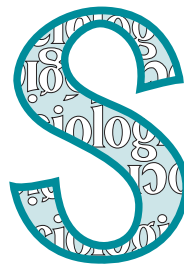


## Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt\*

Hauke Brunkhorst\*\*

### RESUMEN

Hannah Arendt fue conocida como una crítica apasionada del Estado nacional europeo; en cambio, es poco conocido que inició su discusión en torno a los orígenes del totalitarismo como una decidida defensora de dicho Estado, al que entendió ante todo como *república* en el sentido de la Revolución Francesa. La ruptura se registra en 1951, a lo largo de su estudio sobre el totalitarismo. Con ello comenzaré este artículo para discutir, inmediatamente, la alternativa republicana de Arendt al proyecto del Estado nacional republicano. Dicha postura la desarrolla entre los años 1958 y 1963 en sus obras *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Al final me gustaría indagar si es posible mediar el concepto de la opinión pública expuesto en dichos textos con las categorías fundamentales del Estado nacional: la soberanía popular y los derechos del hombre.



\* Traducción por Marco Estrada Saavedra.

\*\* Profesor de sociología en la Universidad de Flensburg, Alemania. De 1995 a 1997 fue miembro del Instituto de Ciencias de la Cultura de Essen en el Centro de la Ciencia de Renania del Norte-Westfalia. En 1999 apareció su monografía *Hannah Arendt* (Beck, Munich). Su último libro, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen* (Fink-UTB, Munich), se editó en el 2000, HaukeBrunk@aol.com

## I. EL CONCEPTO NACIONAL-ESTATAL-JACOBINO DEL ESPACIO PÚBLICO DE ARENDT

EN *LOS ORÍGENES del totalitarismo*, el *affaire* Dreyfus encarna el paradigma de una cuestión pública. El lugar de la vida pública se ubica en los escenarios del Estado nacional republicano-jacobino: el parlamento, los juzgados, la prensa, las asambleas públicas. En este modelo, la comunicación escrita entre ausentes media todos los procesos de comunicación; asimismo, la nación encuentra su origen con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Consecuentemente, Arendt observa el lazo que une a la nación en “aquel patriotismo jacobino para el cual los derechos del hombre eran parte de la gloria de la nación...” (Arendt, 1991: 170; 1998b: 141).<sup>1</sup> Pero delimita con precisión este patriotismo —cuyo origen cree ver en el “latinismo” de la Revolución que “[se identificaba] mentalmente con Roma... y los republicanos romanos”— de todas las formas del nacionalismo étnico, *völkisch* o racista (Arendt, 1987: 259; cf. también 343ss.). En el latinismo de los jacobinos reconoce el origen de un poder capaz de resistir las fuerzas totalitarias de la sociedad. “Hasta ahora”, apunta en 1948, “la nación-estado ha sido el bastión más sólido contra la dominación ilimitada de la sociedad burguesa, la toma del poder del populacho y

<sup>1</sup> No sólo hay variaciones entre la versión inglesa y la castellana de las obras de Arendt, sino también entre éstas y la edición alemana. Cuando una referencia no sea localizable en la edición en español, la traduzco directamente del alemán e indico la página del texto en español en donde, más o menos, debería encontrarse. En el caso en que el texto citado sí aparezca en la versión castellana, pero represente diferencias sustanciales con la alemana, agregó las variaciones en corchetes, con el fin de respetar la argumentación del autor (N. del T.).

la introducción de la política imperialista en la estructura de los estados occidentales. Su soberanía, que en un principio debió expresar la soberanía del pueblo, está amenazada hoy día por todos sus flancos” (Arendt, 1976: 29). Las ideas de 1789 habían triunfado por una última vez en la Primera Guerra Mundial bajo el gobierno de Clemenceau: “La Primera Guerra Mundial todavía pudo ser ganada por el atractivo jacobino de Clemenceau, el último hijo de la Revolución...” (Arendt, 1998b: 122).

En la nación-estado republicana, la soberanía popular, el gobierno de la ley y los derechos individuales constituyen una unidad bien organizada. De ésta obtiene la nación-estado del siglo XVIII, que se haría realidad en el siglo XIX, su fuerza antitotalitaria. En la hora fatal de la república, la firmeza de Clemenceau, Zola, Picquart, Labori y los otros *dreyfusards* se sostenía, correspondientemente, en dos y únicamente dos principios, como Arendt repite una y otra vez: 1) en el “concepto jacobino de la nación fundamentado en los derechos humanos”, y 2) en el principio republicano de la vida pública “que afirma, en palabras de Clemenceau, que infringiendo los derechos de uno se infringen los derechos de todos” (Arendt, 1998b: 157). Por medio de la fundición del principio romano *potestas in populo* en el jacobino de los derechos del hombre, el republicanismo *moderno* se diferencia de su predecesor de la Antigüedad, puesto que éste último no estaba todavía supeditado a la legitimación de la solidaridad particular entre los ciudadanos mediante los derechos universales de libertad. A las pretensiones universalistas del humanismo clásico les bastaba que la forma universal de la comunidad política se realizara en unos cuantos ejemplares excelsos en la cima de la jerarquía social de las virtudes y en una sola ciudad. Para ser reconocida como tal, la orientación hacia la forma de perfección de lo político dependía de las formas corruptas en su entorno y excluía, de entrada, la igualdad propia de los modernos derechos del hombre.

Gracias a la conjugación moderna del viejo principio de la república y de los nuevos derechos del hombre en la nación-estado, el socialmente excluyente paradigma clásico de la solidaridad civil es cuestionado normativamente. Las fronteras nítidas que separaban a los incluidos de los excluidos, a los ciudadanos de los hombres, a los propietarios de los desposeídos, empiezan a desdibujarse. El nuevo paradigma jacobino de la solidaridad *abstracta, igualadora e inclusiva* abre al sistema político para los derechos elementales de quienes

—como el capitán Dreyfus— están excluidos de todos los derechos civiles y son expulsados de la “buena sociedad”; en fin, para los —se podría decir con Foucault, pero también en referencia al libro sobre Rahel Varnhagen de Arendt— “hombres infames” (Foucault, 1977; Arendt, 1981). Únicamente en el marco de la nación-estado las minorías amenazadas por la exclusión social (tanto el judío como el trabajador, por ejemplo) pueden obtener sus derechos. Por ello, Arendt constata con sobriedad que para el judío fue “la más grande catástrofe, en todo sentido material e inmaterial, el colapso de la Europa organizada en estados nacionales” (Arendt, 1991: 57; 1998b: 47).

Las *oposiciones conceptuales* a lo público centrado alrededor del “Estado”, la “nación” y el “pueblo” son la “sociedad” y su substrato humano: la “masa” y el “populacho”: “Mientras el pueblo en todas las grandes revoluciones lucha por la verdadera representación, el populacho siempre gritará en favor del ‘hombre fuerte’, del ‘gran líder’. [El populacho es incapaz de participar en la contienda electoral; sólo conoce la aclamación o la lapidación.]” (Arendt, 1998b: 158; 1991: 188). Esto suena casi a Carl Schmitt, sin embargo es muy diferente.<sup>2</sup> Para Arendt, la república y los asuntos políticos de interés general pertenecen a la órbita de la democracia parlamentaria, mientras que su contraparte conceptual constitucional es la dictadura plebiscitaria: el dieciocho brumario de Luis Bonaparte en el que fenece la vida pública. La dictadura plebiscitaria no es democrática ni liberal. En cambio, en el parlamentarismo la democracia y el liberalismo no suponen de ninguna manera opuestos irreconciliables, al contrario se complementan.<sup>3</sup>

No son tanto las masas movilizables y manipulables, como tampoco la dictadura plebiscitaria, las que se hallan en el *origen* del totalitarismo, sino más bien el *mecanismo reflexivo* de una “*expansión por la expansión misma*” que impulsa a la nueva *sociedad* burguesa-capitalista hacia la autorreproducción ilimitada y al autoincremento del capital y del poder. Esta sociedad es, en realidad, lo opuesto al concepto de la vida pública. Es cierto que Arendt se adhiere a la tesis de la expansión global y desestatalizadora del capital de Marx y Rosa

<sup>2</sup> Véase Schmitt, 1985, en especial páginas 340 y 317.

<sup>3</sup> Sobre la posición irreconciliable entre democracia (plebiscitaria/identitaria) y liberalismo (representativo/constitucional), cf. Schmitt, 1989: 80, 82, 107, 110, 116, 143ss., 164ss., 201, 218, 225, 256, 265.

Luxemburgo, pero la contribución sociológica original en *Los orígenes del totalitarismo* consiste en su teoría del poder imperialista. El poder es imperialista cuando, como el capital, se produce autopoieticamente, se desacopla del interés nacional, se desestataliza e impele hacia la expansión global. Si no me equivoco, esta teoría de la desestatalización de la política y la destrucción consecuente de la esfera pública encuentra sus antecedentes en los estudios sobre el nacionalsocialismo de Ernst Fraenkel y Franz Neumann y, por supuesto, en el “pensamiento concreto del orden” y en la teoría conexas del imperio y del gran espacio de Carl Schmitt de los años treinta —claro que esta última en una variante afirmativa alemana imperialista—. <sup>4</sup> Sin embargo, Arendt le da a la tesis del progresivo autoescalamiento reflexivo del poder un giro casi teórico-sistémico en dirección de la “autopoiesis del sistema político” (cf. Brunkhorst, 2000a: 49-62). Precisamente allí se concatena la tesis empírica de su libro sobre el totalitarismo: la “acumulación del capital” y la “acumulación del poder” son procesos reflexivos autónomos que se impelen mutuamente a desbordar, finalmente, los diques estatales, y a destruir interna y externamente al Estado soberano convirtiéndolo así en un Estado totalitario (Arendt, 1987: 233ss.).

En concordancia con una amplia corriente de la crítica cultural conservadora en los días de posguerra de la república de Weimar y, por supuesto, de forma diferente que Marx, Dewey o que el mismo Luhmann, Arendt concibe la dinámica expansiva de la sociedad burguesa moderna casi exclusivamente de manera negativa, como una fuerza destructiva desencadenada. En *Los orígenes* da cuenta sólo de un concepto puramente negativo del poder reflexivo: “el poder” aparece como “una especie de mecanismo desmaterializado en el que cada acción genera [más] poder” (Arendt, 1999: 626-627; 1991: 646). El poder se autoproduce y se destruye a sí mismo en la *infinitud negativa* (Hegel) de un movimiento interminable, libre de todo fin, en analogía con el movimiento marxista del capital (*vid.* Marx, 1969: 161ss.). El poder reflexivo es un poder ilimitado y, como tal, latentemente totalitario. A la larga, el Estado nacional republicano es incapaz de hacer frente a su embate ya que el poder público que puede movilizar en su contra se caracteriza, precisamente, por estar orientado a objetivos

<sup>4</sup> Neumann, 1993; Schmitt, 1934. De este autor véase Schmitt, 1988a: 162-180; 1988b: 235-243; 1988c: 255-260; 1988d: 261-271; 1988e: 271-295, en particular las páginas 286 y 293ss.; 1988f: 295-302 y 1988g: 303-312. Sobre la tesis de la desestatalización, compárese Brunkhorst, 1997: 895-902.

e intereses concretos y ser limitado y finito, por lo que no se puede incrementar como lo hace el poder reflexivo imperialista. Así, en el largo plazo, al poder del Estado no le es posible resistir la presión creciente del imperialismo social.

Esta es la tesis original que subyace a los primeros siete capítulos de la obra de Arendt. No obstante, en los capítulos octavo y noveno sobre el “nacionalismo *völkisch*” y la “decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre”, sorprende a sus lectores con una segunda propuesta que ubica el origen del totalitarismo en el mismo Estado nacional. De tal suerte, amplía su crítica de la sociedad moderna a su constitución estatal republicana. Todavía en el sexto capítulo había denunciado la crítica de Burke a los derechos del hombre como una fuente común del “pensamiento racial alemán e inglés” (Arendt, 1987: 273). Pero ahora, en el noveno capítulo se adhiere sin más a su crítica de la Revolución Francesa. Los derechos del hombre no sólo no valen para los apátridas, a los cuales en realidad debían de servir, sino que portan en sí, como derechos del “salvaje desnudo” (Burke), el germen de la barbarización de Europa. Con ello, Arendt identifica sencilla y tácitamente el concepto de la naturaleza de los derechos naturales del siglo XVIII con la concepción vitalista y organicista de la naturaleza de finales del siglo XIX.<sup>5</sup> En lugar de elevar al “salvaje desnudo” a la posición de una persona jurídico-civil, los derechos naturales rebajan a la civilizada persona jurídica al *status* del “salvaje desnudo”; y, tal y como reducen los derechos del hombre al sujeto a un *status* sin lugar concreto en el mundo (*weltlosen Status*), en los conceptos constitucionales de la nación y de la soberanía popular se reduce, en correspondencia, al “pueblo”, al populacho desclasado y manipulable, al hombre-masa solitario.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> En forma parecida a Carl Schmitt en su presentación de Sieyès, en *Verfassungslehre*, op. cit. 77ss.

<sup>6</sup> En última instancia, Arendt se explica las explosiones imperialistas de violencia debido al “espanto” y “horror” que “sobrecogió... al europeo al conocer a los negros ya no como sólo un ejemplar individual exportable, sino como la población de un continente entero... El horror frente al hecho de que éstos también pudieran ser hombres, y la decisión consecuente a dicho horror de que tales ‘hombres’ de ninguna manera podrían ser nuestros semejantes... Lo que los diferenciaba [a los negros, H.B.] de los otros pueblos, no era el color de su piel; lo que los hacía físicamente espantosos y repulsivos era su pertenencia catastrófica... a la naturaleza, frente a la cual no opusieron ningún mundo humano. Su irrealidad, sus movimientos fantasmagóricos, se deben a esta carencia de mundo... Su irrealidad consiste en que, siendo hombres, están desprovistos absolutamente de la realidad propia a los hombres. Precisamente fue esta irrealidad resultante de la carencia de mundo de las tribus aborígenes la que sedujo

El esquema original de las oposiciones conceptuales<sup>7</sup> se desmorona y el “pueblo” reducido al “populacho” se enfrenta a la nación-estado como su contradicción interna. La soberanía popular se convertirá en la “autodeterminación nacional” de un sujeto colectivo preestatal y más allá de la esfera jurídica (Arendt, 1987: 402; cf. también 343-344), mientras que la nación se transformará en el opuesto conceptual de las cuestiones públicas. El Estado nacional republicano no sucumbe en el conflicto con la sociedad, para la cual el Estado permanece como algo *externo*, sino en su contradicción *interna*, que Arendt califica en el capítulo octavo como “el conflicto secreto entre el *Estado* y la *nación*” (Arendt, 1987: 344). Ahora la “nación” es solamente la nación de miembros *racionalmente homogéneos* o pertenecientes a una *misma etnia*, y no más la nación de ciudadanos *con los mismos derechos* constituida gracias a los derechos universales del hombre; mientras que el “Estado”, ya disociado de los derechos del hombre y de la soberanía popular, aparece como el *Estado de derecho* abstracto y supratemporal que “no tiene nada más que ver” con la revolución que le dio vida (Arendt, 1974: 185; 1988b: 144; *vid.* también Arendt, 1987: 343-344).

Sin ambigüedad alguna, tal y como lo expresa Arendt, el *Estado* se convierte, independientemente “de la forma de gobierno” (Arendt, 1988b: 144), en el garante de todo tipo de derechos —ya sean los derechos igualitarios de libertad o los privilegios de los romanos o de los nobles—. Ya no más como expresión de la autodeterminación proveniente de los derechos del hombre del individuo, el Estado aparece ahora sólo como su fortificación externa, valla y brida, como barrera de la autonomía.<sup>8</sup> En forma parecida a la concepción de Schmitt en su *Verfassungslehre*, la *ratio* del Estado de derecho (*Rechtsstaats*) se escinde de la *voluntas* del Estado del pueblo (*Volksstaats*) (cf. Schmitt, 1989: 9, 76, 83ss., 139ss., 146ss). El lugar de la dependencia recíproca y sin rango del *status negativus* de los derechos del hombre y del *status activus* cívico-participativo, de la que Arendt parte en su análisis del affaire Dreyfus, es ahora tomado por la vieja jerarquía del

al europeo hacia el terrible exterminio asesino y a la ilegalidad total en África” (Arendt, 1991: 322; 1987: 287ss.).

<sup>7</sup> Por un lado, en “la luz del espacio público”, el *Estado* y el *pueblo* y, por el otro, en la “obscuridad” del “crecimiento no natural de lo natural” (Arendt, 1998a: 58), la *sociedad* y el *populacho*.

<sup>8</sup> Sobre el aspecto democrático-republicano de las pretensiones de autonomía de los derechos del hombre, *vid.* Hoffmann, 1995: 59ss.



republicanismo antiguo del *status activus* y *status negativus*, del *citoyen* y el *bourgeois*, del ciudadano y el hombre, de la libertad positiva y negativa. Donde el Estado de derecho se mezcla con la nación para configurar la república democrática, allí se ha abierto la puerta de la casa propia al enemigo social que provocará su colapso mortal. El defecto congénito, la “tragedia de la nación-estado” (Arendt, 1987: 343), es la división democrática de los poderes por medio de la cual la prerrogativa del poder popular legislativo parlamentario se ha de trastocar tarde o temprano, tras la introducción del sufragio universal (es decir tras la admisión de las masas), en la “conquista” e “instrumentalización” del Estado en manos de la nación (Arendt, 1987: 343). La nación es el enemigo estatal en el Estado liberal. En *Sobre la revolución*, la sentencia no podría ser más lapidaria: El “nacimiento de la nación-estado es el ocaso de la república libre” (Arendt, 1974: 317; 1988b: 256).

En *Los orígenes* ya se había preparado desde el principio, en realidad, el segundo paso en dirección a la crítica interna del Estado nacional en el trasfondo de la oposición entre la nación y el Estado en el dualismo del Estado y la sociedad. El Estado republicano ideal de Arendt es netamente moderno en tanto que parte de la fundación de la república en consonancia con la autonomía de los derechos humanos; no obstante, escamotea el otro aspecto del republicanismo moderno que consiste en la autointervención de la sociedad *por medio* del Estado y que, por eso mismo, presupone como su condición el pluralismo de intereses, partidos y organizaciones reconocidos legalmente, la interacción entre el gobierno y la oposición, etcétera. Tal como el hegeliano, el Estado arendtiano se ubica *sobre* la sociedad absorbiéndola en su seno. Ciertamente son los ciudadanos libres y unidos los que realizan dicha absorción, pero no el “tercer Estado” en su conjunto. Pero como éste, los ciudadanos se ubican, *en tanto* ciudadanía, sobre todos los partidos: “así como el populacho”, escribe en el contexto del *affaire Dreyfus*, “que se amalgama de los desclasados de todas las clases sociales de la sociedad, es la caricatura del pueblo; los ciudadanos —que a la hora del peligro se encuentran en condiciones de escuchar el llamado de los patriotas y escindirse de todos los vínculos sociales, partidistas y políticos del gran crisol de la *res publica*— representan al pueblo en su forma verdadera” (Arendt, 1991: 198; 1998b: 168). El problema no consiste tanto en la percepción de “la hora del peligro”, sino en la jerarquización entre la política “verdadera” y la “falsa” que separa a la *res publica* del Estado parlamentario de partidos.



Partiendo de la experiencia del nacionalsocialismo y del terror estalinista, Arendt saca la conclusión de que con la nación y los derechos del hombre es imposible constituir un Estado, es decir, una vida pública verdadera, una república. ¿Dónde encontrar, pues, una salida de la calamidad del siglo XX que conduzca a la “claridad de lo humano”? (Arendt, 1974: 362; 1988b:291). Al final de *Los orígenes* Arendt sólo tiene dos fórmulas para lo que debería ocupar el lugar del intento fallido de la unidad nacional-estatal de la soberanía popular y los derechos del hombre ofreciendo una nueva forma a la vieja idea de la república: por un lado, el “derecho a tener derechos” (Arendt, 1987: 430), que sustituiría a los derechos del hombre, cuyo contenido queda, en realidad, reducido al *status* del derecho a pertenecer a *alguna* comunidad civilizada; y, por el otro, la “natalidad”, la *esperanza* cristiano-agustiniana que aún “a partir de este final” del siglo XX (posterior al final de la Segunda Guerra Mundial) puede permitir “un nuevo comienzo” (Arendt, 1999: 706). Establecer cómo se relaciona lo uno con lo otro y de qué manera se puede entender como una alternativa a la nación-estado, es justamente la tarea que tienen que realizar tanto la renovación del concepto clásico del poder, en el que se piensa a la libertad positivamente, como el regreso al origen revolucionario del republicanismo moderno en el siglo XVIII.

## II. UN CONCEPTO DE PODER PÚBLICO POSNACIONAL Y SUBESTATAL

El concepto de poder de *La condición humana* y *Sobre la revolución* representa una reinterpretación y ampliación del concepto de poder de *Los orígenes*. El poder reflexivo y, por ello mismo, ilimitadamente expansivo —un “poder... en el que cada acción genera [más] poder” (Arendt, 1999: 626-627)— ya no aparece ahora como exclusivamente destructivo. No es más totalitario como poder reflexivo progresivamente autoescalante. De esta manera, Arendt gana a la forma genuinamente moderna del poder reflexivo un aspecto republicano *productivo* capaz de enfrentar la complejidad del poder imperial. Para el poder que generan los ciudadanos en las asambleas públicas y en la acción comunitaria también vale que el poder únicamente mediante el poder “se vuelve más poderoso” y que es la “división del poder y no su centralización la que hace más poderosa a una comunidad

política” (Arendt, 1974: 198-199; 1988b: 155). El poder es sólo susceptible de aumentar gracias a su diferenciación reflexiva y a la descentralización (Luhmann, 1988: 60ss.). Arendt comparte esta tesis con Luhmann, quien considera que es claro que “el poder absoluto” en sociedades complejas no es más que un “poder minúsculo” (Luhmann, 1988: 30). El poder puede ser destruido por la violencia, pero ésta no puede conferirle “realidad” (Arendt, 1998a: 222-223; *vid.* Arendt, 1988b: 152ss.). La violencia se puede monopolizar, el poder no ((Luhmann, 1988: 92ss.). Por ello, no está a disposición del líder, ya que es una cosa pública y no una propiedad privada. “[Nadie posee poder]... el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, 1998a: 223).<sup>9</sup>

Mediante la conexión federativa y “la combinación más amplia de [los] poderes [existentes]”, el poder comunitario está prácticamente “predeterminado” a “una constante ampliación” (Arendt, 1988b: 172; 1974: 218). El poder interconectado públicamente —aquí, vale anotar, se adhiere Arendt a la Constitución norteamericana y coincide con el pragmatismo que, por lo demás, tanto desdeña— apunta a la “multiplicación” y fomenta el “anhelo de experimentación”, puesto que surge de la acción común espontánea e incalculable (Arendt, 1988b: 176). El poder de los muchos no conoce ninguna membresía, por lo que, de principio, está abierto “para todos los que puedan unírsele” y estén dispuestos a comprometerse mutuamente a embarcarse en algo nuevo. La espontaneidad, la indisponibilidad individual (*Unverfügbarkeit*) y la conexión descentralizada del poder transforman a las asambleas públicas libres de violencia, al simple discutir-y-deliberar-juntos, en un *enorme potencial* (Arendt, 1988b: 181). De manera semejante al poder imperialista de la “conquista” (Arendt, 1988b: 172), dicho enorme potencial puede aumentarse casi ilimitadamente. Esta es la experiencia de todas las revoluciones: “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 1998a: 223). Por esta razón, el poder dominador imperial, sostenido por la violencia y siempre dispuesto a utilizarla, puede conservarse *dentro* del espacio político de los asuntos públicos únicamente

<sup>9</sup> La frase entre corchetes no aparece en la versión castellana de *La condición humana*, por lo que la traduzco directamente del alemán (Arendt, 1992: 194).

mientras esté seguro de gozar del respaldo del “poder vivo del pueblo”: “Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas” (Arendt, 1988c: 143).

El poder republicano se diferencia del imperialista en la medida en que no es un poder *sobre* la voluntad de otras personas, sino un poder como poder-hacer (*Macht als Können*), como capacidad, como *potentia* de una comunidad de personas (vid. Arendt, 1998a: 223). El poder como *potentia* es lo mismo que la libertad positiva (vid. Arendt, 1988b: 152). Quien tiene poder, puede hacer lo que se propone (vid. Arendt, 1988b: 152). Debido a ello, el poder comunitario no constituye oposición alguna al poder del individuo. Como en las teorías del poder de Spinoza, Hegel y Dewey, el poder del individuo aumenta, más bien, conjuntamente con el poder de la comunidad, sin que por ello corra el riesgo de desaparecer.<sup>10</sup> En forma muy semejante a la democracia ideal de Dewey, la república ideal arendtiana optimiza las oportunidades y posibilidades, es decir el poder de los individuos, con el fin de adquirir realidad mediante el creciente poder de la comunidad. En la democracia ideal de Dewey y en la república ideal arendtiana la capacidad de las voces minoritarias de hacerse oír y de obtener valor y peso es mayor que en cualquier otro orden político. El “derecho a tener derechos” de Arendt contiene su núcleo en la natalidad, o sea, en la acción “configuradora del mundo” por medio de la cual el niño sorprende a su público con su primer disentimiento ante, o negación de, una expectativa, entrando, de tal suerte, en el universo simbólico de los adultos (vid. Arendt, 1998a: 200ss.; 1984: 495-496 y 1988b: 178). En el sorprendentemente espontáneo nuevo inicio, que no es objetivamente “tangible” (Arendt, 1998a: 219), y en la “facultad humana para corregir errores y deshacer entuertos” (Arendt, 1992: 236; 1998a: 260) yace el origen igualitario del poder republicano. Quien puede decir “no” o defraudar una expectativa (vid. Arendt, 1984: 325, 341-342, 346 y 404) goza de esta facultad y tiene el derecho a realizarla. Mientras que el poder del individuo se encuentra en “la capacidad del hombre para construir su mundo” (Arendt, 1988b: 180), que puede ser desencadenada tanto en favor como en contra de la comunidad, el poder de la comunidad que configura el público en cada acción actual consiste en evaluar los correspondientes actos y

<sup>10</sup> Sobre Spinoza y Dewey, cf. Brunkhorts, 2000b: 225ss.

tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, en otorgar consentimiento y proferir elogios o increpar al actor con crítica y desprecio.<sup>11</sup> En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. Sin embargo, la soberanía que pierde el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente (*vid.* Villa, 1996). Puesto que la acción puede transformarse en cualquier momento en violencia —“Está fuera de duda que la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas...” (Arendt, 1996a: 72)—, las “relaciones” que el poder público establece “entre los hombres” son sumamente “frágiles” (*vid.* Arendt, 1998a: 211ss.).

La acción individual se realiza afectando al público y alumbrando *permanentemente* para la esfera pública una nueva perspectiva del mundo; por eso es, dicho en términos teórico-evolucionistas ajenos a Arendt, el *potencial de negación y variación* de la acción en general. En cambio el poder de la comunidad consiste en las *capacidades de selección* que hacen de la acción novedosa una acción “consensual”, una “opinión sobre la que estuviese públicamente de acuerdo la mayoría” (Arendt, 1988b: 77). La cuestión consiste en indagar cómo ese poder, que sólo existe en su actualización y, por eso, es “poco confiable” (Arendt, 1996a: 272), puede ser *estabilizado* en una comunidad política duradera sin que la libertad, que yace en “el fugaz momento de la acción” (Arendt, 1992: 224), se osifique en mero orden. Esta es la interrogante que Arendt se plantea en *Sobre la revolución* y que recorre toda la obra. La cuestión no es, entonces, la limitación del poder, sino la “creación de un nuevo poder” (Arendt, 1988b: 193).<sup>12</sup>

### III. PODER Y DEMOCRACIA

En nuevas arremetidas, tan impresionantes como irritantes, Arendt pone su empeño en encontrar una respuesta, primero en el ejemplo

<sup>11</sup> Sobre el concepto de acción de Arendt, véase Brunkhorst, 1999: 116ss.

<sup>12</sup> En la versión alemana de la obra (1974: 193), el sentido de la cita hace referencia no tanto a la “creación”, sino a la “institucionalización” y “establecimiento” del poder (N. del T.).

de la Constitución norteamericana y, posteriormente, echando mano a la utopía del sistema de consejos. Con todo, sus soluciones son inaceptables. Su fracaso es, no obstante, aleccionante y nos permite entrever la dirección en la que se ha de buscar una salida. El republicanismo tardío de Arendt todavía es *moderno*, no menos que su temprana versión jacobina. Pero el acento de su modernidad se ha trasladado ahora de la fundación de la república en la *autonomía de los derechos del hombre* al potencial revolucionario, *innovativo y creativo* de la acción interruptora de la continuidad. Lo que le interesa a Arendt no es la antigua cuestión romana de cómo *refundar* Roma en la hora de su decadencia, sino, siguiendo el concepto moderno de la revolución, cómo puede el poder fundar una *nueva Roma* que aún no ha existido y, al mismo tiempo, estabilizarla constitucionalmente (Arendt, 1988b: 219ss.; *vid.* también Arendt, 1984: 472, 482, 485). Dicho en la jerga de la teoría de los sistemas: ¿cómo puede generarse estabilidad *por medio* de la variación? (Luhmann, 1997: 498ss.).

Me parece que esta es una cuestión interesante que toca el núcleo de la sociedad moderna y de su autoorganización política. Mi tesis con respecto al fracaso sumamente productivo de Arendt al contestar a dicha interrogante es la siguiente: Hannah Arendt es incapaz de encontrar un lugar en la sociedad moderna para el potencial innovativo y creador de mundo del poder de la acción comunitaria, porque excluye desde el principio la posibilidad de fundamentarlo en la pretensión de autonomía de los derechos del hombre. Es allí, precisamente, donde se ubican todas las insuficiencias de sus conceptos de poder y esfera pública que, con justeza, han sido una y otra vez criticados, a saber: la escisión, en última instancia, elitista y la purificación de la acción del trabajo y la labor, lo público de lo económico, lo político de lo social (cf. Brunkhorst, 1999: 136ss).

La construcción dualista de su teoría de la política, que comienza en *Los orígenes*, como vimos, con el dualismo de la autodeterminación democrática y las restricciones constitucionales, se repite en el intento de encontrar un lugar, primero, en el Senado norteamericano, posteriormente, en la Suprema Corte de Justicia y, finalmente, al menos una utopía en el Sistema de Consejos para el establecimiento del poder revolucionario constituyente-fundador. En cada intento Arendt parte del supuesto de que si el poder ha de preservarse de su degeneración en violencia, “el lugar del poder”, cuyo asiento se encuentra en el “pueblo”, debe separarse estrictamente de la “fuente del Derecho”,

cuyo seno es la “Constitución” (Arendt, 1988b: 160, 181ss., 188ss., 205s., 230s., 233ss., 278ss.). El modelo lo ofrece Roma: *potestas in populo y auctoritas in senatu*. De inmediato se hace evidente que dicha fórmula obliga a Arendt, que es plenamente consciente de su contenido, a abandonar el concepto uniforme del pueblo, irrenunciable para las constituciones *democráticas*—lo cual corresponde en la sociedad romana jerárquica al: *senatus populesque romanum*. Este es el *locus classicus* del principio de la representación doble. Con ello, el principio de la democracia, subyacente a todas las constituciones occidentales como el aspecto político de la autonomía de los derechos del hombre, carece de lugar alguno en la red de conceptos arendtianos. Esto es así, porque Arendt concibe el poder revolucionario-innovativo, al cual desea conservar como el “poder vivo del pueblo” (Arendt, 1988c: 143), solamente como la comunicación entre los presentes. Pero la comunicación entre los presentes se puede representar únicamente identitariamente, es decir, como la encarnación directa del espíritu revolucionario.<sup>13</sup>

Así como la comunicación republicana para Arendt es la comunicación entre los presentes, del mismo modo la libertad republicana es la libertad del orador y no la del escritor o la de prensa, en torno a la cual giraron las luchas libertarias europeas entre 1789 y 1989.<sup>14</sup> Los medios impresos y electrónicos son para Arendt, por naturaleza, antirrepublicanos ya que diseminan al público ausente y lo convierten en una masa solitaria de lectores y televidentes. Sin embargo, esta dispersión debida a los medios de comunicación técnicos es precisamente la condición de posibilidad de la formación republicana de la opinión en las sociedades de masas, en los Estados territoriales y hasta en la sociedad global—cosa que Arendt necesariamente tiene que suprimir a causa de su atención en la escenificación actual de la acción, situada en el orden de la metafísica de la presencia— (vid. Habermas, 1992). El paradigma arendtiano del poder republicano no es el público lector diseminado, sino el del teatro ateniense presente e interventor (o quizá también el de los tiempos de Shakespeare): “para formarse una opinión propia, uno tiene que estar presente; el ausente, en el mejor de los casos, carece de opinión o, en las sociedades de masas

<sup>13</sup> Para el concepto (premoderno) de la representación de la identidad, vid. Hoffmann, 1990: 225, 231, 246ss. y 454ss.

<sup>14</sup> Para una crítica, vid. Brunkhorst, 1999: 123ss.

de los siglos XIX y XX, se apropia”, ya sea en la forma del público lector o, peor todavía, como radioescucha o televidente, “de una opinión substituta a través de toda suerte de ideologías que no hacen referencia a realidad concreta alguna” (Arendt, 1974: 303; 1988b: 244).

El pueblo, precisamente el pueblo libre, es para Arendt el pueblo *presente*. Por su parte, la Constitución no es más que un “documento escrito”, una “entidad objetiva y duradera” (Arendt, 1988b: 160). Esta distinción se sigue de la diferencia que divide a la acción del trabajo. Como una “entidad objetiva”, la Constitución es comparable a una casa o a los muros de la ciudad dentro de la cual se realiza la libertad política en el gozo de la ejecución de la acción. No obstante, el pueblo actualmente presente *no* es representable, a menos que se distinga a un grupo determinado de ciudadanos como la parte que, en sus asambleas (ya sean del Senado, de la Suprema Corte o de los Consejos), personifique la totalidad de la comunidad política.<sup>15</sup> En consonancia con la tradición de cepa aristotélica, ésta debe ser la mejor parte del todo, por lo que, en consecuencia, Arendt restringe el derecho humano al desarrollo de la natalidad a aquéllos que, concretándola, realizan la *verdadera* igualdad de la acción libre, ya sea como movimiento revolucionario, como asamblea del Senado o del Consejo, *en* la ejecución actual de su praxis —y sólo allí—. Esta igualdad es siempre la de los pocos, la de una elite. A todas luces, esta forma de la *encarnación identitaria* no se puede reconciliar con la igualdad democrática, la representación electoral y la *preeminencia* del poder legislativo popular así representado. El conjunto del aparato de la democracia parlamentaria, el Estado constitucional, se reduce a la función “no revolucionaria” de “limitar”, que, a su vez, tiene que ser independiente “de la forma de gobierno” (Arendt, 1988b: 144). Sufragio universal, representación electoral y de intereses, libertades civiles: todo ello no es más que técnica, mera razón instrumental.

Debido a la reducción instrumentalista del concepto de derecho, de Estado constitucional y de la formación de la voluntad popular a través de procesos democráticos, Arendt se ve en la necesidad de ubicar la libertad pública en un más allá del Estado de derecho y la

<sup>15</sup> Esto corresponde a la crítica a la democracia representativa de Carl Schmitt (1989: 262): “O bien el pueblo está presente completa y momentáneamente o no lo está en lo absoluto” (véase también p. 243). La diferencia entre Schmitt y Arendt consiste, a decir verdad, en que, diferenciándolo del “populacho” (*vid. supra*), Arendt no concibe al “pueblo” presente como una “homogeneidad substancial”.

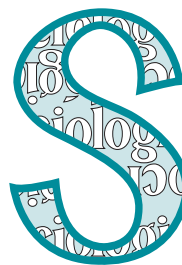


democracia. El mero gozo de derechos difiere, entonces, del hecho de tomarlos en serio y ejercerlos activamente; así como la formación democrática-discursiva de la voluntad es muy diferente a la praxis expresiva e innovativa. En los años veinte de la centuria anterior, John Dewey protestó enérgicamente contra este dualismo que subyace tanto a la utopía arendtiana de los consejos, como al liberalismo elitista de Walter Lipmann o Josef Schumpeter, e intentó fortalecer una idea de la democracia para la cual ni los derechos ni los procedimientos igualitarios son simples instrumentos externos a la *capacidad formadora sin forma* (Carl Schmitt) o al *poder vivo del pueblo* (Hannah Arendt) (Dewey, 1996). Así como la voluntad formadora constituyente del pueblo está *ya siempre* formada, de igual manera las constituciones, los derechos fundamentales y los procedimientos democráticos de representación no son sino palabras huecas, literalmente carentes de significado, sin una realización activa, renovadora e imprevisible mediante el pueblo y sus representantes organizados.<sup>16</sup>

Una solución del problema que sea compatible con el principio de la democracia, a fin de institucionalizar el espíritu de la revolución en una Constitución pluralista e individualista de una ciudadanía libre, sólo puede consistir en asociar el concepto innovativo y desplegador de mundo del poder de la acción con la reivindicación de autonomía de los derechos del hombre de las revoluciones del siglo XVIII. Esta concepción residiría en una interpretación inclusiva, abierta a los derechos del hombre, del concepto de pueblo sobre el que descansa el principio de la democracia. El pueblo, del que emanan todos los poderes estatales y que es la única fuente legítima de todo derecho positivo, abarca, siguiendo a Friedrich Müller, la “totalidad de los afectados por las normas”, por lo que debe ser entendido —y aquí cito a Stefan Oeter— como un “concepto abierto”, cuya “delimitación” ha de dejarse “en manos de los procesos políticos” (Müller, 1997: 24-

<sup>16</sup> Para una crítica a la *capacidad formadora sin forma* de Schmitt (1989: 79), véase Heller, 1934: 276ss.; Schneider, 1992: § 158, sección 14-33. Conuerdo completamente con el impresionante intento de Albrecht Wellmer de “reinterpretar el concepto de lo político de Arendt en términos teórico-democráticos” y liberarlo del sentido “casi heideggeriano” de “una crítica radical a la modernidad” (Wellmer, 1999: 134-135). Aunque creo que con ello desaparece también la “oposición dinámica potencial” de la democracia “directa” y “representativa”, y que el “criterio de la libertad pública” no puede ser *otro* “criterio para la legitimidad democrática de un sistema político” que el ya contenido en el “principio de los derechos fundamentales universales” y de la “idea de un consenso democrático” (*op. cit.*: 154).

25; Oeter, 1999: 38). Una función del poder espontáneo e innovativo sería la de cuestionar la respectiva “delimitación” del concepto de pueblo en nombre de los que hasta ahora se encuentran excluidos del *status activus*, y convertir dicho cuestionamiento en *tema de discusión* a través de la articulación y la protesta en el proceso público de la formación de la voluntad colectiva (Wellmer, 1999: 150ss.). El proceso político de la concreción de la Constitución debe posibilitar precisamente esto, sin lastimar la igualdad. Para que los movimientos sociales, como aquéllos que originaron las grandes reformas del derecho al sufragio y de las libertades de asociación y expresión (*i.e.* el movimiento obrero o el feminista), se transformen en un poder público, se requiere de la fuerza propulsora e innovadora de principios desplegados de mundo, como aquéllos, por ejemplo, del *Manifiesto comunista*; pero sin el principio de igualdad de los derechos del hombre no existe posibilidad alguna de luchar por la *autorización* de nuevas reivindicaciones: “El mismo principio de igualdad contenido en la Declaración de Independencia”, escribe Rawls, “que invocó Lincoln para condenar la esclavitud, puede invocarse para condenar la desigualdad de derechos y la opresión de que son objeto las mujeres” (Rawls, 1996: 22). Esto es justamente lo que adujo Jefferson al contestar la pregunta de si una Constitución podría ser inmutable: “Creo que no”, pues “lo único inmutable son los derechos innatos e inalienables del hombre” (citado en Arendt, 1988b: 241).



**BIBLIOGRAFÍA**

Arendt, Hannah

- 1974 *Über die Revolution*, Piper, Munich.
- 1976 *Über den Imperialismus*, en: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Francfort.
- 1981 *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, Munich.
- 1984 *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de estudios constitucionales, Madrid.
- 1987 *Los orígenes del totalitarismo. II. Imperialismo*, Alianza editorial, Madrid.
- 1988a *La mentira en política*, en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- 1988b *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1988c *Sobre la violencia*, en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- 1991 *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, Munich.
- 1992 *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, Munich.
- 1996a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1996b *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1998a *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- 1998b *Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo*, Alianza editorial, Madrid.
- 1999 *Los orígenes del totalitarismo. III. Totalitarismo*, Alianza editorial, Madrid.

Brunkhorst, Hauke

- 1997 "Die Weltgesellschaft als Krise der Demokratie", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 6, pp. 895-902.
- 1999 *Hannah Arendt*, Beck, Munich.
- 2000a "Rights and the sovereignty of the people in the crisis of the nation state", en *Ratio juris*, núm. 1, pp. 49-62.
- 2000b *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Fink (UTB), Munich.

Dewey, John

- 1996 *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Philo, Bodenheim.

Foucault, Michel

- 1977 "Das Leben des infamen Menschen", en *Tumult* núm. 4.

Habermas, Jürgen

- 1992 *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Francfort.

Heller, Hermann

- 1934 *Staatslehre*, Sijthof, Leiden.

- Hoffmann, Hasso  
1990 *Repräsentation*, Duncker & Humboldt, Berlín.  
1995 "Menschenrechtliche Autonomieanspruchs", en *Verfassungsrechtliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen.
- Luhmann, Niklas  
1988 *Macht*, Enke, Stuttgart.  
1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Marx, Karl  
1969 *Das Kapital*, tomo 1, Dietz, Berlín.
- Müller, Friedrich  
1997 *Wer ist das Volk?*, Duncker & Humboldt, Berlín.
- Neumann, Franz  
1993 *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus (1933-1944)*, Fischer, Frankfurt.
- Oeter, Stefan  
1999 "Allgemeines Wahlrecht und Ausschluss von Wahlberechtigung: Welche Vorgaben enthält das Grundgesetz?", en Ulrike Davy, ed., *Politische Integration der ausländischen Wohnbevölkerung*, Nomos, Baden-Baden.
- Rawls, John  
1996 *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schmitt, Carl  
1934 *Über die drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg.  
1985 "Legalität und Legitimität", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humboldt, Berlín.  
1988a "Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 162-180.  
1988b "Totaler Feind, totaler Krieg", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 235-243.  
1988c "Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 255-260.  
1988d "Über die zwei großen 'Dualismen' des heutigen Rechtssystems", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 261-271.  
1988e "Neutralität und Neutralisierung", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 271-295.  
1988f "Großraum gegen Universalismus", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 295-302.  
1988g "Der Reichsbegriff im Völkerrecht", en *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 303-312.  
1989 *Verfassungslehre*, Duncker & Humboldt, Berlín.

Schneider, Hans-Peter

- 1992 "Die verfassungsgebende Gewalt", en Josef Isensee y Paul Kirchhof, eds., *Handbuch des Staatsrechts*, Heidelberg.

Villa, Dana R.

- 1996 *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton.

Wellmer, Albrecht

- 1999 "Hannah Arendt über die Revolution", en Brunkhorst, Hauke, Köhler, Wolfgang y Lutz-Bachmann, Matthias, eds., *Recht auf Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt.