

## **La república plebeya. Una lectura arendtiana del debate entre republicanismo y populismo**

The Plebeian Republic. An Arendtian Reading of the Debate Between Republicanism and Populism

**Sebastián Torres Castaños**

*Universidad Nacional de Córdoba*

### **Cómo citar este artículo:**

Torres Castaños, Sebastián (2023). La república plebeya. Una lectura arendtiana del debate entre republicanismo y populismo. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 117-144. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

### **RESUMEN**

Nos proponemos desarrollar una línea posible de lectura sobre la querrela entre republicanismo y populismo, haciendo partícipe al pensamiento político de Hannah Arendt. A diferencia de algunas interpretaciones, que se interesan por establecer la proximidad o distancia de Arendt con una u otra posición, nosotros nos interrogamos por lo que su pensamiento político nos puede decir sobre su problemática relación. Entendemos que Arendt nos permite identificar algunas dimensiones de dicha querrela que resultan centrales para abordar la crisis de las democracias contemporáneas.

**PALABRAS CLAVE:** Arendt, republicanismo, populismo, democracia.

### **ABSTRACT**

In this paper, we propose to develop a possible reading of the dispute between republicanism and populism, including Hannah Arendt's political thought. By contrast with some interpretations which are interested in stablishing Arendt's proximity or distance with one position or the other, we want to interrogate what her political thought can tell us about their problematic relationship. We understand that Arendt allow us to identify some dimensions of that dispute that turn out to be central to face the crisis of contemporary democracies.

**KEYWORDS:** Arendt, republicanism, populism, democracy.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Leemos a partir de determinadas preocupaciones ligadas a experiencias históricas que, como sostenía Arendt, son las que dotan de densidad a la política, más allá de los significados que la filosofía o la teoría política pueda establecer. Se trata de experiencias situadas a la vez que comunes, porque se inscriben en y hacia un mundo común. No son *per se* universalizables, su capacidad intensiva y extensiva de significar dependerá de la relación que se establezca entre lo que producen y lo que legan, de acuerdo a la manera en que las distancias y diferencias también posibiliten su reapropiación y reinención.

En nuestro contexto, pero no sólo en el nuestro, puede reconocerse en primer término el fundamental significado que adquirió el análisis de Arendt sobre el totalitarismo para poder pensar las últimas dictaduras latinoamericanas, más allá de que su analítica no se ajustara directamente a sus características históricas. Pero fue básicamente el intento por comprender la singularidad de este acontecimiento –sin dejar de notar las iluminadoras indicaciones que, más allá de las categorías generales, permitían analizar aspectos específicos del fenómeno dictatorial– lo que abrió las puertas a una serie de interrogantes que las categorías de las ciencias políticas no permitían comprender bajo el clásico concepto de “dictadura” y su contrario, el “Estado de derecho”, que tampoco ofrecía una respuesta satisfactoria. Y no hay duda de que el conjunto de su obra política representa también una de las más ricas fuentes para pensar los problemas y las posibilidades de una reinención de la política en las democracias post-dictatoriales. Sin evadir las objeciones hacia la conocida distinción entre lo político y lo social presente en y desde *La condición humana*, sus categorías y su aguda fenomenología de la acción se constituye en una de las motivaciones más influyentes para la revitalización de la filosofía política y de la vida activa democrática. Este segundo momento de su lectura se solapará parcialmente con la aparición en la escena contemporánea del neorepublicanismo,

---

<sup>1</sup> Una primera y más reducida versión de este texto fue presentada en el *X Encontro Internacional Hannah Arendt y VI Coloquio Pensamento Político Contemporâneo*, Facultad de Filosofía da UFG, Goiania, Brasil, realizado en junio de 2016, con el título “Arendt en el debate del neorepublicanismo”. A pesar del tiempo transcurrido, se mantiene mi deuda con Adriano Correia por aquella generosa invitación y a los y las colegas de la mesa, cuyas intervenciones me han permitido exhumar viejas anotaciones para dar una nueva forma a aquella exposición.

señalándose una filiación de Arendt con esta perspectiva, que permite una relectura de *Sobre la revolución* más allá de la antigua querrela entre las “dos revoluciones”, posibilitada en parte porque el blanco de la crítica del neorepublicanismo atlántico no es el republicanismo jacobino continental, sino su más íntimo adversario: el liberalismo.

Sin embargo, en los debates actuales, el republicanismo parece haber desplazado ese blanco de la crítica para identificar su principal contendiente en el neopopulismo, un nuevo emergente en las querellas políticas por la democracia. En este debate, distante de los núcleos arendtianos que han mantenido la actualidad de su relectura, sin embargo, no costará encontrar su nombre y muchos de sus motivos convocados en esta discusión, incluso encontrando allí la respuesta más contundente de un republicanismo que podría identificar los peligrosos indicios de nuevos totalitarismos. No nos interesa aquí realizar una anatomía de los *usos* de Arendt, tarea por demás necesaria, que nos permitiría volver sobre *Los orígenes del totalitarismo*, sobre todo siguiendo la indicación arendtiana que guía la fundamental responsabilidad de no recaer en las analogías inmediatas y el uso apresurado de las categorías a mano, si es que queremos desentrañar el presente. En primer lugar, porque Arendt no pensó el “populismo” (incluso, en *Los orígenes...*, fue clara al remarcar la diferencia entre el totalitarismo y el fascismo u otras formas de autoritarismo, que también son equívocamente utilizadas para referirse al populismo); en segundo lugar, porque, más allá de los reiterados señalamientos sobre la dificultad para definir el populismo, en los debates contemporáneos éste se presenta de acuerdo a una interrogación y una alternativa que emerge en el interior de las democracias contemporáneas (por lo que su uso como adjetivación de la también contemporánea emergencia de las derechas es como mínimo reduccionista). Finalmente, porque pensamos de manera situada, no nos resulta indiferente advertir que, si la obra de Arendt sigue siendo un pasaje ineludible para ensayar una comprensión de las dictaduras y el terrorismo de Estado en Latinoamérica, debiera llamar a una lectura más atenta que pueda convertirse también en una herramienta crítica sobre la permanente extensión de la sombra del “totalitarismo” hacia los gobiernos populares latinoamericanos, que fueron –y

siguen siendo– el blanco de las fuerzas del exterminio (sabiendo, por otra parte, que Arendt no basta para emprender una crítica de nuestro tiempo).

Entonces, ¿por qué convocar a Arendt para pensar el debate entre republicanism y populismo? Porque entendemos que la manera en que Arendt permite pensar la política y el republicanism puede echar luz sobre los términos del debate, tomar distancia de las oposiciones reduccionistas y, esperamos, recuperar un sentido y una práctica de la política ante una nueva crisis de las democracias contemporáneas, donde los nombres del republicanism y el populismo todavía tienen algo para decir.

## **2. Republicanism atlántico y populismo atlántico.**

En la literatura teórica e histórica sobre el republicanism, los nombres de John Pocock (1975), Quentin Skinner (1993 y 1995) y Phillip Pettit siguen siendo reconocidos como los padres fundadores de la revitalización de la teoría republicana, a los que retrospectivamente se sumó el nombre de Arendt. En un primer momento la idea que caracterizó a este nuevo republicanism fue su valorización de la participación política, un “republicanism cívico” donde la acción política y el involucramiento en los asuntos comunes opera a la vez como un diagnóstico de la crisis histórica de la política occidental y de los déficits del liberalismo como teoría y cultura determinante de dicha crisis. Sin embargo, es a partir de la idea de libertad como no-dominación, propuesta por Skinner y transformada en principio normativo por Pettit, que el republicanism parece encontrar una identidad y un lugar propio en los debates contemporáneos. No nos detendremos en los problemas ya muchas veces señalados sobre la definición del republicanism, cuya polisemia histórica e ideológica es más que amplia, incluso en la definición de los conceptos que están a la base de estas dos características mencionadas. Vamos a adoptar esas dos dimensiones, la participación y la libertad, como los dos puntos centrales del neorepublicanism, considerándolos también categorías críticas que han posibilitado pensar la relación de Arendt con esta tradición.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Por supuesto, la prolongada historia que traza la tradición republicana, que casi se identifica con la

Sin embargo, es también en contraposición a Arendt que Phillip Pettit ha delimitado los principios políticos y programáticos del neorepublicanismo. En el clásico libro, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Pettit propone esbozar una teoría normativa del republicanism dado que “las ideas normativas son de la mayor importancia en la vida política” (Pettit, 1999:17), no bajo la histórica forma de la ideología, sino porque en las actuales democracias pluralistas la actividad política requiere responder a la pregunta por la legitimidad de las posiciones que tienen un efecto directo en la vida de las personas. Esta obra, por tanto, no es una investigación histórica, aunque se reconoce deudor de Pocock y Skinner, sin mencionar las considerables diferencias existentes; entre ellas, el trasfondo mismo de la idea de “tradicción” –aunque Pettit utilice el término–, que estos historiadores parecerían confundir con las exigencias modernas de la legitimidad normativa.

El juego de la diferencia y la proximidad no será establecido directamente en el interior de la teoría republicana –aunque, en un segundo plano la lectura, también lo hace– sino entre republicanism, populismo y liberalismo. La primera y más significativa distinción, en la que se reconoce siguiendo la línea de Skinner, es que su republicanism “no es el tipo de tradición –la tradición populista, a fin de cuentas– que aclama a la participación democrática del pueblo como una de las formas más elevadas del bien y que a menudo da una pátina lírica, en vena comunitarista, a la deseabilidad de la sociedad prieta y homogénea, que supuestamente presupone la participación popular”. Le reconoce al republicanism un tipo de ideal comunitario,

pero compatible con formas de sociedad moderna y pluralista [...] la tradición republicana halla valiosa e importante la participación democrática, no la considera un valor básico incommovible [...] solo porque resulta necesaria para promover el disfrute de la libertad como no-dominación, o por sus atractivos intrínsecos: no porque la libertad, según sugeriría una concepción positiva, no sea ni más ni menos que el derecho a la participación democrática. (Pettit, 1999:25)

---

historia política occidental termina por involucrar a gran parte del lenguaje político, conteniendo todos los problemas presentes en su definición y alcance. Uno de los primeros y más amplios cotejos de la relación entre Arendt y el republicanism fue realizado por Margaret Canovan (1992).

Si alguna confusión ha habido en este punto, según Pettit se debe a la influencia de Hannah Arendt, a enfoques más comunitaristas y populistas (apreciación que extiende a Maurizio Viroli):

De acuerdo con estos enfoques, el pueblo, colectivamente presentado, es el amo, y el estado, el siervo, con lo que se viene a sugerir que el pueblo debería delegar en los representantes y funcionarios estatales sólo cuando fuese estrictamente necesario: la democracia directa, o asamblearia, o plebiscitaria, resultaría la opción sistemáticamente preferida [...] *la democracia directa puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: la tiranía de la mayoría*. Los instrumentos democráticos de control serán todo lo deseable e indispensables que se quiera, pero no son el principio y el fin de todo buen gobierno. (Pettit, 1999:26, la cursiva es nuestra)

Con el liberalismo la relación que entabla Pettit es otra, pues comparten incluso una tradición común. Así, termina este mapa inicial proponiendo una nueva tripartición: populismo/ republicanism-liberalism/ libertarianism.

Pettit recrea una singular categoría de *populismo* que posee dos características: en primer lugar, una identificación con la democracia popular, directa, asamblearia o plebiscitaria; en segundo lugar, su aspecto conocidamente negativo, esa cosa muy mala que es el peligro de la tiranía de la mayoría. Así, todo lo que difícilmente reúne en esta categoría –que tienen en común un concepto de libertad positiva– es cohesionado por su aspecto negativo, cuya crítica tiene raíces históricas en el republicanism pero mucho más claramente en el liberalism. Para Pettit, entonces, la relación entre republicanism y liberalism ofrece más que una serie relativamente parcial de coincidencias; el liberalism le ofrece la diferencia específica con la democracia *sub specie* populista. Es esta división, que encontramos en la introducción de *Republicanism*, lo que expone el sesgo del concepto de libertad como no-dominación.

¿Por qué esta exclusión no sería del orden de lo ideológico? Porque para Pettit la no-dominación no define solo una oposición a situación fáctica de dominio, que se deja entrever en el concepto negativo de libertad como ausencia de impedimentos externos, sino también una situación potencial de dominio, es decir, relativa a una posición dominante no legítima, sea ésta ejercida o no. Siguiendo este razonamiento,

la crítica a la democracia que “a menudo puede convertirse en una cosa muy mala” representa una crítica de principio –no histórica– en la medida en que las mayorías serían por definición un potencial poder de dominación por el solo hecho de ser mayorías, con independencia de que esa mayoría se ejerza de hecho “tiránicamente”, se legitime comunitariamente a partir de identidades cerradas ligadas a una nacionalidad, un credo, una etnia, una cultura, una clase, etc., o se constituya democráticamente. Esta sospecha liberal hacia las mayorías, sea cual sea su constitución, enuncia desde el inicio una prioridad frente a los casos efectivos de dominación que la teoría se debe representar, de manera tal que la potencial dominación de las mayorías –sin interrogar siquiera sus formas democráticas– es identificada desde el principio como dominación, mientras que la dominación de los pocos, los poderosos, los ricos, etc., entra dentro de un potencial hipotético frente al cual no hay en Pettit una propuesta clara y sí una clara limitación: no son las mayorías democráticas, *qua* mayorías, las que podrían, parafraseando a Maquiavelo, “poner freno a los malvados” (Maquiavelo, 2000: II,2,199).

Dejando de lado la retórica de Pettit, que le concede a la tradición liberal una versión de “izquierda” y una de “derecha”, no así a la democracia, al comunitarismo, obviamente tampoco al populismo e incluso al mismo republicanismo (liberalismo de izquierda para quien el republicanismo debería ser una opción tentadora porque “no viene tampoco en apoyo del poder mayoritario intervencionista –el tipo potencialmente tiránico de poder– que los populistas han de aplaudir”) (Pettit, 1999:30), no cuesta mucho reconocer aquí una clara distancia con el republicanismo aristotélico de Pocock y un desplazamiento considerable del republicanismo de Skinner, no sólo por su reinterpretación de la libertad como no-dominación, sino también por el desplazamiento del conflicto político como fuente de las instituciones libres a partir de la constitución de un pueblo activo y del carácter necesariamente agonal de la acción política, justamente porque es colectiva y no tarea exclusiva del legislador.<sup>3</sup>

La identificación de Arendt con el populismo es, cuanto menos, curiosa.

---

<sup>3</sup> Este giro republicano puede encontrarse en Rahe (2008), que propone una lectura histórica crítica del republicanismo inglés de vertiente maquiaveliana, al que le aplica el rótulo de populismo.

Concediendo a Pettit que ciertas ideas de Arendt pueden coincidir con su caracterización (una noción de libertad positiva, una idea de participación directa en el gobierno, la crítica a la relación gobernantes-gobernados, etc.-), resulta, sin embargo, difícil desconocer que Arendt ha sido cuestionada por una posición similar a la que sostiene Pettit, dada su crítica a las identidades colectivas, el concepto mismo de democracia y, principalmente, el denominado peligro de las mayorías. Volveremos sobre este punto más adelante, pero la primera conclusión que podemos extraer de este análisis es que el rechazo de Pettit al republicanism de Arendt se dirige fundamentalmente al carácter cívico participativo del republicanism. Quisiéramos, por lo tanto, terminar esta primera parte con un repaso de algunas de las convergencias y diferencias que están presentes en este primer grupo de autores que hemos mencionado.

La primera recuperación de la “tradición republicana” se identifica con el republicanism cívico, otorgando centralidad a la participación cívica. La participación activa en los asuntos comunes operó como principio fundamental para definir teóricamente al republicanism, identificar sus fuentes y, sobre todo, localizar sus momentos de emergencia histórica. Pocock, Skinner y Arendt asumen explícitamente este principio y resulta claro que la crítica de Pettit pretende introducir un giro en esta caracterización, a partir de objeciones diferentes a las anteriormente planteadas en relación a los límites de lo que se interpretó es una revitalización de una teoría de la virtud (Habermas, 1999). Sin explayarnos en esta discusión, que además involucra la más amplia caracterización del neoaristotelism y del entusiasmo que pudo movilizar el concepto de virtud, no son unívocas las maneras de concebir la acción (Skinner, 1996). Lo más significativo del carácter cívico o participativo del republicanism es que propuso un modo de pensamiento político enclavado en un tiempo secular y a la acción inscrita en la contingencia, motivos que explican por qué la política emerge como apertura de la historia y el republicanism participa de los momentos revolucionarios de la modernidad, contribuyendo a una perspectiva agonal y conflictivista de la política.

Como bien lo señala Pettit, un punto de inflexión para el neorepublicanism es la teoría de la libertad como no-interferencia arbitraria propuesta por Skinner, que

el mismo Pettit ha redefinido libertad como no-dominación. Su importancia es más que evidente, porque se propone una disputa sobre el concepto cardinal del liberalismo, superando la tipología que instituyó *Two Concepts of Liberty* de Isaiah Berlin. Las discusiones en torno al concepto republicano de libertad siguen siendo importantes: si este “tercer concepto” de libertad se acerca más a una concepción positiva dependiente del bien común (Pocock), si es un concepto puramente negativo, pero diferente a la libertad negativa liberal (Skinner) o es un concepto que contiene una dimensión negativa y una positiva, como en Arendt (y, en parte, aunque en un sentido diferente en Pettit). Volveremos sobre este punto más adelante, pero más allá de las cuidadosas argumentaciones analíticas en torno a este concepto, consideramos que resulta completamente dependiente del primero concepto, la participación: porque la pregunta maquiaveliana sobre quién puede salvaguardar mejor la libertad (Maquiavelo, 2000: 1,5,43) –que la modernidad liberal resolvió básicamente a partir de una endeble teoría institucionalista de la representación y el control de poderes– resulta dependiente de la participación política pública, poniendo en el centro de la discusión la relación entre acción e institución.

Por este motivo, ni el “republicanismo cívico” ni la “libertad republicana como no-dominación” omiten la cuestión de la institucionalización de la libertad y, por consiguiente, del orden político. Una institución política que no haga posible, es decir, efectivo, un ejercicio pleno de la participación cívica no podría considerarse republicana. Sobre esta cuestión las diferencias entre los autores se hacen más patentes, pero no esquemáticas. Tanto Pocock como Arendt sostienen que las instituciones participativas son, principalmente, aquellas que posibilitan una participación directa, pero Pocock enfatiza que más allá de esas instituciones que existen por la acción concertada de los hombres, sigue siendo necesaria la activa presencia de una autoorganización civil que pueda detentar el poder suficiente como para poner freno a la dominación (idea que recupera a partir del lugar histórico que ocuparon las milicias ciudadanas y que remarca el carácter revolucionario del republicanismo). Arendt, por su parte, reconoce la

institucionalización de mecanismo de control del poder político,<sup>4</sup> pero también insiste en que sin la participación cívica estos mecanismos son insuficientes, como también nos lo recuerda Maquiavelo cuando analiza los límites de la institución de los tribunales.<sup>5</sup> Skinner, remarca la necesidad de una ciudadanía participativa, sin la cual es dificultoso garantizar las libertades. Pero, advirtiendo las dificultades de que los deberes cívicos se inscriban en ideas de bien sustantivas, resalta que la participación tiene por objetivo el “control ciudadano” de las instituciones (Skinner, 1996), aproximándose a una versión republicana del modelo del *check and balance* cívico. Es esta puerta abierta por Skinner a una fórmula institucional de control la vía que permitirá a Pettit proponer un modelo normativo del republicanism donde una teoría de las instituciones de gobierno, cuyo principio y objetivo es la libertad como no-dominación, puede permitirse relegar la participación cívica, reservándole el espacio ideal de un modelo de civilidad como parte de un *ethos* republicano.

La democracia no ha sido un concepto central para el neorepublicanism, por varios motivos históricos que no abordaremos aquí (con la excepción de Pocock, que sí reivindica su carácter democrático, aunque bajo el sentido de la democracia clásica). Sin embargo, está claro que los términos de las polémicas sobre la definición del republicanism implican los problemas de las democracias contemporáneas y a su mismo concepto. Lo interesante que aporta el republicanism es la manera en que diagnostica parte de la crisis de las democracias liberales contemporáneas, que no se reduce a la antinomia irresuelta entre el universalismo normativo de los derechos individuales y la soberanía popular (Mouffe, 2012), cuya resolución no podría escapar de la matriz moderna de la teoría de la representación. Tal es la característica del “republicanism atlántico”, divergente a la vía rousseauiana-jacobina del “republicanism continental”, que a partir de otros argumentos Arendt criticará en *Sobre la revolución*. Para Pettit la

---

<sup>4</sup> Al respecto se pueden encontrar los análisis sobre el senado, las Cámaras y el “control judicial” (Arendt, 1992: 234-235).

<sup>5</sup> En los *Discursos*, Maquiavelo afirma que la institución de los tribunales funcionó hasta que los tribunales dejaron de representar al pueblo, porque terminaron por hacer leyes en beneficio de unos pocos, y cuando el pueblo tenía que elegir sus representantes para ocupar los lugares del tribunal, terminaron por elegir a los ciudadanos más poderosos de las familias más importantes de la ciudad (2000, I, 18, 90).

democracia adquiere un significado específico, establecido entre la democracia constitucional (extensión de los principios de igualdad y libertad) y el “control democrático”: como aparece en varios textos (Pettit, 2005), no es tanto una forma del *kratos* como un mecanismo de control del *kratos*.

Esta excesivamente resumida sistematización de estas posiciones republicanas nos permite considerar que el motivo de la participación pública de las mayorías es un aspecto que permitiría reevaluar las diferencias entre republicanismo y populismo, conscientes de que este “populismo atlántico”<sup>6</sup> se construye a partir de un conjunto de representaciones distantes –aunque no extrañas– a los sentidos abiertos por las recientes conceptualizaciones de su nombre.<sup>7</sup>

### 3. El problema del populismo

Mientras que Pettit lee a una Arendt populista, en el artículo “El pueblo, las masas y la movilización del poder: la paradoja del «populismo» de Hannah Arendt” Margaret Canovan –una de las primeras y más agudas lectoras de Arendt– nos presenta la cuestión desde una lectura que transita por la vía contraria. Canovan parte de las consideraciones claramente negativas de Arendt sobre la irrupción del “pueblo” en la política presente en *Los orígenes del totalitarismo* y en el análisis de la revolución francesa presente en *Sobre la revolución: las masas, el populacho, el pueblo bajo, los pobres*, se encontrarían completamente distantes del deseo de

---

<sup>6</sup> He denominado “populismo atlántico”, utilizando la adjetivación acuñada por J.G.A. Pocock al definir el republicanismo anglo-americano, para designar una de las maneras en que las connotaciones negativas y positivas del término populismo se plantean en el debate anglosajón. Aunque no podremos detenernos demasiado en esta cuestión, no podemos dejar de mencionar el trabajo de John McCormick que, a partir de una lectura democrática de Maquiavelo (2011), posteriormente ha defendido una interpretación populista, muy crítica del neorepublicanismo, por considerarlo aristocrático y oligárquico (2018). Sin embargo, a pesar de su contundente retórica, McCormick no se opone radicalmente al republicanismo, puesto que su concepción positiva del pueblo parece restringirse a su capacidad para “controlar a las élites” (de una manera más participativa y directa que la descrita por los republicanos), manteniendo sus resguardos sobre algunos tópicos del populismo, frente a los que toma distancia (por ejemplo, la relación entre liderazgos y mayorías) (2012). El constitucionalismo populista maquiaveliano de McCormick nos puede ofrecer las claves para entender de qué manera se construye el debate “atlántico” y por qué Arendt (a la que le dedica mínimas referencias críticas) tampoco encaja cómodamente en esta contienda. Para ampliar una lectura crítica del republicanismo se puede ver el libro editado por Marey (2021), que contiene un importante número de intervenciones de autorxs latinoamericanxs.

<sup>7</sup> Nos referimos, por supuesto, a todo el debate abierto por la obra de Ernesto Laclau (2005).

libertad política, materia a partir de la cual se han erigido las diferentes formas de la dominación y el terror. Sin embargo –y aquí radicaría la paradoja– Arendt también afirma que la política tiene que ver con la movilización directa de las personas que deciden actuar políticamente. En Arendt no se evidencia un uso sistemático del término “pueblo” en sentido negativo, pero establece permanentemente figuras negativas, “caricaturas de pueblo”, expresiones “residuales”, etc. Para Canovan no se trata de una contradicción, sino de una paradoja: esto es así porque la cuestión no se resuelve a partir de algo que ya sabemos, que en Arendt no son las propiedades identitarias las que definen a un sujeto político sino la acción, un argumento que reconoce es parcial, ya que no explica por qué la insistencia en las caracterizaciones negativas.

Para Canovan, la permanente presencia impugnadora que persiste en Arendt bajo la sombra que produce su análisis sobre el totalitarismo representa un límite, que hay que optar por olvidar para pensar la democracia. Para abrir la lectura de Arendt, Canovan nos presenta el caso de la irrupción del pueblo en la escena pública a partir de un análisis del movimiento Solidaridad de Polonia, retrotrayéndonos a una situación que surge como respuesta al totalitarismo soviético, dentro del mismo horizonte del problema del que pretende tomar distancia, para proponernos un caso de constitución de una nueva identidad política en la cual la religión católica jugó un papel central. La propuesta de Canovan explora poco la interesante caracterización de la cuestión del populismo en Arendt como paradoja, porque el problema se presenta en la caracterización y análisis de los movimientos populares en el interior de las democracias liberales capitalistas, donde la constitución de las nuevas identidades políticas que reclaman para sí nombre del “pueblo” no necesariamente se encarnan en identidades fijas, como pueden ser las identidades nacionales y religiosas.<sup>8</sup>

Tiene razón Canovan cuando nos advierte que la extensión de la sombra del totalitarismo sobre cualquier movimiento popular nos priva de afrontar la cuestión de la democracia como tal, pero no por ello se trata de “olvidarse” de él. El propio

---

<sup>8</sup> Esta observación a Canovan no debiera extenderse a otros trabajos en donde aborda la cuestión del populismo de manera sistemática, aunque su interpretación continúa siendo discutible (Canovan, 1999).

trabajo de Arendt sobre el totalitarismo se ocupó de desmontar las caracterizaciones causalistas e identitarias como insuficientes, aclaró que el fenómeno totalitario exige una comprensión diferente al análisis de las formas autoritarias de la política, como el fascismo, e interrogó al totalitarismo soviético atenta a no identificarlo sin más con el comunismo. Sobran, por tanto, elementos para no trasladar las categorías arendtianas de la crítica al totalitarismo hacia un análisis del populismo, que Arendt no realizó. Pero Canovan tiene razón al leer la cuestión del populismo en Arendt como una paradoja, que entendemos puede encontrarse en los mismos textos de Arendt, más allá de las caracterizaciones negativas o positivas.

En *Sobre la Revolución*, refiriéndose a los revolucionarios americanos, Arendt afirma que:

la palabra «pueblo» siempre tuvo para ellos el significado de mayoría, de la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad. La oposición a la opinión pública, es decir a la potencial unanimidad de todos, era una de las muchas cosas en las que se mostraron totalmente de acuerdo. (Arendt, 1992:94)

¿No es acaso paradójal esta descripción? Mayoría, multitud, variedad infinita, pluralidad, no unanimidad, no son atributos que definen una cualidad o identidad de un pueblo, pero tampoco describen una adición de individuos bajo una categoría jurídica. El pueblo no es propiamente un sujeto, antes bien se trata del suelo desde donde emerge la política, un conjunto de significados irreductibles a un único principio en cuyas relaciones no causales reside la posibilidad de la política. Está claro que toda la crítica realizada al inicio de *Sobre la revolución* a la teoría moderna de la representación política no permite resolver la relación, por ejemplo, entre “mayoría” y “no unanimidad”: no es la mediación de la representación basada en el derecho natural –sea lockeana o rousseauiana– lo que resuelve la paradoja.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Por otra parte, y más allá de las aclaraciones terminológicas que el caso permita realizar, en lengua inglesa, “*the people*” posee una ambigüedad interesante, pues significa tanto “el pueblo” como “la gente”: derivado del *gens* romano, cuyo origen designa a “familias”, no se corresponde con la distinción entre *populus* y *plebs* de la república y si bien el propio desarrollo del imperio terminará por hacer inaplicable esta categoría, el sentido general que adquirirá como grupo indeterminado de individuos que se encuentran bajo un orden político-jurídico quedará plasmando en la denominación del antiguo *Derecho de gentes* que, según indica Carl Schmitt, dominó la política entre Estados como *Jus publicum europeum* hasta la primera guerra mundial. Hoy “la gente” designa, en el discurso

Las limitaciones de las lecturas de Pettit –poco atenta a una comprensión de Arendt, porque enfocada a definir un republicanismo “contemporáneo” hermano del liberalismo– y Canovan –mucho más atenta a Arendt, pero seguramente influenciada por el debate comunitarista sobre las identidades– nos exigen precisar los términos de una discusión que requiere una mejor y más interesante caracterización de las relaciones posibles entre republicanismo y populismo, de acuerdo a cómo se presentan en las democracias contemporáneas. A tal fin, recuperamos un texto de Eduardo Rinesi y Matias Muraca titulado “Populismo y república. Algunos apuntes sobre un debate actual” (2011), en donde hacen algo más que revelar los términos de un debate del discurso político contemporáneo, proponiéndonos pasar de leer el republicanismo y el populismo en términos antagónicos –como resulta dominante en la escena política y el discurso académico– a pensarlos en su proximidad y complementariedad polémica, justamente porque rescatan, entre otros motivos, su común trato con la conflictividad, centro de gravedad del populismo tanto como del republicanismo.

Rinesi y Muraca nos plantean tres hipótesis sucesivas para interrogar la relación entre populismo y republicanismo. En primer lugar, en relación al carácter conflictivista del populismo, la crítica proviene de quienes defienden formas pacificadas u organicistas de la sociedad, liberales o conservadoras. Por otra parte, la crítica al populismo por consensualista proviene de quienes ven en el conflicto una división y una lucha irreconciliable. En segundo lugar, si estas críticas dicen algo interesante sobre el carácter dual del populismo, conflictivista y consensualista, es porque allí radica un problema y su riqueza para pensar la política. ¿No sucede –agregamos nosotros– algo similar con el republicanismo, al objetársele desde perspectivas contrarias su carácter conflictivista a la vez que consensualista? ¿No es, por caso, uno de los puntos más polémicos de esta “tradición” ese carácter dual

---

mediático y conservador, un sentido común generalizado en donde todos los deseos son idénticos, nadie aspira a mucho más de lo que una vida confortable ofrece y, básicamente, nada quieren saber sobre la política, no esperan explicaciones ni toman posición, no quieren palabras sino resultados. Es a ese sentido empobrecedor al que la palabra “pueblo” también puede responder, en cuanto el doble sentido de *people* permita sostener una indeterminación no despolitizada. Por otra parte, la perspectiva arendtiana nos permitiría explorar otra forma de la paradoja o tensión que aquella propuesta por Mouffe (2012), entre la teoría liberal de los derechos individuales universales y la teoría democrática de la soberanía popular.

en donde se tensionan de manera irresoluble la relación entre agencia e institución, que divide aguas dentro de la misma definición de la república y el republicanismo? En tercer lugar, nos dicen que ese carácter dual está asociado a la misma palabra “pueblo”, que es a la vez una parte que motoriza el conflicto y el todo universal. Reconocen en este punto el lugar donde se produce la diferencia más significativa entre republicanismo y populismo (que esclarece las diferencias existentes en los dos puntos anteriores) pero también sitúa el punto de encuentro de mayor riqueza. En el lenguaje de Laclau, la dualidad de la palabra pueblo, a la vez *populus* y *plebs*, resulta de un exceso que el populismo no resuelve ni tendría que resolver, puesto que en ella y por ella el populismo encuentra su carácter político y la constitución de lo político como tal. Pero más allá de la teoría laclauiana y los cuestionamientos a su identificación entre el populismo y la política como tal, no sería difícil reconocer aquí la persistencia de Claude Lefort, donde el republicano maquiaveliano recupera el conflicto entre la plebe y los grandes como el origen y fundamento de las leyes de la *res publica* y del *populus* romano (Lefort, 1972 y 1988). Un punto que, a partir de una lectura diferente de Maquiavelo, también propone Quentin Skinner. Y, nos adelantamos, ¿no es este punto también el que Canovan señalará como un interesante problema o paradoja en la propia Arendt?

Populismo y republicanismo serían así dos modos diferentes, pero no necesariamente contrarios, de tematizar tanto el conflicto como la fundación de las leyes e instituciones, que son ese horizonte común y ese universal fallido, que siempre resulta disputable y cuya existencia depende de su disputabilidad permanente. Parafraseando a Lefort, la política es siempre a la vez el litigio y la institucionalización del litigio. De esta manera –así lo señalan Rinesi y Muraca– cuando la idea de república pierde esa dimensión conflictualista, es cuando se hace verosímil la confrontación con el populismo. Y –agregamos nosotros–, si el populismo también pierde su dimensión conflictualista al saturar la dimensión participativa que hace a la tensión entre *plebs* y pueblo, resolviéndola a partir del dispositivo más conservador de la representación populista, también hace más verosímil dicha confrontación. O, en otros términos, cuando el republicanismo se presenta como una variante del liberalismo y el populismo como una variante del

conservadurismo, lo que encontramos no es más que la conocida oposición entre liberalismo y conservadurismo, antes que la más interesante relación problemática y productiva entre republicanism y populismo.

Además de proponer el *conflicto* como una clave de lectura de la relación entre populismo y republicanism, que hemos resumido a riesgo de simplificar todo el interesante y provocador trabajo argumentativo, Rinesi y Muraca enuncian sobre el final otros tres aspectos a tener en cuenta para ampliar este encuentro, que para nosotros tienen una particular importancia. En primer lugar, la idea de una *ciudadanía activa*, que no solo persigue conquistar y garantizar sus derechos, sino que también se realiza en la esfera pública; dos órdenes diferentes, pero no contrarios de la acción concertada o colectiva y de sus efectos políticos en los modos de subjetivación política y en su relación con las instituciones. En segundo lugar, una idea de *libertad* que no puede ser reducida a la estrecha interpretación de la no-dominación, puesto que se define también como autonomía, con el consiguiente corolario de que no es posible la libertad de nadie, sea un individuo o un colectivo, si su comunidad no es libre, si no puede darse y vivir bajo sus propias leyes. Y, en tercer lugar, que el *Estado* –lo que no significa la institución política en su forma actualmente existente–, esto es, la institución política, no es necesariamente quien priva de la libertad, sino también un espacio político que, bajo ciertas condiciones, la hace posible.<sup>10</sup>

Aunque en su desarrollo Rinesi y Muraca no se mencionan a Arendt, los tópicos del conflicto, la ciudadanía activa, la libertad y su institución,<sup>11</sup> dejan esta propuesta en las puertas de una invitación para hacerla intervenir en el debate.

#### **4. Una lectura arendtiana del debate**

La agonía de la democracia liberal, erosionada por el manifiesto autoritarismo neoliberal antes que por cualquier amenaza colectivista, es lo que nos obliga a

---

<sup>10</sup> No tenemos espacio aquí para presentar otros esfuerzos por demás interesantes realizados para poner en cuestión las sostenidas antinomias entre republicanism y populismo. Sí quisiéramos mencionar uno de los varios trabajos de Luciana Cadahia (2018).

<sup>11</sup> No nos detendremos a analizar, en particular, la tercera cuestión planteada en torno al Estado, pero hemos sugerido algunas indicaciones en un trabajo sobre la relación entre Arendt y Maquiavelo (Torres, 2016).

revisar los términos del antagonismo contemporáneo entre el republicanismo y el populismo. El interrogante que plantea Canovan, sin necesariamente suscribir a su lectura de Arendt y del populismo, tiene una total vigencia: ¿hemos renunciado a afrontar los dilemas implicados en la idea de que la democracia es el gobierno del pueblo?

La reposición del conflicto como centro de gravedad de la política es uno de los modos en que cierta idea de democracia habilitó una vía posrevolucionaria al declarado fin de la historia, señalando las debilidades de los modelos normativistas, que desplazan a un segundo plano los espacios de la acción colectiva, la participación cívica y la irrupción de las mayorías en el espacio público. Conflicto y participación están directamente anudados, anteceden e interrogan la lógica de la representación y los límites preestablecidos del orden, tanto formal como fáctico. Pero en nuestro tiempo la contingencia, el conflicto y las demandas contra las instituciones también forman parte del vocabulario neoliberal y neoconservador que han ocupado el espacio público, en un sentido opuesto al imaginado por la radicalización democrática. Una idea de libertad hiperliberal y una reafirmación de valores conservadores han ingresado en la escena pública, como núcleos ideológicos de la desdemocratización.<sup>12</sup> Motivo por el cual resulta necesario volver a discutir, e introducir en la querrela entre republicanismo y populismo, la idea de libertad.

Para Arendt, en el carácter agonal de la política se pone en juego un entendimiento de la libertad como no-dominación y como autonomía (autogobierno).

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. (Arendt, 1997: 69-70)

[Los revolucionarios americanos] contaban con un concepto positivo de libertad, capaz de trascender la idea de una liberación victoriosa de la tiranía y de la necesidad, esta noción se identificaba con el acto de la

---

<sup>12</sup> El término *desdemocratización* ha sido utilizado por muchos autores y autoras contemporáneos para designar la situación de las democracias contemporáneas, y sus sentidos no siempre coinciden en el diagnóstico. Nosotros optamos por recuperar el sentido dado por Tatián (2017).

fundación, es decir, con la elaboración de una constitución. (Arendt, 1992: 242)

Esta doble comprensión que propone Arendt señala dos aspectos no escindibles, también definidos por la igualdad: no ser dominado, pero también no dominar, irrumpen en el orden dado de la dominación para negarlo, por ello solo puede ser establecido por “muchos” que se consideran entre sí iguales. Pero si esta primera definición, asociada al sentido griego, puede quedar históricamente circunscripta a formas excluyente de la libertad (clásicas o modernas), la segunda definición contiene la novedad propia de las revoluciones modernas, donde provocativamente Arendt insiste en una dimensión *positiva* de la libertad: no ser dominados y no dominar requiere instituir la libertad reinventando la comunidad política toda. La autonomía implica, por lo tanto, darse una constitución: autoconstituirse es autogobernarse, afrontando esa doble dimensión del poder que es a la vez instituyente e instituido. Tal es el espíritu de las revoluciones modernas, diferente al espíritu clásico.

Las lecturas críticas hacia Arendt, porque demasiado consensualista (Mouffe, 2014), porque demasiado conflictivista (como, a fin de cuentas, teme Pettit), o porque demasiado apegada a una idea de libertad adoptada de un aristotelismo antimoderno (Habermas, 1975 y Skinner, 2005<sup>13</sup>), confunden el sentido de la positividad de la libertad que Arendt establece y terminan por evadir la tensión entre acción colectiva e institución, propia de la modernidad revolucionaria, de un republicanismo popular y –agregamos nosotros– propia de las democracias contemporáneas en las que el populismo se inscribe.

Pueblo no es “unanimidad”, afirma Arendt, en un sentido no ajeno al recuperado por gran parte de la filosofía postfundacionalista, incluyendo el neopopulismo. No existe un sujeto político anterior a su constitución efectiva en el espacio común de la acción (discursiva y no-discursiva) y nunca desaparece su

---

<sup>13</sup> “El argumento de Berlin puede llevarse un paso adelante si reconocemos que lo que subyace a estas teorías de la libertad positiva es la creencia de que la naturaleza humana tiene una esencia, y que sólo somos libres si conseguimos realizar tal esencia en nuestras vidas [...] supongamos que usted acepta el argumento aristotélico de que el hombre es un animal político, el argumento reafirmado por Hannah Arendt en *Between Past and Future* [Entre el pasado y el futuro]. Entonces creará, tal como sostiene Arendt, «que la libertad [...] y la política coinciden» y que «tal libertad se experimenta primordialmente en la acción» (Skinner, 2005: 24-25).

heterogeneidad constitutiva, su pluralidad, con independencia del grado de cohesión o institucionalización que pueda alcanzar. Pero también, podemos entender que no unanimidad es un resguardo ante el fenómeno histórico de la despolitización en las sociedades modernas posrevolucionarias, donde un sentido común reactivo a la política solo encuentra respuestas en un poder como gestión de hábitos y conductas homogéneas. Arendt denomina a este poder *rule by nobody*<sup>14</sup>, el gobierno burocrático (que, en un lenguaje más contemporáneo, podríamos denominar gubernamentalidad tecnocrática), el gobierno de nadie. Expresión que debemos entenderla en su doble sentido: de nadie y hacia nadie, pues gobierna conductas y preferencias, no sujetos políticos, promoviendo una moral reactiva a cualquier forma de politización colectiva. Que esta despolitización tome consistencia bajo la forma de una sustantivación tradicionalista del pueblo, de un neo-darwinismo social o de una combinación neoconservadora entre ambas, dependerá de los contextos históricos. Pero en ningún caso puede considerarse que el diagnóstico arendtiano concibe la irrupción moderna de las mayorías en el espacio público como causa de las nuevas formas de dominación.

La antítesis a la idea de *rule by nobody* no es la de una minoría cualificada y una ciudadanía formal, propia de la república representativa (que es, para Arendt, uno de los antecedentes del gobierno burocrático). Podríamos suponer que su antítesis se encuentra en la idea de *no-rule*, presente en *Sobre la revolución*.

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades-estado griegas. Desde Heródoto, se concibió a estas como una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados. Esta ausencia de poder [*no-rule*] se expresó con el vocablo isonomía, cuya característica más notable entre las diversas formas de gobierno, según fueron enunciadas por los antiguos, consistía en que la idea de poder [...] estaba totalmente ausente de ella. (1992, p. 30-31)

Esta idea, de difícil traducción y que ha suscitado múltiples interpretaciones,

---

<sup>14</sup> La expresión se encuentra presente en varios textos de Arendt, para un análisis de los mismos cfr. Stivers (2015).

incluyendo el principio de *anarquía* en la ontología política arendtiana,<sup>15</sup> la convocamos aquí para indicar que la libertad política como no-dominación se corresponde con una idea de libertad, la *isonomía*, que se predica de la comunidad, en una paradójica “forma” de gobierno en la que no hay una división entre gobernantes y gobernados, pues –de acuerdo a la cita de Heródoto que acompaña la nota a este pasaje– nadie desea gobernar ni ser gobernado. Arendt sostiene, a continuación, que esta forma fue identificada por sus opositores con la democracia, dado que su conclusión práctica implicaba que gobernarán las mayorías (*demos*), de igual manera que, posteriormente, Tocqueville consideró que la igualdad ponía en peligro la libertad, sin comprender que la *isonomía*, en cuanto igual-libertad de la comunidad, significa la negativa a que unos gobiernen sobre otros. Arendt vuelve a la Grecia clásica en el inicio de *Sobre la revolución* para señalar el equívoco al identificar *no-rule* con democracia, comprendida ésta como el gobierno-poder de la mayoría (*then majority rule, the rule of the many*), porque la lógica de la representación ya supone una forma de legitimación de la división entre gobernantes y gobernados.

Por este motivo, Arendt va a cuestionar también la idea de que la diferencia fundamental en donde se anuda la definición del poder popular se da entre *plebs* y *populus*. No niega esta división, que reconoce presente a partir de ciertas condiciones propias de las revoluciones modernas (Arendt, 1992:41). La dirección hacia la que Arendt busca orientar los interrogantes sobre la conflictividad que inauguran las revoluciones modernas se encuentra en una diferencia que considera más relevante y determinante: aquella presente entre la *potestas in populus* y la *auctoritas in senatu*, esto es, en la compleja relación entre el poder y la autoridad (Arendt, 1992:184), disuelta u oculta por el lenguaje de la soberanía y la representación.

Es en *Sobre la revolución* donde Arendt propiamente se enfrenta e intenta dilucidar el problema de esa doble dimensión de la libertad que antes señalamos, indicando que el problema puesto por las revoluciones modernas se da entre el

---

<sup>15</sup> Cfr. Balibar (2007) Vatter (2012:46-60). Al respecto, aunque no nos detendremos en esta lectura porque se avoca a una interpretación principalmente de Maquiavelo, Vatter también recoge esta expresión arendtiana para intervenir en el debate entre republicanismo y populismo (Vatter, 2011).

poder que nace de la participación activa del pueblo y su estabilización y duración a partir de su institución: se trata de libertad política, como negación de la dominación y como autonomía/autogobierno. Si, por una parte, encontramos que la cuestión puesta por Arendt mantiene una diferencia ineludible con el núcleo conceptual del populismo (*plebs/populus*), por otra parte, es posible afirmar que esta formulación surge de un problema que les es común: la noción de pueblo presente en la revolución francesa, que quiere derivar el poder y la ley de su misma fuente, provenientes de un común origen natural (Arendt, 1992:189). Pero, ni la libertad, ni la igualdad son naturales, ni las leyes pueden deducirse de la naturaleza. Arendt nos dice con esto que para desarmar la matriz de la libertad y la igualdad liberal representativa no basta con reponer la distinción entre *plebs* y *populus* (que entiende es la versión conflictualista jacobina, por ello su carácter propiamente moderno), si esa diferencia repone la lógica de la representación dejando sin respuestas al problema del autogobierno.

Es claro que hay una diferencia entre el análisis que realiza Arendt de la distinción entre *plebs* y *populus* con la manera en que ésta es abordada por la teoría populista contemporánea, como la de Laclau o Mouffe (2018), a pesar de que todos pueden ser leídos bajo el amplio espectro del “sujeto político” postfundacional. Pero nuestra intención no es mapear los diferendos o disolverlos. Lo que nos interesa señalar es que mucho se pierde si abordamos el posible diálogo entre Arendt y el populismo a partir de las dos oposiciones con las cuales se leyó su obra: bien sea como una teórica del consenso, bien como una teórica de la autonomía radical.

Retomado el lenguaje de los dos pasajes de *Sobre la revolución* que optamos por analizar (donde no resulta casual que Arendt los traiga del griego y el latín, no para afirmar una “tradición”, sino para interrogar las clausuras del lenguaje iusnaturalista y abrir el sentido a la novedad de las revoluciones modernas), la *isonomía* en términos de la *no-rule* es la negación de la división entre gobernantes y gobernados de acuerdo a la supuesta necesidad del gobierno representativo como única forma concebible de resolver la relación entre la *potestas in populus* y la *auctoritas in senatu*. En otros términos, se trata de pensar una dinámica de constitución del poder del pueblo, como mayoría participativa que ocupa la escena

pública, sin que quede restringida a una negación de la dominación y aislada de la posibilidad de institucionalizar dicho poder, en el sentido más propio de un poder instituyente. La expresión de la *potestas in populus* es instituyente si produce algo diferente, nuevo, pues la institución requiere ser creada, no es una emanación inmediata del poder del pueblo.

La capacidad de crear algo nuevo, que es propia de la acción y define la libertad, no se restringe solamente a lo incondicionado que emerge de la reunión de los seres humanos en cuanto agentes, se encuentra también en lo que pueden fundar para hacer durar aquello que han generado, para que pueda perdurar aquello cuyo origen es contingente. Así, sobre el final de *Sobre la revolución*, la referencia de Arendt a ciertas experiencias abiertas por las revoluciones modernas, como la comuna, los soviets, los consejos, nos señala esas invenciones políticas novedosas, nuevas instituciones que permiten poner en cuestión las formas existentes (consideradas las únicas formas posibles, todas variantes de la estatalidad moderna) a partir del autogobierno. No son modelos a seguir y sería empobrecedor reducirlas a una forma común, pero tampoco costaría ver en ellas una experiencia moderna de repúblicas populares, en un lenguaje donde la *república* (como la *democracia*) todavía podía remitir a acontecimientos políticos revolucionarios, de libertad, igualdad, participación y autogobierno de las mayorías. La libertad como no-dominación, que caracteriza la libertad política de las mayorías que se conciben iguales, no puede escindirse de la libertad como autonomía, puesto que nadie puede ser libre si la comunidad no lo es: autonomía no remite al sí mismo de una libertad individual, sino a la mutua dependencia de la libertad común.

## **5. Consideraciones finales**

¿Por qué Canovan, ante la paradoja sobre la consideración arendtiana del pueblo, entiende insuficiente la respuesta dada por el concepto de acción? En su interpretación ha absolutizado el concepto de acción y ha fijado el concepto de identidad (no sin razones, presentes en la obra de Arendt), privándonos de entender de otra manera el republicanismo, el populismo y sus posibles relaciones. Pero entendemos que Arendt contribuye a pensar estas relaciones justamente a partir del

concepto de acción, como participación de las mayorías, fundante de un espacio público político, sin el cual difícilmente pueda concebirse a la democracia como gobierno del pueblo.

Tiene razón Canovan al interpelar a la política sobre si se ha renunciado a pensar la democracia como gobierno del pueblo, pero en las actuales condiciones de desdemocratización, tenemos que poder formular de otra manera aquella confrontación que Arendt sostuvo entre política y totalitarismo (evidentemente, de manera diferente a todas aquellas operaciones que el discurso liberal produjo para erigir globalmente al Estado de derecho representativo como la fórmula democrática triunfante ante la barbarie totalitaria), para poder distinguir conceptualmente y prácticamente entre un republicanism popular y uno oligárquico conservador, así como entre un populismo de izquierda y uno de derecha –por retomar algunas de las querellas de la teoría contemporánea– sin recaer en el ya discutido relativismo de los valores y los acrílicos “contenidos” ideológicos, que usufructúan los nuevos consensos autoritarios. El énfasis puesto por Arendt en la acción no descuida el problema de la constitución de las identidades políticas, porque su politicidad puede darse en el espacio común de la acción pública que la misma acción genera y solo allí pueden consolidarse los resguardos ante las formas excluyentes, autoritarias y crueles de los sujetos y las instituciones. La identidad del pueblo es política porque, fundada en su pluralidad, requiere de la acción para sostenerse en la relación permanente que se establece entre la heterogeneidad y la unidad, siendo irreductible a cualquiera de los dos términos.

El antagonismo irreconciliable entre republicanism y populismo se produce cuando uno y otro, de diferente manera, se distancian del carácter plural, agonista, activo y fundante del pueblo presente en sus propias teorizaciones, para resolver la cuestión del orden/unidad en una instancia normativa-institucional o hegemónica trascendente (dos derivas modernas que Arendt cuestiona). Por el contrario, se aproximan cuando ambos se afirman en su principio popular democrático y asumen el riesgo de la contingencia, el conflicto, la heterogeneidad (o no unanimidad), la multiplicidad productiva de nuevos lenguajes, nuevas formas, nuevos modos de organización e institución presente en los pueblos, que no quieren ser dominados y

no quieren dominar y en un momento osan imaginar que pueden autogobernarse. Una *igualibertad* popular que no depende de someterse los unos a los otros.

Desde otra perspectiva, ¿se podría afirmar que, en el debate entre republicanismo y populismo, Arendt representaría una tercera posición ligada a la denominada “democracia radical”?<sup>16</sup> Como Canovan, debiéramos reconstruir los términos de otra paradoja, comenzando por la reticencia de Arendt para con el término democracia (Arendt, 1992:232). Entender por qué su recuperación del consejismo, el municipalismo y el federalismo –desde la alternativa jeffersoniana hasta la revolución húngara, pasando por las experiencias socialistas del siglo XIX y los soviets– son puestos por Arendt en la estela del término que sí eligió: la república. También, seguir la huella de sus agudos lectores, que encontraron en su pensamiento político la recuperación de un conjunto de sentidos fundamentales para revitalizar la democracia. Pero, más allá de las denominaciones y adjetivaciones posibles, para nosotros es su reflexión sobre la política lo que permite echar luz sobre debates que no han sido los suyos, animándonos a volver a poner en foco la a la vez frágil y potente experiencia de la política que habita en el republicanismo, la democracia y el populismo, cuando son comprendidos más allá de las “formas” antinómicas que evaden pensar los desafíos de la “vida política”.

Ese riesgo y esa osadía, es lo que perturba a Pettit, que a pesar de su pobre lectura quizás algo entendió, algo presente en la obra de Arendt que escapa a los reaseguros de su constitucionalismo republicano, y lo llamó populismo. Podríamos nosotros asignarle otros nombres: democracia, república popular, república plebeya,<sup>17</sup> de acuerdo a sentidos que las reflexiones de Arendt no excluirían (Arendt, 1992:41) ni dejarían de seguir interrogando.<sup>18</sup> Sabemos que no es menor la cuestión

---

<sup>16</sup> Algunas lecturas ya hemos mencionado, como las de Balibar y Vatter, a las que convendría sumar la lectura de Abensour (1998).

<sup>17</sup> Aunque la expresión aparece en muchos textos contemporáneos, quisiera mencionar uno, el de Camila Vergara (2020), porque en su versión de la república plebeya Hannah Arendt ocupa un lugar significativo. Aunque sus teorizaciones están ligadas a lo que aparece en el “populismo atlántico”, dándole un lugar central a la idea de control de las élites, sus bases se encuentran en las resistencias y formas de autoorganización y autogobierno popular (a partir de la experiencia chilena contemporánea), que nos plantean una interesante forma de pensar los procesos de deliberación popular.

<sup>18</sup> En esta continua interrogación, donde se ponen en juego categorías que participan de la querrela entre el republicanismo y el populismo, los estudios más detenidos y originales de la obra de Arendt

de los nombres, porque mucho pasa por ahí: por lo que permiten pensar, por las experiencias a las que remiten, por los pasados no realizados que son otra forma de pensar lo posible, por la necesidad de ensayar novedosas alternativas. Así, elegir un nombre es una forma de establecer una querrela, para complejizarla y explorar las porosidades que una nominación tiende a cerrar: Arendt lo hizo con la república, disputándole el nombre a un poder en el momento de su triunfo hegemónico; así lo plantean quienes recuperan el populismo, disputando lo que su uso peyorativo cancela en un momento de hegemonía de tendencias antidemocráticas.

En tiempos sombríos, donde el mundo de lo posible parece reducirse a una resignación sobre lo que hay, siendo eso que hay cada vez más autoritario y violento, encontramos en Arendt a una aguda lectora de las formas subterráneas de la despolitización de las sociedades modernas (desde la experiencia totalitaria a las sociedades de mercado) que no ofreció respuestas consoladoras o redentoras. Pero tampoco dejó de ser reflexivamente sensible a experiencias, aunque efímeras, de la política. Entre ellas, quisiéramos mencionar una dimensión multitudinaria cara al republicanismo y el populismo: la experiencia de la *felicidad pública*, experiencia colectiva de transformación de los modos de ser y estar en un mundo común, sin la cual ni el republicanismo ni el populismo serían alternativas significativas para las luchas democráticas y populares. La felicidad pública no limitada al festejo autocomplaciente por lo históricamente conquistado (aunque algo conserva de la fiesta colectiva en los ceremoniales conmemorativos que entusiasmaban a Rousseau, porque la memoria también participa de los afectos políticos), porque es fundamentalmente una pasión política generada en las luchas colectivas, es la experiencia común de un nacimiento bajo el modo de un encuentro con otros. Se trata de un modo particular de la afectividad “común”, diferente y resistente al crecimiento extensivo e intensivo del miedo, la angustia, el odio y la crueldad que aísla y homogeniza a los individuos. Felicidad de lo no necesario, de iniciar de nuevo con otros, re-comenzar siempre desde la participación pública, en las calles, en los barrios, en los comités, cooperativas, comunas, organizaciones sociales, escuelas y

---

sobre un tópico que hemos abordado, el “pueblo”, y otro que no hemos mencionado, la cuestión del “liderazgo”, han sido desarrollados por Hunziker y Smola (2022) y Hunziker (2023).

universidades, instituciones públicas; desde las experiencias de los movimientos indígenas, los trabajadores y las economías populares, los feminismos, los ambientalistas, los cooperativismos, de jóvenes y pasadas militancias, en su capacidad para trazar líneas de comunicación –no exentas de diferendos– entre unxs y otrxs. Esas experiencias, que también existen aquí y allá, que no han dejado de estar en el mundo, nos orientan para imaginar nuevas formas de lo común; experiencias con las que el republicanismo y el populismo tienen que conectarse, porque sin ellas solo nos queda una querrela que poco nos habla en el presente.

### **Bibliografía**

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Colihue.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?*. Paidós.
- Balibar, E. (2007). “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”. *Erytheis*, n°2, noviembre
- Cadahia, L. (2018). “Intermitencias: materiales para un populismo republicano”. En Villacañas Berlanga, J. L. y Ruiz Sanjuan, C. (edit.). *Populismo versus republicanismo*. Minerva.
- Canovan, M. (1992) *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press.
- Canovan M. (1999). “¡Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”. *Political Studies*, XLVII, 2-16.
- Habermas, J. (1999). “Tres modelos normativos de democracia”. En *La inclusión del otro*. Paidós.
- Habermas, J. (1975). “Hannah Arendt”. En *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Hunziker, P. y Smola, J. (2022) “Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente”. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. vol. 10, N° 20.
- Hunziker, P. (2023) “República, participación y liderazgo. Notas arendtianas para pensar un republicanismo democrático”: En Caram, C. y Maldonado, N.

- (comp.), Universidad Nacional de General Sarmiento [En prensa].
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (1988) “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”. En *Las formas de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude. (1972) *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Gallimard.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Marey, M. (edit.) (2021). *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.
- McCormick, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, J. (2012). “Sobre la distinción entre democracia y populismo”. *Letras libres*, noviembre.
- McCormick, J. (2018). *Reading Machiavelli*. Princeton University Press.
- Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism*. Paidós.
- Pettit, P. (2005) “La libertad republicana y su trascendencia constitucional”. En Bertomeu, M.J, Doménech, A., De Francisco, A. (comp.). *Republicanism y democracia*. Miño y Dávila.
- Pocock, J. G. A. (1975) *The machiavellian moment, Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press.
- Rinesi, E. y Muraca, M. (2011). “Populismo y República. Algunos apuntes sobre un debate actual”. En Rinesi, E., Vommaro, G. y Muraca, M. (edit) *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*. UNGS/IEC.
- Rahe, P. A. (2008). *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II vol*. Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (1996) “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad”. *Agora*. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, nº4, verano.
- Skinner, Q. (1998) *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (2005). "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?". *Isegoría*, n°33.
- Stivers, C. (2015). "Rule By Nobody: Bureaucratic Neutrality As Secular Theodicy". *Administrative Theory & Praxis*, 37:4.
- Tatián, D. (2017). "Des-democracia". *Relámpagos/Agencia Paco Urondo*. 09/12.
- Torres, Sebastián (2016). "¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución". *Cadernos de Filosofía alemã*, v. 21, n.3.
- Vatter, M. (2011). "The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics". *Contemporary Political Theory*, 25.
- Vatter, M. (2012). *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Universidad Diego Portales.
- Vergara, C. (2020) *República plebeya. Guía práctica para construir el poder popular*. Sangría.