo, nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad.¹²

El segundo principio que en Cicerón acompaña a la *potestas in populo*, el de *auctoritas in senatum* se manifiesta en este convencimiento firme de no supeditar a un mismo origen Derecho y poder, siendo fiel a los hechos políticos que mostraban la capacidad común de acción, pero confiando en un legislador no desligado del verdadero poder, que está en el pueblo, ambos se requieren y se coimplican, pero no son lo mismo. De este modo, Arendt señala que:

Fue la experiencia (...) en mayor medida que la teoría o el estudio, la que enseñó a los hombres de la Revolución el significado real de la *potestas in populo* romana, el asiento popular del poder. Sabían que el principio de *potestas in populo* es capaz de inspirar una forma de gobierno a condición de añadir, como hicieron los romanos, *auctoritas in senatu*, de tal forma que el gobierno se compone, a la vez, de poder y autoridad¹³.

La autoridad de quienes podían elaborar la Constitución, en la experiencia norteamericana, había de ser otorgada desde la base del sistema político, no debiendo articularse mediante el modelo de contrato social entendido como consentimiento y cesión de poder, sino antes que nada desde la conciencia, fruto de la experiencia, de la capacidad de actuar en común, sostenida por la promesa mutua y libre, que es una fuente de organización social previa al acto constituyente:

Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; 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.¹⁴

¹² *ibíd.*, pág. 213

¹³ *ibíd.*, pág. 245

¹⁴ *ibíd.*, pág. 226

La confianza que Arendt deposita en esta forma de cohesión social, que es la que hace posible el acto constituyente y no al revés, vuelve los ojos una vez más a la experiencia de lo común. Arendt atribuye esta misma conciencia a los actores constituyentes en el ámbito norteamericano, insistiendo en diversos lugares de *Sobre la Revolución* en el hecho de que los padres fundadores de la Constitución sabían que las colonias americanas no eran una masa informe sino que se encontraban ya organizadas a escala local, en forma asamblearia, lo cual constituía una experiencia política previa en la que se podía asentar el siguiente paso, concederse a sí mismas y desde sí mismas una constitución que fuera expresión de este hecho.

Sin embargo, el problema del pensamiento posrevolucionario, para Arendt, ha consistido siempre en no haber sabido cómo preservar el espíritu revolucionario una vez concluida la revolución; en otras palabras, cómo emplear el potencial de la realidad viva de la multitud espontáneamente organizada. Son dos los obstáculos que lo han impedido. El primero es la progresiva separación entre niveles de vida política, debido al cual se va perdiendo de vista la realidad local de los ciudadanos, en el marco de un gigantismo institucional alejado de los problemas y necesidades reales de los hombres y mujeres comunes, empezando por su necesidad de participación política en los hechos que les afectan. El segundo es la profesionalización del revolucionario, bajo la figura del ideólogo de salón y del burócrata de partido. La funesta consecuencia de ambas es que destrazan el primer principio que alimenta la aspiración del pueblo a gobernarse desde sí, o sea, la igualdad:

La ambición política más acentuada del pueblo según se había manifestado en las sociedades, la ambición a la igualdad, la pretensión de poder firmar peticiones y demandas dirigidas a los delegados o a la Asamblea con las palabras llenas de orgullo «tu igual».

Para Arendt, la actividad espontánea organizativa del pueblo, tal como se manifestó en los sistemas de consejos, siempre ha sido objeto de una instrumentalización por parte de los partidos revolucionarios, que los consideraron sólo como elementos temporales en la movilización. En la Revolución Francesa, los sistemas asamblearios que movilizaron al pueblo fueron objeto de un ataque por parte del gobierno revolucionario, que intentó organizar al pueblo en un único y gigantesco partido, con capacidad para establecer una ortodoxia revolucionaria. El oxímoron representado por una ortodoxia revolucionaria asfixiaba el carácter plural, la «diversidad inherente a la libertad de pensamiento»¹⁵ de estos espacios de acción política. Para Arendt, los consejos tenían todas las características de la naturaleza del poder político: se impulsaban desde abajo, eran espacios de libertad, interpartidista, donde cualquiera debía caber, no pretendían la instauración de ningún paraíso sobre la tierra, sino gobernar y, sobre todo, presentaban un modelo de «revolución sin modelo», entendido como activación espontánea del poder común, con vocación de pervivir en unas instituciones capaces de conservar ese espíritu comunal. El resultado histórico fue su fracaso, frente al sistema de partidos, en la implantación del Estado nacional:

El éxito espectacular que aguardaba al sistema de partidos y el fracaso no menos espectacular del sistema de consejos se debieron ambos al nacimiento del Estado

¹⁵ *ibíd.*, pág. 339.

Nacional, que encumbró a uno para aplastar al otro, por lo cual los partidos revolucionarios e izquierdistas han mostrado tanta hostilidad al sistema de consejos como la derecha conservadora y reaccionaria. Hemos terminado por estar tan acostumbrados a concebir la política nacional en función de los partidos, que tendemos a olvidar que el conflicto entre los dos sistemas siempre ha sido en realidad un conflicto entre el Parlamento, la fuente y asiento del poder en el sistema de partidos, y el pueblo, que ha abandonado su poder en manos de sus representantes.¹⁶

Tampoco la revolución americana se salvó de menospreciar estas formas de organización comunales prepolíticas, que exigían una comunicación desde abajo y desde dentro con el campo de la política, mostrando una incapacidad para incorporar las dimensiones locales y dotar al pueblo de un espacio para la acción política, pese a que Jefferson era consciente de que constituían la auténtica fuerza regeneradora de la república. Los distritos eran los instrumentos para que los ciudadanos «actuasen responsablemente y participasen en los asuntos públicos según se iban presentando éstos». Los órganos de gobierno se corrompen cuando empiezan a alejarse de la fuente de su poder y el pueblo mismo se corrompe de abajo a arriba cuando sus órganos políticos lo hacen, empezando a insertar intereses privados dentro del bien común; allá donde se producen abusos de poder público por manos privadas se pudre la igualdad. Para Jefferson, señala Arendt,¹⁷ era evidente que «el peligro mortal para la república consistía en que la constitución había dado todo el poder a los ciudadanos a título privado, pero no se les dotó de espacios comunes donde serlo»¹⁸

Por su parte, los consejos tampoco supieron, según Arendt, encarar el problema de la consolidación gubernamental, en buena medida porque se trataba de órganos fundamentalmente políticos, orientados hacia la acción. Esta es una advertencia que hoy, a la hora de rescatar la propuesta de un poder común a partir de la experiencia histórica de los consejos, es necesario recordar y meditar profundamente. La organización espontánea del pueblo aspira, desde luego, a gobernar. Pero no se puede abandonar el gobierno a un esquema de representación pasiva, hay que idear nuevas formas de gobernabilidad, que nunca hayan existido, para que la movilización se transforme en un poder público. En el conflicto entre sistema de partidos y de consejos, «lo que se ponía en juego era el problema de la representación frente a la acción y a la participación».¹⁹ Un problema extraordinariamente difícil de solventar, que exige toda la imaginación política y la capacidad organizativa de la que sean capaces los ciudadanos movilizados. «Los consejos», nos dice Arendt, «jamás fueron capaces de entender que el aparato gubernamental de toda sociedad moderna debe realizar necesariamente funciones de administración. De modo que» el error fatal que siempre han cometido los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas en interés público».

Y la historia se inclinó hacia una sociedad de administradores y administrados, en la hora fatal de la república. «Es una historia triste y extraña la que nos queda por contar» dice Arendt al final de *Sobre la Revolución*. Es hora, pues, de narrarla.

¹⁶ *ibíd.*, pág. 342.

¹⁷ *ibíd.*, pág. 346 y ss.

¹⁸ *ibíd.*, pág. 349.

¹⁹ *ibíd.*, pág. 378.

3. La hora fatal de la república

El segundo libro de Arendt en el que nos hemos centrado, *Crisis de la república*, constituye un ejercicio de meditación sobre concretas distorsiones de todos los anteriores principios en las sociedades contemporáneas. La república, constata Arendt, ha entrado en crisis en las democracias actuales porque los partidos creen erróneamente que el objetivo del gobierno es el bienestar material del pueblo y que la esencia de la política no es la acción, sino la administración. En consecuencia, Arendt califica sin ambages las democracias actuales como oligárquicas, porque el poder y el interés común han sido usurpados por manos privadas que hacen uso de diversas formas de violencia para retener sus privilegios. El diagnóstico que efectúa Arendt de la situación de las democracias es implacable y certero:

Su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en «partícipe» en los asuntos públicos. Lo más que puede esperar es ser «representado»; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones. En este sistema son indiscernibles las opiniones de los hombres, por la sencilla razón de que no existen. Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público, donde no existe oportunidad para la formación de opiniones (...) Los votantes, a través de los grupos de presión, *lobbies* y otros intermediarios, pueden influir sobre las acciones de sus representantes por lo que respecta al interés, es decir, pueden forzar a sus representantes a ejecutar sus deseos a costa de los deseos e intereses de otros grupos de votantes. (...) El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos.²⁰

Las élites y los políticos profesionales, sostiene Arendt, han cooptado el espacio político de libertad e igualdad a base de construir un espacio de igualdad *entre ellos*, del que el resto de la sociedad está excluido, o más bien estructuralmente implicado a través de la delegación, pero no de la presencia. En estas condiciones, la opinión pública en singular, formada en su mayor parte mediante mecanismos propagandísticos, ha reemplazado a las opiniones en plural, a esa «capacidad del hombre común para actuar y formar su propia opinión»²¹. Lo que tenemos es «una opinión pública sustituta a través de ideologías que no hacen referencia a realidad concreta alguna»²²

La retirada del pueblo del escenario y mecanismos de la política, en la forma de una presencia ausente,²³ es el denominador común de esta crisis de la república. «Todas las

²⁰ *ibíd.*, pág. 373.

²¹ *ibíd.*, pág., 364.

²² Arendt, H; *Crisis de la República*, pág. 59.

²³ Habría que decir aquí que esa retirada del pueblo, en la forma de presencia-ausencia, que Arendt contempla como fin de la política, está siendo hoy día pensada como posible lugar desde el que hacer política. Ver, entre otros, Rancière, J. *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

instituciones políticas», dice Arendt, «son manifestaciones y materializaciones de poder, se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas»²⁴ Para Arendt, el poder es fundamentalmente presencia activa, entendida, como ya hemos visto, no sólo en un sentido representativo sino antes que nada, y sobre todo, como una capacidad colectiva de acción común que comienza en la vida cotidiana, en los hechos de la realidad más cercana. La formación de la opinión pública a través de medios de comunicación entre lectores o usuarios que no sólo no están presentes sino que no se tienen presentes los unos para los otros no puede ser sino un simulacro del poder, una conversión del poder-hacer en poder de manipulación, con el paradójico resultado de un poder impotente, asentado en la dominación y en la violencia: «Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-queremos- y nosotros-podemos» dice Arendt, «a diferencia del simple nosotros podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente», concluye Arendt.²⁵

Es necesario, pues, analizar este crecimiento ilimitado y antinatural de un poder impotente que se basa en la dominación a gran escala llevada a cabo por instituciones desligadas de la realidad. Y también es necesario ponderar las oportunidades y riesgos de la movilización disidente en las sociedades de masas. En este sentido, los ensayos recogidos en *Crisis de la República*, una brillante puesta en práctica de la trama conceptual política arendtiana, resultan instrumentos fundamentales de comprensión política, anticipando con agudeza ciertos problemas que hoy marcan el pulso de la filosofía política, tales como el carácter de lo prepolítico, la autoreflexividad sistémica o el papel de la violencia y la movilización social.

Las reflexiones recogidas en el ensayo *La mentira en política*, a la vista de las recientes filtraciones de documentos en Wikileaks, resultan obviamente de un gran interés y vigencia. La tesis es sencilla, pero inapelable: el crecimiento antinatural de un poder desmaterializado, desaferrado a los hechos, genera autopoiéticamente su propia realidad. La mentira política es un instrumento crucial para esta producción totalitaria de realidad. «La elaboración de imágenes como política global», afirma Arendt, «es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de locuras humanas que registra la historia».²⁶

Lo primero que sorprende en este ensayo es paradójicamente la falta de sorpresa que expresa Arendt ante las filtraciones de los Documentos del Pentágono al *New York Times*. La mentira, y no sólo la mentira política, piensa Arendt, es vieja como el mundo. Mentir forma parte de las posibilidades de la capacidad humana de la imaginación, de manera que «la deliberada negación de la verdad fáctica –la capacidad de mentir- y la capacidad de cambiar los hechos –la capacidad de actuar- se hallan interconectadas».²⁷ Lo realmente preocupante de la situación política actual no es sólo que los gobernantes mientan al Pueblo sino el efecto de realidad esquizoide que ello acarrea: creen sus propias mentiras, generando una realidad artificial desasida de los hechos. Se fabrican «estados mentales» colectivos urdidos por tecnócratas que no actúan juzgando, sino calculando; no desde la capacidad de discernir, sino desde modelos puramente teóricos. Son lo que Arendt llama, los «solucionadores de problemas», problemas que por lo demás ellos mismos crean. Estos personajes de la vida pública, los asesores políticos, se encuentran hechizados por

²⁴ Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 55.

²⁵ Arendt, H: *Crisis de la República*, pág. 186.

²⁶ Arendt, H: *Crisis de la República*, pág., 26.

²⁷ *ibíd.*, pág., 13

un «apetito por la acción» a la vez que «enamorado de las teorías»²⁸. Es importante reparar en que no se trata sólo de conspiradores sino sobre todo de un género de locura, de modo que «es este distanciamiento de la realidad lo que obsesionará al lector de los Documentos del Pentágono que tenga la paciencia de llegar hasta su final».²⁹ La mentira que se convierte en autoengaño es signo manifiesto de la existencia de un poder impotente en las sociedades de masas, pues éste deviene artifice y víctima de su propia mendacidad, arrastrando consigo al resto de la sociedad:

Está fuera de toda duda la presencia de lo que Ellsberg ha denominado proceso de «autoengaño interno», pero se invirtió el proceso normal del autoengaño. No se llegó a éste a través del engaño. Los engañadores empezaron engañándose a sí mismos. Probablemente por su elevada condición y la sorprendente seguridad en sus decisiones, se hallaban tan convencidos de la magnitud del éxito, no en el campo de batalla sino en el terreno de las relaciones públicas, y tan seguros de sus premisas psicológicas acerca de las ilimitadas posibilidades de manipulación de las personas, que *anticiparon* una fe general y la victoria en la batalla por las mentes de los hombres. Y como vivían en un mundo desasido de los hechos no les fue difícil no prestar atención al hecho de que su audiencia se negaba a dejarse engañar.³⁰

Así pues, la profesionalización de la política del engaño, el autoengaño, la fabricación de imágenes y el apartamiento de los hechos, constituyen puntales destacados de la crisis de lo público y un peligro político de primera magnitud: «En el terreno de la política, donde el secreto y el engaño deliberado han desempeñado siempre un papel significativo, el autoengaño constituye el peligro por excelencia; el engañador autoengañado pierde todo contacto con su audiencia sino con el mundo real»³¹

Perder el contacto con la realidad suele tener como consecuencia que ésta nos explota en la cara. Tarde o temprano, este tipo de instituciones políticas en crisis han de afrontar el estallido de lo real y es aquí donde Arendt comienza a meditar sobre la indignación, la desobediencia y la movilización como fenómeno de masas. En lugar de rasgarse las vestiduras lo afronta como ejercicio de compresión política. Se trata de pensar el peligro en conjunción con la oportunidad y esto le lleva, en sus ensayos sobre la desobediencia civil y la violencia, a ponderar las posibilidades de regeneración política y riesgos de la movilización disidente en las sociedades de masas.

Fiel a su acostumbrado procedimiento de deslindar antes de juzgar, Arendt intenta aislar las características de la desobediencia civil frente a otras formas de conculcar la ley, o bien basadas en la transgresión pura, como es el caso del criminal o bien en una objeción de conciencia de carácter individual. Pero su premisa es firme: las minorías disidentes tienen un papel en el proceso político de concreción de la constitución, precisamente en virtud de su naturaleza colectiva. El problema estriba en que la desobediencia civil es compatible con el espíritu de las leyes, pero resulta sumamente difícil incorporarla al sistema legal y justificarla sobre bases puramente legales, pues falta el lenguaje y la política específicos para ello.³²

²⁸ *ibíd.*, pág.,19

²⁹ *ibíd.*, pág., 28.

³⁰ *ibíd.*, pág., 43.

³¹ *ibíd.*, pág., 44.

³² *ibíd.*, pág., 106.

Para comprender la potencia y alcance de la desobediencia civil en la vida política de la república es necesario en primer lugar, dignificar y resemantizar el papel del desacuerdo y en segundo lugar establecer firmemente la naturaleza común y compartida del mismo a fin de que adquiera una verdadera dimensión política. En lo que se refiere a lo primero, el disentimiento no es una opción entre pares: forma parte constitutiva de la vida política, pues cualquier comunidad se vuelve despótica allá donde se reprime con violencia el derecho de actuar e iniciar autónomamente y de disentir críticamente. Arendt señala con ello un aspecto particularmente importante para todo lo que venimos exponiendo, y es que el disentimiento no es un acto personal sino que posee una verdadera dimensión estructural en la comunidad política. El disentimiento no es un conflicto individual de conciencias, frente a la ley o frente a sí mismas. Es la dimensión constitutiva misma del asentimiento, pues éste sólo puede darse cuando es voluntario, es decir, cuando existe la oportunidad real de disentir: «Quien sabe que puede disentir, sabe que de alguna forma, asiente cuando no disiente»³³. Para Arendt, el conflicto con la ley que se produce en el fenómeno de la desobediencia no es un enfrentamiento personal, por lo cual no puede ser comprendido ni mucho menos juzgado en términos kantiano-roussonianos de relación moral del ciudadano con la ley. Este planteamiento individualista constituye «un extraño y no siempre feliz matrimonio teórico, de la moralidad y de la legalidad, de la conciencia y de la ley»³⁴ que impide comprender el fenómeno en su especificidad política y todas sus consecuencias positivas para la vida pública.

Arendt sostiene la arriesgada idea de que la desobediencia civil ha de ser incorporada como institución política, pero que este objetivo está obstaculizado por nociones erróneas de asentimiento, de contrato social y de obligación del ciudadano para con la ley. Los modelos individualistas clásicos de contrato social y las ideas de asentimiento que se desprenden de ellos están errados de raíz, pues se trata de contratos sociales de carácter vertical, ya sea con Dios o con el Estado.³⁵ Los ciudadanos aquí han de obedecer a las leyes simplemente porque las han votado. Pero para Arendt, «todos los contratos, pactos y acuerdos descansan en la reciprocidad» en un carácter horizontal y compartido y «la gran ventaja de la versión horizontal del contrato social es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos»³⁶. Ni lo hace a través de la tradición ni tampoco de la mayoría moral, sino a través de la promesa mutua. «El único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta, que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas».³⁷ Lo que está en primer plano, pues, no es la integración con una sagrada comunidad homogénea, sino el «arte de asociarse juntos», la capacidad de cooperación en un objetivo común, característica del asentimiento y del derecho a disentir.³⁸ Este «arte de asociarse» implica una pluralidad constituyente, que es su condición prepolítica. Así, dice Arendt que «un contrato presupone una pluralidad que no se disuelve sino que se conforma en una unión *-e pluribus unum*. Si los miembros individuales de la comunidad formada decidieran no conservar una autonomía restringida, si decidieran desaparecer en una completa unidad tal como la *union sacree* de la nación

³³ *ibíd.*, pág., 95.

³⁴ *ibíd.*, pág., 60.

³⁵ *ibíd.*, pág., 94.

³⁶ *ibíd.*, pág., 94.

³⁷ *ibíd.*, pág., 99.

³⁸ *ibíd.*, pág., 101.

francesa, todo lo que se pudiera decir acerca de la relación *moral* del ciudadano con la ley sería mera retórica». ³⁹

El paso siguiente que da Arendt va mucho más allá, reivindicando, por parte del gobierno y los legisladores, el reconocimiento de los movimientos disidentes como actores políticos colectivos que deben participar de pleno derecho en competencia con grupos de presión o con la mayoría misma: «sería un acontecimiento de gran significado hallar una hornacina constitucional a la desobediencia civil, de no menos significado, quizás, que el hecho de la fundación de la *constitutio libertatis* hace casi doscientos años. Su creencia, a través de ejemplos históricos, en el poder de influencia de estas minorías activistas sobre la mayoría moral es clara, pero «la mayor falacia del debate actual» sobre la disidencia dice Arendt, «me parece que es la presuposición de que estamos tratando de individuos que se lanzan subjetivamente y conscientemente contra las leyes y costumbres de la comunidad (...) La realidad es que tratamos con minorías organizadas que se lanzan contra mayorías supuestamente inarticuladas aunque difícilmente “silenciosas”». ⁴⁰ El único transgresor que, no obstante, los tribunales reconocen, en una lógica policial, es el objetor individual de conciencia y esta actitud no responde a la realidad de la desobediencia civil como expresión de la capacidad común de asociación disidente que es constitutiva de una comunidad política libre. La advertencia arendtiana de incorporar la desobediencia como institución política y modo de renovación constitucional responde a un sentido de la realidad, en la que se identifica una situación de emergencia histórica que la hace absolutamente imprescindible: «tal vez se precise una situación de emergencia antes de que podamos hallar un lenguaje cómodo para la desobediencia civil, no sólo en nuestro lenguaje político sino también en nuestro sistema político». ⁴¹ En ello nos jugamos hoy la vida de la república, su pervivencia renovada y sortear una escalada de violencia social. La lección de Arendt nos invita a celebrar en cada momento histórico un triste cumpleaños republicano, con la confianza y la promesa de una renovación, aunque ello exija una ruptura con todo lo anterior.

³⁹ *ibíd.*, pág., 101

⁴⁰ *ibíd.*, pág., 105.

⁴¹ *ibíd.*, pág., 108.