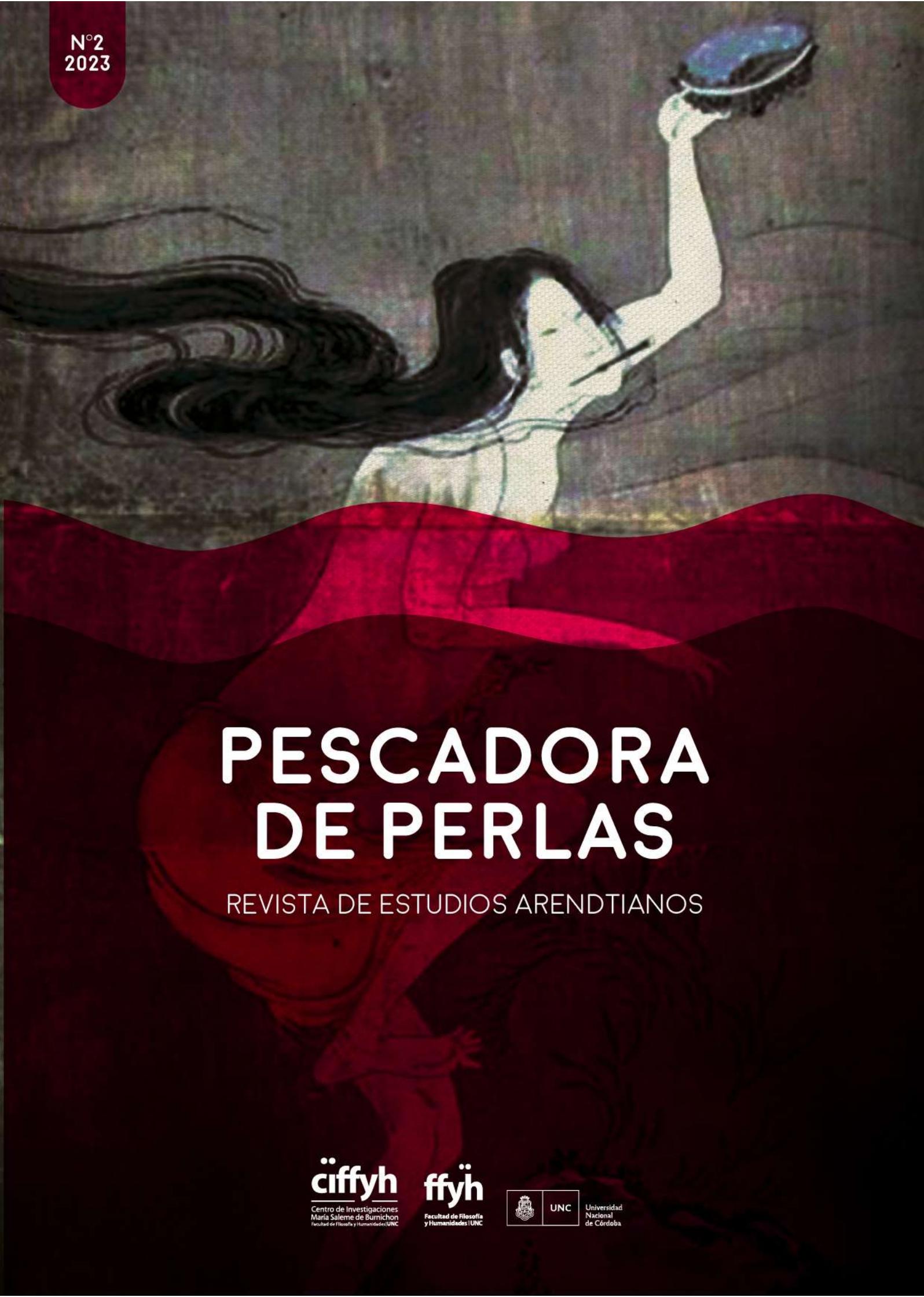


Nº2
2023



PESCADORA DE PERLAS

REVISTA DE ESTUDIOS ARENDTIANOS

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades, UNC



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos es una publicación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Cuenta con el apoyo de la Oficina de Conocimiento Abierto de dicha Universidad. ISSN: 2953-4410

Contacto

Centro de Investigaciones

Facultad de Filosofía y Humanidades

Pabellón Agustín Tosco, 2° piso

Ciudad Universitaria

Córdoba, 5000

Correo electrónico: pescadoradeperlas@ffyh.unc.edu.ar

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: Laura Arese



Licencia de reconocimiento de Creative Commons: Atribución
– No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)

Vol. 2 | N° 2 | Año 2023



**PESCADORA
DE PERLAS**

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



UNC
Universidad
Nacional
de Córdoba

Directora

Beatriz Porcel (Universidad Nacional de Rosario)

Comité Editorial

Laura Arese (Universidad Nacional de Córdoba)

Claudia Bacci (Universidad de Buenos Aires)

Camila Cuello (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Anabella Di Pego (Universidad Nacional de La Plata)

Paula Hunziker (Universidad Nacional de Córdoba)

Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba)

Carolina Rusca (Universidad Nacional de Córdoba)

Julia Smola (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Comité Académico

Roger Berkowitz (Bard College)

Fina Birulés (Universidad de Barcelona)

Adriano Correia (Universidade Federal de Goiás)

André Duarte (Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Simona Forti (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Yara Frateschi (Universidade de Campinas)

Wolfgang Heuer (Universidad Libre de Berlín)

Claudia Hilb (Universidad de Buenos Aires)

Celso Lafer (Universidade de São Paulo)

Martine Leibovici (Universidad París Diderot-París 7)

Carlos Longhini (Universidad Nacional de Córdoba)

Mayte Muñoz Sánchez (Universidad Nacional Autónoma de México)

Francisco Naishtat (Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de la La Plata)

Eduardo Rinesi (Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad Nacional de Córdoba)

Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid)

Sebastián Torres (Universidad Nacional de Córdoba)

Autoridades de la FFyH – UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea DEZZUTTO

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián MUÑOZ

Secretaría Académica

Secretario: Esp. Gustavo Alberto GIMÉNEZ

Subsecretaria: Lic. María Luisa GONZÁLEZ

Secretaría de Coordinación General

Secretario: Prof. Leandro Hernán INCHAUSPE

Secretaría de Administración

Secretaria: Cra. Graciela del Carmen DURAND PAULI

Coordinador técnico-administrativo:
Cr. Oscar Ángel DONATI

Secretaría de Extensión

Secretario: Dr. César Diego MARCHESINO

Subsecretaria: Mgtr. Flavia ROMERO

Secretaría de Posgrado

Secretaria: Dra. Miriam Raquel ABATE DAGA

Subsecretaria: Dra. María Laura ORTIZ

Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica

Secretaria: Dra. Cecilia Angelina PACELLA

Secretaría de Asuntos Estudiantiles

Secretaria: Corr. Lit. Candelaria Inés HERRERA

Subsecretaria: Lic. Rocío María MOLAR

Prosecretaría de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales

Prosecretaria: Dra. Brenda Carolina RUSCA

Oficina de Graduados

Coordinadora: Lic. Julieta ALMADA

Programa Universitario en la Cárcel (PUC)

Coordinadora: Dra. María Luisa DOMÍNGUEZ

Programa de Derechos Humanos

Directora: Victoria Anahí CHABRANDO

Programa Género, Sexualidades y Educación Sexual Integral

Coordinador: Lic. Carlos Javier LÓPEZ

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana TELLO WEISS

Índice

9 | Editorial

Beatriz Porcel

11 | Artículo

Anticipaciones de Hannah Arendt. Totalitarismos y biopolítica

Pilar Calveiro

Dossier: Arendt y los republicanismos

38 | Presentación

Paula Hunziker, Carolina Rusca y Julia Smola

41 | Ausência de Mundo (Worldlessness) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt

Helton Adverse

65 | Os riscos da Impotência política na república: uma leitura de Arendt e Tocqueville

Rosângela Chaves

87 | El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar

Gabriela Rodríguez Rial

117 | La república plebeya. Una lectura arendtiana del debate entre republicanismo y populismo

Sebastián Torres Castaños

145 | La libertad como sentido de la política. Las vetas republicanas de Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville

Sabrina Morán

170 | A crítica de Arendt à república norte-americana e os caminhos para uma república de conselhos

Rodrigo Moreira de Almeida

196 | Republicanismo(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución

Camila Cuello

217 | Arendt y el pensamiento republicano

Wolfgang Heuer

Perlas/Fragmentos de pensamiento

250 | Celso Lafer y el sentido del testimonio

Paulo Eduardo Bodziak Junior

253 | Hannah Arendt y nosotros

Celso Lafer

269 | Arendt, H. (1965). "From Machiavelli to Marx" (series: Subject File, 1949-1975). Curso en Cornell University, Ithaca, N.Y.; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. 023453

Reseñas

272 | *Dicionário Hannah Arendt* de A. Correia et al. São Paulo, Edições 70, 2022, 452 págs.

Rossa Valente

281 | *Pandemic and Crisis of Democracy* de A. Duarte. Nueva York, Routledge, 2023, 169 págs.

Alejandro Milotich

287 | *Verdade e política na obra de Hannah Arendt* de Pereira. G. Curitiba, Appris editora, 2019, 203 págs.

Luciano Bolatti

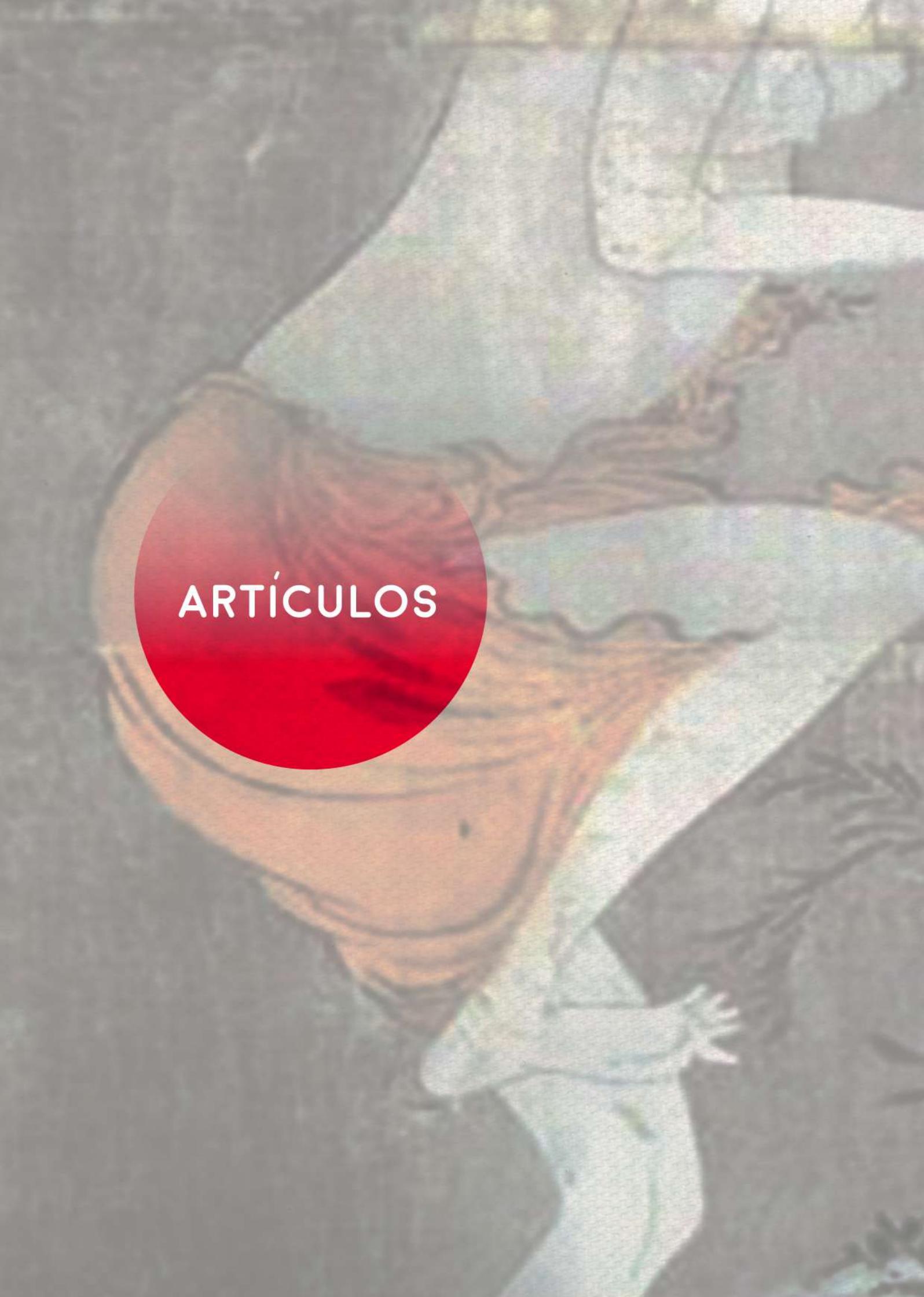
Editorial

Presentamos con satisfacción el número 2 de Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos, publicación radicada en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Las lectoras y los lectores encontrarán en esta nueva edición un Dossier dedicado a “Arendt y los republicanismos” coordinado y presentado por Paula Hunziker, Carolina Rusca y Julia Smola, una selección de otras voces y otros ámbitos que contribuye a nutrir discusiones muy presentes en los últimos años y que evidencian la potencia innovadora de las reflexiones arendtianas sobre el tema. En la sección “Perlas/Fragmentos de pensamiento” puede leerse una vívida conferencia de Celso Lafer, quien fuera alumno de Arendt en la New School, precedida de una necesaria contextualización a cargo de Paulo Eduardo Bodziak Junior, y la traducción de un fragmento del curso “From Machiavelli to Marx” impartido por la filósofa en 1965, una muestra de su faceta como Profesora. El número se completa con un artículo de Pilar Calveiro y con tres reseñas de libros aparecidos recientemente.

Agradecemos muy especialmente al Comité editorial, a las evaluadoras y los evaluadores que respondieron con generosidad al requerimiento de su imprescindible ayuda y a quienes de varias maneras colaboraron en esta publicación.

Una vez más aspiramos a honrar el legado de Hannah Arendt, la particular manera de dejarse interpelar por los sucesos de su presente, confrontar de modo abierto y plural con la(s) crisis y problematizar el tiempo propio. Por esto, invitamos a leer la revista, contribuir a su difusión y colaborar enviando trabajos.

Beatriz Porcel



ARTÍCULOS

Anticipaciones de Hannah Arendt. Totalitarismos y biopolítica

Anticipations by Hannah Arendt. Totalitarianism and biopolitics

Pilar Calveiro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Cómo citar este artículo:

Pilar Calveiro (2023). Anticipaciones de Hannah Arendt. Totalitarismos y Biopolítica. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 11-36.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

En este artículo se abordan los tres elementos desarrollados por Hannah Arendt en *Los orígenes de totalitarismo –antisemitismo, imperialismo y totalitarismo–* para observar sus particularidades en la primera mitad de siglo XX, así como sus posibles resonancias en prácticas latinoamericanas posteriores, que configuran la tríada: racismo, colonialidad y autoritarismo. El texto se detiene en la dimensión biopolítica del totalitarismo, bajo su modalidad más radical y asesina, para señalar algunas continuidades de corte autoritario, en el contexto de gubernamentalidades diferentes.

PALABRAS CLAVE: Racismo, colonialidad, totalitarismo, biopolítica, autoritarismo.

ABSTRACT

This article addresses the three elements developed by Hannah Arendt in *The Origins of Totalitarianism* -antisemitism, imperialism and totalitarianism- to observe their particularities in the first half of the 20th century, as well as its possible resonances in subsequent Latin American practices that make up the triad: racism, coloniality and authoritarianism. The text focuses on the biopolitical dimension of totalitarianism, under its most radical and murderous modality, to point out some authoritarian continuities, in the context of different governmentalities.

KEYWORDS: Racism, coloniality, totalitarianism, biopolitics, authoritarianism.

Escribir sobre la obra de Hannah Arendt es un auténtico desafío porque una jamás se siente a la altura del texto del que va a hablar. Y si bien esto ocurre con cualquiera de sus obras, regresar a *Los orígenes del totalitarismo* multiplica el desafío, tanto por la extensión del trabajo como por la profundidad y proyección del fenómeno totalitario que allí se aborda, y que excede en mucho a las primeras décadas del siglo pasado.

La lectura de *Los orígenes del totalitarismo*, hecha casi un siglo después de los acontecimientos, nos revela tanto elementos que han quedado presos de su tiempo –y no podría ser de otra manera–, como otros que se proyectan, con gran potencia, hacia el nuestro. Por ello, su revisión y la reflexión que despierta nos impulsan a una especie de ida y vuelta entre dos momentos distintos: por un lado, tratar de ubicarnos en las circunstancias de su publicación –muy cercanas a algunos de los eventos que se analizan– y, de manera simultánea, preguntarnos sobre la vigencia del texto para comprender el potencial totalitario de los procesos políticos contemporáneos. Ambos movimientos tienen su propia complejidad y, de hecho, es justo Hannah Arendt quien nos advierte acerca de los peligros inherentes a un “rastreo” poco cuidadoso del totalitarismo a la vez que, de manera indirecta, nos incita a hacerlo con las precauciones del caso.

Por un lado, en el Prólogo de 1967, que acompañó la publicación de la primera parte bajo el título de *Antisemitismo*, señalaba que:

Ha habido una tendencia a equiparar sencillamente al totalitarismo con sus elementos y orígenes, como si cada estallido de antisemitismo, de racismo o de imperialismo pudiese ser identificado como “totalitarismo”. Esta falacia es tan desorientadora en la búsqueda de la verdad histórica como perniciosa para el juicio político (Arendt, 2006-2020: 34).

Sin embargo, unos años antes, había terminado la tercera parte, *Totalitarismo*, sosteniendo que el fenómeno totalitario constituía “una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora” (Arendt, 1981: 706), incitándonos a identificarlo y prevenirlo.

Y, sin duda, esta posibilidad de permanencia y, sobre todo, de reciclamiento bajo nuevas modalidades no puede dejar de ser un punto de atención en el análisis de la política desde entonces. Sin caer en la utilización de elementos aislados como indicios “probatorios” de un tipo específico de gubernamentalidad –que llevaría a un “alargamiento” del concepto volviéndolo prácticamente inútil–, creo que es muy válido tratar de comprender los procesos que analiza Arendt en su obra para observar sus posibles resonancias en el mundo actual, recuperando semejanzas, distinciones y atisbos de lo que fue y puede seguir siendo, en replicaciones y mutaciones sucesivas.

Trataré entonces de ir apuntando lo que desde mi mirada, situada en un lugar y un tiempo muy diferentes, logra recuperar del riquísimo texto escrito por Arendt en la segunda posguerra, siempre desde la perspectiva de su capacidad de iluminación para los problemas del presente.

En primer lugar, me parece importante resaltar la articulación que se propone en esta obra entre antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, como una trama densa que enlaza los aspectos económicos, políticos, sociales, ideológicos para la explicación de un fenómeno de tan difícil comprensión. Ese mismo entramado, visto a más larga duración y desde un foco de análisis distinto y “periférico”, nos conduce a otra articulación, la que se da entre racismo, colonialismo y autoritarismo, de la que hablaron, desde la realidad latinoamericana, Aníbal Quijano y otros pensadores de la colonialidad. Dicho foco, nos coloca en la tensión entre la semejanza y la distinción, que puede ser iluminadora para la comprensión del presente. Considero

pertinente iniciar nuestra reflexión desde esta comparación, tal vez un tanto atrevida, ya que la obra de Arendt se encuentra muy claramente anclada en los procesos específicos ocurridos en un determinado periodo de Europa Occidental. Sin embargo estoy convencida de que también tiene una potencia interrogadora y explicativa extraordinaria para fenómenos propios de la gubernamentalidad neoliberal y sus expresiones locales que, sin ser propiamente totalitarias, resuenan en una frecuencia semejante.

Antisemitismo

Según Arendt, el odio religioso hacia los judíos es un fenómeno muy antiguo, pero del todo diferente del antisemitismo que analiza en su obra. Sostiene que la construcción del antisemitismo como una forma de racismo, es decir la atribución de una supuesta constitución natural que diferenciaría a los judíos de los no judíos se debe considerar como una cuestión aparte y distinta de la persecución religiosa ancestral. Para ello, retoma los estudios de Jacob Katz al afirmar que entre los siglos XV y XVI, fueron justamente los judíos quienes “empezaron a pensar que la diferencia entre la judería y las naciones no era fundamentalmente de credo y fe, sino de naturaleza interna” (Arendt, 2006: 30), es decir, de tipo “natural” o racial más que doctrinal o cultural. Este cambio de percepción solo se habría hecho frecuente entre los no judíos mucho después, en la época de la Ilustración, y se constituyó como ideología apenas en el siglo XIX. De manera que Arendt considera importante “señalar que se produjo primeramente en la interpretación que los judíos hicieron de sí mismos”, marcando un punto de inflexión, y rechazando la “lacrimosa presentación de la historia judía” que ya habían criticado otros investigadores, como Salo W. Baron (Arendt, 2006: 30). Arendt refuta la explicación del antisemitismo desde las teorías de la víctima propiciatoria o del eterno odio a los judíos, muy frecuentes en la época, para observar que:

Resulta muy notable que las dos únicas doctrinas que al menos tratan de explicar el significado político del movimiento antisemita nieguen toda responsabilidad específica de los judíos y se opongán a discutir la cuestión en términos específicamente históricos (Arendt, 2006: 72)

Y a partir de aquí toca con delicadeza, casi lateralmente, un asunto que sin

embargo es central en su abordaje y debería serlo en la reflexión contemporánea en torno a las atrocidades del pasado reciente: la posible responsabilidad de la víctima, que no exculpa al victimario. Este asunto es crucial no solo para el análisis del antisemitismo europeo. Advierte Arendt que quien es objeto de violencias extraordinarias “no deja sencillamente de ser corresponsable por haberse convertido en víctima de la injusticia y de la crueldad del mundo” (Arendt, 2006: 68). Es decir, la comprensión de los *fenómenos complejos*, como el totalitarismo –y desde luego el autoritarismo–, reclaman un análisis que incluya procesos de larga duración y la participación de todos los actores involucrados en los mismos, con sus respectivas y muy *diferentes responsabilidades*. Y esto es lo que hace en relación con la población judía de Europa y los diferentes vínculos que fue estableciendo, a lo largo del tiempo, con el Estado, la nación y la política.

¿Podría confundirse esta observación con una forma de diluir el drama del antisemitismo y la responsabilidad del nazismo? Claro que no. Arendt entrará en una reconstrucción histórica, de la que forman parte numerosos actores y, entre ellos, los diferentes grupos judíos en los países de Europa occidental a partir del siglo XVII, para entender, para poder explicarse y explicarnos cómo se llegó al más furioso antisemitismo en los siglos XIX y XX. Tuvo el valor de separarse de la pura condición de “víctima inocente” –que desde luego fueron TODAS las víctimas del totalitarismo– para entrar en otro nivel explicativo al tratar de comprender qué papel le cupo a cada grupo, incluido el suyo, en la construcción del entramado que terminó en el horror de los campos de concentración.

Con este objeto, analiza el papel de los judíos en las sociedades de la Europa moderna, identificando las cuatro fases siguientes:

1) Entre los siglos XVII y XVIII un reducido grupo de judíos, merced a sus conexiones personales con otros judíos de distintos países de Europa, tuvo la posibilidad de financiar importantes obras estatales y realizar las transacciones financieras de algunos príncipes europeos, desempeñando un papel irremplazable en las necesidades de esos estados. A partir de ello, estas personas obtuvieron ciertos privilegios e incluso títulos de nobleza, por cierto no muy relevantes. No obstante, estos “judíos palaciegos” fueron pocos y tuvieron escasa incidencia tanto

en la realidad política de sus sociedades como en la del propio pueblo judío.

2) A partir de la Revolución Francesa, los Estados modernos tuvieron mayores necesidades financieras que, ante la reticencia de otros grupos nacionales, solo pudieron ser atendidas por las riquezas combinadas de los judíos de Europa occidental y central, a través de algunos importantes banqueros. Estas circunstancias incrementaron la importancia del grupo, se ampliaron los privilegios que hasta entonces habían tenido solo los “judíos palaciegos” y, en consecuencia, ocurrieron los procesos de “emancipación” de la población judía en los Estados Nación desarrollados. Solo aquellos en los que los judíos no habían logrado constituir un grupo unificado y útil al Estado permanecieron al margen de esa tendencia. Según este relato, “la activa entrada de los judíos en la historia europea quedó determinada precisamente por ser ellos un elemento intereuropeo, no nacional, en un mundo de naciones que surgían o ya existían” (Arendt, 2006: 88). Se podría decir que su relevancia estaba íntimamente relacionada con su utilidad para los Estados Nación, justo por guardar cierta autonomía de lo estrictamente nacional y de la política como tal, característica que el proceso de emancipación, al nacionalizarlos, tendía a romper.

3) A fines del siglo XIX, el proceso de expansión imperialista minó los cimientos del Estado Nación, subordinándolo a los mandatos de la esfera económica y a sus pretensiones de dominación territorial ilimitada. Para esta empresa, se requirió de una enorme inversión económica, superior a las posibilidades de los banqueros judíos, que fueron sustituidos por las burguesías nacionales ahora sí interesadas en la empresa imperialista. En consecuencia, el grupo judío perdió la exclusividad en el financiamiento público que había ostentado hasta entonces y, con ello, su importancia social y económica. Aquellos que aún mantenían una influencia significativa lo hacían de manera individual, por lo que no requerían del apoyo de sus comunidades, de manera que se fueron separando y perdiendo el vínculo con ellas. En paralelo, las comunidades fueron perdiendo la organización económica que habían tenido cuando cumplían, como colectivo, una función decisiva para el Estado. En virtud de este proceso, los judíos de elevada posición, que volvieron a constituir una excepción, se desvincularon de sus colectividades y dejaron de ser

representativos del mundo judío. No obstante, buena parte del mundo de los gentiles insistía en verlos como si aún fueran un grupo homogéneo, organizado y poderoso.

4) Desde décadas antes de la Primera Guerra, y como efecto del proceso imperialista, se fueron desintegrando, al mismo tiempo, la judería occidental y el Estado Nación. Su colapso produjo una doble ruptura: de la solidaridad europea, por un lado, y de la solidaridad judía, por otro. Dicho proceso se profundizó después de la I Guerra, cuando la riqueza judía ya se había vuelto insignificante en relación con los grandes volúmenes de capital circulantes. Por su parte, “el elemento judío anacional e intereuropeo” (antes decisivo en su posicionamiento) se convirtió en objeto de odio generalizado, en el contexto de un mundo de naciones en guerra. Según Arendt, “el odio no se desató en el momento de mayor influencia del grupo sino justo cuando su riqueza resultaba inútil (para el modelo imperialista) y su falta de poder podía provocar desprecio” (Arendt, 2006: 80).

En consecuencia, desde su análisis, la persecución contra los judíos a la llegada del nazismo no se desató por su poder político o económico –o por posibles abusos derivados del mismo– sino, por el contrario, por la pérdida de poder y el declive del mundo judío –y del Estado Nación– en Europa Occidental. A su vez, se enlazó con el resentimiento de la nobleza (en otro tiempo dependiente del financiamiento judío), del clero y de cierta burguesía contra un grupo antes poderoso. Dicho resentimiento se racializó y se utilizó como catalizador político de numerosos descontentos, justo cuando la población judía –como colectivo– se había debilitado, fragmentado y perdido consistencia internamente.

En esta caracterización del proceso, el antisemitismo queda anudado al proceso imperialista, que provocó a un mismo tiempo la decadencia del Estado-Nación y de los judíos europeos. Su afán expansionista lesionó la unidad y el poder del Estado, al colocar el foco en la dimensión económica por sobre la política, así como en lo supranacional por sobre lo nacional. Así, el papel principalmente político del Estado se vio reducido y quedó sujeto a la fuerte influencia de las grandes empresas y al interés más allá de la nación.

En consonancia con esta tendencia general del imperialismo, los grupos

antisemitas mostraron desde el principio su deseo de *desplazar y destruir la estructura del Estado-Nación, no desde lo local sino elevando la mira hacia lo supranacional*. Los primeros partidos antisemitas se decían representantes no de una parte de la sociedad sino de su totalidad; pretendían así ser la expresión de toda la nación y reemplazar al Estado, en su supuesta representación del conjunto. A su vez, en contraste con los supuestos nacionalistas que decían encarnar, se constituyeron “como una *organización supranacional*” (Arendt, 2006: 109. Itálicas nuestras), que reunía a todos los grupos antisemitas de Europa. Introdujeron desde entonces la idea de que se orientaban “hacia un gobierno intereuropeo por «encima de todas las naciones»” (Arendt, 2006: 109), lo cual es muy significativo.

La articulación del antisemitismo tanto con el debilitamiento del Estado como con una alternativa supranacional conecta, no solo al antisemitismo sino, en términos más generales, al *uso político del racismo, con los procesos de mundialización –previos y posteriores–, actualmente vigentes*. Llama la atención el parentesco de ambos procesos en un contexto como el actual, de fuertes tendencias supranacionales y, de manera simultánea, de reciclamientos del racismo propuesto ahora, más que como diferencia natural y genética, como diferencia, aunque cultural, de “destino” prácticamente inmodificable que coincide, curiosamente, con el “color” de las poblaciones. Hardt y Negri afirmaban, ya a inicios del presente siglo, que “se le ha asignado a la cultura el rol que antes desempeñaba la biología” (Hardt y Negri: 182). En términos discursivos se reconoce que “la conducta de los individuos y sus capacidades o aptitudes no dependen de los genes, sino que se deben al hecho de pertenecer a culturas históricamente determinadas de manera diferente” (Negri: 182). Pero es justo esta supuesta determinación lo que las presenta como incompatibles, incapaces de coexistir en pie de igualdad, y las coloca en un orden jerárquico por su grado de cercanía con la cultura occidental autodefinida, de manera nada casual, como “blanca”; es en relación con ella que se organizan también los diferentes grupos sociales, según sus pretendidas “determinaciones” culturales, más o menos blancas, *colored*.

Otro aspecto relevante para la reflexión política actual lo constituye el análisis sobre la asimilación de los judíos en Europa. Arendt relata que la adquisición de

derechos sociales y políticos, que “igualaron” a algunos judíos con respecto al resto de la población europea, llevó a los que “sobresalían” a “asimilarse” y apartarse de la masa judía inculta. Este proceso ocurrió principalmente entre algunos intelectuales judíos, orgullosos y avergonzados de su origen, “judíos de excepción”, “demasiado ilustrados como para creer en Dios” (Arendt, 2006: 152), por ejemplo. Así, la judeidad fue perdiendo para los asimilados todo contenido nacional, religioso y socioeconómico y pasó a ser un asunto de nacimiento, aproximándose peligrosamente a la mirada racista (Arendt, 2006: 164). La cercanía con el Estado había sido una oportunidad para el grupo judío, en tanto mantuvo cierta autonomía de él, pero al *asimilarse* y perder sus particularidades terminó por convertirse en *parte de su pérdida*, entre otras cosas, por la pérdida de cohesión interna.

Esta reflexión me parece que conecta muy estrechamente con las políticas de asimilación de los Estados contemporáneos con respecto a las diversidades étnicas y culturales en nuestros países. Pone de relieve la importancia de reconocer y sostener las diferencias nacionales, religiosas, políticas junto a la igualdad de derechos, que comprenden a la vez un vínculo y una autonomía con respecto al Estado. Echa luz, por ejemplo, sobre la acertada insistencia del mundo indígena en mantener sus prácticas autonómicas y, a la vez, ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho, como garantía de no ser excluidos pero tampoco desintegrados por el fagocitante aparato estatal. Sostener este *difícil equilibrio, entre el reconocimiento y la autonomía*, es uno de los desafíos de estos actores ancestralmente segregados y racializados que se verifica en sus luchas políticas presentes y parece ser avalado por la experiencia del antisemitismo relatada por Hannah Arendt.

Imperialismo

Hannah Arendt aclara, desde un inicio, que su análisis se refiere solo al imperialismo colonial estrictamente europeo, que se desarrolló a partir de 1884 y terminó con la liquidación de la dominación británica sobre la India, en 1947. Sin embargo, al recorrer su análisis podemos reconocer, una vez más, la vigencia de muchas de sus características en un tiempo y espacio más amplios que el referido,

con ecos significativos en los procesos actuales.

El imperialismo se caracteriza como un proceso surgido del colonialismo, tal como se precisa desde el prólogo a la segunda parte *-Imperialismo-* de 1967 (Arendt, 2006: 36). Su principio motor sería la búsqueda de una *expansión económica incesante* que, para realizarse, necesitaba *sobrepasar las fronteras nacionales*. Así, en el periodo comprendido entre 1884 y 1914 se libró una lucha entre imperios competidores, para lograr el control de la mayor cantidad posible de mercados y territorios. En un primer momento, prevaleció el principio nacional y las potencias imperialistas trataron de salvaguardar sus instituciones, manteniendo administraciones separadas de las de sus colonias. Sin embargo, ambos rasgos tenderían a irse difuminando con el desarrollo del imperialismo, para terminar por debilitar el cuerpo político nacional y erosionar a sus respectivos Estados.

Arendt relata que, inicialmente, unos pocos capitalistas “dirigían en todo el globo una *búsqueda rapaz de nuevas posibilidades de inversión*” (Arendt, 2006: 222. *Itálicas nuestras*), que parecían beneficiar en términos económicos a sus respectivas naciones. Sin embargo, al prevalecer sus intereses expansionistas, se multiplicaron los fenómenos de *corrupción y la compra de representantes nacionales que afectaron a la nación y a las instituciones* de los países imperialistas en beneficio del capital – y, desde luego, afectaron mucho más claramente a los países colonizados, aunque esto no se desarrolla en el texto.

La ilimitada acumulación de capital se acompañó de un proceso semejante de concentración del poder y de violencia porque “el proceso ilimitado de acumulación de capital necesita la estructura política de «un poder tan ilimitado» (como el económico) que pueda proteger a la propiedad creciente” (Arendt, 2006: 235). Ambos cursos de acumulación interminable, en lo económico y en lo político tuvieron, según Arendt, graves consecuencias en la desintegración de sus respectivas sociedades, provocando nada menos que la “*destrucción* de todas las comunidades existentes, las de los pueblos conquistados tanto como las de la madre patria” (Arendt, 2006: 229. *Itálicas nuestras*).

No obstante la búsqueda de un poder político tan ilimitado como el económico, todo el desarrollo se fue orientando hacia la *usurpación de la política por la*

economía:

En la era del imperialismo, los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de estado, mientras que a los hombres de estado solo se los tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito (Arendt, 2006: 230).

Ya desde aquí podemos reconocer, en esta búsqueda de una expansión económica incesante y rapaz que sobrepasa las fronteras y los intereses nacionales, que corrompe y recurre a cualquier medio para lograrlo, que fagocita la política encumbrando a simples empresarios como hombres de estado cuyo lenguaje se limita al de los negocios, fenómenos que Arendt observó a mediados del siglo XX pero que han venido amplificándose y potenciándose desde entonces.

También nos muestra Arendt cómo, desde entonces, esa expansión económica, que se concebía ilimitada y se presentó como tabla de salvación del conjunto de la nación, fue posible por la producción de bienes superfluos, la creación de una riqueza superflua que, de manera simultánea, dio lugar a *considerar a una parte de la humanidad también como superflua y, en consecuencia, prescindible*. Nada fue más fácil que identificar y seleccionar a los prescindibles a través de una supuesta “naturaleza”, construida y artificial, pero presuntamente visible e inmodificable: la raza, de la que ya hablamos en el apartado anterior.

Arendt rastrea aquí la conexión entre imperialismo y racismo, mostrando cómo el pensamiento racial se manifestó en Francia desde mediados del siglo XIX, cuando Joseph Gobineau afirmaba que la decadencia de las civilizaciones se debía a la degeneración de la raza y a la mezcla de sangres, reivindicando la supuesta superioridad de la “raza aria”. Esta perspectiva se fue extendiendo de manera que, para fines del siglo XIX, ya era frecuente el abordaje de los temas políticos en términos de biología y zoología (Arendt, 2006: 280). Los racistas de esa época fueron incluso más allá de asociar la “decadencia” civilizatoria con la mezcla de razas anunciada por Gobineau, para justificar incluso “la «selección» de razas, la exterminación de los pueblos vencidos como ‘ley natural’ del desarrollo histórico” (Traverso, 2002: 58), evidenciando así un racismo que sustentaba la conquista y la dominación imperialista o colonial y sus prácticas genocidas. De manera que el racismo biológico y el colonialismo se desarrollaron en forma paralela y

complementaria, reivindicando al mismo tiempo la “misión civilizatoria” de Europa en el mundo y la “extinción” de las “razas inferiores” (Traverso, 2002: 58).

Este pensamiento se fue extendiendo en los distintos países de Europa, dando lugar al racismo como ideología y como movimiento, que sería de gran utilidad para justificar la dominación imperialista y colonial de los pueblos. De hecho, Arendt sostiene que “*el racismo es la poderosa ideología de las políticas imperialistas*” (Arendt, 2006: 255. Itálicas nuestras), y es posible observar que, así como se dirigieron contra judíos y gitanos en Europa, encontraron su blanco principal –tanto antes como después del periodo específicamente abordado por Arendt–, en los territorios conquistados, es decir, en lo que hoy consideramos el sur global.

En Europa, el advenimiento del “imperialismo continental” representó una fase distinta dentro del proceso imperialista, que adquirió gran relevancia para el surgimiento del totalitarismo. Las naciones del continente que carecían de posesiones coloniales ultramarinas decidieron que tenían el mismo derecho a *expandirse* que las demás, pero su única posibilidad de hacerlo era avanzando *dentro de Europa*, a expensas de las naciones vecinas.

En países como Austria, Hungría y Rusia se desarrolló entonces una suerte de “nacionalismo tribal”, que guardaba fuerte afinidad con el pensamiento racial. Sus pueblos, que se consideraban amenazados por vecinos-enemigos de los que debían defenderse, formaron dos grandes movimientos: el pangermanismo y el paneslavismo, a partir de la alianza entre lo que Arendt llama de manera recurrente “populacho” y cierto tipo de intelectuales.

Estos panmovimientos se erigieron como representantes de nacionalidades oprimidas, pueblos de Europa meridional y oriental, que se consideraban “elegidos” y luchaban por el reconocimiento de un lugar y una importancia que se les negaba. Ostentaban un racismo radical que no aceptaba el origen común de los seres humanos, en virtud del cual

los pueblos son transformados en especies animales, de tal manera que un ruso resulta tan diferente de un alemán como lo es un lobo respecto de un zorro. Un «pueblo divino» vive en el mundo en el que es el perseguidor nato de todas las especies más débiles o la víctima nata de todas las especies más fuertes. Solo las reglas del reino animal pueden aplicarse posiblemente a sus destinos políticos (Arendt, 2006: 346).

Esta visión ya introduce el componente biológico como criterio de organización social y política. Los pangermanistas odiaban a las nacionalidades eslavas tanto como a los judíos, construidos como el Otro racial. Pero estos últimos, los judíos, constituían además un pueblo que, sin tener un Estado, desde una organización tribal, habían logrado mantener su potencia y poder durante siglos, reivindicando la condición de “pueblo elegido” (por Dios). Es importante resaltar que esa condición, en el caso del pueblo judío, era por completo diferente y no se vinculaba con alguna suerte de derecho de dominio sobre otras naciones, como para el pangermanismo. Sin embargo, representaban una muestra de la posibilidad de desarrollarse como nación más allá del Estado, por lo que eran un ejemplo a emular y un enemigo a perseguir. También el paneslavismo se hizo antisemita en las últimas décadas del siglo XIX.

Los panmovimientos, que se desarrollaron en Rusia y Austria-Hungría – ambos, estados multinacionales y con sistemas de partidos muy débiles– fueron el origen de las ansias expansionistas del imperialismo continental, del que derivarían los totalitarismos. Desde sus inicios mostraron un profundo desprecio por la ley, las instituciones y, en particular, los partidos políticos. Luego, la formación de los movimientos totalitarios ahondó en el descrédito y desprecio del conjunto de las instituciones, especialmente en el continente. “*La decadencia del sistema continental de partidos [que] se correspondió con el declive del prestigio del estado nación*” (Arendt, 2006: 378. Itálicas nuestras) llegó hasta tal punto que, en el periodo de entreguerras, los movimientos que se oponían a los Estados y no apelaban a identidades de clase gozaban de mayor aceptación que los partidos. Estos se habían mantenido cómodamente dentro del *statu quo institucional*, que ya no correspondía con los procesos de cambio y agitación que vivían sus sociedades, perdiendo apoyo social y reconocimiento. El ascenso del nazismo representó un punto de quiebre en la crisis previa de los partidos políticos de Europa, que no hizo más que profundizarse.

La ruptura del sistema europeo de partidos sobrevino de una forma espectacular con la subida de Hitler al poder [de manera que] [...] en el momento del estallido de la Segunda Guerra Mundial la mayoría de los países europeos había adoptado ya alguna forma de dictadura y desechado el sistema de partidos (Arendt, 2006: 380).

No solo las instituciones se vieron afectadas. También *la homogeneidad nacional de las naciones europeas se vio alterada por las migraciones* que siguieron a la I Guerra y la reorganización política de Europa. Por ejemplo, Francia, Estado Nación por excelencia, se volvió dependiente de la mano de obra extranjera (Arendt, 2006: 378), a pesar de su *política restrictiva hacia la inmigración*. Las masas de desplazados después de la I Guerra y los criterios de ordenamiento poblacional crearon nuevas categorías de *población "excedente"*. Grandes grupos de personas quedaron excluidos de toda ciudadanía y al margen de prácticamente cualquier derecho, ya sea como naturalizados, apátridas o refugiados. Es decir, operó una *división y jerarquización poblacional* que iba de los ciudadanos a las minorías con leyes de protección especiales, para llegar a los apátridas, que quedaban por fuera de toda protección (situación que, *de facto*, se repetía con los naturalizados y refugiados). Este es uno de los elementos que Arendt consideró atentatorio contra el Estado, como supuesta representación del colectivo, ya que afirmaba que "El Estado-Nación no puede existir una vez que ha quedado roto su principio de igualdad ante la ley" (Arendt, 2006: 412). Por otra parte, tales procesos sellaban la supremacía de la nación sobre el Estado como tal, abonando a su pérdida de soberanía e importancia.

La gestión de esta población excedente o superflua, de la que formaron parte muchos judíos, llevó a la creación de campos de internamiento y de concentración, controlados por las policías locales con fuerte autonomía respecto de sus respectivos gobiernos, y también con vínculos directos y poderosos tanto con la Gestapo como con la GPU.

A partir de la conformación del imperialismo, del expansionismo ilimitado que despliega, del consecuente debilitamiento de los Estados Nación, las instituciones políticas y la política como tal, que el texto recorre con detenimiento y del que aquí solo he tomado algunas pinceladas, Arendt concluye de manera decidida: "Tanto si nos gusta como si no, *hemos empezado a vivir realmente en UN mundo*" (Arendt, 2006: 420. Énfasis del original. Itálicas nuestras).

Esta afirmación, que podía parecer dudosa en la segunda posguerra, en el contexto del mundo bipolar, donde todavía se disputaban formas distintas de

organización política y económica –probablemente más en las periferias que en las potencias centrales– se ha vuelto de una claridad incuestionable en la globalización neoliberal.

Este, como otros aspectos que he tratado de enfatizar muestran cómo la reflexión de Arendt ilumina y, a la vez, advierte sobre problemas del presente. Ya señalamos la subordinación de la política a la economía, así como la ilusión de una expansión económica que se pretende ilimitada y con derecho a arrasar cualquier frontera –política, social o moral– para sostenerla. La corrupción se presentaba entonces –como ahora– como un mecanismo perfectamente funcional a esta acumulación ilimitada. Pero también nos llaman la atención otros fenómenos como el debilitamiento de los Estados-Nación, la decadencia del sistema de partidos, el incremento de las migraciones –necesarias pero de las cuales el Estado intenta “defenderse” con políticas de control– y, muy marcadamente, el control y la jerarquización de las poblaciones dando lugar a la existencia de masas de personas consideradas como humanidad “excedente” y “superflua”. Todos estos elementos no solo se han mantenido, sino que se han profundizado en el mundo global. En este sentido, buena parte del análisis de Arendt sobre el momento específico de formación de los imperialismos en Europa occidental y central, parece proyectarse sobre nuestro presente, como diagnóstico de ese momento preciso, a la vez que como una suerte de anticipación de lo que se instalaría a partir de entonces. Nunca como ahora es más cierta la afirmación de que estamos viviendo en UN mundo y que ese mundo presenta signos amenazantes e inciertos que han desatado en el pasado grandes tragedias y nos advierten, como luces rojas, sobre sus posibles consecuencias.

Por otra parte, mirado desde América Latina, es casi imposible resistir la tentación de alargar la mirada no solo hacia nuestro presente sino también hacia el pasado de los procesos que analiza Arendt, hacia ese colonialismo primero, que dio lugar al imperialismo del siglo XIX que, a su vez, abrió el proceso de globalización.

Es imprescindible, para ello, recordar a Aníbal Quijano. Aunque Enzo Traverso señaló que las prácticas racistas del nazismo sorprendieron porque afectaban a un grupo emancipado y perfectamente integrado a la sociedad europea, como los

judíos, pero que el conjunto de las potencias de entonces ya las había adoptado “como medidas normales y naturales en lo referente al mundo no europeo” (Traverso, 2002: 64), fue Quijano quien avanzó hacia la realidad específicamente colonial, previa al imperialismo. Desde esta perspectiva, de más largo plazo, afirmó que la globalización “es la culminación de un proceso que comenzó [justamente] con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (Quijano, 2000: 201), uno de cuyos ejes fundamentales ha sido “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*” (Quijano, 2000: 201).

El fin del colonialismo político de los siglos XIX y XX fue solo formal, y no llevó a la constitución de Estados Nación modernos sino a su erosión y a la “rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales” (Quijano, 2000: 236). La construcción racializada de las sociedades, del trabajo, del mundo, que es sustantiva para la dominación colonial, “permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (*Ídem; Ibídem*), de raíz colonial, pero que subsiste en el patrón de poder actualmente hegemónico. Es importante observar que estas afirmaciones se formulan en tiempo presente, es decir, que se refieren a procesos vigentes y actuantes. Así, hoy estamos efectivamente ante UN mundo, como adelantaba Arendt,

el primer sistema mundo global históricamente conocido [...] que comenzó a formarse con América, (y) tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: *la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo* (Quijano, 2000: 214)

u “occidentocentrismo”. Estos elementos implican procesos de homogeneización institucional, social y subjetiva de gran alcance dentro de la población mundial aunque, siendo globales no son –ni pueden– ser totales. En consecuencia, la modernidad colonial, que se originó en América y comprendió al mundo entero, ha quedado en algún sentido en el pasado, pero ha dado lugar a una colonialidad que sigue vigente en el patrón de poder actualmente hegemónico, que nos constituye como UN mundo global, a la vez homogeneizado y diversificado.

Este “alargamiento” del texto de Arendt para abarcar desde el imperialismo a la globalización, por una parte, y al colonialismo/colonialidad, por la otra, intenta

remarcar la vigencia de su reflexión para nuestro presente, con la esperanza de no ser “desorientadora” ni “perniciosa para el juicio político”, como ella advertía.

Totalitarismo

El apartado sobre totalitarismo culmina la reflexión de Arendt; hacia allí se dirige toda la argumentación desplegada en *Antisemitismo e Imperialismo*. Restringe explícitamente la dominación totalitaria al nazismo y al estalinismo, caracterizándola como “una forma enteramente nueva de gobierno” (Arendt, 1981: 706), distinta de la dominación dictatorial o tiránica. Sus rasgos que principales serían los siguientes:

1) Sostiene una “doble reivindicación del *dominio total y de la hegemonía global*” (Arendt, 1981: 590, 592, 593), con la clara pretensión de constituir un sistema de alcance mundial.

2) Es una *dominación guerrera*, de expansión agresiva, que genera una condición de inestabilidad constante en el mundo (Arendt, 1981: 592).

3) Crea “un estado de *permanente ilegalidad*” (Arendt, 1981: 596), que desprecia al derecho positivo apelando a supuestas leyes de la historia, la naturaleza, o cualquier otro factor inamovible y externo a la voluntad humana.

4) Desarrolla un *gobierno de autoridad dual*, consistente en “un *segundo Estado junto al Estado*” (Arendt, 1981: 598), como verdadero centro del sistema, representado por el Partido. *El verdadero poder no está en el Estado*, que es solo una fachada.

5) A su vez, dentro del Estado, desplaza el poder del ejército a la policía, formando un *Estado policiaco* (Arendt, 1981: 682), que *sueña con un control total de la sociedad, de los individuos e incluso del pensamiento*.

6) Utiliza el terror como mecanismo de control, mismo que constituye “la esencia de la dominación totalitaria” (Arendt, 1981: 688), logrando que toda la población se sienta amenazada. Para lograrlo se basa en el *aislamiento social, político*, y la destrucción de la vida privada (Arendt, 1981: 702).

7) Instituye los *campos de concentración*, lugar *sin límites*, como “institución central del poder organizador totalitario” (Arendt, 1981: 653), para

eliminar a los que considera “subhumanos” o peligrosos –el “enemigo objetivo” – y, a la vez, disciplinar al conjunto de la sociedad.

8) Utiliza la *propaganda como instrumento central* y como contraparte del terror (Arendt, 1981: 527, 529); una y otro son inseparables: el terror se propaga y la propaganda aterrera.

9) Construye un pensamiento “*independiente de toda experiencia*”, reducido a procedimientos lógicos a partir de “una premisa axiomáticamente aceptada” (Arendt, 1981: 696-697)

10) Se desarrolla en sociedades masificadas y con población sobrante. “Sólo donde existen *grandes masas superfluas* [...] es posible una dominación totalitaria (Arendt, 1981: 489).

11) “Desdeña la individualidad tanto como la nacionalidad” (Arendt: 593). Aunque ostente un discurso nacionalista se comporta con la propia población como con la de los territorios ocupados. A su vez, impide el desarrollo de individuos racionales y “autónomos”, propiciando en cambio el “*aislamiento de individuos atomizados*” (Arendt, 1981: 612) y masificados.

He resaltado en *itálicas* aquellas características que –como la búsqueda de una hegemonía global, la belicosidad, la tendencia a la ilegalidad, el debilitamiento del Estado, la importancia creciente de las policías, la existencia de población considerada “sobrante”– continúan vigentes e incluso se profundizan en la globalización neoliberal. Es importante resaltar que esta globalización pugna por alcanzar lo que Arendt considera el objetivo último del totalitarismo: una hegemonía global capaz de reducir lo humano a lo puramente biológico, a la condición del hombre-especie, para luego definir qué población “merece” vivir, cuál es “desechable” y cómo manejar los dispositivos de selección; es decir, la consumación de una biopolítica radical y asesina.

Otros elementos, como el recurso del terror y la existencia de campos de concentración como dispositivos de control poblacional, no son parte consistente de esta gubernamentalidad. Aunque no han desaparecido y se utilizan en espacios y tiempos determinados –territorios precisos aterrados por violencias público-privadas atroces, centros de internamiento de migrantes “ilegales” o lugares de

encierro de “terroristas” al margen de toda legalidad–, no constituyen el eje represivo de esta gubernamentalidad. Tal parece que el capitalismo, en su fase neoliberal, busca una *sociedad temerosa y adormecida* antes que aterrorizada, es decir, propicia otros mecanismos de inmovilización. En consonancia con ello ha optado por “*dejar morir*” –ante la indiferencia general– en lugar de matar de manera directa. Antes que cualquier forma de lo totalitario, se configura un autoritarismo binario y violento que permea desde lo macro a lo molecular. Sus procedimientos, tal vez más “eficientes” y “económicos”, están en perfecta sintonía con los *principios biopolíticos* vigentes desde el totalitarismo pero se operan de otra manera, incorporan nuevos elementos y configuran una gubernamentalidad diferente.

A partir de esta primera reflexión, creo que vale la pena profundizar en algunas discusiones del texto, que considero centrales.

1. La sociedad de masas y el pueblo o populacho. Sin duda, seguimos inmersos en una *sociedad de masas* aunque en constante cambio, lo que la hace la misma y muy otra, a la vez. El neoliberalismo tiende a generar sociedades atomizadas, sin organización ni elementos de cohesión, es decir, sociedades despolidizadas, como las que describía Arendt. Estas características las hacen vulnerables a los procesos de uniformización a los que se las expone en muy diferentes ámbitos. Sin duda podríamos decir que hacia allí apunta la actual globalización neoliberal y sus mecanismos comunicacionales, aunque siempre en contraposición con procesos nacionales y principalmente locales que desafían dicha tendencia. Infinidad de luchas y formas de organización alternativas en el mundo -y muy especialmente en América Latina-, se asoman, persisten y proliferan en distintos campos, en especial los extrainstitucionales. Luchas comunitarias, indígenas, ambientalistas, feministas, campesinas se multiplican y diversifican politizando las sociedades por fuera o en los márgenes del sistema político formal.

Por lo tanto, dan lugar a nuevos colectivos que, sin adscribirse a identidades de clase o pertenencias partidarias, se constituyen como actores políticos y politizados. Arendt describía a la sociedad pretotalitaria como compuesta por individuos políticamente indiferentes y marginales (¿o tal vez excluidos?) del

sistema político formal, que también se encuentran en nuestras sociedades. De allí derivaba el concepto de “*populacho*”, al que recurrió de manera reiterada –primero, como parte de los procesos imperialistas, para vincularlo luego con los movimientos totalitarios y, finalmente, como sustento del totalitarismo en el poder–, aunque nunca precisado con claridad. El *populacho* sería un “residuo de todas las clases” (Arendt, 2006: 190) –lo que ya es de por sí una caracterización problemática–, definido por oposición al concepto de pueblo. Mientras este lucharía por la “verdadera representación” en el contexto institucional, el populacho sería su “caricatura” (Arendt, 2006: 190). En ese sentido, se presenta como una fuerza interclasista, que se contrapone a los parlamentos y a toda la institucionalidad política, apoya los plebiscitos, grita en favor de los hombres fuertes o líderes que sustentan el totalitarismo (Arendt, 2006: 190) y rompe con toda legalidad, recurriendo con frecuencia a grupos de choque violentos y adoptando formas de organización semejantes al hampa (Arendt, 2006: 196). Las semejanzas con ciertas derechas actuales son bastante evidentes.

Pero también podemos decir que el hecho de constituir un colectivo conformado por distintos grupos sociales, sin identidad de clase y opuestos a un orden institucional en el que no se sienten representados es común a la mayor parte de los movimientos sociales de la actualidad, más cercanos a lo que llamaríamos multitud que a cualquier categoría inhabilitante como populacho. Esta condición no clasista ni partidista, que puede encontrar distintas salidas políticas, se decantó en los movimientos totalitarios por la búsqueda de líderes fuertes, por el uso de una violencia destructiva, mafiosa, y por el racismo, que también se encuentra en algunos grupos criminales y políticos contemporáneos. Semejante “salida” a la crisis civilizatoria, es tan falsa y peligrosa hoy como entonces. Pero en la actualidad latinoamericana, también podemos distinguir actores antiinstitucionales y no partidarios que buscan formas de organización de signo opuesto: más participativas, horizontales e incluyentes de la política, pugnando en una dirección inversa. Sin proponérselo, esta forma de antiinstitucionalidad puede resultar funcional a la salida autoritaria; por eso es importante distinguir una de otra. Mientras la primera intenta homologar todas las formas de la política para propiciar su rechazo en

conjunto y el advenimiento de “técnicos” o “independientes”, es decir, se orienta a vaciar la política; la otra trata de renovarla y ampliarla, la expande sumando luchas institucionales, contrainstitucionales y extrainstitucionales. Contra el discurso de que toda la institucionalidad –y la política– son basura, levanta la idea de que algunas formas de la política y de las instituciones pueden ser basura pero también pueden modificarse y renovarse con aquello que ha permanecido en los márgenes.

2. Relación entre propaganda y aislamiento. La sociedad de masas, como tal, propicia el aislamiento social, político y personal de los sujetos, que se profundiza en el totalitarismo y lleva a la destrucción de los lazos sociales e incluso familiares. Por eso, Arendt advierte que: “El aislamiento de individuos atomizados proporciona la base de masas para la dominación totalitaria” (Arendt, 1981: 612).

Se podría decir que a partir de allí ocurren una serie de otros aislamientos, sucesivos y en distintas esferas. En primer lugar, ocurre un *aislamiento de la experiencia*, que se expulsa del campo del conocimiento, reducido al simple encadenamiento de premisas lógicas y “verdades” dogmáticas. La propaganda es un elemento clave en ese proceso de desconocimiento del valor de la experiencia y, por lo tanto, de ruptura con la realidad circundante y con los otros (Arendt, 1981: 696), que está en plena actividad en el mundo que nos rodea.

También las formas organizativas del totalitarismo están preparadas para aislar y formar un sistema de “defensa” de la realidad, una coraza “protectora” e “inmunizante”, donde cada nivel de la organización totalitaria aísla al siguiente de su entorno. Se evita así todo contacto con una realidad que desmiente incesantemente las “verdades” enunciadas dogmáticamente. Así, Arendt describe que el líder, la cúpula que lo rodea, los militantes y los simpatizantes se configuran como capas que filtran y protegen en ambas direcciones. Filtran lo que reciben desde el interior para hacerlo “comprensible” y aceptable en el exterior, a la vez que aíslan lo que viene del exterior para no amenazar la consistencia aparentemente impecable de las “verdades” totalitarias. Amortiguan la radicalidad del totalitarismo hacia afuera, así como el impacto del mundo real hacia adentro, manteniendo la ficción de un universo sin contradicciones. Cada capa protege y aísla a la siguiente, desconectándola de una realidad que nunca es homogénea. Desde luego, este

proceso de aislamiento se replica y alcanza su máxima expresión en el campo de concentración, institución central del totalitarismo, que se aparta artificialmente de la sociedad –aunque está realmente en su centro–, de la misma manera que esta se aparta de su entorno. “El experimento de dominación total en los campos de concentración depende del *aislamiento* respecto del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general, incluso del mundo exterior de un país bajo dominación totalitaria” (Arendt, 1986: 653. Itálicas nuestras).

En espejo, la propaganda que caracteriza a la sociedad de masas –y que se perfecciona en el totalitarismo–, crea un mundo imaginario y lo aísla de la experiencia del mundo real pero, para que ello tenga efecto, toma ideas o prejuicios ya existentes en las masas, a partir de los cuales despliega su propio discurso. Arendt recupera de Heiden la idea de que “la propaganda no es el arte de infundir una opinión en las masas. Realmente es el arte de recibir una opinión de las masas” (Heiden en Arendt, 1981: 553) para redirigirla en las direcciones que considera convenientes.

Exhibe lo oculto, dando la apariencia de desenmascarar y descubrir la verdad; de hecho, toma hebras de lo visible para construir “verdades” a medias o simples “ficciones”, a la medida de intereses políticos específicos. “La fuerza que posee la propaganda totalitaria [...] descansa en su capacidad de aislar a las masas del mundo real” (Arendt, 1986: 543), tendiendo un puente entre la realidad y la ficción, creando una ficción a partir de jirones de la realidad. Luego, decreta que lo que no coincide con la ficción oficial simplemente no existe. ¿No es acaso un procedimiento muy semejante al que realizan los medios de comunicación hegemónicos en el mundo actual?

Arendt recupera la afirmación de Hadamovsky sobre el objetivo de la propaganda totalitaria en tanto “acumulación de poder sin la posesión de los medios de violencia” (Hadamovsky en Arendt, 1986: 553). Hoy podríamos afirmar lo mismo sobre las corporaciones de la comunicación que, sin poseer los medios de violencia, tienen la capacidad de multiplicarla y diseminarla, a la vez que crean una ficción cuya consistencia compite, a menudo exitosamente, con el mundo real. También desde allí se “normalizan” las exclusiones y las distintas formas del aislamiento,

como parte del *“elogio de la violencia, el poder y la crueldad”* (Arendt, 1986: 514), que ocurrió en el periodo de entreguerras como requisito para la aceptación de las prácticas totalitarias, y que hoy sigue ocurriendo de manera abierta o solapada.

3. Campos de concentración y biopolítica. Como institución central del totalitarismo, los campos fueron utilizados para el encierro, exterminio y desaparición de millones de personas, de las maneras más atroces. El aislamiento en que operaron les permitió hacer cualquier cosa sobre seres indefensos, sobrepasando todo límite, para penetrar en lo inconcebible. Y justamente lo ilimitado resulta un aspecto central para un poder que se pretende total. A la vez, su desmesura lo reviste de cierta “irrealidad” que lo protege frente a sus contemporáneos, quienes “saben” pero no pueden o no quieren creer lo que está frente a sus ojos.

La institución concentracionaria elimina la condición de sujeto jurídico, la dignidad e incluso el espíritu de las personas atrapadas en su red, intentando arrasarlas por completo. Judíos, gitanos, homosexuales, disidentes políticos, enfermos pasaron por ese proceso; todos seres considerados desechables para el nazismo, una enorme masa de individuos declarados “superfluos” dentro de la sociedad de masas, que produce esa “excedencia”. El principio esencial de la institución no se dirige solo ni principalmente a sus víctimas directas sino que es un proyecto de dominación, selección y aniquilación de la humanidad misma –por eso es global–, que debe ser clasificada y reducida a su mera condición biológica; todo lo demás es innecesario y sobrante.

Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres sino un sistema en el que los hombres sean superfluos (Arendt, 1986: p. 677)

Es decir, en el que se prescindiera de todas las atribuciones de lo humano más allá de lo meramente biológico, que se presenta como criterio de selección entre las vidas superfluas y las que “merecen” ser vividas. Por eso, Hannah Arendt afirma que el ser humano “solo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre” (Arendt, 1986: 677), entrando así, directamente, en el espacio de la biopolítica.

De manera que los campos de concentración son “los laboratorios donde se ensayan los cambios en la naturaleza humana”, para reducirla a su exclusiva función biológica, experiencia que “requiere de un control global para mostrar resultados concluyentes” (Arendt, 1986: 680), con lo que se nos advierte de esta posibilidad y de sus posibles replicaciones en la fase actual del capitalismo.

Una simple mirada a las características de la dominación totalitaria presentadas al inicio de este apartado nos permite observar hasta qué punto muchas de ellas persisten e incluso se profundizan en el momento actual, como ya se señaló, a la vez que otras desaparecen o se modifican. Aunque es interesante el concepto de globalitarismo, trabajado por Étienne Tassin (2013), que marca a un tiempo semejanzas y distancias entre ambos procesos, en este texto prefiero enfatizar un aspecto en particular: la dimensión biopolítica que observa Arendt desde entonces y que se ha profundizado en las últimas décadas, en el contexto de una gubernamentalidad profundamente autoritaria y, por lo tanto, diferente de la totalitaria.

Los procesos de despolitización y aislamiento, la pérdida de contacto con la experiencia, la construcción de “verdades” ficticias, la “normalización” de la crueldad y la violencia, en especial sobre los “desechables” de nuestro tiempo, son prácticas que están en juego en el momento actual. Pero es importante no caer en la “tendencia a equiparar sencillamente al totalitarismo con sus elementos” constitutivos, como nos advertía Arendt desde el principio. No cualquier estallido de antisemitismo, de racismo, de imperialismo se puede identificar con el “totalitarismo”. La persistencia de rasgos totalitarios no nos conduce de manera automática allí; se requirieron otras condiciones y características. Pero a su vez, es importante observar que las prácticas biopolíticas que desplegó el nazismo, hoy – como nos anticipó Arendt– tienen incluso mayores posibilidades de realización, dadas las condiciones globales de la actual gubernamentalidad. El control y la selección de las vidas es en la actualidad la forma más radical de un biopoder

autoritario y asesino que mata pero que, sobre todo, deja morir, abandona a la muerte a masas enormes de población, replicando, modificando y potenciando a la vez las prácticas del nazismo.

Desde luego, también existen en nuestro mundo prácticas políticas disidentes y diferentes, de defensa y protección de la vida, que están ocurriendo de hecho, ya sea a nivel local, nacional o regional, desplegando múltiples resistencias, que es imprescindible mirar y aquilatar. Son parte de una de las luchas fundamentales de nuestro tiempo.

Una vez más nos encontramos ante una suerte de encrucijada, un quiebre de la “normalidad” política, cultural, moral, que puede dar lugar a muy distintas salidas. Todo el orden vigente: Occidente, Estado, derecho, partidos, normas tradicionales, valores morales, cultura, están en justo entredicho. No podemos perder de vista las salidas contrapuestas y eventualmente peligrosas que se pueden derivar de allí ya que “las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios” (Arendt, 2002: 681) y anidar en distintas formas del autoritarismo. Pero tampoco tendríamos por qué cancelar la esperanza de que este cuestionamiento erosione el orden vigente y abra paso a formas de lo social y lo político contrarias al totalitarismo y a sus variantes autoritarias.

Por último, en esta suerte de ejercicio para “traer” a nuestro espacio y nuestro tiempo la reflexión gigantesca de Arendt, podríamos decir que de su trilogía – antisemitismo, imperialismo y totalitarismo–, hemos derivado otra –racismo, colonialidad y autoritarismo– que no se corresponde punto por punto con la primera pero que resuena con ella, resulta iluminada por la reflexión arendtiana y puede servirnos para comprender un poco mejor nuestra realidad actual, así como sus peligros y sus esperanzas.

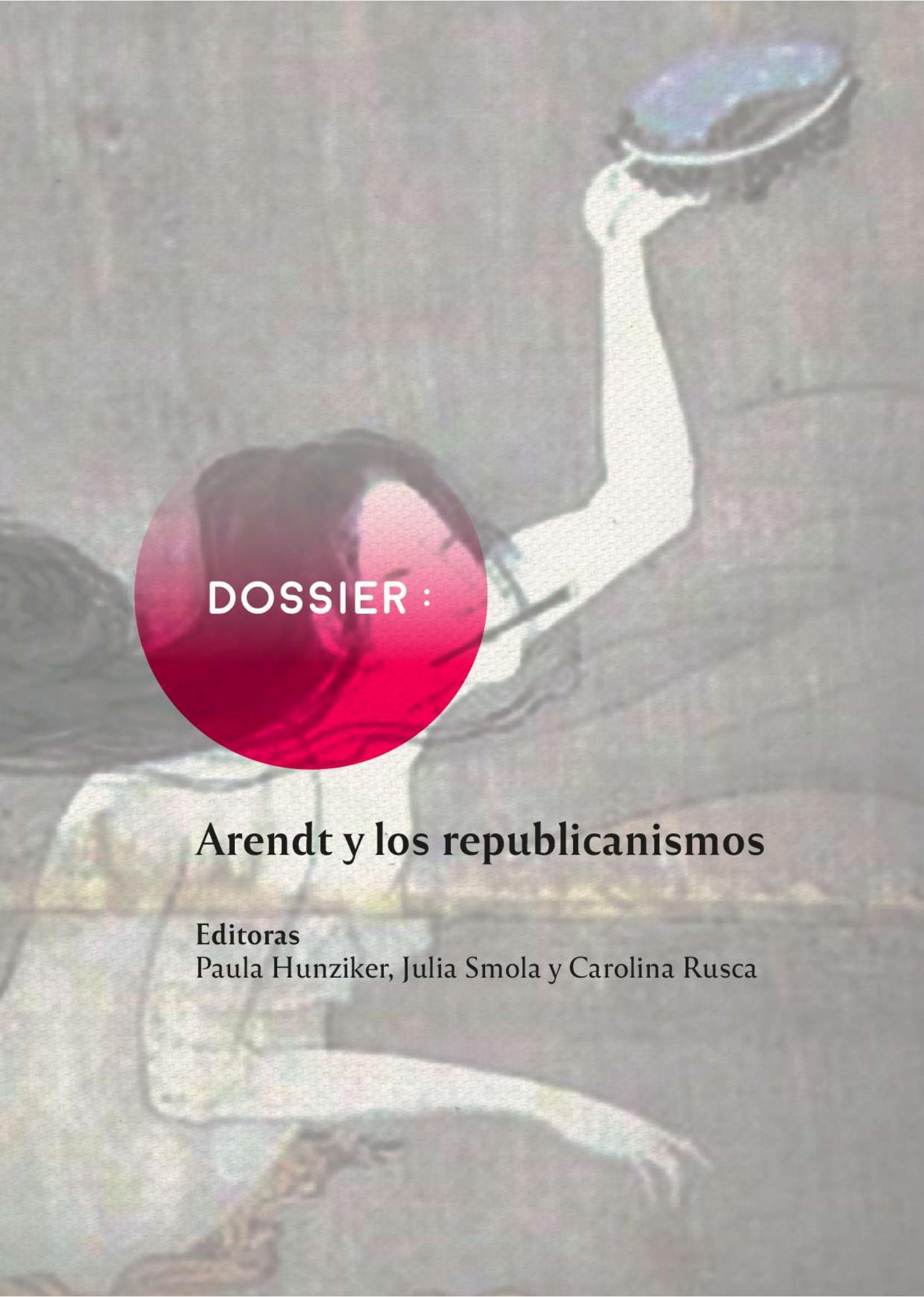
Bibliografía

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Totalitarismo. Alianza Universidad.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E.

Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Clacso.

Tassin, Étienne. (2013). Da dominação total a dominação global: perspectivas arendtianas sobre a mundialização desde um ponto de vista cosmopolítico, *Argumentos, Revista de Filosofia*, 5 (9), 7-22.

Traverso, Enzo. (2002). *La violencia nazi*. FCE.



DOSSIER :

Arendt y los republicanismos

Editoras

Paula Hunziker, Julia Smola y Carolina Rusca

Presentación al Dossier Arendt y los republicanismos

Paula Hunziker (UNC), Carolina Rusca (UNC), Julia Smola (UNGS)

Presentación

Parte del desconcierto, para algunos, y la inspiración, para otros, que surge tras leer la obra arendtiana, está ligada a su esfuerzo por no ser identificada con ningún ismo académico ni político. Ella insistió en que su escritura expresaba ejercicios que intentaban desmontar vocabularios irreflexivos, distorsivos, y muchas veces no descriptivos de las experiencias políticas del presente y del pasado que buscaba iluminar. En este Dossier los autores proponen un ejercicio experimental, tomando ciertas categorías que dibujan algo más que un rastro republicano en su obra, pensando en su pertinencia para un conjunto de discusiones del presente.

Entre ellas, destacamos en Latinoamérica la pregunta por la novedad y las deudas relativas al surgimiento, en los primeros años del siglo XXI, de gobiernos progresistas en América del sur, y en especial en la Argentina. Se trata de pensar críticamente -valga el pleonasma- el sentido de esas experiencias políticas, pero poniendo en juego todas las alertas republicanas ante un cierto agotamiento de las categorías con las que pensamos nuestros regímenes políticos y ante una enorme debilidad de los propios sistemas democráticos para hacer frente a fuerzas que los erosionan. Mencionamos apenas el proceso de destitución de Dilma Rousseff, el juicio político a Fernando Lugo y el golpe de Estado contra Evo Morales. La democracia, en su versión más formal, se ha vuelto un corset estrecho para pensar los proyectos políticos progresistas en la región, y el propio sistema democrático aparece como un límite muy lábil para hacer frente a las poderosas derechas económicas, políticas y sociales que expresan un gran desapego, no solo por el ejercicio de la soberanía popular, sino por el respeto a las mínimas garantías legales y a las instituciones más básicas de la república. En este panorama los texto de

Helton Adverse, Rosángela Chaves, Gabriela Rodríguez Rial y Sebastián Torres, se concentran en dar precisión a ciertos conceptos usados de manera profusa por esas poderosas derechas, tales como la idea de “corrupción” o la de “participación”, o la de “libertad”, o la de “miedo”, para mostrar un sentido republicano muy diferente, iluminado por Arendt, y que ha sido dejado de lado en el debate sobre los regímenes políticos. Así mismo, varios de estos artículos ubican la importancia de esta recuperación en el horizonte de los problemas generados por el propio “auge de lo social” que convierten o pueden convertir al demos en “masa” o en ciudadanos privatizados indiferentes a lo público, o por el imperialismo o la globalización económica, que convierten o pueden convertir a los Estados mismos en agentes de la destrucción de otras comunidades organizadas estatalmente. La propia esfera político-institucional puede convertirse en la herramienta que destituye o pone en crisis al sujeto plural de la libertad en tanto actor mundano, que puede ser abordado a partir de la categoría de pueblo (o pueblos, en plural) en acción. Es importante para Arendt distinguir lo que constituye políticamente un pueblo, de las apariciones y movilizaciones de otro tipo de colectivos basada en la alienación del “mundo común” y en la construcción de una realidad paralela a través de la ideología. Yendo con Arendt, más allá de Arendt, los autores exploran los lineamientos de una tradición republicana-democrática como clave para pensar frenos políticos a los procesos despolitizadores que tienen como blanco la producción de no-pueblos. Recordamos algunos: una interpretación política de la ley como constitutiva de la libertad de todos, como relación y no como límite; la articulación entre acción política, ley e institución republicana de la libertad; la positividad de la división para la conservación del poder; la importancia de la promesa y del juramento como centro de la legitimidad de las instituciones republicanas de la libertad; y la necesidad de la autoridad de la ley, no de los hombres.

Los textos de Rodrigo Almeida, Sabrina Morán y Camila Cuello, retoman una lectura detallada, en especial, de *Sobre la Revolución*, sin dudas el libro más “republicano” de Hannah Arendt. Y lo hacen de manera interesantísima, proponiendo nuevas lecturas sobre el alcance y sentidos del sistema de consejos, sobre el problema de la relación entre acción e institución de la libertad en un marco

republicano moderno, sobre las diferentes fuentes antiguas y modernas del republicanismo arendtiano.

Finalmente, el texto de Wolfgang Heuer, propone un enfoque integral e inspirador, que permite pensar en las diferentes capas conceptuales que deben tenerse en cuenta para abordar el sintagma de una Arendt “republicana”. Lo cual requiere ir, sin dudas, más allá de las fuentes de la teoría política para explorar diferentes aspectos como su idea de pluralidad, de personalidad, de interpersonalidad, de responsabilidad por el mundo.

En conjunto, el Dossier ofrece un lúcido panorama, no exento de interesantes y necesarias polémicas, sobre el grado o la medida en que el o los republicanismos de Arendt siguen siendo nuestros contemporáneos para pensar sin barandillas.

Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt

Ausencia de mundo (*Worldlessness*) y corrupción política: La presencia
de un tema republicano en Hannah Arendt

Helton Adverse

Universidade Federal de Minas Gerais

Cómo citar este artículo:

Adverse, Helton (2023). Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 41-64. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

O objetivo deste artigo consiste em examinar a presença no pensamento de Hannah Arendt do tema clássico da corrupção política. Para esclarecer a questão, será preciso retomar algumas considerações a respeito da mais degradada forma de regime político, a saber, o totalitarismo. Em nossa investigação, recuperaremos certos aspectos da apropriação de Arendt da tradição do pensamento republicano, em especial, da obra de Marco Túlio Cícero. Alguns temas importantes, como os de *consensus juris* e *cultura animi*, assim como as discussões sobre a natureza da lei, da cultura, da memória e do gosto que estão a eles associados, permitem esclarecer a relação entre desinteresse pelo mundo e corrupção.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt, corrupção, ausência de mundo, republicanismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the presence in Hannah Arendt's thought of the classic theme of political corruption. To clarify the issue, it will be necessary to resume some considerations about the most degraded form of political regime, namely, totalitarianism. In our investigation, we will recover certain aspects of Arendt's appropriation of the tradition of republican thought, in particular, the work of Marcus Tullius Cicero. Some important themes, such as those of *consensus juris* and *cultura animi*, as well as the discussions about the nature of law, culture,

memory, and taste that are associated with them, shed light on the relationship between disinterest in the world and corruption.

KEYWORDS: Arendt, corruption, worldlessness, Republicanism.

Introdução

Parékbasis: eis o termo utilizado por Platão e Aristóteles para designar a corrupção de uma forma de governo, isto é, sua degradação, sua transformação em um regime inferior. Assim, o quadro das formas de governo, como vemos, por exemplo, no livro III da *Política*, não poderia estar completo sem a contraposição entre as formas *orthés* (retas) e aquelas *parakbáseis* (desviadas). Nas primeiras, o exercício do poder visa o interesse comum, ao passo que, nas segundas, visa somente os interesses dos governantes (Aristóteles, 2016: 211). Esta formulação conceitual marca a entrada na filosofia política clássica do tema da corrupção. A compreensão da mudança dos regimes políticos (*metabolé politeion*) jamais será desvencilhada do questionamento das causas de sua deterioração. No âmbito daquilo que se convencionou chamar de “tradição republicana”, a investigação sobre as causas da corrupção ocupará uma posição privilegiada, em especial, devido ao fato de que esta tradição vai atribuir ao problema da corrupção um novo significado, indicando não apenas a mudança de um regime bom em direção a um ruim, mas a perda do regime de liberdade. Com Cícero, por exemplo, a amplitude da destruição da *Res publica* romana será medida com o critério da *libertas* (Wirszubski, 1950), cujo desaparecimento da vida política corresponde ao grau máximo de corrupção. No Renascimento, como vemos nos textos de Maquiavel, ou na Modernidade, como vemos nas obras políticas de Rousseau, o termo “corrupção” já terá seu uso consolidado na descrição do fenômeno da perda da liberdade política e do advento de governos autoritários. Em resumo, a inquirição sobre as razões que levam um povo a abrir mão de sua autonomia política em favor dos mais diversos tipos de despotismos atravessará toda a tradição republicana como um fio vermelho.

A pergunta que gostaríamos de fazer, levando em consideração a diferença que Hannah Arendt desejou estabelecer entre seu modo de entender a política e

aquele que caracterizou boa parte da história da filosofia política, é se o tema da corrupção encontraria ressonância em sua reflexão. Estaríamos inclinados, levando em conta suas principais obras políticas, a dar uma resposta positiva. Por exemplo, o terceiro capítulo de *On revolution*, que trata da “felicidade pública”, tem fortes afinidades com a maneira pela qual a tradição republicana abordou o tema da corrupção, na medida em que afirma, por um lado, que a participação nos afazeres cívicos é uma autêntica forma de felicidade (que está longe de se reduzir a um mero “encargo” a exigir do cidadão uma disposição ao sacrifício) e, por outro lado, que essa experiência foi gradativamente perdida ao longo dos séculos XIX e XX, quando o sonho americano de uma terra de plenitude substituiu a felicidade do cidadão por aquela do homem burguês (Arendt, 1990: 139-40). E Arendt completa seu diagnóstico:

Em um nível mais sofisticado, podemos considerar este desaparecimento do ‘gosto pela liberdade política’ como a retirada do indivíduo em um ‘domínio interno de consciência’ onde ele encontra a única ‘região apropriada para a liberdade humana’; desta região, como através de uma fortaleza em ruínas, o indivíduo, tendo superado o cidadão, defenderá a si mesmo contra uma sociedade que, por sua vez, ‘supera a individualidade’. Este processo, mais do que as revoluções, determinou a fisionomia do século XIX, como ainda determina parcialmente a do século XX. (Arendt, 1990: 140)

Esta passagem ecoa, certamente, as análises do fenômeno do “individualismo” presentes em *A democracia na América*, de Tocqueville. Mas acreditamos que ela faz mais do que isso: ela reata o pensamento de Arendt com o republicanism porque descreve as duas faces do fenômeno da corrupção política, ou seja, o abandono do interesse público em favor do interesse individual. Para comprovar nossa interpretação, tomemos estas passagens do *De republica*, de Cícero, um livro claramente marcado pelo desapontamento com o curso dos acontecimentos políticos em Roma e pela denúncia da corrupção de seus cidadãos:

Embora a república, quando a herdamos, fosse como uma bela pintura, cujas cores, contudo, estivessem começando a desbotar, nosso tempo não somente negligenciou a renovação de suas cores originais, mas nem mesmo se deu ao trabalho de preservar sua configuração e, por assim dizer, seus traços gerais (Cícero, 2006: 245). E, algumas páginas adiante, Cícero arremata: Pois é por nossa própria culpa, não por qualquer acidente, que retemos somente a forma da república, mas há muito perdemos sua substância. (Cícero, 2006: 247)

Ambos os autores parecem experimentar um sentimento de melancolia, comum àqueles que escrevem post *res perditas* – e a eles poderia, sem sombra de

dúvida, se juntar Maquiavel.

Ainda a título de esclarecimento de nosso ângulo de abordagem, lembramos que a escolha de Cícero nada tem de aleatória. Na verdade, ela é natural não apenas porque Cícero é considerado, com justiça, o fundador da tradição de pensamento republicana (Nicgorski, 2022: 215), mas também por causa da forte presença do pensador romano nos textos de Arendt, assinalada recentemente pelos trabalhos de Beatriz Porcel (2015) e José dos Santos Filho (2021), dentre outros. Em momentos cruciais de sua reflexão, Cícero é constantemente evocado, o que atesta uma forte afinidade temática e metodológica na compreensão da política (Porcel, 2015: 29).¹

A partir dessa aproximação entre Arendt e Cícero, podemos extrair duas diretivas para este texto: em primeiro lugar, a melhor compreensão da incorporação arendtiana de temas republicanos requer, obviamente, o cotejamento com os textos republicanos. Para nossos propósitos vamos utilizar aqui alguns textos de Cícero. Em segundo lugar, essa incorporação e, em especial, aquela do tema da corrupção, não pode ser devidamente compreendida se desconsiderarmos o fato de que Arendt é uma pensadora do tempo presente, isto é, sua obra interpela o sentido da política em uma época marcada pelo advento dos sistemas totalitários; ao mesmo tempo em que investiga sua natureza, interroga também os limites dessa forma de dominação. As referências a Cícero darão, assim, o mote para delinear a presença do tema da corrupção na reflexão de Arendt assim como para apontar as possibilidades de conservação do sentido do político. Vamos dividir este texto em quatro seções: nas três primeiras colocaremos em foco o tema da corrupção frente ao totalitarismo; na quarta e última, mostraremos que Arendt extrai da tradição republicana recursos conceituais para lidar com o desaparecimento do sentido do político na contemporaneidade, o que configura também uma forma de corrupção.

¹ Para nos convenceremos disto, basta lembrar a célebre passagem, novamente do *De republica*, recorrente nos textos de Arendt (1990: 202; 2018b: 87): “não há ocupação na qual a virtude humana mais se aproxima da função augusta dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar aquelas já fundadas” (Cícero, 2006: 29).

1. A Perversão da Lei

Em “Ideologia e Terror: Uma Nova Forma de Governo”, publicado originalmente em 1953 e posteriormente transformado em capítulo final de *Origens do totalitarismo*, Arendt afirma, sem hesitar, a absoluta novidade dos sistemas totalitários como forma de governo. Do ponto de vista da clássica teoria dos regimes, a que já aludimos, ao aceitarmos a proposição de Arendt nos vemos obrigados a inserir uma nova categoria no quadro das *politeiai*. Ora, o caráter fútil dessa tentativa se revela imediatamente quando lembramos que para cada tipo há uma forma corrompida. Qual seria, então, a forma “reta” dos sistemas totalitários? A candidata mais promissora seria a Democracia. Essa tentativa poderia ser bem-sucedida se fizéssemos como Claude Lefort, para quem o sistema totalitário deve ser compreendido à luz da democracia moderna, não apenas como forma política, mas, como havia ensinado Tocqueville, como forma social. Arendt não dá esse passo, embora contribua de maneira decisiva para que ele seja franqueado. O que parece interessá-la é sobretudo colocar em primeiro plano a ruptura que o surgimento dos regimes totalitários significa em nossa tradição política. Mas quando examinamos mais de perto a especificidade dessa ruptura, eis que aparecem em seu texto categorias que são inequivocamente familiares ao pensamento republicano: a lei e o próprio conceito de república. Para esclarecer este ponto, vamos reproduzir a seguinte passagem:

O domínio totalitário nos confronta com uma forma totalmente diferente de governo. Ele desafia, é verdade, todas as leis positivas, chegando ao extremo de desafiar as próprias leis que estabelece (...) ou que não preocupou em abolir. Mas ele não opera sem o guia da lei nem é arbitrário, pois ele reivindica obedecer estrita e inequivocamente às leis da Natureza e da História das quais todas as leis positivas sempre supuseram derivar. (Arendt, 1979: 461)

À maneira tradicional, Arendt concede um papel fundamental ao conceito de lei na definição do regime. E vale assinalar, *en passant*, que ela o faz de modo ainda mais extenso no texto “A Grande Tradição” (2018a),² rigorosamente contemporâneo a “Ideologia e Terror”. O que ocorre nos regimes totalitários, contudo, no que diz respeito à lei, não é o mesmo que nos regimes tradicionalmente

² “Since Plato, all the traditional definitions of the nature of the various types of government have rested on two conceptual pillars: law and power”. (Arendt, 2018: 43)

considerados corrompidos. Nestes, a lei é desrespeitada, aviltada ou instrumentalizada em favor do interesse e do desejo de quem detém o poder. São regimes “fora da lei” porque não estão a ela submetidos. E se isso é verdade, uma análise da natureza da lei não pode nos conduzir ao coração dos regimes considerados corrompidos pela tradição. Com o totalitarismo, o caso é completamente diferente. Com toda razão, Claude Lefort afirmou que “é ao detectar o estatuto da lei no totalitarismo que tocamos em sua essência” (Lefort, 1999: 193). Mas isso apenas é devidamente compreendido se tivermos em mente que, nesse contexto, se opera uma “perversão” da lei, como querem Leibovici e Roviello (2017: 17), o que poderia ser considerado uma nova forma de sua corrupção. Do que se trata exatamente? Trata-se do apagamento da distinção entre a “fonte da lei” (legitimidade) e sua formulação legal (legalidade):

Longe de ser ilegal (*lawless*), a reivindicação monstruosa e aparentemente inapelável do domínio totalitário é a de que ele vai às fontes da autoridade da qual as leis positivas recebem sua última legitimação, [a reivindicação] de que, longe de ser arbitrário, ele é mais obediente a essas forças sobre-humanas do que qualquer outro governo tenha sido, e de que longe de aplicar seu poder no interesse de um único homem, ele está preparado para sacrificar os interesses vitais imediatos de todos em vista da execução daquilo que assume ser a lei da História ou a lei da Natureza. Seu desafio frente às leis positivas reivindica ser uma forma mais alta de legitimidade que, uma vez inspirada pelas próprias fontes, pode dispensar a legalidade trivial (Arendt, 1979: 461-2).

Se compreendemos bem o argumento de Arendt, ela quer dizer que o sistema totalitário ataca diretamente a estrutura da lei tal como a conhecemos desde sempre, isto é, a simultânea reivindicação de um ideal de justiça e o reconhecimento de sua impossível realização de fato. Outro modo de dizer o mesmo seria afirmar que resta suprimida a separação entre a lei positiva e a Lei como ideal de justiça. Tudo se passa como se o domínio totalitário curto-circuitasse a relação entre a fonte transcendental e a realidade empírica, em favor da crença (forçosamente ideológica) de que o ser humano pode, por seus próprios esforços, efetivamente realizar o princípio de justiça. Como diz Arendt, “a humanidade torna-se a encarnação da lei” (Arendt, 1979: 462). Mas resta ainda esclarecer em que consiste a dimensão política dessa estrutura da lei quebrada (ou pervertida) pelo totalitarismo. Dizendo de outra forma, é preciso entender como a separação entre legitimidade e legalidade opera politicamente para Arendt ou quais são seus efeitos

políticos. Em um contexto não totalitário, a impossibilidade de um sistema positivo de leis encarnar o princípio de justiça implica que ele está condicionado ao consentimento do corpo político sobre o qual legisla. O sistema de legalidade, para ser efetivo, não pode dispensar o *consensus juris*. Ora, este termo, como é sabido e reconhecido por Arendt, remonta a Cícero. Mais uma vez, a referência é o *De republica*: “A coisa pública [*res publica*] é a coisa do povo [*res populi*]. E o povo não é um agrupamento de homens congregados de qualquer modo, mas a congregação de uma multidão associada [*sociatus*] por um consenso jurídico [*iuris consensus*] e uma utilidade comum [*utilitatis communione*]” (Cícero, 2006: 65).³

Como podemos ver, é a própria definição de república que está em jogo no trecho citado acima, a qual é incorporada por Arendt, embora ela faça uma inflexão importante e, para nós, rica em consequências teóricas. Ao invés de definir em que consiste um corpo político, mais a interessa mostrar a irresolúvel contradição entre república e totalitarismo (Adverse, 2019). O sistema totalitário não está contido no quadro teórico da tradição porque não opera mais com as categorias tradicionais: quebrando a estrutura da lei, como acabamos de dizer, ele se insere em um registro que não pode ser considerado propriamente político. Mas é claro que isso produz alguma ambiguidade, visto que se trata, finalmente, de uma “nova forma de governo”, ao mesmo tempo dentro e fora da política, ou ainda, em seus limites. Parece-nos que esse *status* ambíguo do sistema totalitário nem sempre é reconhecido por Arendt, sempre afeita a purgar da política aquilo que aparentemente contradiz sua definição. De nossa parte, se deixarmos de situar o sistema totalitário nesses confins do político correremos o risco de perder de vista sua condição de possibilidade. O que queremos dizer é o seguinte: o caráter sobre-humano da fonte das leis (Natureza ou História) nos regimes totalitários não é suficiente para produzir a obediência. Ou ainda, ao dispensar o *consensus iuris*, esse sistema de legalidade deve encontrar outra via para mobilizar as pessoas. E é justamente este o papel da ideologia, que, como acredita Arendt, faz as vezes de “princípio de ação”. Impossível, então, compreender plenamente a perversão da lei

³ Para a tradução desse trecho, nos servimos do ótimo trabalho de Roger Laureano (2020: 8).

sem examinar, mesmo brevemente, o conceito arendtiano de ideologia. E, por esse caminho, veremos aparecer outro ponto de contato entre as reflexões de Arendt e o tema clássico da corrupção.

2. Ideologia e Lei

Na seção anterior, deixamos de lado uma característica importante da lei no sistema totalitário, colocada em destaque por Arendt: diferentemente das fontes tradicionais de autoridade (natureza e deus), a versão totalitária da lei sobre-humana não constitui uma referência estável para as leis positivas que, em princípio, devem produzir elas mesmas alguma estabilidade no corpo político. As leis totalitárias são “leis de movimento”:

Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornaram leis do movimento. Quando os nazistas falavam sobre a lei da natureza ou quando os bolcheviques falavam da lei da história, nem a natureza nem a história eram mais a fonte estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais: elas são em si mesmas movimento. (Arendt, 1979: 463)

A identificação da lei com o movimento trai novamente o caráter subversivo do totalitarismo. Se a lei não se escora mais sobre a autoridade para cumprir sua função estabilizadora, então o regime assume que a mudança incessante faz parte de sua essência. Entretanto, não escapa a Arendt que o movimento segue em uma direção previamente definida (determinada sob a forma de lei), visando seja a supremacia da raça ariana sobre a terra seja a realização da sociedade sem classes e consequente abolição do Estado no futuro bolchevique. Arendt irá mostrar que a consecução desses objetivos – o que é o mesmo que a execução dessas leis – requer a implementação do “terror”. A disseminação da violência sobre todo o corpo social, a penetração do poder em todas as suas camadas é a manifestação da potência das tendências irresistíveis da natureza e da história. Essa força avassaladora arrasta governantes e governados, todos a serviço da execução das leis do movimento. Por isso, Arendt pode dizer que o terror, a essência dos regimes totalitários, é *plenamente legal*, se entendermos a lei em sua forma pervertida (Arendt, 1979: 465). O corolário dessas considerações é a constatação, envolta em grande perplexidade, de que as leis totalitárias produzem o contrário das leis nos regimes constitucionais: ao invés de proteger os indivíduos e promover o bem-estar

coletivo, elas subordinam o indivíduo em favor da espécie. A lógica dos interesses, como é comumente denominada, não se aplica aos regimes totalitários, na perspectiva arendtiana. Pela mesma razão, a lógica jurídica não encontra mais lugar. Por fim, é a própria lógica política, como a entendemos habitualmente, que está arruinada. E torna-se previsível, nesse contexto, que desapareça o sentido da vida em comum, uma vez que seus fundamentos desmoronam na ausência da lei positiva e na falta de um mundo comum pré-estabelecido.

Para ilustrar o desaparecimento desse mundo em comum, Arendt se servirá de duas símiles. A primeira, bastante conhecida, é a do “cinturão de ferro” que o terror afivela em torno dos indivíduos amalgamados. Uma vez não havendo mundo em comum, não há mais, entre os indivíduos, um espaço que, da mesma feita, os separe e os une. A pluralidade dos indivíduos, diz ela, é suprimida em favor da criação “de um homem de dimensões gigantescas” (Arendt, 1979: 466). A outra imagem é a da memória. Arendt compara as leis positivas –que, como já sabemos, estabilizam e protegem o mundo e os indivíduos no contexto não totalitário– com a memória individual:

as fronteiras (*boundaries*) das leis positivas são para a existência política do homem o que é a memória para sua existência individual: elas garantem a pré-existência de um mundo comum, a realidade de alguma continuidade que transcenda o tempo de vida de uma geração, que absorva os novos começos (*origins*) e que seja nutrido por eles. (Arendt, 1979: 465)

Vamos reter esses dois símiles e, em especial, a conexão entre desaparecimento do mundo e memória; mas não as exploraremos neste momento. Antes de fazer isso, temos de dar atenção ao tema da ideologia.

O primeiro passo é relembrar os fins almejados pelos movimentos totalitários: a hegemonia da raça ariana e a sociedade sem classes nem forma de dominação. Adentramos o núcleo ideológico destes movimentos somente quando inquirimos sobre a especificidade desses fins. Do lado do nazismo, temos uma “teoria da raça”, configurada a partir da apropriação do darwinismo para fins políticos; do lado do bolchevismo, temos uma “teoria social” de extração marxista e que forja seus conceitos tomando por base as filosofias da história.

A partir desse ponto, as análises de Arendt seguem um caminho inusitado. Era de se esperar que ela fosse se deter sobre a história do conteúdo ideológico dos

movimentos totalitários. O que ela faz, na verdade, é o contrário, quer dizer, seu interesse recai sobre a “forma” da ideia, entendida como sua “logicidade”. O ponto central dessa análise é a redefinição do conceito de ideologia como “lógica de uma ideia” (Arendt, 1979: 472). Como e por quê ela chega a esta redefinição?

A execução das leis do movimento naturalmente requer a adesão dos membros de um sistema totalitário. A produção dessa adesão não é possível sem a escolha de um “princípio de ação”, no sentido de Montesquieu. Da mesma maneira que o fim visado pelo movimento é determinado independentemente da vontade humana, o engajamento que ele requer deve ultrapassar a dimensão cognitiva do apoio ideológico. Poderíamos dizer – com a ressalva de que Arendt não se expressa nesses termos – que a adesão total é a contrapartida motivacional dos sistemas totalitários. E a adesão total somente é produzida sob a condição da substituição do pensamento pela lógica da ideia. Essa substituição, do ponto de vista das capacidades intelectuais, se apoia sobre a faculdade humana de deduzir consequências de premissas, ou seja, a logicidade, o que significa que o cálculo se substitui à reflexão, que o pensamento se realiza exclusivamente como “termos de um processo” (Arendt, 1979: 471). Este ponto é esclarecido no seguinte trecho:

Para uma ideologia, a história não aparece à luz de uma ideia (o que implicaria que a história fosse vista *sub specie* de alguma eternidade ideal que está ela mesma além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que ajusta a ideia a este novo papel é sua própria ‘lógica’, um movimento que é a consequência da própria ‘ideia’ e que não necessita de nenhum fator externo para se colocar em movimento (*motion*). (Arendt, 1979: 469)

Esta passagem é extremamente importante porque permite compreender tanto o mecanismo pelo qual a ideologia funciona quanto o consequente fechamento frente ao mundo que lhe é indispensável. Apoiando-se exclusivamente sobre a lógica, a ideologia se descola do mundo, no sentido de que não é mais permeável à experiência. E ainda no sentido de que a experiência e a presença dos outros são irrelevantes para o exercício do cálculo lógico. Além disso, a ideologia pode determinar previamente o sentido daquilo que acontece. Ao invés de ser deduzida do mundo, a ideia o deduz. E, para Arendt, não se deve tomar essa afirmação de maneira leviana. A ideologia satura o mundo de sentido, tanto no que concerne ao tempo (passado, presente e futuro são compreendidos à luz de suas

premissas) quanto ao espaço, pois todos os acontecimentos têm seu significado decifrado pela ideologia. Liberando da tarefa de pensar o que acontece, a ideologia permite que o encadeamento dedutivo corra livremente, desde que seja colocada e aceita a premissa inicial. Não surpreende que Arendt chegue a dizer, em determinado momento de sua argumentação, que o súdito ideal do sistema totalitário não é aquele convencido pelo nazismo ou comunismo, “mas as pessoas para quem a diferença entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais” (Arendt, 1979: 474).

Não foram poucas as críticas que Arendt recebeu por ter formulado em termos assim radicais o conceito de ideologia. Mais constantemente, as críticas são dirigidas pelos sociólogos e historiadores, que as fundamentam sobre o fato de que a realidade histórica desmente a tese arendtiana, mostrando, por exemplo, que a adesão total nunca se produziu na Alemanha (Baehr, 2010). Essas críticas deixam escapar, porém, o fato de que algo novo se produziu nos sistemas totalitários, quer dizer, o fato de que a ideologia no sentido que Arendt lhe atribui é “um fenômeno recente e, por muitas décadas, desempenhou um papel negligenciável na vida política (...) Antes de Hitler e Stalin as grandes potencialidades das ideologias não haviam sido descobertas” (Arendt, 1979: 468). Obviamente, esta passagem que acabamos de citar não é uma réplica, ela não é capaz de satisfazer os críticos de Arendt, mas ela indica que não podemos compreender o acontecimento totalitário sem assumirmos que algo inédito ocorreu. Por extensão, o princípio de ação para os indivíduos também é compreendido à luz da novidade. O funcionamento da ideologia em regimes totalitários explicita uma mudança na realidade social e política do mundo moderno, que transcende e condiciona o surgimento desses regimes. Em outras palavras, a adesão à ideologia e o desdobramento de seu até então desconhecido potencial político dependem do aparecimento da sociedade de massas, com a correspondente atomização dos indivíduos. A experiência da solidão, conhecida pelos indivíduos em uma sociedade de massas, está na base da adesão aos movimentos totalitários.

Chegamos a um ponto em que finalmente começa a se esclarecer que a

perversão da lei e a transformação da ideologia em princípio de ação não podem ocorrer se não em um contexto de dissolução do mundo comum, aquilo que Arendt denomina de “desertificação” do mundo. Na próxima seção, vamos tentar compreender essas questões, mas antecipamos nossa impressão de que esse processo de perda do mundo (*worldlessness*) guarda fortes afinidades com o fenômeno da corrupção, tomado em uma de suas faces, a saber, a do desinteresse pela coisa pública.

3. Solidão e desertificação do Mundo.

Um pressuposto assumido por Arendt –certamente um legado de sua formação filosófica mas também uma prova de sua sensibilidade política– é o de que às formas de governo sempre subjazem determinadas “experiências básicas” (Arendt, 1979: 461-74; 2018a: 54-5). No caso dos sistemas totalitários, essa experiência, como já aludimos, é a “solidão” (*loneliness*). Na perspectiva arendtiana, se o regime totalitário é desconhecido antes do século XX, as experiências fundamentais, em contrapartida, acompanham a condição humana desde sempre. Qualquer um de nós pode experimentar a solidão, desde que nos encontremos desconectados do mundo que nos cerca, assim como das demais pessoas; e, por fim, quando nos sentimos abandonados por nós mesmos. Arendt insiste sobre a interioridade desse sentimento. Diferentemente do isolamento –que é essencialmente político, pois consiste na destruição do espaço comum para a ação, que constatamos, por exemplo, sob os regimes despóticos–, a solidão é um sentimento de abandono que pode nos acometer mesmo que não estejamos isolados. As duas coisas, no entanto, podem vir juntas. E é precisamente o que acontece na dominação totalitária, a qual depende não somente da anulação da capacidade humana de agir em concerto com os outros no espaço público, mas também da destruição da vida privada (Arendt, 1979: 475) e da capacidade humana de fazer companhia a si mesmo.

Este desolamento absoluto é, diz Arendt, uma das experiências mais “radicais e desesperadas” que o ser humano pode conhecer (Arendt, 1979: 475) e podemos, sem maior dificuldade, compreender o porquê, assim como podemos compreender

as consequências nefastas quando ela se torna a base de uma forma de governo. Abandonado pelo mundo, pelos outros e por si mesmo, o solitário torna-se incapaz de ativar a capacidade de pensar, a qual requer a presença do outro na forma de um diálogo. O “dois-em-um”, imagem do pensamento, expressa perfeitamente a natureza intersubjetiva dessa capacidade, que é exercida mesmo estando só (na condição da *solitude*). Se voltarmos novamente nossa atenção ao tema da ideologia, veremos que o solitário é particularmente vulnerável à adesão aos movimentos totalitários. Aquilo que mais tarde Arendt chamará de “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*) prepara o espírito para conformar-se aos ditames da ideologia, pois que, como vimos, esta neutraliza o pensamento em favor da lógica.

A série solidão/ausência de pensamento/ideologia descreve o dispositivo pelo qual as pessoas da sociedade de massa são transformadas em executoras e em vítimas dos projetos totalitários. A principal razão para esse fato, diz Arendt, se encontra no “desenraizamento” e na “superfluidade” experimentados nesse contexto (Arendt, 1979: 475), visto que ambos promovem a experiência da solidão. O desenraizamento, diz Arendt, significa “não ter lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer, em absoluto, ao mundo. O desenraizamento pode ser a condição preliminar para a superfluidade, assim como o isolamento pode ser (mas não obrigatoriamente) a condição preliminar para a solidão” (Arendt, 1979: 475). Essas experiências possuem um elemento em comum e que devemos reter para voltar ao nosso tema: o fenômeno da perda do mundo (*worldlessness*), expressa por Arendt, na parte final do texto, com a imagem do deserto (Arendt, 1979: 478). Essa imagem é tão mais perturbadora quanto mais é capaz de traduzir o sentimento da solidão, interna e externamente. Com isso queremos dizer que o deserto é, de início, uma experiência interior, aquela do ser solitário. Mas a desertificação é também uma experiência exterior, como vemos nos regimes tirânicos que destroem o espaço público. Por fim, também é conhecido o deserto na esfera social, na medida em que se intensifica o processo de atomização. Arendt não esconde sua consternação com o virtual aumento desse processo de desertificação, em todas as suas esferas. Ela chega mesmo a dizer que o sistema totalitário realizou a façanha de colocar o “deserto em

movimento” e inventou um meio de espalhar por sobre a terra habitada uma “tempestade de areia” (Arendt, 1979: 478). Esta tempestade é uma ameaça constante, independentemente de um sistema totalitário se encontrar atualmente em vigor.

Na verdade, a imagem do deserto como a negação do espaço comum atravessa o pensamento político desde suas origens. É suficiente pensarmos nas tragédias de Sófocles – onde Édipo vai conhecer o desterro no deserto, após a perda do poder, ou então podemos nos lembrar de Antígona, que se recusa a deixar sem enterro o cadáver de seu irmão abandonado no deserto – para nos convencermos de que os gregos não desconsideravam a força política dessa imagem. Seria conveniente lembrar que o deserto é uma metáfora espacial: trata-se de um lugar vazio, ausente de seres humanos e, portanto, impossível de originar o comum. Esse privilégio do espaço também é constatado em Homero. Como nos lembra Marcel Detienne,

no poema de Homero a criação de um espaço comum é concomitante à delimitação de um espaço entre, *es meson*.⁴ É esse espaço que permite que as coisas possam se tornar comuns, de início as coisas materiais, as riquezas, o butim de guerra, mas também as palavras e as opiniões, pois que o centro é tanto o que é comum quanto o que é público. (Detienne, 2006: 163)

Por que estamos insistindo na metáfora espacial? Porque, para Arendt, o mundo se define precisamente como este lugar *entre* os seres humanos (Arendt, 1979: 466). E vale ainda recordar a frase que reproduzimos na seção anterior deste trabalho: as leis delimitam o “espaço vivo da liberdade” (Arendt, 1979: 465-6). Certamente, como muitos autores já observaram (Duarte, 2000), o mundo não se resume ao espaço; ele implica as relações entre os seres humanos, as instituições que os organizam, assim como os significados comuns que partilham. Não se pode esquecer sua dimensão simbólica. Entretanto, enfatizamos a dimensão espacial porque ela permite melhor apreender a “tangibilidade” do mundo (Hammer, 2008),

⁴ Como vemos no canto XXIII da *Iliada*, Aquiles, ao depositar *no centro* da assembleia dos guerreiros os bens que serão distribuídos aos vencedores dos jogos em homenagem a Pátroclo, os torna comuns. Na verdade, nos esclarece Detienne, o gesto de Aquiles reitera um uso comum entre os gregos, a saber a partilha dos butins de guerra. Cada guerreiro, durante uma campanha militar, se empenha em “conquistar as armas de seus inimigos, cada um se esforça em fazer um butim individual. Mas ao lado da apropriação imediata e pessoal sobre os bens que vão aumentar a parte das riquezas que cada um possui propriamente, que cada um leva consigo para a tumba, há traços de outro costume: os bens tomados dos inimigos são depositados no meio” (2006: 156). Equivalência, portanto, entre o que é o meio e o que é o comum, dirá ainda Detienne (2006: 157).

isto é, o fato de que o mundo tem um *status* de “coisa”, produzida pelos seres humanos e que deve por eles ser preservada. Temos aqui um ponto de contato com o sentido clássico de república. E é a própria Arendt que faz a conexão entre seu conceito de mundo e aquele de “coisa pública”, como vemos neste trecho de *O que é política?*, onde, tratando do conceito romano de lei e mostrando que, à diferença dos gregos, os romanos a entendiam sobretudo como um artifício contratual, ela escreve o seguinte: “A *res publica*, a coisa pública (*öffentliche Angelegenheit*), que surgiu desse contrato e se tornou a República Romana, estava localizada no ‘entre espaço’ (*Zwischenraum*) entre parceiros anteriormente inimigos” (Arendt, 2003: 110). Parece, então, que Arendt projeta sobre o conceito clássico de *res publica* seu próprio conceito de mundo. Se isso for verdadeiro, o descaso com a república, que Cícero denuncia no *De republica* tem afinidades claras com o desinteresse pelo mundo, fenômeno geral que marca para Arendt a história de nossa modernidade política, e com o processo de desertificação.

Uma última palavra a respeito dessa materialidade do mundo e que Dean Hammer prefere chamar de “tangibilidade” (Hammer, 2008). De seu ponto de vista, o mundo, como artifício humano, deve ser objeto de cuidado, assim como as obras de arte. Para fundamentar essa proposição é necessário mostrar que a fabricação contém uma dimensão política maior do que aquela geralmente reconhecida pelos leitores de Arendt. E Hammer o faz, em especial, explorando a apropriação arendtiana dos temas romanos:

Não apenas as imagens da fabricação abundam na discussão de Arendt sobre a política, mas a perda do mundo (*worldlessness*) é em si mesma um problema de nossa atitude com relação às coisas deste mundo. Não há dúvida de que a ação é o herói do pensamento político de Arendt. Mas a atitude com relação ao mundo que Arendt espera recuperar é aquela associada com a cultura e os romanos. Olhando mais de perto a discussão de Arendt com os romanos, podemos dar mais profundidade ao papel de uma personagem menor, o *homo faber*, na história que Arendt conta. A questão não é se a fabricação é complementar à ação. É o modo pelo qual a fabricação pode desempenhar um papel na recuperação do pensamento e da ação. (Hammer, 2008: 63-4)

Estamos de acordo com Hammer, de modo geral. Apenas lembramos que a fabricação, no caso da *res publica*, não alcança a esfera da lei. Arendt, em diversas oportunidades (1958; 2003), assinalou a diferença entre o conceito grego de lei (*nomos*), resultado da fabricação e, nesse sentido, pré-político, e o conceito romano

(*lex*), compreendido em sua dimensão contratual e por isso embutido na própria ação. Rigorosamente, a fabricação na *res publica* concerne ao mundo material sobre o qual pode se assentar o significado comum, o sentido da vida partilhada. De modo mais vago, poderíamos dizer que as instituições políticas encarnam em parte a materialidade desse mundo. O exemplo que torna evidente essa tangibilidade é dado pelas obras de arte, sob suas diversas formas. Este ponto nos parece crucial para passarmos à última seção, onde vamos examinar brevemente o conceito de “cultura”, a partir do qual iremos vislumbrar não um remédio contra a perda do mundo, mas aquilo que, no âmbito das capacidades humanas, nos oferece a possibilidade de sua conservação. Mais uma vez, recorrendo aos romanos e, especificamente, a Cícero Arendt irá elucidar essas questões.

4. Cultura, Memória e Gosto

Afirma Arendt que “a cultura, a palavra e o conceito, é de origem romana” (Arendt, 1968: 211). A palavra deriva de *colere*, quer dizer, “cultivar, habitar, cuidar, tomar conta de, preservar” (Arendt, 1968: 211). No primeiro plano está a relação do homem com a natureza, esta entendida como algo a ser cultivado e trabalhado até que se torne habitável. Este cuidado é marcadamente diferente da relação que os gregos estabeleciam com a natureza, sempre a ser dominada pela arte da fabricação ou pela técnica. Para os romanos, a arte que por excelência expressava essa relação de continuidade com a natureza era a agricultura, isto é, uma intervenção não violenta sobre a terra, como a aragem do solo ou o plantio da semente. Importa muito a Arendt chamar a atenção para esta concepção de cultura que enfatiza o prolongamento em detrimento da ruptura. Ela está na origem do sentido romano de preservação e define sua concepção de memória. Um povo de agricultores está inclinado a conceber a relação do tempo sob a forma de um *continuum*, onde o passado é sempre reativado no tempo que se segue, da mesma maneira que a natureza está sempre sob cuidados para que o mundo se torne a morada do ser humano. E, se aceitarmos esta acepção de cultura, teremos de concordar com Arendt quando defende que se trata de um legado exclusivamente romano:

Os gregos não conheceram o que é a cultura porque eles não cultivavam a natureza, mas extraíam do seio da terra os frutos que os deuses haviam escondido dos homens (Hesíodo); e intimamente conectado com isto está o fato de que era estranha a eles a grande reverência com o testemunho do passado como tal, à qual devemos não apenas a preservação da herança grega mas a própria continuidade da tradição. Ambas juntas, a cultura no sentido do desenvolvimento da natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de ter cuidado com os monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado que temos em mente quando falamos de cultura (Arendt, 1968: 213).

Essa diferença específica do conceito de cultura, que distingue gregos e romanos, já estava anunciada no capítulo 27 de *A condição humana*, em uma passagem que trata da memória e da relação com o tempo passado. A passagem, entretanto, é encontrada apenas na edição alemã:

A organização da polis, cuja existência física é fundada e determinada pelos muros da cidade e cuja face espiritual é estabelecida e determinada pela lei, é essencialmente uma memória organizada, na qual, porém, ao contrário do que entendemos por memória desde os romanos, o passado não é lembrado como algo passado através do *continuum* do tempo com a consciência de uma distância temporal, mas é mantido imediatamente, de uma forma que não muda ao longo do tempo, em uma presença perpétua. (Arendt, 2020: 278)⁵

Como vemos, o que faltava aos gregos é o sentido de profundidade que somente a relação com o passado pode garantir. A *polis* como “memória institucionalizada” preserva o passado como força de atualização ou de *presentificação*, ao passo que os romanos foram capazes de manter o passado à distância porque entendiam o presente não como sua restituição, mas como sua continuidade. O sentimento dos romanos é, assim, o de profundidade. A memória cumpre, então, funções diferentes em um e outro caso: no primeiro, ela atualiza a força irruptiva da ação, mantendo-a sempre presente; menos do que ligar ao passado, ela alarga o tempo presente. No segundo caso, o romano, ela traça uma linha contínua ao longo do tempo, mantendo com clareza a distinção de suas dimensões; a memória apenas pode fazê-lo sob a condição de temperar a força irruptiva da ação inserindo-a no tempo, no próprio *continuum*. Essa é a ideia da

⁵ Reproduzimos o texto original: “Die Organisation der Polis, deren physischer Bestand durch die Stadtmauer und deren geistiges Gesicht durch das Gesetz gegründet und festlegt ist, ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken, in dem aber, in Unterschied zu dem, was wir von den Römern her unter Erinnerung verstehen, das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewusstsein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird”.

fundação romana, que, embora seja um começo, jamais o é de forma absoluta, sempre balizado por outros começos, como é ilustrado pelo mito de Eneias.

Obviamente, essas duas funções da memória não são excludentes. Trata-se, sobretudo, da ênfase que cada civilização lhe confere. Entre os romanos, contudo, uma coisa não vai sem a outra porque eles somente tornaram-se sensíveis à necessidade da preservação a partir do momento em que se reconheceram como os herdeiros e transmissores dos gregos. Na verdade, o conceito de cultura, tal como o encontramos nos romanos, é uma confluência de duas formas de ação: a preservação e o cuidado. Os gregos, diz Arendt, não cultivavam a terra, em sentido próprio, mas buscavam dela extrair seus frutos “que os deuses haviam escondido dos homens” (Arendt, 1968: 213). Os romanos associavam o cultivo e o testemunho do passado, e a isso nós devemos “não meramente a preservação da herança grega, mas a própria continuidade de nossa tradição. E Arendt conclui: “As duas coisas juntas, a cultura no sentido de desenvolver a natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de cuidar dos monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado do que temos em mente quando falamos de cultura” (Arendt, 1968: 213).

A esses dois elementos essenciais da cultura, tal como legada para nós, deve ser acrescentado ainda o gosto, o sentido da beleza, que deve estar presente no espírito de cada ser humano. Arendt retoma e amplia, nesse momento de seu texto, a noção ciceroniana de *cultura animi* – que se identificava com a própria filosofia (Cícero, 1945: 159). Ela é fundamental para entendermos a relevância política da cultura e para entendermos a natureza política do *humanismo*. Mas é igualmente importante para esclarecermos o que havíamos sugerido na seção anterior, a saber, a conexão profunda entre arte, política e o mundo. Arte e política necessitam de um espaço público para a aparição (este é um dos sentidos da “tangibilidade”, de Hammer), embora a obra de arte possa ser fabricada na solidão. Sua existência como obra, contudo, não pode dispensar a luminosidade do público, onde finalmente sua beleza pode ser apreciada. O mesmo vale para os feitos e discursos, esses “produtos” da ação humana. A beleza é o que chancela o mérito de que algo no mundo, seja a obra de arte sejam as ações humanas, deva permanecer:

A grandeza fugidia da palavra e do feito podem perdurar no mundo na medida em que a beleza lhe é atribuída. Sem a beleza, isto é, a glória radiante na qual a imortalidade potencial se manifesta no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza perduraria. (Arendt, 1968: 218)

A beleza é algo atribuído às coisas. Entretanto, é necessária uma faculdade de julgar o belo para que isso aconteça, a qual foi denominada por Kant de *gosto*. Para Arendt, o filósofo alemão não é, sob este aspecto, um inovador, mas expressa a mesma intuição de Cícero, ao reconhecer que a cultura da alma envolve a formação do gosto, entendido aqui como a faculdade que faz a mediação entre o espírito e as coisas *tangíveis*. A *cultura animi*, que é o fulcro do *humanismo*, como veremos, define a relação entre alma e mundo, preparando a primeira para se ocupar dele. Longe de defender qualquer individualismo de cariz estetizante, a educação do gosto é uma educação para o mundo voltada para a preservação das coisas sensíveis que o povoam.⁶

Neste ponto de seu ensaio, Arendt retoma o conhecido trecho do quinto livro das *Tusculanas* (Cícero, 1945: 433) em que Cícero compara o filósofo àqueles que vão aos festivais e jogos somente para “assistir”, sem tomar qualquer parte naquilo que efetivamente acontece. São os espectadores desinteressados, que olham meramente pelo prazer de olhar. Esta atividade “desprovida de interesse” é, para Cícero, a mais livre de todas as atividades (Arendt, 1968: 219). Arendt produz uma inflexão no texto de Cícero, insistindo sobre a natureza *ativa* da contemplação, que não é outra coisa a não ser o exercício da faculdade do gosto. O gosto, diz ela, é uma “relação ativa com o que é belo” (Arendt, 1968: 219). Não se deve confundir, portanto, “desinteresse” com passividade. É justamente o contrário. Na medida em que o juízo de gosto é desinteressado, ele atesta sua capacidade política, entendida como a habilidade de se colocar no lugar do outro, no espírito daquilo que Kant denominava de “mentalidade alargada”. Em outras palavras, o juízo de gosto é representativo; ele assinala a capacidade de cada indivíduo transcender sua particularidade e colocar-se no lugar de todo outro em potencial. Eis uma faculdade eminentemente política: podendo ser partilhado, como “senso comum”, o juízo de

⁶ Vejamos como Arendt define a *cultura animi* nessa passagem: “um espírito (*mind*) treinado e cultivado de tal maneira de modo que lhe possa ser confiado ocupar-se e cuidar do mundo das aparências cujo critério é a beleza” (Arendt, 1968: 219).

gosto aponta a origem de todas as comunidades políticas. Contudo, não podemos perder de vista que o ensaio de Arendt não está exclusivamente voltado para o fundamento da capacidade de associação política, mas também para a melhor compreensão da relação entre cultura e política. Esta passagem esclarece a questão:

Cultura e política, então, se pertencem mutuamente porque não é o conhecimento do mundo que está em jogo, mas julgamento e decisão, a troca judiciosa de opinião sobre a esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre qual modo de ação deve ser realizado nele, além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele deverão surgir. (Arendt, 1968: 223)

Arendt não poderia ser mais clara a respeito da intersecção entre gosto e ação política no mundo, o que tem a grande vantagem de nos oferecer uma visão bastante compreensiva do conteúdo próprio da *cultura animi*: trata-se de uma formação da alma que restaria mutilada se não fosse voltada para as coisas comuns, para o mundo tangível, o mundo das aparências em que ações, feitos e obras de arte tornam-se sensíveis. Esta perspectiva é profundamente ciceroniana. Como demonstrou Dean Hammer, “para Cícero a maravilha da alma, sua habilidade em descobrir e entender, é continuamente expressa como um conjunto de realizações terrenas” (Hammer, 2008: 55). Esses feitos não podem ser escalonados simplesmente pelo desejo de fama individual: eles indicam que a realização de um indivíduo não significa absolutamente nada sem a referência a um mundo comum e sem expressar de modo inequívoco um cuidado com as coisas do mundo. É isso que Cícero tem em mente quando afirma, no livro quinto (XXV, 72) das *Tusculanas*, que o homem sábio deve “se ocupar da coisa pública” (Cícero, 1945: 499). E sua forte vinculação ao mundo e à vida em comum o leva mesmo em determinados momentos a colocar em xeque a pretensão estoica de silenciamento das paixões e de isolamento da vida em comum. Em um diálogo pouco anterior às *Tusculanas*, o *De amicitia* (XIII, 48), ele recusa o ideal estoico da *securitas* em favor da inserção do sábio no mundo, assumindo sua instabilidade e reivindicando a nobreza dos laços de amizade: “Assim, se o espírito do sábio é sensível à dor – e o é, certamente, se não quisermos admitir que lhe foi extirpada a humanidade –, por que deveríamos erradicar de sua vida a amizade, para evitar provar aborrecimentos por sua causa?” (Cícero, 1990: 95). Este sentimento não é, em absoluto, estranho a Arendt.

Como vemos (mesmo de maneira apenas indicativa nesta última seção),

memória e gosto, assim como o sentido romano de cultura, estão fortemente associados, na perspectiva de Arendt, à experiência de preservação, integrando o cuidado com o mundo. Isso confirmaria sua relevância política, especificamente, promovendo o *interesse* pela coisa pública, quer dizer, o oposto da corrupção.

Considerações Finais.

Ao longo deste texto, tentamos aproximar o tema clássico da corrupção, tomado em uma de suas faces, isto é, o abandono dos afazeres públicos pelos cidadãos, com o mote arendtiano da perda do mundo (*worldlessness*). Se essa aproximação for válida, como esperamos ter demonstrado, então parece legítimo afirmar que se trata de um elemento de continuidade entre Arendt e a tradição republicana. Em um primeiro momento, nas três seções iniciais, buscamos nas reflexões de Arendt sobre o totalitarismo a presença do tema da corrupção, entendido no modo restrito que acabamos de indicar, em uma autora que enfrenta o desafio de pensar os acontecimentos políticos de seu tempo. Fomos conduzidos às suas considerações sobre a lei, a ideologia, a solidão e à desertificação do mundo. Posteriormente, na parte final, tentamos ver outro aspecto do problema, a saber, se o desinteresse pelo mundo encontraria nas capacidades humanas da memória e do gosto uma contrapartida. Estamos cientes de que este último tópico mereceria melhor desenvolvimento. Mas se indicamos aqui essa direção, fomos motivados pela própria tradição republicana que recorrentemente chamou a atenção para essas capacidades.⁷ De modo geral, a compreensão romana de memória, a cultura de conservação e preservação nela alicerçada, são conformes a esta perspectiva. De modo particular, Cícero, principal interlocutor de Arendt nestas páginas, atesta, com sua noção de *cultura animi*, a confiança na capacidade humana de interessar-

⁷ A respeito da função política da memória, convém lembrar uma passagem da *História de Florença*, de Maquiavel, na qual o autor “reproduz” o discurso de um eminente cidadão florentino dirigido ao Duque de Atenas que havia tiranizado a cidade no século XIV. “Você quer fazer servir uma cidade que sempre viveu livre (...) você considerou o quanto, em uma cidade semelhante a esta, o nome da liberdade é importante e galhardo, o qual nenhuma força doma, nenhum tempo consome? (Maquiavel, 1993: 682). A memória da liberdade perdura, por um tempo, ao menos. E Maquiavel ainda vai dizer que mesmo que os cidadãos a esqueçam com o passar das gerações, “os palácios públicos, os lugares dos magistrados, as insígnias da ordem livre a recordam” (Maquiavel, 1993: 682). Passagem semelhante pode ser encontrada no capítulo V de *O príncipe*.

se pelo mundo, de ocupar-se dos afazeres comuns, por meio da participação direta na vida política. Porém, se o ideal de homem sábio, como vimos, não pode dispensar o envolvimento com a vida política, por outro lado ele inclui o cultivo das capacidades individuais (a *humanitas*), como a do gosto. Certamente, o desenvolvimento do gosto requer o cuidado consigo, mas sua relevância política se explicita na medida em que é exercido, sob a forma do juízo, no espaço público.

Memória e gosto, tal como compreendidos pelos romanos, não são remédios para a corrupção. Eles somente explicitam a necessidade de cultivar o interesse pelos afazeres comuns e a capacidade humana para fazê-lo. Poderíamos ainda dizer, mais em conformidade com a linguagem arendtiana, que está em questão nossa capacidade de nos interessarmos ou desinteressarmos pelo mundo. Do ponto de vista político, o verdadeiro problema está no preço que pagamos pela desertificação. *Parékbasis*, como vimos, é o desvio, a degeneração. Mas é também a ação de ultrapassar os limites, o que aponta para a *hybris*, para a desmesura do sistema totalitário onde “tudo é possível”. Seria esta a forma mais dramática da corrupção política que já conhecemos até então?

Bibliografia

- Adverse, H. (2019). Totalitarismo e República. *Dicionário da República* (pp. 414-20) Companhia das Letras.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago University Press.
- Arendt, H. (1968). The Crisis in Culture. *Bewteen Past and Future*. Penguin.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1990). *On revolution*. Penguin.
- Arendt, H. (2003). *Was ist Politik?* Piper.
- Arendt, H. (2018a). The Great Tradition. *Thinking without a Banister*. Schoken.
- Arendt, H. (2018b). Authority in the Twentieth Century. *Thinking without a Banister*. Schoken.

- Arendt, H. (2020). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper.
- Aristóteles (2016). *Política*. Vega.
- Baehr, P. (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism, and Social Sciences*. Stanford University Press.
- Cícero. M. T. (1945). *Tusculan Disputations*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Cícero. M. T. (1990). *La vecchiaia. L'amicizia*. Garzanti.
- Cícero. M. T. (2006). *On the Republic. On the Laws*. Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Detienne, M. (2006). *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. LGF.
- Duarte, André (2000). *O pensamento à sombra da ruptura*. Paz e Terra.
- Hammer, D. (2008). *Roman Political Thought and the Modern Theoretical Imagination*. University of Oklahoma Press.
- Laureano, R. (2020). A Definição de res publica em Cícero: Legitimidade, uso da Força e Constituição Mista no Conceito que fundou uma Tradição. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 33, 1-36.
- Lefort, C. (1999). *La complication*. Fayard.
- Leibovici, M. e Roviello, A.M. (2017). *Le pervertissement totalitaire*. Kimé.
- Maquiavel, N. (1993). *Istorie Firentine. Tutte le Opere*. Sansoni.
- Nicorski, W. (2022). Cicero's Republicanism. *Cicero's Philosophy* (pp. 215-30). Cambridge University Press.
- Porcel, B. (2015). Arendt e o Legado Político de Cícero e Maquiavel. *Clássicos e Contemporâneos da Filosofia Política* (pp. 29-38). Relicário.
- Santos Filho, J. (2021). Arendt e Cícero: As "Origens" do Sensus Communis como Sentido Político. *Cadernos Arendt*, 2(4), 13-19.

Helton Adverse

Ausência de Mundo (*Worldlessness*) e Corrupção Política: A Presença de um Tema Republicano em Hannah Arendt

Wirszubski, C. (1950). *Libertas as a political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge University Press.

Os riscos da impotência política na república: Uma leitura de Arendt e Tocqueville

Los riesgos de la impotencia política en la república: Una lectura de Arendt y Tocqueville

Rosângela Chaves

Universidade Federal de Goiás

Cómo citar este artículo:

Chaves, Rosângela (2023). Os riscos da impotência política na república: Uma leitura de Arendt e Tocqueville. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, nº 2, 65-86. Disponible en:

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

RESUMO

Naquela que é considerada a sua obra mais “republicana”, *Sobre a revolução*, de 1963, a partir da análise das Revoluções Americana e Francesa, Hannah Arendt concentra sua reflexão sobre a preservação e a legitimação do poder gerado pelo novo corpo político nascido da revolução. E também sobre outra questão central: como evitar que a estrutura igualitária da república possa resvalar na impotência de todos, uma ameaça que, em um texto anterior, de 1953, ela tinha apontado como o grande risco dos regimes baseados na igualdade? O perigo da impotência política dos indivíduos em uma sociedade democrática é também um tema presente nas reflexões de Tocqueville, autor com quem Arendt demonstra uma forte confluência em *Sobre a revolução*, embora o cite de maneira esparsa. Neste artigo, o propósito é mostrar como o problema da impotência dos cidadãos nos regimes igualitários é abordado de forma aproximada pelos dois autores e as confluências no pensamento de ambos não só no sentido de pensar os caminhos para a institucionalização e a preservação do poder na república, mas também os meios para assegurar uma ampla participação dos cidadãos na esfera pública, de maneira a preservar o espírito público republicano.

PALAVRAS-CHAVE: republicanism; igualdade; impotência política; poder.

ABSTRACT

In what is considered her most “republican” work, *On Revolution* (1963), based on the analysis of the American and French Revolutions, Hannah Arendt reflects on the

preservation and legitimation of the power generated by the new body politic born of the revolution. She also focuses on another central issue: how to prevent the egalitarian structure of the republic from slipping into the impotence of all, a threat that, in a previous text from 1953, she had pointed out as the great risk of regimes based on equality? The danger of the political impotence of individuals in a democratic society is also a theme present in Tocqueville's reflections, an author with whom Arendt demonstrates a strong confluence in *On Revolution*, although she mentions him sparsely. In this article, the purpose is to show how the problem of the impotence of citizens in egalitarian regimes is approached in a similar way by the two authors, and to display the confluences in the thought of both, not only in the sense of thinking about the ways for the institutionalization and preservation of power in the republic, but also the means to ensure broad citizen participation in the public sphere in order to preserve the republican public spirit.

KEYWORDS: Republicanism; equality; political impotence; power.

Introdução

Em um texto datado de 1953, mas que só foi publicado postumamente no outono de 2007 na revista *Social Research*, sob o título “A grande tradição. I. Lei e poder”, sendo depois incorporado ao volume *Pensar sem corrimão. Compreender 1953-1975*, organizado por Jerome Kohn ([2018] 2021), Hannah Arendt, discorrendo sobre as formas de governo em Montesquieu, observa que a grande vantagem dos regimes monárquicos –baseados na desigualdade e na hierarquia– é que neles os indivíduos têm a chance de preservar o seu status social e político de acordo com a distinção que alcançaram ao longo da vida e essa distinção se vê protegida contra uma massa indistinta e indistinguível dos demais. Em contrapartida, nos regimes igualitários – característicos das formas republicanas de governo –, o grande risco é os poderes dos iguais se anularem reciprocamente, resultando na impotência de todos, o que pode deixá-los vulneráveis à sujeição de algum tipo de tirania (Arendt, 2021).

Em outro artigo, “Reflexões sobre Little Rock”, escrito alguns anos depois, em 1959, Arendt enfatiza que a igualdade, apesar de ser um princípio elementar de todo governo assentado em uma constituição, para uma república tem uma importância maior do que “em qualquer outra forma de governo” (Arendt, 2004: 268). Essas considerações sobre igualdade e república ecoam naquela que é considerada a obra mais “republicana” da autora, publicada em 1963: *Sobre a revolução*, em que discute

o legado das Revoluções Americana e Francesa.

Se, como reitera Arendt ao longo do livro, o objetivo da revolução moderna é a fundação de um novo corpo político, que assegure a liberdade pública –entendida como a efetiva participação popular nos assuntos públicos– e que só pode tomar a forma de uma república, o desafio que se impõe, e que constitui o cerne da sua preocupação nesse trabalho, é como preservar, garantir e legitimar o poder gerado por esse novo corpo político republicano fruto da revolução, que tem a igualdade como um princípio fundamental. E o mais importante: como evitar que a estrutura igualitária da república acabe resvalando na impotência de todos, o fantasma que, como Arendt apontou no texto citado em que discorre sobre a teoria de Montesquieu, paira sobre os governos baseados na igualdade? Como bem assevera Canovan (2002), o tema de *Sobre a revolução* concerne em larga extensão à questão da fundação da república e à preservação do espírito de cidadania –ou seja, a primeira implica justamente a questão da institucionalização e da legitimação do poder e a segunda, a garantia da ampla participação popular.

O perigo da impotência dos cidadãos em uma forma de governo em que todos são iguais também constitui um problema central nas reflexões de Tocqueville, autor com quem Arendt, embora o cite de maneira esparsa ao longo da obra, mostra fortes confluências em *Sobre a revolução*. Procurando compreender a república moderna norte-americana nascida da revolução, mas também com os olhos voltados para a França pós-Revolução, Tocqueville percebeu que a tendência das sociedades igualitárias pós-revolucionárias, por conta da sua própria natureza, é produzir indivíduos isolados e atomizados, voltados unicamente para as suas vidas privadas, e, portanto, por conta dessa situação de isolamento, desprovidos de poder político e suscetíveis à tirania dos “despotismos democráticos”. Como em Arendt, a questão que se impõe a Tocqueville é como conciliar a igualdade característica das sociedades democráticas com a liberdade, compreendida pelo autor não só como o gozo das liberdades privadas, mas como a efetiva participação popular na esfera pública.

Na ação coletiva do povo das colônias norte-americanas que, durante a Revolução Americana, culminou no pacto em torno da Constituição Federal, Arendt

apontou um exemplo histórico de como a Constituição –indo além do receituário liberal que reduz a lei constitucional a um mero limitador dos poderes governamentais, com vistas a proteger os direitos individuais– transformou-se em um instrumento que organizou, estabilizou e preservou o poder nascido do novo corpo político em um sistema federal capaz de gerar ainda mais poder, ao descentralizá-lo e disseminá-lo por todo esse corpo político. No entanto, esse engenho criativo que resultou na institucionalização e na preservação do poder na república norte-americana não se revelou apto o suficiente para contornar os riscos da impotência política da grande maioria do povo. Nesse aspecto, em sintonia com Tocqueville, as reflexões de Arendt se voltam para a possibilidade de uma esfera pública descentralizada e não limitada às instituições de Estado, aberta a novas práticas políticas que possam ampliar a participação popular.

Para discutir as questões acima elencadas concernentes ao desafio de superar os riscos da impotência política dos cidadãos na estrutura igualitária da república, este texto foi dividido em três seções. Na primeira, aborda-se a relação entre individualismo, conformismo e massificação nas sociedades democrático-igualitárias, um tema pioneiramente tratado por Tocqueville na *A democracia na América* e retomado por Arendt, em *Sobre a revolução*, nas suas reflexões sobre a tirania da “vontade geral” e também na análise sobre a “felicidade pública” e a “liberdade pública”.

Na segunda parte, a discussão se desenvolve em torno da questão da preservação e da institucionalização do poder gerado pela revolução, tendo como exemplo histórico o pacto em torno da Constituição Federal dos EUA, cujo modelo, embora enaltecido por Arendt, é criticado por ela por conta de suas limitações para assegurar uma ampla e efetiva participação popular no debate público e na tomada de decisões sobre os interesses da coletividade. Na terceira seção, apontam-se os caminhos, em Arendt e Tocqueville, para a concepção de uma esfera pública descentralizada e aberta à participação popular, com base nas experiências históricas das comunas e dos conselhos populares, além da prática associativa nos Estados Unidos, como um antídoto contra a ameaça sempre presente da impotência política dos cidadãos nos regimes igualitários. Por fim, nas “Considerações finais”,

argumenta-se que, ao destacar práticas locais de participação política, Arendt não apela para um comunitarismo nostálgico, mas concebe um espaço público dinâmico, flexível e permeável às novas configurações políticas do mundo contemporâneo.

1. Individualismo e impotência política

A igualdade democrática adquire um sentido ambivalente no pensamento de Tocqueville. De um lado, o autor louva a igualdade pela “indocilidade que ela inspira”, como escreve no segundo volume da *Democracia na América* (Tocqueville, 2000: 358), pelo fato de proporcionar as condições para que os indivíduos adotem uma postura mais autoconfiante, independente, de valorização da liberdade política e pouca afeita a se dobrar ao jugo da autoridade. Essa atitude é despertada porque os indivíduos, uma vez tornados iguais, sem veem independentes uns dos outros e não mais presos pela intrincada rede de obrigações e dependências característica das sociedades aristocráticas, altamente hierarquizadas. Por outro lado, toda essa potência associada ao status de igualdade corre o risco de se converter em impotência, porque a mesma independência capaz de produzir indivíduos tão “indóceis” e ardorosos defensores da liberdade política pode simplesmente se reduzir a uma mera ilusão de autossuficiência, fazendo com que os sujeitos se isolem um dos outros, tornando-se fracos e incapazes de agir politicamente.

Essa condição paradoxal de impotência política generalizada que pode surgir em meio às democracias modernas é efeito de duas patologias (Villa, 2008) que Tocqueville identificou nas sociedades igualitárias, a partir da sua experiência ao percorrer a república norte-americana no início da década de 1830: a primeira é a tirania da maioria, que pode ocorrer tanto na forma da onipotência da opinião pública sobre os poderes de Estado, em particular o Legislativo, quanto, de maneira mais insidiosa, por meio da sujeição de mentes e corpos ao controle opressor dessa mesma opinião pública. A segunda é o individualismo, considerada pelo autor como uma espécie de doença cívica que ataca a “fonte das virtudes públicas” (Tocqueville, 2000: 119), por fazer com que os indivíduos, movidos pela fantasia da autossuficiência típica das sociedades democrático-igualitárias, concentrem suas energias nas suas vidas privadas e abram mão de exercer uma cidadania ativa.

O domínio da opinião pública como uma força irresistível em meio às sociedades igualitárias pode se impor porque, em meio à igualdade geral, os indivíduos tendem a abrir mão do próprio julgamento para assumir como seu aquilo que se manifesta como o senso comum da opinião majoritária. E assim o fazem porque não “lhes parece verossímil que, tendo todos luzes idênticas, a verdade não se encontre na maioria”. Diante da pressão exercida pela opinião pública, os cidadãos, isoladamente, sem veem sufocados por sua “própria insignificância e sua própria fraqueza”, reduzidos à impotência em face desse poder (Tocqueville, 2000: 11). No que concerne ao fenômeno do individualismo, o risco é que os indivíduos isolados entre si, voltados exclusivamente para seus interesses privados, sujeitem-se sem questionar ao poder despótico do Estado, em nome da ordem e da segurança. “O despotismo, que, por natureza, é temeroso, vê no isolamento dos homens a mais segura garantia de sua duração” (Tocqueville, 2000: 125).

O paradoxo envolvendo a onipotência da opinião pública, de um lado, e a impotência dos indivíduos em um governo igualitário, de outro, é discutido por Arendt em *Sobre a revolução*, que reelabora o tema tocquevilliano da tirania da maioria, embora sem fazer menção ao autor da *Democracia na América*, quando dirige as suas críticas ao conceito rousseauísta de “vontade geral” tal como interpretado e aplicado pelos líderes da Revolução Francesa.¹ Para os revolucionários franceses, Robespierre à frente, as fundações do novo corpo político republicano nascido da Revolução residiam na vontade geral do povo e esta vontade era compreendida como a unanimidade da opinião pública (Arendt, 2011). Diferente dos Pais Fundadores da Revolução Americana, para quem a imagem do povo equivalia a uma multiplicidade de opiniões e interesses representados pela pluralidade dos cidadãos, os líderes da Revolução Francesa concebiam *le peuple*²

¹ As críticas de Arendt ao conceito de “vontade geral” de Rousseau em *Sobre a revolução* são tema de um amplo debate, que é tratado por nós no livro *O dia de glória chegou – Revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt* (2022). No escopo deste artigo, nos limitaremos a tratar a “vontade geral” como equacionada à unanimidade da opinião pública, tal como os líderes da Revolução Francesa a interpretaram.

² É verdade que o “povo” norte-americano, nesse momento, era compreendido majoritariamente pela parcela masculina, branca e anglo-americana da sociedade dos EUA. Já com relação ao povo francês, é importante frisar que este não estava organizado em corpos constituídos como o norte-americano, que já gozava de uma ampla experiência de participação política, em nível local, nas comunas, desde a época colonial. Nesse sentido, ver Chaves (2022).

como um corpo monolítico e indivisível, movido por uma só vontade e uma só opinião.

Na França revolucionária, a opinião pública alçava-se como a voz da verdade, a voz do povo que se fazia ouvir e reclamava participação ativa e direta no poder. No entanto, sob a égide da vontade geral revolucionária, essa unidade totalizante do povo convertida na voz soberana da nação francesa despojava *les citoyens* de sua singularidade. Em consequência, o preço pago pela onipotência da opinião pública era a destituição do poder de ação e de discurso de cada indivíduo em particular. Na verdade, esse poder ficou concentrado nas mãos da elite revolucionária, convertida em porta-voz da opinião pública – não se tratava de um governo do povo, mas “para” o povo, e a identificação do *peuple* com os *malheureux* é bem indicativa da distância que os líderes da Revolução Francesa colocavam entre eles próprios e a massa popular da qual se erigiam como os representantes.

Longe de consolidar uma real participação popular que reflita a estrutura igualitária da república, o predomínio da opinião pública leva a uma situação de sufocamento e censura das opiniões particulares dos cidadãos, reduzindo-as a uma situação de impotência diante da magnitude desse poder que paira sobre eles. Arendt vai além e ressalta que “nem sequer é possível se formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornaram iguais” (Arendt, 2011: 286), em face da força coercitiva da unanimidade da opinião pública. A ideia de opinião pública como expressão uníssona da massa popular, uma uniformidade que não comporta a divergência e a diferença, contraria a concepção arendtiana da *doxa* (opinião). Para a autora, as opiniões não se formam no isolamento da mente humana, mas em um processo de discussão com os outros. No entanto, como ela escreve em ensaios como “Filosofia e política” (2002a) e “Verdade e política” (2002b), apesar de ser formada nesse processo de debate público, a *doxa* é sempre singular, porque diz respeito a como o mundo se abre a cada um (*dokei moi*), embora o mundo seja a base comum que compartilhamos com os demais, garantindo que nossas opiniões não se restrinjam à mera expressão de nossa subjetividade, correndo o risco de se tornarem inteiramente descoladas da realidade concreta.

Para Arendt, na verdade, quando não há a possibilidade de debate público e

aberto para a formação das opiniões dos cidadãos, o que se manifesta, de fato, são os estados de ânimo, os humores (*moods*) das massas (Arendt, 1990), que são voláteis e instáveis e podem ser facilmente manipulados. Esse fenômeno é uma característica das modernas sociedades de massa, marcadas pelo isolamento dos indivíduos, que Tocqueville já havia apontado como um dos maiores riscos das sociedades democrático-igualitárias. Essa segunda “patologia” das sociedades igualitárias que Tocqueville identificou, na sua discussão sobre o individualismo como uma “doença cívica”, também comparece na ampla análise que Arendt faz do isolamento e do fenômeno ainda mais radical da solidão dos indivíduos integrantes das massas modernas em *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, que não serão objeto de discussão neste texto. Em *Sobre a revolução*, o confinamento dos cidadãos à esfera privada, em um esvaziamento da esfera pública que leva à impotência política apontada por Tocqueville como uma perigosa tendência dos corpos políticos baseados na igualdade, é abordado por Arendt quando ela interpreta o debate sobre a felicidade pública e a liberdade pública, ainda no decurso das Revoluções Americana e Francesa.

A proteção às liberdades civis e a garantia do bem-estar privado, mesmo antes das revoluções setecentistas, já eram consideradas como uma obrigação de todos os governos não tirânicos para com a população sob sua administração. Sob esse aspecto, as transformações revolucionárias de governo, com a abolição dos regimes monárquicos para a instauração da república, deviam ser encaradas apenas como meros acidentes, uma vez que, para assegurar os direitos dos cidadãos no âmbito privado, bastava um movimento de reforma, por exemplo, a instituição de uma monarquia constitucionalista. Ocorre que a canalização das forças para a instauração de uma forma republicana de governo, em violenta oposição à monarquia, no âmbito das duas revoluções, deu-se justamente por conta da própria experiência de liberdade pública vivida por seus atores (Arendt, 2011). Assim, a questão urgente que se impunha a eles era, no caso da Revolução Americana, como preservar uma esfera própria para a experiência da “felicidade pública”, entendida como o gozo da liberdade pública materializada na ativa participação popular nos negócios públicos, ao conjunto dos cidadãos. E, no caso da Revolução Francesa, se a

adoção de um governo constitucional, para a garantia dos direitos e liberdades civis, não representaria o fim da liberdade pública vivenciada no curso da Revolução e se esta deveria, então, se tornar permanente (Arendt, 2011). Mas os desdobramentos das duas experiências revolucionárias acabaram culminando no fracasso em garantir uma ampla participação popular na esfera pública.

Na França, a mudança de tônica na oratória de Robespierre ao longo da Revolução e à medida que ele consolida seu poder, abandonando a defesa da preservação da liberdade pública conquistada pela República para advogar que o papel do governo constitucional era proteger os indivíduos de possíveis abusos do poder público, indica uma clara opção por uma concepção de liberdade restrita ao gozo das liberdades civis e não como participação popular na esfera pública. “Liberdade e poder se separaram, e assim começou o fatídico equacionamento entre poder e violência, política e governo, e governo e mal necessário”, observa Arendt (2011: 184). Entre os norte-americanos, por sua vez, a inscrição da expressão “busca da felicidade” (*pursuit of happiness*) na Declaração da Independência guardou o duplo sentido de liberdade pública e bem-estar privado, embora o que tenha prevalecido posteriormente foi o segundo, sobretudo pela imagem do “sonho americano” que se disseminaria nas décadas seguintes no imaginário ocidental em que os EUA surgem como a terra da prosperidade material. Entretanto, as noções revolucionárias de felicidade pública e liberdade política, aponta Arendt, não desapareceram por completo da estrutura do corpo político da república, conformada pela Constituição Federal do país.

O desafio de institucionalização do poder da república, para a sua organização e a sua preservação, que contornem os riscos da onipotência da opinião pública, por um lado, e do confinamento dos cidadãos à esfera privada, por outro, e capaz de proporcionar uma ampla participação popular na estrutura igualitária da república, é o tema da seção seguinte.

2. Constituição e federalismo

O maior desafio da luta revolucionária do povo norte-americano em prol da independência, uma vez conquistada a vitória, foi construir as bases do novo corpo

político que surgia, a fim de evitar o risco real das 13 colônias que haviam unido seus esforços para se libertarem do domínio da Coroa inglesa seguissem caminhos próprios e autônomos, desembocando “numa infinidade de nações, crimes e calamidades [...]”; até que finalmente as províncias exaustas se afund[ass]em na escravidão sob o jugo de algum conquistador afortunado”, como expressou sua preocupação John Dickinson, um dos líderes da Revolução Americana (apud Arendt, 2011: 189). Tocqueville observa, bem a propósito, que, terminado o momento de ampla união contra o inimigo comum, cada uma das 13 colônias passou a temer o risco de uma unidade que comprometesse o status de independência de que elas desfrutavam mesmo sob a administração da Inglaterra: “Daí duas tendências opostas: uma que levava os anglo-americanos a se unirem, a outra que os levava a se dividirem” (Tocqueville, 1998: 128).

O primeiro esforço de estabelecer um governo constitucional nos Estados Unidos, com a promulgação, em 1776, dos Artigos da Confederação, se revelou insuficiente para assegurar a estabilidade e a unidade do novo corpo político: “[...] o Estado pareceu dissolver-se de repente. Cada colônia, tornando-se república independente, apoderou-se da soberania inteira. [...] A ponto de perecer, declarou ele próprio [o governo federal] oficialmente sua impotência e apelou para o poder constituinte” (Tocqueville, 1998: 128). Esse impasse levou à instauração da convenção nacional sediada na Filadélfia que, composta por delegados dos estados, elaborou a Constituição Federal que se tornou a lei fundamental dos EUA em junho de 1788. Tocqueville equipara a importância, a grandeza e a novidade históricas desse momento de deliberação em torno da Constituição nos EUA à própria Revolução Francesa e destaca:

[...] o que é novo na história das sociedades é ver um grande povo, advertido por seus legisladores de que as engrenagens do governo estão parando, voltar sem precipitação e sem medo seus olhares para si mesmo, sondar a profundidade do mal, conter-se durante dois anos inteiros, a fim de descobrir com vagar o remédio e, quando esse remédio é indicado, submeter-se voluntariamente a ele sem que isso custe uma só lágrima nem uma só gota de sangue à humanidade. (Tocqueville, 1998: 129)³

³ Na realidade, houve uma profunda divisão do país no debate em torno da Constituição norte-americana, com os federalistas, de um lado, que defendiam, apesar da alcunha que receberam, um poder mais centralizado, e os antifederalistas, de outro, que temiam a perda de autonomia dos estados e dos seus respectivos poderes legislativos (Kramnick, 1993).

Para Arendt, a novidade da Constituição norte-americana consistiu no fato de que, muito mais do que um instrumento para limitar os poderes do governo, pela garantia dos direitos individuais, de acordo com a visão tradicional do constitucionalismo vigente, ela se erigia como um documento por meio do qual o próprio povo constituía o governo, estabelecendo, autorizando e legitimando o seu poder. Arendt ressalta que o conteúdo concreto da Constituição não era a proteção das liberdades civis –as quais, por serem consideradas liberdades “negativas”, eram mais propriamente uma “negação” do poder do governo do que sua afirmação, no sentido de representarem um espaço de autonomia em relação a ele–, “e sim o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo” (Arendt, 2011: 196). Assim, o desafio que se impunha diante da tarefa de elaboração da lei fundamental do país não era buscar limites para o poder, mas como constituí-lo, legitimá-lo e preservá-lo.

Nos debates em torno da Constituição norte-americana, uma questão central foi a separação dos poderes, a partir da teoria de Montesquieu, mas que envolvia uma compreensão muito mais ampliada da máxima montesquiana de que “o poder limita o poder”, não restrita somente à clássica separação dos três ramos do governo em Executivo, Legislativo e Judiciário. Na perspectiva de Arendt, a grande contribuição de Montesquieu à teoria política foi com relação à sua análise da natureza do poder, no sentido de que o poder só pode sofrer restrições e ainda assim continuar intacto pelo próprio poder. Por isso, o principal desafio da Constituição – embora tenha dado o devido abrigo à proteção dos direitos individuais, sob a forma de emendas– foi elaborar um sistema federativo de poderes dotado de freios e contrapesos, o qual funcionasse de tal forma que “nem o poder da União nem o poder de suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a diminuir ou se destruir mutuamente” (Arendt, 2011: 211).

Para evitar um vácuo de poder após a Declaração da Independência, que havia abolido a autoridade da Coroa e do Parlamento da Inglaterra, as 13 colônias norte-americanas encarregaram-se rapidamente de debater e promulgar suas próprias constituições estaduais, por meio de congressos provinciais e assembleias constituintes, para criar novos centros de poder. O posterior estabelecimento da

União pela Constituição Federal, no entanto, não significou um esvaziamento desses centros de poder, mas sim a criação de uma nova fonte de poder, “que não extraía de maneira nenhuma sua força dos poderes dos estados, na medida em que não havia sido estabelecida às expensas deles” (Arendt, 2011: 202). Essa nova configuração colocava em xeque o modelo do poder centralizado e soberano dentro do corpo político, que prevaleceu na França, para uma “república confederada” que reunia as vantagens de funcionar como uma monarquia nos assuntos estrangeiros – apresentando-se como una e soberana – e do republicanismo na política interna, conservando a pluralidade e a autonomia das “pequenas repúblicas” –os Estados– que a constituíam (Arendt, 2011).⁴

Para Arendt, se o poder soberano pode possuir alguma realidade na seara política é quando ele surge da ação de uma coletividade humana que se mantém unida pelos vínculos das promessas mútuas, por meio de pactos como o realizado em torno da Constituição Federal dos EUA. Nesse sentido, essa coletividade torna-se apta não apenas a exercer o poder no presente, mas, ao criar as condições de preservar esse poder por meio de instituições estáveis, também dispor sobre o futuro – assim, revela um poder soberano sobre o próprio destino. Tal soberania, no entanto, jamais pode ser absoluta, porque o poder da promessa tampouco é absoluto, o que ele pode proporcionar são as bases de confiabilidade e previsibilidade nas quais se assentam os pactos firmados, mas que estão sujeitas a mudanças com o decorrer do tempo, conforme a autora salienta em *A condição humana* (2012).

No primeiro volume da *Democracia na América*, quanto trata dos riscos da tirania da maioria na forma da onipotência da opinião pública nas sociedades igualitárias, Tocqueville aponta que o obstáculo para que essa forma de tirania se transformasse em uma ameaça concreta nos Estados Unidos residia no modo de funcionamento das instituições políticas do país, pois o modelo federativo norte-americano, com a sua separação e o seu equilíbrio de poderes, contrabalançava o

⁴ No *Federalista* (nº 9), Hamilton expõe a superioridade do modelo da república confederada, apoiando-se em Montesquieu, como um “expediente para estender a esfera do governo popular, e reconciliar as vantagens da monarquia com aquelas do republicanismo” (Hamilton; Jay; Madison, 2001: 39).

poder da maioria, dividindo o fluxo da vontade popular (Tocqueville, 1998). Já com relação ao individualismo, para o autor, os EUA combatiam essa outra patologia das sociedades democrático-igualitárias, que poderia conduzir os indivíduos isolados entre si à sujeição de um poder centralizado e soberano, também por meio das suas instituições livres. “Os americanos combateram pela liberdade o individualismo que a igualdade fazia nascer, e venceram. Os legisladores da América acreditaram que, para curar uma doença social tão natural do corpo social nos tempos democráticos [...], convinha dar uma vida política a cada porção do território”, escreve ele no segundo volume da obra (Tocqueville, 2000: 127), destacando a ampla atividade política que testemunhou nas comunas do país.

Arendt concorda com Tocqueville que a forma como o poder da república norte-americana foi institucionalizado no país evitou a ameaça da tirania da opinião pública. Os Pais Fundadores da República norte-americana se opunham à democracia porque a compreendiam como uma forma de governo em que imperam a opinião pública e os sentimentos da massa, um domínio que eles equiparavam a uma forma de tirania, e que tendia a ser efêmero e instável por sua natureza “turbulenta”. Por essa razão, eles preferiam a república, uma forma de governo regida pelas leis e pelo espírito público e que se afigurava mais desejável por sua promessa de “grande durabilidade” (Arendt, 2011: 285). No entanto, a autora aponta a falha da Constituição norte-americana em não ter incorporado o município e a assembleia municipal no seu interior, de modo a preservar a continuidade da agitada vida política local que, para Tocqueville, era a grande responsável por manter aceso o espírito de cidadania no país, “[...] a revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde pudesse exercer essa liberdade” (Arendt, 2011: 297).

O modelo de representação política privilegiado pelos Pais Fundadores erigia-se como um substituto da ação direta popular, enfraquecendo o poder do povo e, por consequência, o espírito público. As reflexões de Arendt, aqui também em consonância com Tocqueville, sobre a possibilidade de constituição de uma esfera pública descentralizada, não necessariamente vinculada às instituições do Estado, como um caminho para contornar o problema da impotência política da maioria dos

cidadãos nas democracias representativas é o tópico a ser abordado na seção seguinte.

3. Conselhos populares e associações

No *Federalista* (nº 10), Madison apresenta uma definição do regime republicano que se opunha frontalmente à visão tradicional da república, constante em Montesquieu e Rousseau, por exemplo, que a associava aos Estados pequenos, contando com ampla participação popular na vida pública. Para Madison, enquanto a democracia é caracterizada por uma coletividade política composta por um pequeno número de integrantes que se reúnem e administram pessoalmente as questões de interesse público, a república se distingue da forma de governo democrática por dois aspectos: em primeiro lugar, ela consiste na delegação do poder a um pequeno número de representantes eleitos pelo conjunto dos cidadãos e, em segundo, é mais apropriada para territórios maiores, que abrigam populações mais extensas (Hamilton; Jay; Madison, 2001). Conforme Kramnick, a distinção realizada por Madison soava bem “idiossincrática”, uma vez que ele se apropriava do termo “república”, cujas conotações políticas já estavam bem definidas no século XVIII, para defender uma estrutura governamental que, embora baseada na aprovação popular, implicava uma acentuada redução da participação dos cidadãos na tomada de decisões na esfera pública (Kramnick, 1993).

Como se disse acima, a principal crítica que Arendt dirige à Constituição norte-americana foi o fato de ela não ter incorporado o município e a assembleia municipal em seu interior, como fez com os estados e o governo federal. Com a prevalência do modelo representativo idealizado pelos Pais Fundadores e o enfraquecimento do papel da municipalidade que fatalmente iria ocorrer à medida que a União e os estados aumentassem o peso e a extensão de suas atribuições, o espaço público aberto pela Constituição ficou restrito aos representantes dos cidadãos. Dessa forma, o povo se via destituído de uma esfera própria para exercer a sua cidadania de forma plena, e esta ficaria limitada ao direito ao voto na época das eleições para escolher seus representantes.

A esse modelo de representação política que prevaleceu na república norte-

americana, Arendt contrapõe o projeto do sistema distrital (*ward system*) idealizado por Thomas Jefferson que, insatisfeito com o caminho seguido pela Constituição, de restrição da participação popular na esfera pública, concebeu uma alternativa com a divisão do país em distritos, em uma estrutura de poder em nível local, regional, estadual e nacional, a qual permitisse a ampla participação da população, em um verdadeiro sistema de freios e contrapesos (Arendt, 2011). A inspiração para esse sistema jeffersoniano era o modelo da *township* da Nova Inglaterra,⁵ uma experiência que datava da época colonial e que Tocqueville louva porque permitia de maneira realmente efetiva o engajamento dos cidadãos não apenas no debate político, mas na tomada de decisões sobre os temas de interesse público.

Quando Tocqueville percorreu os Estados Unidos na década de 1830, a agitada vida política dessas comunas no país ainda estava a todo vapor, com os seus moradores atuando diretamente na discussão sobre os assuntos de interesse local e participando ativamente do governo de suas comunidades. Para o autor, o gozo das “liberdades locais” – “liberdades”, aqui no sentido de participação popular – impedia que o individualismo tão característico das sociedades igualitárias contaminasse de forma irremediável o tecido social no país, de maneira a enfraquecer o espírito público: “As liberdades locais, que fazem um grande número de cidadãos prezarem a simpatia de seus vizinhos e próximos, levam, pois, sem cessar, os homens uns aos outros, a despeito dos instintos que os separam e os forçam a se ajudar mutuamente” (Tocqueville, 2000: 127-128). Na visão de Tocqueville, “é na comuna onde reside a força dos povos livres” (1998: 71), embora ele fizesse o alerta de que a liberdade comunal é algo frágil diante da ação de um governo central forte. Para subsistir, ela necessita estar arraigada nos costumes e, sobretudo, subsistir nas leis (Tocqueville, 1998) – justamente a condição, apontada por Arendt, que não fora assegurada pela Constituição.

Para a autora, o sistema distrital idealizado por Jefferson, tendo como inspiração o exemplo concreto da *township* norte-americana, mas ampliado para uma nova configuração do poder político nos EUA, constituía, na verdade, uma nova

⁵ É o que se pode deduzir da correspondência de Jefferson que trata desse tema. Neste sentido, ver Chaves (2022).

forma de governo. O *ward system* jeffersoniano –ao lado das seções da Comuna e das sociedades populares que emergiram no calor da Revolução Francesa, mas que foram sufocadas pelas próprias lideranças revolucionárias, como Robespierre e Saint-Just– é o ponto de partida para Arendt discorrer em *Sobre a revolução* sobre o sistema de conselhos, uma forma de governo alternativa ao modelo republicano baseado na representação defendido por Madison e que fora vitorioso nos EUA, estruturado no sistema partidário. Essa nova forma de governo é fruto mesmo da revolução, surgindo espontaneamente da ação coletiva popular ao longo dos séculos XX e XXI, como provaram as experiências –todas efêmeras– da Comuna de 1871, dos *räte* alemães, dos *soviets* na Revolução Russa e a mais recente, à época da redação do livro, dos conselhos populares na Revolução da Hungria, em 1956.

O modelo de república federativa tal como descrito por Arendt, inspirado nessas experiências históricas, seria formado a partir desses órgãos populares criados espontaneamente pela ação popular, brotando de movimentos de operários, professores, estudantes, artistas etc. Uma república edificada a partir desses movimentos plurais e dinâmicos daria origem a uma organização política em que os membros de cada conselho selecionariam entre os seus pares os delegados para os conselhos superiores e assim por diante, formando uma estrutura de poder piramidal cuja autoridade emanaria de cada camada dessa pirâmide e não de cima para baixo, como ocorre nas formas autoritárias tradicionais de governo.

Outra característica importante desses conselhos ressaltada por Arendt é que eles, além de serem órgãos de ação coletiva, são também espaços de formação de opinião. Para a autora, pelo sistema de governo representativo, é impossível sondar as opiniões dos cidadãos “pelo simples fato de elas não existirem” (Arendt, 2011: 336), tendo em vista que as opiniões formam-se em um processo de discussão aberta e debate público, o qual torna-se inviável em um modelo que restringe a esfera pública apenas a uma pequena parcela de representantes eleitos pelo povo. O sistema de conselhos contornaria assim a ameaça da impotência política dos cidadãos em uma estrutura igualitária de governo, uma vez que ele ampliaria significativamente os espaços para a ação coletiva e para a participação na discussão sobre os temas de interesse público –embora Arendt reconheça que, por outro lado,

essa forma alternativa de governo acabaria por implicar o fim do sufrágio universal tal como é praticado nas democracias representativas, dependendo do compromisso voluntário e do espírito público dos cidadãos para se engajar na ação política.

Além das comunas, outra modalidade de ação coletiva que chamou a atenção de Tocqueville foram as associações, tanto as de caráter político quanto social. Na perspectiva do autor, as associações proporcionam uma esfera intermediária entre o governo e os cidadãos isolados, além de constituírem uma ferramenta que capacita os cidadãos ao pleno exercício da liberdade política. “São as associações que, nos povos democráticos, devem fazer as vezes dos particulares poderosos que a igualdade de condições faz desaparecer” (Tocqueville, 2000: 135). Assim, no entendimento do autor, quando mais intensificada for a vida pública de um determinado corpo político, mais o hábito de se associar para os mais determinados fins –na área da política propriamente dita, da economia, da cultura, da educação, da assistência social etc.– será disseminada entre seus integrantes. Além do mais, o hábito da associação não só ajuda a combater os males do individualismo por meio da “ação recíproca dos homens uns sobre os outros” (Tocqueville, 2000: 134), como também é uma garantia necessária contra a tirania da maioria, proporcionando os meios para que as minorias, ao se associarem, possam primeiramente “constatar o seu número e debilitar assim o império moral da maioria” e depois “descobrir os argumentos mais propícios a impressionar a maioria”, procurando persuadi-la de suas razões (Tocqueville, 1988: 225).

Arendt não trata do tema tocquevilliano das associações em *Sobre a revolução*, mas em outro texto, o ensaio “Desobediência civil”, publicado originalmente na revista *New Yorker* em 1970 e posteriormente incluído no livro *Crises da república*, detém-se sobre a questão do associativismo voluntário. Para a autora, o associativismo voluntário, assim como o concebia Tocqueville, a quem Arendt cita expressamente, é uma força política que proporciona a abertura de uma esfera pública para a ação coletiva e, no caso daquele momento específico em que escreve o artigo, de resistência popular. Discorrendo sobre os grupos de contestadores civis, integrados por estudantes, negros, ativistas contra a Guerra do Vietnã, etc., que

movimentavam a cena política norte-americana naquele momento, ela observa que a desobediência civil é uma forma legítima de associação voluntária: “[...] os contestadores civis não são mais do que a derradeira forma de associação voluntária e [...] deste modo eles estão afinados com as mais antigas tradições do país” (Arendt, 1999: 85).

Em consonância com Tocqueville, para Arendt, as associações voluntárias também funcionam como obstáculos à tirania da maioria. No caso dos grupos de contestadores civis que se organizavam nas décadas de 1960 e 1970 nos EUA, a pressão exercida pelas minorias organizadas em movimentos de desobediência civil não só atuava como um contrapeso à opinião pública, como conseguiu provocar mudanças marcantes nas correntes majoritárias da mentalidade então dominante no país. Ao exercer o direito de dissidência, os integrantes dos movimentos de contestação civil, naquele momento, movidos pelo espírito público e pela responsabilidade cívica, descortinavam aos olhos da maioria silenciosa os descaminhos da república. “[...] as associações voluntárias têm sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições, para a inidoneidade dos homens e para a incerta natureza do futuro”, escreve Arendt (1999: 90). Mas esses caminhos pensados por Arendt para proporcionar a participação popular na esfera pública são viáveis na contemporaneidade? A seguir, apresentam-se algumas considerações nesse aspecto.

Considerações finais

Em uma entrevista a Adalberto Reif em 1970, Arendt admite que o sistema de conselhos, tal como ela o descrevera em *Sobre a revolução*, poderia ser visto como uma utopia, reconhecendo que a perspectiva de uma experiência concreta desse tipo de governo no futuro era muito remota. Em todo caso, ressalta ela, ele seria uma “utopia do povo” e não saída da mente de ideólogos ou teóricos. Sendo uma utopia popular, bem poderia se dar que ela pudesse se manifestar por meio da ação coletiva novamente “na esteira da próxima revolução” (Arendt, 2013: 105). Margaret Canovan destaca que, em outra ocasião, Arendt demonstrou-se menos ardorosa na defesa dessa forma de governo do que o fizera em *Sobre a revolução*, ao afirmar que

todas as experiências históricas desse tipo de governo foram muito efêmeras e chegando a duvidar que “qualquer forma de democracia direta poderia ter alguma relevância nas cidades em desintegração da América contemporânea” (Canovan, 2002: 236).

Ainda segundo Canovan, Arendt era especialmente refratária a qualquer ideia de “fraternidade em pequena escala”, que foi bastante popular nos anos 1960 e 1970 nos Estados Unidos, incentivada pelo “desejo romântico por comunidade, por intimidade, autenticidade e naturalidade” (Canovan, 2002: 247). As convicções republicanas de Arendt, calcadas na cidadania ativa e na participação popular, pressupõem, ao contrário, um espaço formal para deliberação e tomada de decisões, o que exige uma certa distância entre as pessoas e é caracterizado pelo respeito e pela solidariedade e não pela intimidade de amigos próximos ou por uma idealizada harmonia fraterna, livre de conflitos, entre membros de uma comunidade.

Essas considerações são relevantes por duas razões: primeiro, porque o sistema de conselhos, tal como exposto por Arendt em *Sobre a revolução*, não é um modelo pronto para ser aplicado à realidade, mas deve ser concebido antes como um exemplo inspirador de uma alternativa política ao sistema representativo de governo que abra brechas à participação popular na esfera pública – além do mais, como os próprios conselhos são fruto da ação coletiva espontânea, não se pode propriamente falar em um “modelo”, já que as formas de associação política que porventura brotem em meio a novas experiências de ação popular que eventualmente surjam no futuro podem ganhar novos e inesperados contornos. Em segundo, porque não há em Arendt algo como um comunitarismo nostálgico, que concebesse esses órgãos populares que integram o sistema de conselhos enaltecido por ela como espaços de “fraternidade em pequena escala”, como afirma Canovan. Conforme Reinhardt, para a autora, “a imposição de uma identidade compartilhada não é apenas desnecessária nos espaços públicos, mas inimiga deles” (Reinhardt, 1997: 145), porque estes dependem da presença simultânea de várias perspectivas e aspectos em que o mundo se revela e sobre os quais nenhuma medida comum, ou denominador comum, pode ser derivada.

Reinhardt alerta ainda que o espaço político, na contemporaneidade, não pode

ser concebido “como singular ou unificado, permanente ou puro, nem tampouco como governado por simples e incontestáveis códigos de discurso e ação, admissão e exclusão” (Reinhardt, 1997: 7). Nesse sentido, é razoável supor, como Albrecht Wellmer, que a concepção dos conselhos como a apresenta Arendt pode funcionar como uma “metáfora” para uma rede de instituições, associações e organizações autônomas ou parcialmente autônomas, nas quais algum tipo de autogoverno e de participação popular possa ocorrer (Wellmer, 2002: 224).

Segundo Canovan (2002), as reservas de Arendt com relação ao sistema representativo democrático baseado no sufrágio universal eram certamente influenciadas pela sua desconfiança da massa ordinária dos eleitores –plenamente justificável, aliás, para quem havia testemunhado a ascensão de Hitler na Alemanha por meio do voto popular e do macarthismo nos EUA. Concordando nesse aspecto com Jefferson em *Sobre a revolução*, a questão para Arendt é que pode ser perigoso permitir ao povo uma participação no poder público, por meio do voto, sem oferecer um espaço maior do que a urna eleitoral para ele expressar suas próprias opiniões e participar de alguma forma da tomada de decisões sobre os assuntos públicos. “O que ele [Jefferson] viu como um perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos” (Arendt, 2011: 318, grifos no original).

Nesse sentido, para contornar essas ameaças à república representadas pelo modelo de representação popular, o sistema de conselhos, como o descreve Arendt, aliado à sua veemente defesa do associativismo voluntário, poderia ser compreendido como o ponto de partida, para, como sugere Wellmer (2002), pensar em uma esfera pública mais ampliada, que combinasse, de um lado, as instituições do sistema político federal (abarcando o nível local até o nacional) e associações, organizações e demais instituições da sociedade civil, em contraste com as instituições políticas formais. “A ideia de liberdade política [em Arendt], portanto, deve ser explicitada em termos de uma rede de instituições e associações, formais e informais; além disso, deve ser articulada de forma que se torne uma experiência vívida para os envolvidos”, destaca Wellmer (2002: 224).

Na mesma sintonia, Hanna Pitkin (1998) avalia que o sistema de conselhos

arendtiano possa ser encarado como um revigorante complemento político às instituições representativas e federativas. Assim, pode-se concluir com Reinhardt (1997), que os espaços de ação coletiva em Arendt não são apenas múltiplos, mas móveis e flexíveis, o que significa que eles podem surgir onde quer que estejamos, moldando-se às novas configurações que a ação política possa assumir na contemporaneidade.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. (1990). *On revolution*. Penguin Books.
- Arendt, Hannah. (1999). Desobediência civil. En *Crises da república* (pp. 49-90). Trad. J. Volkmann. Perspectiva.
- Arendt, Hannah. (2002a). Filosofia e política. En *A dignidade da política. Ensaios e conferências* (pp. 91-115). Trad. H. Martins et al. Relume Dumará.
- Arendt, Hannah. (2002b). Verdade e política. En *Entre o passado e o futuro* (pp. 282-325). Trad. M. W. Barbosa. Perspectiva.
- Arendt, Hannah. (2004). Reflexões sobre Little Rock. En *Responsabilidade e julgamento* (pp. 261-281). Trad. R. Eichenberg. Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah. (2011). *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah. (2012). *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Forense.
- Arendt, Hannah. (2013). Thoughts on politics and revolution: a commentary. Interview by Adelbert Reif. En *The last interview and other conversations* (p. 67-105). Melville House Publishing.
- Arendt, Hannah. (2021). A grande tradição: I. Lei e poder (pp. 77-90). En *Pensar sem corrimão. Compreender 1953-1975*. Trad. B. Andreiuolo et al. Bazar do Tempo.
- Chaves, Rosângela. (2022). *O dia de glória chegou. Revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. Edições 70.
- Canovan, Margaret. (2002). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. University of Cambridge.
- Hamilton, Alexander; Jay, John; Madison, James. (2001). *The federalist*. Liberty Fund.
- Kramnick, Isaac. (1993). Apresentação. En Madison, James; Hamilton, Alexander;

- Jay, John. *Os artigos federalistas – 1787-1788*. Nova Fronteira.
- Pitkin, Hanna Fenichel. (1998). *The attack of the blob. Hannah Arendt's conception of the social*. The University of Chicago Press.
- Reinhardt, Mark. (1997). *The art of being free. Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*. Cornell University Press.
- Tocqueville, Alexis de. (1998). *A democracia na América – Leis e costumes*. v. I. Trad. E. Brandão. São Martins Fontes.
- Tocqueville, Alexis de. (2000). *A democracia na América – Sentimentos e opiniões*. v. II. Trad. E. Brandão. II. Martins Fontes.
- Villa, Dana. (2008). *Public freedom*. Princeton University Press.
- Wellmer, Albrecht. Arendt on revolution. En Villa, Dana (Ed.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (pp. 220-241). Cambridge University Press.

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar

Republicanism between freedom and fear. A counterpoint between Hannah Arendt and Judith Nisse Shklar

Gabriela Rodríguez Rial

Instituto de Investigación Gino Germani - Universidad de Buenos Aires - CONICET

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Rial, Gabriela (2023). El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Sklar. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 87-116. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

El siguiente artículo analiza los usos de la libertad y del miedo en una selección de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar. El objetivo de esta indagación es interpelar al republicanismo a partir de dos pasiones que le son igualmente constitutivas: el amor por vivir libremente y el miedo a perder esa independencia en manos de un poder arbitrario y violento. Desde este enfoque, los núcleos estructurantes, y a la vez problemáticos, del republicanismo no son las razones o virtudes públicas sino las emociones que legitiman el sentirse personal y políticamente libre.

¿Por qué establecer un contrapunto entre Arendt y Shklar? Más allá de las convergencias biográficas y las divergencias interpretativas de la historia del pensamiento político, el republicanismo de Arendt se despliega en su complejidad a partir de este contraste con Shklar, cuyas concepciones de la libertad y de las emociones e instituciones políticas tensionan al liberalismo, tradición con la que se la suele identificar.

El argumento se desarrolla en tres momentos. En primer lugar, se comparan las posiciones de Hannah Arendt y Judith Shklar respecto de la libertad. Luego, se analiza el uso que cada una de estas autoras hace del miedo como pasión política. Finalmente, se abordan las implicancias de las reflexiones de Arendt y Shklar sobre

la libertad y el miedo para la tradición republicana y las democracias liberales contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Republicanismo, miedo, libertad, emociones.

ABSTRACT

The following article analyzes the uses of freedom and fear in a selection of texts written by Hannah Arendt and Judith Shklar. The aim is to question republicanism on the basis of two passions that equally constitute it: the love of living freely and the fear of losing this independence to an arbitrary and violent power. From this approach, the structuring and problematic cores of republicanism are not the reasons or public virtues but the emotions that legitimize feeling personally and politically free.

Why establish a counterpoint between Arendt and Shklar? Beyond the biographical convergences and interpretative divergences in the history of political thought, Arendt's republicanism unfolds in its complexity from a contrast with Shklar, whose conceptions of freedom and of political emotions and institutions put a strain on liberalism, a tradition to which she is often related.

The argument is developed in three moments. The first section analyzes the positions of Hannah Arendt and Judith Shklar on freedom are compared. The second focuses on the use that each of these authors makes of fear as a political passion. The final section addresses the implications of Arendt's and Shklar's reflections on freedom and fear for the republican tradition and contemporary liberal democracies.

KEYWORDS: Republicanism, liberty, freedom, fear, emotions.

Introducción: el postergado encuentro entre el republicanismo arendtiano y el liberalismo de J. Shklar

Hannah Arendt (1906-1975) y Judith Nisse Shklar (1928-1992) no tuvieron casi trato personal. En una carta de septiembre de 1981 a su mentor, Friedrich Georg Friedmann, especialista en totalitarismo y amigo de la autora de *La Condición Humana*, Shklar escribe: “No conocí para nada bien a Arendt. Apenas si nos vimos poco más de media docena de veces, siempre en conferencias y seminarios” (Bajorh, 2021: 93). Se podría imaginar a Shklar como parte del auditorio del curso “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario”, dictado por Arendt en la Universidad de Princeton en 1959, aunque no hay certeza respecto de este hecho. Años más tarde, la autora de *Liberalismo del miedo* dejaría en claro su desacuerdo con la

interpretación de Arendt sobre de la historia de los Estados Unidos, calificando a *Sobre la revolución*, cuyos 60 años se homenajean en el dossier al que pertenece este artículo, de libro horrible (Hess, 2014: 214; Bajorh, 2021: 108).

En el “Bibliography of Writing in English of Hannah Arendt” Johann A. Klaasen y Angela Klaasen contabilizaron más de 400 títulos sobre Arendt en 1996 (Arendt, 2006: 849, Comentario de las editoras). La producción posterior, así como lo publicado en otros idiomas, hace pensar que en la segunda década del siglo XXI la cantidad de literatura secundaria sobre Arendt es aún mayor. Hasta hace pocos años, la trayectoria intelectual de Shklar era desconocida, aún para quienes se dedican a la Teoría Política en Hispanoamérica. Todavía hoy en Argentina, Shklar no tiene la notoriedad de Arendt. A pesar de estas diferencias y de sus respectivas reticencias respecto del movimiento feminista, Hannah Arendt y Judith N Shklar, encarnan al genio femenino para las mujeres que piensan la política hoy (Forti, 2001: 47; Haskins, 1989: 5-10).

Shklar menciona a Arendt en varios de sus textos, empezando por su tesis doctoral, *Después de la utopía. El declive de la fe política* (1956) para concluir al final de su trayectoria con una crítica demoledora de su vida y obra en “Hannah Arendt as a pariah”, incluida en su libro póstumo *Political Thought and Political Thinkers* (1998). El 27 de diciembre de 1975 Shklar publicó en *New Republic* una nota necrológica titulada “Hannah Arendt’s Triumph”. Este texto es tal vez el único donde Shklar destaca más virtudes que los defectos del modo arendtiano de acercarse a la política y a la historia del pensamiento político. Arendt, por el contrario, no hace ningún tipo de mención explícita a su colega de profesión, ya que ambas se auto-definían como teóricas políticas.

Los abordajes comparativos de sus biografías destacan que Arendt y Shklar debieron abandonar Europa por su condición de judías a causa del nazismo. Sin embargo, Shklar (1998: 374) veía a la autora de *La condición humana* más como una filósofa alemana de principios del s. XX que como analista de los problemas políticos estadounidenses de los años 1960 y 1970. Sin embargo, Arendt tuvo una relación mucho más renuente con el *bios* filosófico de lo que la caracterización de su colega deja entrever (Hunziker, 2017: 25-34).

A pesar de pertenecer a generaciones distintas y haberse formado en medios distintos (Alemania de entreguerras, Canadá y EEUU en los primeros años de la guerra fría), sus coincidencias existenciales no se limitan a su condición de exiliadas políticas. Shklar quiso ser periodista política en medios como el *Washington Post* o el *New York Times*, y fue académica toda su vida. Arendt, una profesora que encantaba su auditorio a pesar de su inglés nasal, hizo la crónica del juicio de Eichmann en Jerusalén para *The New Yorker Magazine*. Ambas eran hábiles narradoras que abordaban la política sin caer en el normativismo predominante en la filosofía política estadounidense del siglo XX.

Aunque Arendt buceaba por la historia y la política en búsqueda de la perla esencial de la condición humana y Shklar fue más escéptica y realista, las dos amaban la historia del pensamiento político. Se suele resaltar la preferencia de Arendt por el mundo político antiguo, en contraste con el interés de Shklar por los escritores políticos modernos como Montaigne, Rousseau, Hegel o Montesquieu. Este último también era objeto del afecto de Arendt al igual que Alexis de Tocqueville. El autor de *La democracia en América* es mencionado por Shklar, de manera tangencial y no muy laudatoria en “Redeeming American Political Theory” y en “American Citizenship” cuando aborda otra de sus pasiones compartidas con la autora de *Sobre la revolución: el legado político intelectual de los padres fundadores de la república de los Estados Unidos* (Arendt, 2014; Shklar, 1991: 9-10). Shklar no reconoció a Tocqueville como un referente en dos temas que la obsesionaron durante toda su trayectoria: el amor a la libertad y el miedo al regreso del despotismo. En cambio, Arendt sí lo hizo (Rusca, 2018; Lloyd, 1995).

El republicanismo es una tradición política y una corriente de la historia del pensamiento político que tiene como valores definitorios el amor por la libertad y el miedo por el despotismo. En términos tan amplios y generales podría decirse, y en consonancia con las enseñanzas Tocqueville y Montesquieu, tanto Hannah Arendt como Judith Shklar podrían ser calificadas de republicanas. Sin embargo, por su simpatía por la *polis* antigua, su antiindividualismo y su rechazo por la subordinación de la política a la cuestión social, Arendt es calificada como republicana clásica. Shklar, por su parte, con su canon de autores políticos

modernos, su despreocupación por la felicidad pública y su interés por limitar la crueldad del poder político, es una figura representativa del liberalismo político del siglo XX. Pero esta caracterización no hace justicia a la complejidad de sus aportes al pensamiento político. Así como Tocqueville es un liberal tan raro que se atreve a buscar en las repúblicas viejas y nuevas soluciones para los problemas de la democracia moderna, Arendt sabe que en las sociedades que viven bajo el recuerdo del terror totalitario ser individualmente libre es tan importante como actuar políticamente en la esfera pública. Montesquieu siente que la virtud republicana, aun anacrónica, vuelve bajo su forma espectral en la vida política moderna. En la misma sintonía afectiva, Shklar reconoce que el bien común no se sustituye completamente con el temor al mal mayor de crueldad. Por ello, es necesario un régimen político que consagre en sus instituciones y prácticas la igualdad política y la dignidad de trabajar para ganarse la vida.

La siguiente indagación sobre los usos de la libertad y del miedo en una selección de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar tiene por objetivo interpelar al republicanismo a partir de dos pasiones que le son igualmente constitutivas: el amor por vivir libremente y el miedo a perder esa independencia en manos de un poder arbitrario y violento. Desde este enfoque, los núcleos estructurantes, y a la vez problemáticos, del republicanismo no son las razones o virtudes públicas sino las emociones que legitiman el sentirse personal y políticamente libre.

El argumento se desarrolla en tres momentos. En primer lugar, se comparan las posiciones de Hannah Arendt y Judith Shklar respecto de la libertad. Se ha tendido a asociar a la acción política en Arendt con la libertad positiva y al liberalismo del miedo de Shklar con la libertad negativa. No obstante, sus respectivas concepciones de la libertad no sólo tensionan la tipología de Isaiah Berlin sino que también cuestionan la rígida frontera que establecieron los filósofos neo-republicanos entre la libertad liberal entendida como no interferencia, y la republicana, asociada al rechazo de la dominación. Luego, se analiza el uso que cada una de estas autoras hace del miedo como pasión política. En este marco, se recupera la distinción entre miedo y terror, que Corey Robin retoma de Thomas Hobbes en su libro *El miedo. Historia de una idea política*. Según Robin (2009: 190),

el terror total de Arendt y el miedo a la crueldad de Shklar diluyen el temor político en ansiedad social y despotismo psicológico. Sin embargo, para ambas autoras hay miedos que legitiman órdenes políticos pluralistas, en donde rige el imperio de la ley, la igualdad política, la tolerancia, y no hay abuso de poder por parte de la autoridad pública. Y uno de esos miedos prudentes es el temor a perder la libertad en manos del despotismo. Finalmente, se abordan las implicancias de las reflexiones de Arendt y Shklar sobre la libertad y el miedo para la tradición republicana y las democracias liberales contemporáneas.

Por razones de economía textual, en los siguientes apartados se trabajará con un corpus acotado de la producción de cada autora. En el caso de Arendt, se relevaron los usos de la libertad y el miedo en *Los orígenes del totalitarismo* [1951], *Sobre la revolución* [1963] y, en menor medida, en *Nosotros los refugiados* [1943], *A casa a dormir* [1975] y *Eichmann en Jerusalén* [1963]. Para Shklar se priorizó como corpus el primer y segundo capítulo de su texto *Freedom and Independence. A study of the political ideas of Hegel Phenomenology of Mind* [1976], *Montesquieu* [1986], *The Liberalism of fear* [1989] y alguna referencia tangencial a la conferencia *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, dictada el 1 y el 2 de mayo de 1989.

Los caminos de la libertad política

Para Isaiah Berlin¹ (1969: 131) existen dos conceptos de libertad. Por un lado, está la libertad negativa, entendida como libertad de (*liberty from*), comúnmente conocida como no interferencia, y, por otro, la libertad positiva, que es la libertad para (*liberty to*), generalmente vinculada a la participación política. Si bien Berlin es quien formula esta tipología, la misma está inspirada en autores liberales como Benjamin Constant, John Stuart Mill y Tocqueville (1969: 160-5). Al excluir a Thomas Hobbes de la tradición liberal, el autor de *Cuatro ensayos sobre la libertad* termina desconociendo que su definición que da de la libertad negativa está prácticamente calcada del capítulo XXI de *Leviatán*: “Libertad significa propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos

¹ Sobre Berlin sus concepciones de la libertad, su relación con Constant y otros teóricos y filósofos políticos de la modernidad ver Abdo Ferez (2021).

al movimiento)” (Hobbes, 1992: 171).

Ni Arendt ni Shklar rechazan totalmente o adoptan sin cuestionamientos la conceptualización de Berlin. Sin embargo, ambas autoras toman distancia respecto de tres dimensiones claves del planteo del filósofo inglés de origen ruso.

Primero, Berlin (1969: 139), como Hobbes (1998: 139) en el ya mencionado capítulo 21 de *Leviatán*, entienden a *liberty* y *freedom* como sinónimos. En *Los orígenes del totalitarismo* predomina el uso de sustantivos y adjetivos de cuya raíz es “free” para referirse tanto a personas como regímenes políticos libres. Sin embargo, cuando escribe *Sobre la revolución* Hannah Arendt (1965: 22-33) hace de la diferencia conceptual entre *freedom* y *liberty* el centro de su preocupación teórica fundamental: distinguir la participación en los asuntos públicos que significa la constitución de una república del acto negativo que implica liberarse de la opresión (Pitkin, 1988: 524). Así pues, *freedom* es libertad positiva y republicana por antonomasia y *liberty* es libertad negativa y liberal. En el libro sobre *Montesquieu*, Shklar (1987: 86-7) emplea el término *liberty* para hablar de la libertad política y *freedom* para la libertad individual. En *Freedom and Independence* (Shklar, 1976: 29, 43-7), escrito más de diez años antes, se usa *freedom* para referirse a la libertad política, propia de una comunidad de hombres libres, y *liberty* para la libertad del individuo moderno como agente espiritual independiente.

Segundo, a diferencia de Hobbes (1992: 268-9) para quien solamente los republicanos rabiosos confunden ser libre con la no sujeción política (Skinner, 2010: 97, 103, 107, 145), Berlin (1969: 21-3) sostiene que los conceptos de libertad negativa y positiva son igualmente políticos. Esta caracterización se contrapone totalmente con lo que afirma Hannah Arendt (2014: 359), en el capítulo sexto de *Sobre la Revolución* “la libertad política en su acepción más amplia significa participar en el gobierno o no significa nada”. Más de un siglo antes, en *La Democracia en América* Tocqueville (1996: 476) advirtió que la libertad personal iba a desaparecer si quienes vivían en las modernas democracias no se comprometían con la vida política de su comunidad. Hannah Arendt (2014: 188) corrobora este juicio al sostener que la feliz pasión por la participación política del pueblo estadounidense se ancla en la tradición política republicana que valora, protege y, a

la vez, mantiene independientes a las esferas privadas y públicas (Lloyd, 1995: 38; Ruiz, 2021: 105-8).

Tercero, para Berlin la libertad positiva está ligada a la pertenencia a una comunidad política y a la idea del autogobierno, pero en términos estrictos:

El sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio amo. Yo deseo que mi vida y decisiones dependan de mí, y no de fuerzas externas del tipo que sean. Yo deseo ser un instrumento de mí mismo y no de la acción o voluntad de otros hombres. Yo quiero ser un sujeto y no un objeto; ser movido por razones, por propósitos conscientes, que son míos y no por causas que me afectan (Berlin, 1969: 131).²

En esta definición, la libertad positiva remite a la autonomía, valor supremo para filósofos modernos como Rousseau y Kant. Lamentablemente, quienes defienden esta concepción de la libertad tienden a subordinar el yo empírico a sujetos colectivos como la nación, la clase, el Estado en tanto motores verdaderos de la acción humana. En “Liberalismo del miedo” (1989a) Judith Shklar coincide con Isaiah Berlin, en su rechazo a asociar a la tradición liberal con un *summum bonum* como la felicidad o el progreso humano. El republicanismo del bien común y la virtud ha tenido efectos negativos en la política moderna y no merece ser vindicado (Hess, 2018: 214-5). Sin embargo, para Shklar la libertad moderna no es exclusivamente ni preferentemente negativa. “El liberalismo inspirado por estas consideraciones sí se asemeja a la libertad negativa de Isaiah Berlin, pero no es exactamente lo mismo” (1989a: 28).

La libertad arendtiana: la felicidad pública de vivir sin otro obstáculo que leyes moderadas

¿Cómo entiende Hannah Arendt la libertad? En el primer capítulo de *Sobre la revolución* se afirma que la libertad política es antigua y griega, y que en la Modernidad sólo existe libertad de movimiento:

A un nivel más erudito, podemos considerar esta desaparición del “gusto por la libertad política” como la retirada del individuo a una “esfera

² Traducción propia.

íntima de la consciencia donde encuentra la “única región apropiada para la libertad humana”; desde esta región, como desde una fortaleza derrumbada, el individuo, habiendo predominado sobre el ciudadano, “se defenderá entonces contra una sociedad” que, a su vez, “predomina sobre la individualidad (Arendt, 2014: 223-4).

La libertad política, en su sentido más elevado, es libertad para la acción y solo es posible entre iguales, en espacios limitados, en espacios que su admirado John Adams calificaba de apariencias (Arendt, 2014: 456-7). El pesimismo arendtiano respecto del derrotero de la Modernidad se completa con la convicción de que hay más libertades políticas donde no hubo revoluciones en el siglo XX, e incluso más todavía en aquellos países donde fueron derrotadas (Arendt, 2014: 182-3). Así pues, Arendt no sólo se apropia de la distinción de Berlin y Constant entre dos tipos de libertad sino también invierte la valoración positiva que tenían estos dos liberales respecto de la concepción negativa. Sin embargo, el planteo de Arendt es más sutil de lo que parece a simple vista.

Por un lado, Arendt no desestima la importancia de la libertad negativa. En el capítulo 13 de la última parte de *Los Orígenes del Totalitarismo* se afirma que “la grandeza, pero también la perplejidad de las leyes en las sociedades libres estriba en que dicen lo que uno no debe hacer pero no lo que se debe hacer” (Arendt, 2020: 625). En un texto de 1943, “Nosotros los refugiados”, se destaca el siguiente pasaje: “el suicidio es la última y suprema garantía de la libertad humana: no siendo libres para crear nuestras vidas y el mundo en que vivimos, lo somos, no obstante, para tirar nuestra vida por la borda y abandonar este mundo” (Arendt, 2005: 6). Pero Arendt no se limita a esta reflexión casi existencial sobre la libertad humana, desde una perspectiva muy moderna, por no decir casi contemporánea. Hasta hace muy poco tiempo el suicidio no era interpretado como un acto de libertad de los individuos. El suicidio solo era admitido en una comunidad como expresión de un compromiso público. Al final de *Sobre la revolución*, se destaca que la libertad de la política, es decir, la decisión de autoexcluirse de la vida política, es una de las libertades negativas más importantes, que los griegos y romanos desconocían (Arendt, 2014: 463). Por ende, las libertades negativas no sólo son valiosas y necesarias en un gobierno moderado, sino que también resultan más políticas de lo

que la propia Arendt (2014: 146) estaba dispuesta a reconocer al principio del libro, en donde rinde homenaje a la única revolución que, a su juicio, pudo fundar la libertad y establecer instituciones duraderas sin rebasar el marco del derecho. Así pues, Arendt ofrece una vía de escape al dualismo maniqueo entre una libertad individual, asociada con el silencio de la ley, y una libertad política que requiere una dimensión comunitaria.

Por otro, a lo largo de *Sobre la revolución*, la libertad se liga con la independencia: “la libertad solo puede llegar a quienes tienen sus necesidades satisfechas; también es cierto que nunca la lograrán quienes están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos” (Arendt, 2014: 222). La libertad es lo contrario a la esclavitud. Quien es libre es amo de sí mismo: no está dominado ni por otros seres humanos, ni por las exigencias de los procesos biológicos del cuerpo, ni por las pasiones, emociones pasivas y desenfrenadas que llevan a perder el control de sí. La libertad es más acción que voluntad y, según Montesquieu, “el poder natural de hacer o no hacer lo que nos proponemos” (Arendt, 2014: 241-2). Así pues, desde esta concepción, el poder no es ni algo que se posee ni un instrumento de dominación, sino algo que acontece cuando obramos en común y con la fortaleza que se deriva de lo que nos prometemos mutuamente (Arendt, 2014: 353). Según Alexander Hamilton (2010:1), la revolución que dio origen a los Estados Unidos republicanos demostró que “las sociedades humanas son capaces [...] de establecer un buen gobierno a partir de la reflexión y la elección”.³ A Arendt le gustaba particularmente esta frase del primer secretario del tesoro de los Estados Unidos, porque evidencia que la república es una asociación humana, creada libremente por sus integrantes con el principal objeto de disfrutar de la felicidad pública. Esta última es la versión más acabada de la libertad política de los seres humanos. Doscientos años después de la gesta revolucionaria de los padres fundadores, en 1975, evaluando los efectos de la crisis de la república en los EE.UU Arendt concluye que “La grandeza de esta república ha sido dar cuenta, en aras de la libertad, de lo mejor y lo peor que hay en el hombre” (Arendt, 2007: 251).

³ Esta frase está extraída del primer artículo de *El Federalista*. Traducción propia.

A lo largo de este análisis se pueden identificar algunos de los elementos que se suelen destacar cuando se califica a Hannah Arendt de republicana. Su interpretación de la revolución que dio lugar a la república moderna de los EE.UU desplaza del centro de la escena al liberalismo y al marxismo. Si bien esta novedad no se destacó en las primeras recepciones de *Sobre la Revolución* que enfatizan la falta de rigor historiográfico de su autora, pasa a ser un lugar común cuando en el *Momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* J.G. A. Pocock hace explícita su deuda con Arendt (Siegelberg, 2013: 11; Rusca, 2018: 7-10). Pero Arendt no se queda con la reivindicación de la *vita activa* conceptualizada por Aristóteles, como sí lo hace Pocock. Su apuesta es más tocquevilliana: ¿cómo una república moderna puede conciliar las aspiraciones individualistas de su ciudadanía con una institucionalidad estable que preserve y reactive el espíritu de la revolución que le dio origen? Es en este marco que tiene que comprenderse la importancia que se le da al autogobierno, la deliberación, la participación y la asociación, como rasgos definitorios de la libertad republicana.

Ahora bien, la concepción de la libertad de Hannah Arendt no puede ser encorsetada en la antinomia negativa vs. positiva de Berlin. ¿Se trata de una libertad sinónimo de la no dominación tal y como la conceptualiza el neo-republicanismo? Se va a responder este interrogante una vez que concluya la reposición de los usos de la libertad que se pueden identificar en tres textos de Judith Shklar: *Freedom and Independence*, su libro sobre Montesquieu, y su ensayo sobre el liberalismo del miedo.

Sklar y una libertad liberal apoyada en los pilares republicanos de la independencia y la institucionalidad

¿Qué es la libertad (*liberty*) para Judith Shklar ?

De acuerdo con Montesquieu no es independencia hacer solo lo que a uno le plazca, sino más bien la condición que hace a la gente sentir que su propia persona y su propiedad están seguras (...) Libertad (*freedom*) es el resultado de un conjunto de acuerdos políticos que protegen al pueblo contra las inclinaciones opresivas de los gobernantes y en última

instancia, de la agresión mutua. (Shklar, 1987: 86).⁴

Así pues, Shklar parecería coincidir con el concepto negativo de Berlin: ser libre se asocia tanto a la no interferencia como a la seguridad. Cuando recorre el pensamiento político de Hegel y Montesquieu, Judith Shklar problematiza este abordaje de la libertad política y enriquece su reconstrucción de la tradición liberal.

En primer lugar, a partir de su interpretación de Montesquieu, Shklar concluye que la libertad política (*liberty*) radica en que cada parte del gobierno debe estar libre de la dominación de la otra. Este tipo de libertad es diferente de la libertad personal, que se denomina *freedom*. Por ende, los gobiernos constitucionales son los únicos que tienen a la libertad por objetivo y su moderación no es producto del temperamento de quienes gobiernan sino de la institucionalidad. Dentro de estas instituciones, la más esencial es un poder judicial independiente. Para Montesquieu, los gobiernos modernos, si son no despóticos como la monarquía inglesa de su tiempo, dan libertad en el plano moral: se puede hacer lo que la ley no prohíbe, e incluso ser ambicioso políticamente dentro de los límites del pluralismo partidario y el estado de derecho. Aunque la virtud del ciudadano y la moralidad del cristiano hayan sido suplantadas por el interés personal y el comercio, en el mundo moderno no debería haber lugar para la esclavitud (Shklar, 1987: 94-105).

Luego, si bien el liberalismo es una doctrina política cuya finalidad es proteger la libertad personal, esta última implica, además de la no interferencia, la protección de los más débiles del abuso de los poderosos (Shklar, 1989a: 27). Montesquieu es un pensador liberal por antonomasia gracias a su concepción del derecho penal, claramente anti-punitivo y garantista. La libertad del individuo, según esta doctrina, depende absolutamente del grado de extensión de la ley penal y del tipo de castigos que infringe (Shklar, 1987: 89). Este es un punto de importancia que separa a Shklar de Berlin. La interferencia en sí misma no es el problema y la arbitrariedad, sí. Pero esta última no se reduce al abuso de poder por parte de la autoridad pública. Shklar focaliza la mirada en las víctimas, en particular

⁴ Traducción propia.

los actos crueles que emanan del poder político, pero también de la desigualdad socioeconómica (De la Nuez, 2017: 89, 93). Esta última tiene un efecto pernicioso sobre la independencia y la igualdad política, especialmente en lo que respecta al ejercicio del voto, argumento que desarrolla en su conferencia "American Citizenship: The Quest for Inclusion" (1989b: 387-90, 397, 435-9).

Finalmente, a través de Hegel y Rousseau⁵ Shklar aborda la relación entre libertad e independencia, que es tan psicológica como política, ya que no se puede ser independiente, como creía el autor de *Confesiones*, en la más pura soledad. Por ello, la libertad es el estado de pensamiento individual y colectivo que se caracteriza por la ausencia de tensión entre las aspiraciones de la política y las creencias y deseos individuales (Shklar, 1976: 81). Esta concepción de libertad no es menos compatible con el mundo moderno que con la antigüedad, donde los amos dependían de los esclavos para satisfacer sus necesidades y vivían en autonomía pacífica, pero sin libertad (Shklar, 1976: 60-72). Para Shklar la libertad es un sentimiento de independencia, inseparable de la autonomía del yo, que Berlin interpreta como la versión moderna y filosófica de la libertad positiva.

La concepción hegeliana de la libertad, tal y como es presentada en *Freedom and Independence* implica el no depender de otros, es decir la no dominación. Ciertamente se puede pensar a la no dependencia como autonomía o soberanía de sí, compatible con la dominación política en términos modernos, y por tanto más afín con el liberalismo que con el republicanismo. Sin embargo, en la interpretación que realiza Shklar de la libertad hegeliana esta última es lo contrario de la esclavitud, y, en ese sentido, se articula la concepción republicana de la no dominación.

Según Ashenden y Hess (2018: 210, 217) la recepción positiva de los trabajos de Skinner y la defensa de la libertad amenazada por la violencia y la crueldad dan cuenta de elementos republicanos en el liberalismo de Shklar. Sin embargo, para la autora de *Liberalismo del miedo*, Hegel podría ser un nostálgico de la antigüedad griega, pero estaba lejos tanto del republicanismo rousseauiano como de la utópica república de las letras de los románticos alemanes (Shklar, 1976: 73-5). El error de

⁵ En 1969, escribe su primer libro sobre un autor individual y se lo dedica a Rousseau: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*.

Hegel, en el que, según Shklar, Montesquieu no cae, es no haber evaluado los costos psicológicos de esta libertad colectiva y de cuánto esta última le debía a la existencia de esclavos gracias los cuales los amos ciudadanos eran libres (Shklar, 1976: 93). Para Judith Shklar el republicanismo antiguo, pero también el moderno, como lo demuestra la política sureña en los Estados Unidos, preserva sus valores más preciados (sensibilidad por el bien común, virtud cívica, generosidad, honor), porque su estructura social está definida por la infranqueable separación entre quienes son libres y quienes no lo son (Shklar, 1991: 11).⁶ Desde su concepción el republicanismo es elitista y anti-igualitario, y por ello, Shklar se mantiene a prudente distancia de esta tradición política.

La libertad inclasificable de Hannah Arendt y Judith Shklar

El neo-republicanismo es una corriente filosófica y de la historiografía política e intelectual que destaca la importancia de las instituciones y virtudes republicanas en las revoluciones atlánticas modernas y en la política contemporánea. Si bien no hay homogeneidad en los planteos de quienes son identificados con esta tradición de pensamiento, hay un principio que los une. La libertad republicana, entendida como no dominación, es distinta, y superior, de la libertad positiva, asociada con la participación política en las sociedades políticas antiguas, y de la negativa, característica del individualismo liberal moderno. Dos de las figuras representativas del neo-republicanismo, tanto para quienes lo defienden como para quienes lo critican son Philip Pettit y Quentin Skinner.

En la introducción de *Republicanism, una teoría de la libertad y el gobierno* (AÑO), Pettit sostiene que quien está en una posición de dominación, es decir, está bajo la sujeción de un poder arbitrario, no es libre. Se trata de una definición de libertad por la negativa –libertad es no dominación– pero que no responde a la concepción negativo liberal sino a otra tradición de la historia del pensamiento político que nace en la Roma antigua, se renueva en el humanismo cívico y revive en

⁶ Se podría usar a Montesquieu en contra de Shklar y recordarle que el honor es un principio de las aristocracias y no de las repúblicas. Pero es cierto que el republicanismo elitista y antipopular apela al honor como criterio de distinción como recuerda Eduardo Rinesi (2021: 231-2) en su análisis político de *Julio César*, y *Coriolano*, tragedias de William Shakespeare.

el contexto de las guerras civiles inglesas del s. XVII y la independencia de los EE.UU: el republicanismo.

La historia del pensamiento republicano es reconstruida por Pettit con una pretensión normativa: encontrar la mejor versión de la libertad política. Pettit cree que la libertad republicana es superadora tanto de la libertad negativa liberal como de la positiva. Este tipo de libertad es propia una tradición que, aunque el autor de *Republicanism* la denomina populista, tiene poco en común con lo que se entiende con este concepto en la ciencia política contemporánea (Morán, 2021). Para Pettit (2010: 7, 19, 85, 18, 30, 125, 252-3) los dos ejemplos más paradigmáticos de autores populistas, que confunden la libertad con la participación política, son Hannah Arendt y Jean Jacques Rousseau.⁷ Shklar es caracterizada por Pettit como una liberal que reconoce que es bueno sentirse libre, sin explicar cómo esto último implica algo distinto de la ausencia de toda interferencia. El argumento principal de Pettit es demostrar que la libertad republicana, aun siendo diferente de la liberal, no debe confundirse con la reivindicación populista del autogobierno imposible en las sociedades contemporáneas.

A pesar de Pettit (2010:5, 2006: 258, 278-319), tanto Arendt como Shklar se muestran proclives a pensar la libertad como una relación social intersubjetiva en la cual quienes integran el cuerpo político se relacionan como iguales y comparten la conciencia de que nadie tiene el poder arbitrario de interferir sobre la vida de los demás. Incluso la “liberal” Shklar acepta algunas interferencias del poder político a la hora de garantizar el derecho humano a ganarse la vida, coincidiendo con las reformas republicanas que plantea el autor de *Una Teoría de la libertad* para mejorar la calidad de las democracias contemporáneas. Arendt, por su parte, advierte que por importante que sea la cuestión social, la política, entendida como la acción en el espacio público, no puede estar subordinada a ningún comité de expertos por benévolo que esta sea. Justamente Pettit (2010: 238-40, 278) cree que este tipo de

⁷ Para un excelente análisis de las limitaciones de esta caracterización de Pettit y de otras interpretaciones de la libertad en Arendt por parte de autores que se identifican con la tradición republicana ver Hunziker y Smola (2022: 80-3). En ese mismo artículo se aborda la relación entre Arendt, el populismo y lo popular desde una perspectiva superadora del planteo de Pettit.

instancias son útiles para reducir el grado de arbitrariedad y mejorar la eficiencia en la toma de decisiones en las democracias liberales contemporáneas.

Quentin Skinner comparte la asimilación entre la libertad republicana y la no dominación, pero con un matiz que lo distingue de Pettit. Lo que caracteriza a la libertad republicana es la inexistencia de sujeción arbitraria. Por ello, una *civitas* es libre cuando no está sometida a ningún poder exterior (soberanía) y cuando su ciudadanía se autogobierna (Skinner, 2010: 67-71). A su vez, Skinner (1990: 320-2) considera que es un error del liberalismo haber hecho propia la definición cinética de la libertad de Hobbes.

Para ser libre no alcanza con estar exento de la interferencia de otros cuerpos físicos, políticos o de las leyes que regulan la vida en común. Cualquier poder que se yergue por encima de la colectividad ciudadana y de las instituciones a través de las cuales la república se gobierna es un peligro tanto para la libertad política (*libertas*) como para la libertad personal (*securitas*). Hobbes era muy inteligente: desató el nudo gordiano que unía la independencia personal con la no sujeción política a un poder despótico (Skinner, 2010: 145). Los liberales que defienden su versión edulcorada de la libertad como no interferencia no se dan cuenta de que es políticamente irrelevante e insuficientemente negativa como para protegerlos de los abusos de los magistrados y de la crueldad de los conciudadanos.

Para Skinner (1990: 240-44) el republicanismo, en su versión maquiaveliana, es la única tradición política que compatibiliza la *securitas* y la *libertas*. Por una parte, es imposible tener libertad personal por fuera de una comunidad política libre. Por la otra, la libertad política no sólo se refiere a la autosuficiencia respecto del exterior sino también al tipo de régimen político que predomina internamente. Más allá de los reparos de Shklar con el republicanismo en general y con Nicolás Maquiavelo, en particular, su liberalismo parte del supuesto de que sólo una sociedad política no despótica protege ante la crueldad y permite independencia en acción y pensamiento. Si bien Arendt (2014: 61-4) podría coincidir en la articulación necesaria entre *securitas* y *libertas* en una constitución republicana, no es el conflicto entre humores sociales el aspecto que más le ha interesado del planteo de Maquiavelo sino la relación entre virtudes y *virtù* necesarias para fundar una

comunidad política (*stato*). A su vez, la libertad arendtiana no reniega, como Skinner, de la no interferencia, sino que la reivindica en los momentos de desesperación, cuando elegir la muerte es un acto de libertad ante un mundo que se ha vuelto invivible (Arendt, 2014: 61-64).

En síntesis, a partir del relevamiento de algunos de los usos de la libertad en un *corpus* de textos de Hannah Arendt y Judith Shklar, se puede concluir que la distinción entre libertad negativa, positiva o neo republicana resultan insuficiente para clasificar sus planteos. Para ambas la libertad es poder, no en el sentido de dominación, sino porque la ley y la justicia surgen del actuar juntos. La libertad remite a la física del movimiento y a la acción en un sentido fenomenológico. La libertad es un sentimiento que, aunque sea íntimo y personal, sólo se experimenta dentro de un régimen político que lo cobije y promueva. Y aunque a Shklar le disguste la expresión arendtiana, la autora de *Sobre la revolución* no se equivoca cuando asimila la libertad en todas sus facetas con la felicidad pública.

Políticas del miedo

El argumento principal del libro de Corey Robin (2009: 15-17), *El miedo. Historia de una idea política*, es que el miedo es una emoción política mientras que el terror y el temor individual no lo son. El miedo es una emoción política, cuando se relaciona con pérdida del bienestar colectivo e implica una intimidación de la integridad de las personas por parte del gobierno o grupos con poder de coaccionar a los demás. El miedo político emana de la sociedad, y afecta incluso a los que tienen por función social atemorizar a otros. Un miedo es político porque las autoridades públicas enseñan qué y cómo se debe temer. Un miedo es político cuando surge del conflicto entre sociedades (miedo horizontal) o al interior de una comunidad política dividida entre dominantes y dominados (miedo vertical). El terror es antipolítico, ya que destruye toda forma de la vida en común. Y el temor individual (por ejemplo, el miedo a los insectos o viajar en tren) es privado y psicológico.

A lo largo de su extenso libro Robin reconstruye la historia de la idea de miedo en la política moderna. Hannah Arendt y Judith Shklar son dos protagonistas de su relato, aunque ninguna de las dos parece comprender la politicidad del miedo.

A pesar de las diferencias entre *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* respecto del mal, que deja de ser radical para volverse banal; la caracterización de los victimarios que ya no son ideólogos y se transforman en arribistas, o la indefensión de las víctimas, hay una constante en el abordaje arendtiano del fenómeno totalitario (Robin, 2009:191, 212, 222, 228, 239). El rasgo distintivo de los totalitarismos es el horror que aterroriza. Según Robin, Arendt y Shklar confunden al miedo con el terror al que conceptualizan como una mezcla de la ansiedad que caracteriza a las sociedades liberales analizadas por Tocqueville y el pánico generado por el despotismo tal y como lo describe Montesquieu. La autora de *Liberalismo del miedo*, al enfatizar el carácter universal de la reacción mental y física frente a la violencia desplaza al terror –al que insiste en llamar miedo– de la esfera de la política y de la moral y lo lleva al terreno de la vida privada de los individuos (Robin, 2009: 273-85).

Si Robin está en lo cierto y Hannah Arendt y Judith Shklar son teóricas del terror que destruye el mundo en común y del temor privado que se desentiende de la esfera pública ¿por qué ambas siguen refiriéndose al “miedo” y sus efectos políticos? Para responder a este interrogante vamos a analizar algunos ejemplos del uso del miedo como pasión política, identificados en el corpus seleccionado de Arendt y Shklar.

Entre el terror totalitario y el miedo prudente de los padres fundadores de la república estadounidense

Al comienzo de la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* se afirma que:

Una diferencia fundamental entre las modernas dictaduras y todas las otras tiranías del pasado es que el terror no es ya usado como medio para exterminar y asustar opositores, pero como un instrumento para gobernar masas de gente que son perfectamente obedientes. El terror tal y como lo conocemos golpea sin ninguna provocación preliminar, sus víctimas son inocentes, incluso desde el punto de vista del perpetrador (Arendt, 2020: 69).

Para Arendt, lo que define al terror no es el sadismo del perpetrador, ya que, por momentos parecería funcionar como una fuerza natural (o sobrenatural) ajena

al control humano. El terror totalitario no sirve como guía de conducta, porque elige a sus víctimas sin referencias a sus acciones (Arendt, 2020: 627). La principal consecuencia del totalitarismo es el aislamiento social, la dilución de la pluralidad y la singularidad, es decir, la destrucción de la política.

Ahora bien, extrañamente el terror arendtiano comparte algunos rasgos comunes con el miedo político tal y como es definido en *El miedo. Historia de una idea política*.

Primero, los gobernantes que aparecen en *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt, totalitarios o no, asumen como parte de su función enseñar a qué temer. Para hacer esto último se sirven de ficciones que, aunque sean mentiras, están vinculadas con la verdad (Arendt, 2020: 489). La diferencia radica en que el totalitarismo horroriza por la crueldad ilimitada del miedo que infunde, que es terrorífico no solamente por su violencia sino porque funciona de acuerdo con una ley del movimiento. Este movimiento no se detiene ante nada y parece indiferente de lo que se le opone (Arendt, 2020: 623). El totalitarismo es la negación de la libertad individual, porque no respeta fronteras entre leyes y hombres como cualquier otra forma opresiva del poder político. Pero el totalitarismo se distingue de las tiranías y despotismos de antaño, ya que destruye toda forma de ley y no deja espacio para el movimiento.

Segundo, a pesar de este carácter impersonal de la ley del movimiento, la ola totalitaria se desplaza de manera diferente según el régimen político del que se trate. Esto último afecta al grado de horror que puede infundir. Dentro de un Estado de Derecho, los movimientos totalitarios están limitados; en cambio, cuando controlan el poder, la ley y las fronteras que ella establece, dejan de existir. Otras formas de gobierno que se sirvieron políticamente del terror, como el comité de salud pública establecido por Robespierre durante la etapa jacobina de la revolución francesa, no fueron totalitarias, puesto que su uso no era indiscriminado (Arendt, 2014: 155). Por consiguiente, es posible diferenciar a los regímenes políticos según el rol que el miedo desempeña en cada uno de ellos.

Tercero, el miedo, tanto en sus versiones terroríficas, como no tanto, no distingue entre víctimas y victimarios. Nadie, ni siquiera los ejecutores están libres

de miedo. Según el relato de Arendt (2012: 75-7), hasta Adolf Eichmann, ese ser jactancioso, carente de toda empatía, incapaz de pensar, perfecto idealista y arribista, que solo hablaba lenguaje burocrático, experimentaba miedo, bajo la forma de ansiedad, frente al movimiento incesante del totalitarismo.

El terror total y el terror revolucionario no son los únicos miedos de los que se ocupa Arendt. Los Padres Fundadores de la República en Estados Unidos, esos ejemplares pensadores y políticos modernos que pudieron apreciar el gusto de la acción y la libertad políticas, también temían. Por un lado, estos prohombres temían el poder excesivo del gobierno y eran conscientes de que los miedos políticos emanan de la sociedad. Y en ese rasgo radica su peligrosidad (Arendt, 2014: 236). Por el otro, casi como si hubieran sido tocquevillianos *avant la lettre*, estos míticos héroes del republicanismo moderno temían que la sociabilidad democrática engendre una nueva forma de despotismo. La mayor amenaza provenía de “la inestabilidad básica de un gobierno desprovisto de espíritu público y gobernado por ‘pasiones’ unánimes” (Arendt, 2014: 373). Es posible inferir que, para Arendt, el miedo de los fundadores de la república de los Estados Unidos, a diferencia del terror totalitario, es una emoción con temporalidad-futuro pasada, que da cierto grado de previsibilidad a la vida en común que, de otro modo, es totalmente incierta. Se trata de un miedo político, que se siente en una sociedad que es la contracara del totalitarismo: la república democrático liberal.

Los miedos personales y la política

Por más que Robin insista en calificar a Shklar como una liberal del “terror” en el corpus relevado esa palabra aparece una sola vez. En *Freedom and Independence*, analizando a la Ilustración, se afirma que “El Terror cubre con un velo la inherente conducta de una sociedad donde uno debe afirmarse o ser aplastado” (Shklar, 1976: 47). El uso de las mayúsculas haría pensar que se está pensando en el Terror jacobino.

El miedo, además de aparecer recurrentemente en el ensayo “Liberalismo del miedo” que lo incluye en el título, está presente en los libros que Shklar escribió sobre Hegel y Montesquieu. En *Freedom and Independence*, hay una referencia

específica al miedo a la verdad (Shklar, 1976:5) y también se analiza el miedo mortal del esclavo al amo. Ese es un miedo total que le enseña autodisciplina y control de sí mismo. El trabajo y el miedo dan al esclavo consciencia de sí. Cuando Shklar se adentra en el pensamiento político de Montesquieu (Shklar, 1987:41) también distingue a los miedos según el objeto del miedo, quienes lo perciben y cómo se relacionan entre sí. Hay miedos asociados a la religión, pero también el vínculo entre hombres y mujeres está atravesado por el miedo.

Sin embargo, la impronta más importante del autor de *El espíritu de las leyes* en el liberalismo de Judith Shklar radica en su análisis del miedo político que, si bien puede estar presente en otros regímenes, es un mucho más predominante, dañino y cruel en los despotismos. En ese contexto, la vida ya no merece ser vivida. Por ello, como ejemplifican los suicidios de Roxana en *Cartas Persas* y de los refugiados, víctimas del horror totalitario, en ocasiones extremas la muerte deja de ser una pérdida para transformarse en un acto de libertad. Ahora bien, al ser el miedo (*crainte* o *fear*) una pasión tiránica, una reacción psicológica incontrolable, es más propia de un régimen político despótico (Shklar, 1987: 84). Tanto para Montesquieu como para Shklar (1987: 69), no hay nada peor que las políticas del miedo de un gobierno sin límites ni ley.

Robin acierta cuando señala que tanto Shklar (1989a: 26, 36) como Montesquieu enfatizan el rol del poder político como generador de miedo: se teme al gobierno porque su potencialidad de hacer daño es mucho mayor al concentrar el poder militar. Pero, aunque Shklar hizo del poder político una de las principales fuentes del miedo, sabía que este último estaba en todas partes. Para corroborarlo le bastaba con mirar a las víctimas que en sus ojos muestran el temor hasta por el miedo que sienten (Shklar, 1989a: 29, 37). Como los vicios, hay miedos ordinarios, que se dan en la vida cotidiana y que en cierto sentido nos protegen ante el peligro (Shklar, 1989a: 21-31).

Sin embargo, no son estos miedos, que podrían calificarse como “sanos”, los que preocupan a Shklar, sino aquellos que nos paralizan porque sabemos que existe la posibilidad de ser mutilados o asesinados. Y esta experiencia extrema, a título individual, es mucho más radical cuando pensamos políticamente, porque ya no nos

preocupamos solamente por nosotros, sino por nuestros conciudadanos. Y, entonces, ya no tenemos una comunidad política, sino una sociedad llena de gente con miedo. Después de este derrotero por las reflexiones teórico-políticas de Judith Shklar es hora de responder el siguiente interrogante: ¿Qué es el miedo?

Del miedo se puede decir sin calificación que es universal como es fisiológico. Es mental tanto como una reacción física, y es común tanto entre los animales como entre los seres humanos. Estar vivo es temer, y muchas veces esto es ventajoso para nosotros, ya que estar alertas frecuentemente nos preserva del peligro. Pero el miedo al que le tenemos miedo es el que infringido por otros nos mate o nos mutile, no el miedo sano que simplemente nos advierte cómo evitar el dolor. (...) El miedo sistemático es la condición que hace la libertad imposible y se fundamenta en la expectativa de crueldad institucionalizada y nada más (Shklar: 1989: 29).

Republicanismo con miedo

No hay en Arendt una definición del miedo o el terror que enfatice los efectos psicofísicos del cuerpo que es afectado por esta pasión, como sí se puede observar en Shklar. Sin embargo, ambas teóricas políticas destacan los efectos disruptivos de esta pasión tanto a nivel individual como social. Frente a un movimiento sin límites como el terror total o la crueldad desenfrenada, el yo y el nosotros desaparecen y son reemplazados por una multitud anónima de seres obedientes que, aunque compartan un mismo espacio físico, están igualmente aislados que aterrorizados (Shklar, 1989a: 29). El individuo no sólo es sacrificado por la masa, la pluralidad desaparece y con ella cualquier esperanza o memoria de la política (Arendt, 2020: 465).

Judith Shklar encontró en el liberalismo del miedo una forma de despertar a la tradición liberal de su dogmatismo económico y racionalista que se refleja en el desinterés de esta corriente de pensamiento político por las emociones. Hannah Arendt es una pensadora política que entiende al republicanismo no a partir de las razones que los definen sino de las emociones que lo atraviesan y constituyen, como el amor, el odio, y sin lugar a dudas, el miedo (Mattei, 2021). Todas las repúblicas, antiguas, modernas, aristocráticas, populares, liberales, democráticas, o con el

adjetivo que se prefiera compartir el miedo a perder la libertad política. Hannah Arendt y Judith Shklar reconocen que ninguna forma política, por más republicana y liberal que sea, está exenta de miedo. El problema radica en el grado o la intensidad, y, sobre todo, en el efecto que esta emoción tiene en la libertad tanto pública como personal.

Reflexiones finales: El legado de Arendt y Shklar para la democracia liberal contemporánea

Hannah Arendt fue una figura pública, a veces lo disfrutaba, a veces le resultaba un límite para su libertad personal del pensar. Judith Shklar, que se autodefinía como un *bookworm*⁸, no logró, al menos en vida, que su producción fuera tan conocida como los textos de Arendt fuera de las fronteras del campo académico. Más allá de las coincidencias y diferencias biográficas no es fácil resistir la tentación de relatar sus vidas como paralelas. Shklar hizo tan explícitas sus críticas o correcciones a la filosofía política de Hannah Arendt, porque necesitaba alejarse de su sombra para hacerse oír como pensadora política. El problema de este afán de distinción es que la autora de *Liberalismo del miedo* no fue una buena lectora de *Sobre la revolución*. Shklar fue incapaz de comprender la profundidad teórica y política de uno de los más bellos homenajes que se hizo a las repúblicas modernas, amantes de la libertad política y temerosas de perderla.

A pesar de sus diferencias a la hora de interpretar el legado del republicanismo de los padres fundadores en la vida política de los EE.UU, las trayectorias intelectuales de Hannah Arendt y Judith Shklar muestran que, si la teoría política no quiere volverse irrelevante, tiene que estar abierta a “la manifestación del viento del pensar [...] en los raros momentos en que ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes” (Arendt, 2002: 215).

Para Hannah Arendt, la libertad es poder. Este último no es sinónimo de dominación, sino de acción. La libertad política es sinónimo de felicidad pública, y la república es la forma política que mejor la cobija y hace florecer. La libertad también

⁸ La traducción literal sería “gusano de libro”, pero quizás la expresión más ajustada en español sea “ratón de biblioteca”.

se asocia al espacio y al movimiento sin obstáculos ni coacciones. Por tanto, la libertad no es individual o colectiva, sino ambas cosas a la vez.

Para Shklar, la libertad, entendida más como autonomía que como rechazo a la dominación o la interferencia arbitraria, permite superar la tensión entre las creencias personales y las aspiraciones políticas. A su vez, la mayor amenaza a la libertad es la injusticia y el peor rostro de esta última se observa cuando la crueldad sistemática del poder político se enseña con el sufrimiento de sus víctimas.

Así pues, ni Arendt es la adalid de la libertad positiva ni Shklar se limita a reivindicar la libertad negativa. Ambas acuerdan con la sinonimia entre la libertad y la no dominación, y no disocian la libertad personal de la política. Sin embargo, no son neo-republicanas a la manera de Pettit o Skinner, porque al abordar la libertad política no pretenden sustituir la dicotomía de Berlin por una trilogía igualmente maniquea: libertad negativa liberal, libertad positiva populista y libertad republicana como sinónimo de la no dominación.

Para Arendt, el miedo en grado sumo, es decir el terror totalitario, suprime la pluralidad y, con ella, no solamente la política sino también todo tipo de libertad. Sin embargo, el miedo a la pérdida de la libertad en las repúblicas no tiene la misma connotación negativa. Este miedo prudente protege de la opresión del poder político y del despotismo de las pasiones unánimes.

Judith Shklar considera al miedo una pasión tiránica pero también políticamente útil. No hay nada peor que una sociedad de temerosos que viven con miedo a morir o a ser mutilados. No obstante, el miedo nos hace estar alerta frente al abuso del poder, por ello es sano y puede ser el principio negativo universal que justifica al liberalismo político.

Arendt y Shklar distinguen a los miedos según el tipo de regímenes políticos en el que viven quienes los generan y experimentan. Las democracias modernas, herederas del republicanismo liberal moderno, no están exentas de miedos políticos. Y entre ellos hay un miedo sano que deben preservar si no quieren perecer: el temor a la pérdida de la libertad.

En el prólogo a la edición española de *El liberalismo del miedo*, Axel Honneth (2018) califica a Hannah Arendt como una republicana liberal por su interés por la

libertad política, mientras que describe a Judith Shklar como una social-liberal preocupada por el sufrimiento del mayor número.⁹ Ashenden y Hess (2016: 13, 2018), por su parte, sostienen que, aunque el discurso de Shklar contiene algunos tópicos republicanos, su liberalismo realista la aleja de la nostalgia arendtiana por los comienzos de la vida pública republicana.

Sin embargo, los argumentos presentados en los anteriores apartados del artículo sobre los usos de la libertad y el miedo demuestran que, si bien estas caracterizaciones no son totalmente erróneas o falaces, son reduccionistas. Lo que es más importante aún, afirmar que Arendt es una republicana nostálgica del pasado (greco romano o de los comienzos de la república en EE.UU) y Shklar una liberal – del miedo o a secas– resulta insuficiente para responder a la pregunta que todavía interpela a la Teoría Política: ¿qué esperanzas hay para la libertad y la política en una democracia liberal, que incluso en su versión procedimentalista, está en crisis?

La versión minimalista de la democracia liberal asimila a este régimen político con un juego entre cuyas reglas básicas se destacan las siguientes: las decisiones colectivas se toman por mayoría numérica; ninguna decisión debe limitar los derechos de las minorías, especialmente el de convertirse potencialmente en una mayoría; todos los votos tienen el mismo peso, y se puede elegir libremente entre opciones diferentes que compiten entre sí (Bobbio, 1999: 381). Gran parte de las críticas a esta definición mínima de democracia se han centrado en sus déficits sustantivos: no es lo suficientemente participativa, a la ciudadanía le falta compromiso cívico y ni siquiera garantiza la igualdad de oportunidades.

Pero, a partir del recorrido previo por las conceptualizaciones de la libertad y el miedo de Hannah Arendt y Judith Shklar, se pueden visibilizar otros problemas. Los procedimientos demoliberales son bienes en sí mismos. Cuando dejan de funcionar se los valora como un tesoro perdido, pero también por sus efectos: dan espacio para las libertades y moderan el miedo. Sin embargo, es poco realista, como sostiene la Teoría de la Democracia hegemónica en la Ciencia Política, suponer que

⁹ Según de la Nuez (2017:82) Shklar no se asume como socialdemócrata, tradición política con la que Honneth la vincula. Sin embargo, su preocupación por la cuestión social la distingue no sólo de Arendt sino también del neoliberalismo.

las instituciones se auto-legitiman y que una vez establecidas funcionan con exactitud como un reloj diseñado a la perfección. Arendt nos recuerda que las libertades no se institucionalizan de una vez y para siempre. Incluso cuando hay buenos comienzos, hay que refundar lo fundado para que sigan en vigor. Shklar, por su parte, defiende la idea que es necesaria una política de la ley (Ashenden y Hess, 2016: 20). Y esta última encuentra en las emociones y en el pluralismo dos pilares tanto conceptuales como políticos.

Como en su momento hicieron Baruch Spinoza y Thomas Hobbes, Hannah Arendt aborda el miedo a partir de su relación con la esperanza. De hecho, al final del ensayo “A casa a dormir”, escrito en ocasión del bicentenario de la Independencia de los Estados Unidos, se afirma que la política es: “este aspecto de la realidad, que no puede ser anticipado ni por la esperanza ni por el miedo, lo que celebramos cuando nos sonrío la diosa Fortuna y que maldecimos cuando la desgracia nos golpea” (Arendt, 2007: 240). Lectora apasionada de Ralph Waldo Emerson, Shklar (1991: 10) creía que la política estadounidense se dividía históricamente entre los partidos de la esperanza y la memoria. Y, en el momento definitivo, con su liberalismo sin *summum bonum* pareció haber optado por el segundo. Sin embargo, la propuesta de una democracia sin miedo que incluye, además de a quienes están en riesgo permanente de sufrir la violencia coercitiva del poder político, a las víctimas del mercado para quienes reivindica la independencia que da el trabajo y la identidad pública que otorga el ejercicio pleno de la ciudadanía política, deja tras de sí un halo de esperanza. La vida personal coexiste con miedos sanos que nos protegen en las interacciones cotidianas y la política se sirve del miedo a perder la vida o la libertad para legitimar el ordenamiento y la regulación del mundo común. Pero lo que no se puede admitir en una sociedad democrática son miedos que vedan el acceso al espacio público sólo a algunos cuerpos (Ahmed 2015: 113, 115, 130). Una política republicano liberal del miedo, en la más democrática de sus acepciones, tiene que enseñar a dejar de temer a cuerpos distintos de los que se acostumbran a amar. La sola presencia de un cuerpo otro distinto al propio no es una amenaza, pero hay buenas razones para tener miedo a los cuerpos naturales o artificiales lastiman nuestros cuerpos, dañan nuestra autonomía y nuestra

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

independencia, restringen nuestro movimiento, o nuestra capacidad de actuar, es decir, impiden el ejercicio de nuestra libertad. Quizás a su pesar, Judith Shklar se dio cuenta de que Hannah Arendt tenía razón cuando sentía que la política, ese encuentro de seres plurales que enciende, de manera inesperada y sorprendente, la chispa de la libertad, acontece entre la esperanza, la memoria y el miedo.

Bibliografía

- Abdo, Ferez, C. (2021). *Libertad*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. Universidad Autónoma de México.
- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). Nosotros los refugiados, En Arendt, H. *Una revisión de la historia de la cuestión judía y otros ensayos*. Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico. Notas y apéndices*. Herder.
- Arendt, H. (2007). A casa y a dormir. En Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Paidós
- Arendt, H. (2012). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2020). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Ashenden, A, y Hess, A. (2016). Totalitarianism and justice: Hannah Arendt's and Judith N. Shklar's political reflections in historical and theoretical perspective. *Economy and Society*, 45, 3-4, 505-29.
- Ashenden, A. y Hess, A. (2018). Republican Elements in the Liberalism of

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Fear. *Zeitschrift für Politische Theorie, Heft, 2*, 209–221. Bajohr, H. (2021). Arendt Corrections: Judith Shklar's Critique of Hannah Arendt. *Arendt Studies*, 5, 87–119.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.

De la Nuez, P. (2017). Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J. Shklar. *Revista de Teoría Política*, (7), 72–94.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.

Haskins, C. H. (1989). A Life of Learning. Judith N. Shklar. *ACLS Occasional paper*, (9).

Hess, A. (2014). *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*. Pacgrave Macmillan.

Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia y forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2018). "Prólogo" en Shklar, J. *Liberalismo del miedo*. Herder.

Hunziker, P. (2017). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Prometeo

Hunziker, P, 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*, 11(1), 79-88.

Lloyd, M. (1995). In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. *The Review of Politics*, 57 (1), 31-58.

Mattei, E. (2021). Republicanismos apasionados: de la Italia Renacentista a la fundación de los Estados Unidos. En Marey, M (ed.) *Teorías de la república y prácticas republicanas*, (pp.255-279). Herder

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Morán, S. (2021). El populismo o los populismos. Actualidad y particularidades del concepto en América Latina. *América Latina hoy*, 87, 29-44.

Petit, P. (2006). *Una teoría de la Libertad*. Losada.

Petit, P. (2010). *Republicanism. A Theory of Freedom and government*. Oxford University Press.

Pitkin, F. H. (1988). Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, 16 (4), 523-552.

Rinesi, E. (2021). *¿Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. UBU Ediciones.

Robin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.

Rosenblum, N. L. (1989). *Liberalism and the moral life*. Harvard University Press.

Ruiz Sanjuán, C. (2021). El republicanismo de Hannah Arendt y la recuperación del espacio político. En Villacañas J. L. y Garrido, A. (eds.) *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*. DADO ediciones.

Rusca, C. (agosto de 2018). *A la sombra de los republicanismos en flor: lecturas de Sobre la revolución*. VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana. Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Shklar, J. (1969). *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press.

Shklar, J. (1975). *Hannah Arendt's Triumph*. The New Republic.

Gabriela Rodríguez Rial

El republicanismo entre la libertad y el miedo. Un contrapunto entre Hannah Arendt y Judith Nisse Shklar.

Shklar, J. (1976). *Freedom and independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology Mind*. Cambridge University Press.

Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Harvard University Press.

Shklar, J. (1987). *Montesquieu*. Oxford University Press.

Shklar, J. (1989a). The Liberalism of Fear. En Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life. Edited by Nancy Rosenblum* (pp. 21-38). Harvard University Press.

Shklar, J. (1989b). *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. The University of Utah.

Shklar, J. (1991). *Redeeming American Political Theory*. American Political Science Review. 85(1), pp. 1-15.

Shklar, J. (1998). Hannah Arendt as Pariah. En *Political Thought and Political Thinkers* (pp. 362-376). The University of Chicago Press.

Siegelberg, M. L. (2013). Things fall apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt, and the politics of time. *Modern Intellectual History*, 10 (01), 109–134.

Skinner, Q. (1990). La idea de libertad negativa perspectivas filosóficas e históricas. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (comps.), *La Filosofía en la historia. Ensayos de la historiografía de la filosofía* (pp. 227-259). Paidós.

Skinner, Q (2010). *Hobbes y el republicanismo*. Universidad Nacional de Quilmes.

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 Castaño

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. Introducción¹

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,

¹ 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.²

² 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.³

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

³ 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 republicanismo de Arendt se dirige fundamentalmente al carácter cívico participativo del republicanismo. 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 republicanismo cívico, otorgando centralidad a la participación cívica. La participación activa en los asuntos comunes operó como principio fundamental para definir teóricamente al republicanismo, 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 neo-aristotelismo 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 republicanismo 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 republicanismo 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 neorepublicanismo 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,⁴ 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.⁵ 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

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

⁵ 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”⁶ se construye a partir de un conjunto de representaciones distantes –aunque no extrañas– a los sentidos abiertos por las recientes conceptualizaciones de su nombre.⁷

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

⁶ 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.

⁷ 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.⁸

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

⁸ 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.⁹

⁹ 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.¹⁰

Aunque en su desarrollo Rinesi y Muraca no se mencionan a Arendt, los tópicos del conflicto, la ciudadanía activa, la libertad y su institución,¹¹ 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

¹⁰ 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).

¹¹ 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.¹² 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

¹² 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, 2005¹³), 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

¹³ “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*¹⁴, 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,

¹⁴ 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,¹⁵ 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

¹⁵ 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”?¹⁶ 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,¹⁷ de acuerdo a sentidos que las reflexiones de Arendt no excluirían (Arendt, 1992:41) ni dejarían de seguir interrogando.¹⁸ Sabemos que no es menor la cuestión

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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

La libertad como sentido de la política. Las vetas republicanas de Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville

Freedom as the Meaning of Politics. The Republican Veins of Hannah Arendt and Alexis de Tocqueville.

Sabrina Morán

Instituto de Investigación Gino Germani - Universidad de Buenos Aires - CONICET

Cómo citar este artículo:

Morán, Sabrina (2023). La libertad como sentido de la política. Las vetas republicanas de Hannah Arendt y Alexis de Tocqueville. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 145-169. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

El presente artículo propone un diálogo a destiempo en torno a la libertad como sentido de la política entre el Tocqueville de *La democracia en América* y *Sobre la revolución* de Hannah Arendt. Se propone, a partir del mismo, identificar ciertos rasgos de republicanismo en ambos pensadores de la revolución y la libertad. Teniendo en cuenta la ya trabajada vinculación ex post entre esta obra de Arendt y el reverdecer del republicanismo en los años setenta al calor del revisionismo historiográfico sobre la revolución americana, este texto se articula en tres secciones. Una primera sección, donde se aborda el estatuto de la libertad en el *opus magnum* de Alexis de Tocqueville, poniendo el acento en su relación con la república, la democracia y la igualdad. Una segunda sección, en la que se analiza la interpretación arendtiana de la revolución norteamericana, a partir de sus definiciones de política, libertad, igualdad, isonomía, entre otros conceptos centrales de su obra; el objetivo es echar luz sobre la influencia de Tocqueville en la interpretación arendtiana de la revolución. La última sección reflexiona acerca de la posibilidad de pensar en Arendt y Tocqueville como teóricos políticos del republicanismo, a sabiendas de la reticencia de Arendt a ser clasificada en cualquier corriente teórica y la clásica inscripción de Tocqueville en el liberalismo democrático.

PALABRAS CLAVE: Arendt, Tocqueville, libertad, republicanismo.

ABSTRACT

This article proposes a dialogue on freedom as the meaning of politics between the Tocqueville of *Democracy in America* and Hannah Arendt's *On Revolution*. It proposes to identify certain traits of republicanism in both thinkers of revolution and freedom. Considering the ex-post link between this work by Arendt and the revival of republicanism in the 1970s in the heat of historiographical revisionism on the American Revolution, this text is divided into three sections. The first section deals with the status of liberty in Alexis de Tocqueville's *opus magnum*, emphasizing its relationship with the republic, democracy, and equality. The second section analyzes Arendt's interpretation of the American revolution, based on his definitions of politics, liberty, equality, isonomy, among other central concepts of her work; the objective is to shed light on Tocqueville's influence on Arendt's interpretation of the revolution. The third section reflects on the possibility of thinking of Arendt and Tocqueville as political theorists of republicanism, knowing Arendt's reluctance to be classified in any theoretical current and Tocqueville's classic inscription in democratic liberalism.

KEYWORDS: Arendt, Tocqueville, freedom, republicanism.

Según que tengamos la libertad democrática o la tiranía democrática, el destino del mundo será diferente, y puede decirse que depende actualmente de nosotros el que la república acabe por ser establecida en todas partes o abolida en todas partes (Tocqueville, 1996: 42)

1. Introducción

La pregunta por el sentido de la política atraviesa como un hilo rojo la obra arendtiana, marcada a fuego por las experiencias totalitarias y la palpable posibilidad del fin del mundo común que supone la invención de las armas nucleares. En efecto, Arendt se pregunta en *¿Qué es la política?* (2009) si la política tiene *todavía* algún sentido, en un contexto en que dicha amenaza, sumada al auge de lo social (Arendt, 2008), impide su aparición en el mundo contemporáneo. “A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 2009: 61). Su simplicidad y contundencia reside en que es tan antigua como la existencia de lo político. Y, sin embargo, a pesar de la adversidad, —o justamente a raíz de ella— la

pregunta por el sentido de la política no pierde —no puede perder— actualidad, en la medida en que dicho sentido es la libertad, y que su realización pone en juego nada menos que la plenitud de la condición humana (Arendt, 2008).

En el pensamiento político de Arendt, la libertad se constituye en el horizonte y, a la vez, principio inspirador de la política, que sólo puede manifestarse a través de la acción (2018: 240). Ser libre y actuar, nos dirá Arendt una y otra vez, son una y la misma cosa, aquello que nos permite realizar plenamente nuestra humanidad, no como individuos modernos que disfrutaban de su libre albedrío, sino como hombres y mujeres que son tales en la medida en que se muestran unos a otros, en su pluralidad, a través de la acción y el discurso. Por eso, el sentido de la política es la libertad, y la pregunta por la libertad y sus condiciones de posibilidad ha de constituirse en el eje articulador de toda reflexión teórico-política. Nos dice Arendt:

El de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política —sólo en momentos de crisis o revolución—, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (2018: 231).

La centralidad teórico-política del concepto de libertad y su protagonismo histórico-político se implican mutuamente. Desvinculada de la democracia en sus orígenes clásicos (Bobbio, 1989; Abdo Ferez, 2021), la libertad operó como fundamento de las grandes revoluciones de los siglos XVIII y XIX (Tocqueville, 1996; Arendt, 2014; Balibar, 2017), y se convirtió, junto al concepto de igualdad, en el sustrato valorativo de las repúblicas contemporáneas, progresivamente democráticas (Lefort, 2007). Casi dos siglos antes que Arendt afirmarse que el sentido de la política es la libertad, Alexis de Tocqueville se preguntaba por las condiciones de posibilidad de la libertad al calor de las revoluciones atlánticas, ante el avance inexorable de la democracia como forma social y el amor por la igualdad como su principal característica.

En efecto, son las reflexiones en torno a la libertad que las revoluciones suscitan en Arendt y, a su tiempo, en Tocqueville, las que nos invitan a detenernos

en el análisis de un diálogo a destiempo ya iniciado por Arendt en *Sobre la revolución* (2014), a partir del cual nos proponemos identificar ciertos rasgos de republicanismo en ambos pensadores de la revolución y la libertad. Teniendo en cuenta la ya trabajada vinculación entre esta obra de Arendt y el reverdecer del republicanismo en los años setenta al calor del revisionismo historiográfico sobre la revolución americana (Arese, 2022; Rusca, 2022; Souroujon, 2011; Torres, 2016), dos son los rastreos que este artículo se propone realizar, sirviéndose de las precauciones de método de la historia intelectual (Majul, 2022; Skinner, 2000). Por un lado, identificar los puntos de contacto entre el pensamiento arendtiano y el tocquevilliano, concretamente, la influencia de la lectura de *De la democracia en América* en la interpretación arendtiana de la revolución norteamericana. Por otro, reflexionar en torno a la posibilidad de inscribir a nuestros autores en el republicanismo, a sabiendas de la reticencia de Arendt a ser clasificada en cualquier corriente teórica y la clásica inscripción de Tocqueville en el liberalismo democrático (Morán y Wieczorek, 2021; Rodríguez Rial, 2022). Aunque la relación más trabajada entre Arendt y Tocqueville es aquella que sitúa su punto de contacto en su respectiva preocupación por el totalitarismo y la tiranía (Lloyd, 1995), consideramos que dicha relación puede presentar nuevos matices y dimensiones si lo que miramos no es lo que se teme —la tiranía, el totalitarismo— sino lo que se reivindica: una libertad que sólo puede ser políticamente concebida (Sertdemir Ozdemir, 2013).

2. Tocqueville: la libertad como principio

La célebre afirmación tocquevilliana acerca de la necesidad de “una ciencia política nueva para un mundo nuevo” (Tocqueville, 1996: 34) porta consigo el desarrollo y aplicación de un método de trabajo que se plasma cabalmente en *La democracia en América* y que Arendt emulará en *Sobre la revolución*. La constatación del inexorable avance de la democracia en el mundo y, en particular, la frágil pero exitosa convivencia entre libertad e igualdad en el estado social democrático estadounidense conduce a Tocqueville a emprender un estudio exhaustivo de las costumbres e instituciones norteamericanas en perspectiva comparada, en aras de

comprender la imposibilidad de dicha convivencia en Francia (Lamberti, 2007: 174). Contra el determinismo histórico, el francés busca observar las tendencias que le permitan explicar estas diferencias (Botana, 1991: 176), guiado por sus inquietudes tanto teóricas como políticas (Morán y Wieczorek, 2021: 57).

La igualdad entre los hombres en las colonias americanas parece extenderse y desarrollarse, desde la llegada de los colonos ingleses, en todos los planos de la existencia colectiva. A esto se refiere Tocqueville cuando afirma que la primer y principal constatación que realizó en su recorrido por los Estados Unidos es que el hecho generador¹ que ordena allí la realidad sociopolítica es la igualdad de condiciones:

Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad (Tocqueville, 1996: 31).

La expansión de la igualdad de condiciones en el mundo, entendida como fundamento del estado social democrático, es para Tocqueville “un hecho providencial” (1996: 33), una tendencia inexorable que se desarrolla más favorablemente en Norteamérica gracias, justamente, a las costumbres de los colonos y a las leyes e instituciones emanadas de las mismas.² Para él,

Los emigrantes que vinieron a establecerse en América a principios del siglo XVII, trajeron de alguna manera el principio de la democracia contra el que se luchaba en el seno de las viejas sociedades de Europa, trasplantándolo al Nuevo Mundo. Allí, pudo crecer la libertad y, adentrándose en las costumbres, desarrollarse apaciblemente en las

¹ El hecho generador aparece alternativamente como un punto de partida histórico y como una causa sociológica primera, cuyo análisis nos permite comprender las razones por las cuales la igualdad de condiciones condujo en Estados Unidos a un estado social y a un régimen político democrático compatible con la libertad, mientras que en Europa dicho estado social se desarrolla con dificultad, a pesar de un progresivo avance de la igualdad de condiciones.

² En este sentido, cabe recordar la distinción que Tocqueville realiza entre hechos y principios generadores. Mientras los hechos generadores son el pequeño número de rasgos históricos y sociológicos que operan como causa del estado social democrático, los principios generadores comprenden el conjunto de leyes e instituciones de la soberanía popular que posibilitan que ese estado social democrático se plasme en una forma política análoga. “La intervención del pueblo en los negocios públicos, el voto libre de impuestos, la responsabilidad de los agentes del poder, la libertad individual y el juicio por medio de jurado, son establecidos sin discusión y de hecho. Esos principios generadores consiguen una aplicación y un desarrollo que ninguna nación de Europa se ha atrevido a darles” (Tocqueville, 1957: 61).

leyes (Tocqueville, 1996: 39).

A distancia del trabajo que Arendt realiza más de un siglo después, Tocqueville no sólo ve factible la posibilidad del crecimiento de la libertad en una sociedad organizada bajo el principio democrático, sino que otorga en su análisis un papel ínfimo al pensamiento de los Padres Fundadores de la constitución americana (Arendt, 2014: 81) —centrales en la obra arendtiana—. Se enfoca, en cambio, en la descripción detallada de las costumbres e instituciones de los colonos ingleses, en las que identifica el fundamento de la libertad política y su persistencia en los Estados Unidos. En este sentido, en el Capítulo II del primer volumen de *La democracia en América*, Tocqueville agrega que:

En la época de las primeras emigraciones, el gobierno comunal, ese germen fecundo de las instituciones libres, había entrado ya profundamente en las costumbres inglesas, y con él el dogma de la soberanía del pueblo se había introducido en el seno mismo de la monarquía de los Tudor (Tocqueville, 1996: 54).

Se trata entonces no sólo de un espíritu democrático y costumbres participativas e igualitarias, sino también de instituciones políticas que se erigen en garantes de la libertad en la república estadounidense. ¿Cuáles son estas? En primer lugar, el mencionado gobierno comunal aparece como la institución primigenia, donde “se ve dominar una política real, activa, enteramente democrática y republicana” (Tocqueville, 1996: 62), ya que propicia la participación directa e igualitaria de los colonos americanos a nivel local. No hay aún, en esta instancia, instituciones representativas: los asuntos concernientes al interés general se tratan en la plaza pública o en asambleas comunales como en la Antigüedad. Estos espacios públicos políticos, que para Arendt serán la condición de posibilidad de realización de la libertad en la república estadounidense, posibilitan además para Tocqueville la convergencia entre república y democracia. En otros términos, la vigencia de la libertad —entendida como independencia, pero también como participación política— en un contexto de igualdad de condiciones extendida.

Para Tocqueville, la participación política —primero en forma directa y luego en órganos representativos y asociaciones intermedias³— propicia un compromiso

³ “Conocedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprenderá que, para aprovechar los bienes

con lo colectivo que, en el desarrollo posterior de la democracia en América, actúa como garantía de la libertad frente a un creciente individualismo. En sus términos, el ejercicio de la libertad política en estas instancias participativas saca a los hombres de un individualismo al que, al mismo tiempo, los empuja la dinámica de la vida masificada y la concepción de la libertad como libre albedrío. Las instituciones representativas e intermedias, combinadas con la vigencia del principio de la soberanía popular y el federalismo norteamericano, propician un compromiso con lo público que garantiza la vigencia de la libertad: nos encontramos frente a la célebre doctrina tocquevilliana del interés bien entendido, de la cual la experiencia norteamericana es la máxima expresión:

Las instituciones libres que poseen los habitantes de los Estados Unidos, y los derechos políticos de que hacen tanto uso, recuerdan constantemente de mil maneras a todo ciudadano que vive en sociedad. A cada instante dirigen su espíritu hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres es ser útiles a sus semejantes, y como no encuentran ningún motivo particular para aborrecerlos, puesto que no son jamás ni sus señores ni sus esclavos, su corazón se inclina fácilmente al lado de la benevolencia. Se ocupan desde luego del interés general por necesidad, y después por conveniencia; lo que era cálculo se hace instinto, y a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, adquieren al fin el gusto y el hábito de servirlos (Tocqueville, 1996: 471).

No menos importante, Tocqueville identifica como un elemento decisivo para la persistencia de la libertad en el estado social democrático cierta igualdad en el plano material (Tocqueville, 1996: 56). La igualdad de condiciones, en efecto, se sostiene sobre un nivel saliente de prosperidad económica y redistribución progresiva de la propiedad de la tierra, que también será identificada por Arendt como un factor decisivo para el éxito de la revolución norteamericana (Arendt, 2014: 28).

Según lo observado por Tocqueville, los colonos traen consigo prosperidad, costumbres e instituciones políticas que son el germen del establecimiento de la república en los Estados Unidos, a partir de la libertad democrática (Tocqueville,

de la sociedad, es necesario someterse a sus cargas. La asociación libre de los ciudadanos podría reemplazar entonces al poder individual de los nobles y el Estado se hallaría a cubierto contra la tiranía y contra el libertinaje" (Tocqueville, 1996: 36).

1996: 42). En este sentido, es posible afirmar que república y democracia aparecen originariamente vinculadas en la experiencia norteamericana (Lefort, 2007: 110)—hecho que Arendt observará no sin reservas—: algo de esa igualdad de condiciones que los colonos traen consigo habilita la libertad, entendida como independencia (Rodríguez Rial, 2022), pero sobre todo en términos políticos. Y, sin embargo, en la medida en que el ejercicio de la libertad siempre da más trabajo que el usufructo de la igualdad de condiciones sin más, el riesgo del aplastamiento de la primera en manos de la segunda, cuya principal expresión sería la tiranía de la mayoría, está siempre vigente.

Aquello que comienza como un diagnóstico de época, el análisis político y sociológico del avance inexorable del estado social democrático en el mundo, se revela con el correr de las páginas de *La democracia en América* como la expresión de cierta alarma respecto de dicha inexorabilidad: el principio de la soberanía popular se impone en todos los planos de la existencia colectiva, y no hay nada que pueda escapar a esta lógica en la que el fundamento de la legitimidad pasa por el pueblo igualitario⁴ —recordemos que, para Tocqueville, el gobierno mixto es una *quimera* (Tocqueville, 1996: 258)—. La pasión por la igualdad es intrínseca al estado social democrático, pero porta consigo la posibilidad de una democracia tiránica, cuya expresión más simple y peligrosa sería la tiranía de la mayoría, acompañada por un creciente individualismo.

Es la fragilidad intrínseca de la libertad en democracia, que al pasar menciona como un mal⁵, la que conduce a Tocqueville a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la libertad en democracia. En efecto, la ciencia política de Tocqueville es resultado de esta preocupación eminentemente política: ante la constatación de que, una vez consumada la revolución democrática, los hombres sólo pueden ser

⁴ “La sociedad obra allí por sí misma y sobre sí misma. No existe poder sino dentro de su seno; no se encuentra a nadie casi que se atreva a concebir y sobre todo a expresar la idea de buscar ese poder en otro lado (...). El pueblo dirige el mundo norteamericano como Dios lo hace con el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas. Todo sale de él y todo vuelve a absorberse en su seno” (Tocqueville, 1996: 76).

⁵ “En el momento en que este efecto de las leyes y de la revolución comenzó a revelarse ante todos, la victoria se había pronunciado ya irrevocablemente en favor de la democracia. El poder estaba, de hecho, en sus manos. Ni siquiera era permitido luchar ya contra ella. Las clases elevadas se sometieron sin murmurar y sin prestar combate a un mal ya inevitable” (Tocqueville, 1996: 75).

libres en la sociedad engendrada por dicha revolución, se trata de advertir acerca del carácter constitutivamente ambiguo de este nuevo estado social, donde la primacía del amor por la igualdad puede conducir a nuevas formas de servidumbre:

No es que los pueblos cuyo estado social es democrático desprecien naturalmente la libertad. Tienen por el contrario un gusto instintivo por ella. Pero la libertad no es el objetivo principal y continuo de su deseo; lo que aman con amor eterno, es la igualdad; se lanzan hacia ella por impulsión rápida y por esfuerzos súbitos, y si no logran el fin, se resignan; pero nada podría satisfacerles sin la igualdad, y desearían más perder que perderla (Tocqueville, 1996: 73).

La centralidad que la libertad presenta en *La democracia en América* conduce, inevitablemente, a la pregunta por su estatus en esta obra. Nos preguntamos entonces, ¿Es para Tocqueville la libertad también el sentido de la política? O, en sus propios términos, ¿es el hecho generador sobre el que se fundan las repúblicas? En efecto, la cuestión de la relación originaria entre igualdad y libertad en el estado social democrático es uno de los puntos de mayor ambigüedad en el recorrido desplegado por el liberal francés a lo largo de *La Democracia en América*. En el primer volumen, la libertad aparece como un atributo de los hombres, cuya vigencia se sostiene sobre las costumbres y la naturaleza de los pueblos más que sobre su historia (Lefort, 1986b: 250). Al mismo tiempo, la igualdad de condiciones aparece como el hecho generador del estado social democrático. En este sentido, la libertad no parece en principio formar parte de los hechos sobre los que se estructura un estado social, sea o no democrático⁶. Y, sin embargo, buena parte del segundo volumen de esta obra está dedicado al análisis de la compleja relación entre la pasión por la igualdad y el amor por la libertad, muchas veces subyugado por el primero. A lo largo del sinuoso recorrido que establece por la relación entre estas dos pasiones, Tocqueville arroja una tercera interpretación: que la igualdad en su forma completa se confunde con la libertad, y que el estado social democrático se encuentra plenamente desarrollado en Estados Unidos gracias a la vigencia de la

⁶ “La libertad se manifiesta a los hombres en diferentes tiempos y bajo diversas formas, y no se sujeta exclusivamente a un estado social, ni se encuentra sólo en las democracias; no podría, por lo mismo, formar el carácter distintivo de los siglos democráticos. El hecho particular y dominante que singulariza a estos siglos, es la igualdad de condiciones y la pasión principal que agita el alma en semejantes tiempos es el amor a esta igualdad” (Tocqueville, 1996: 464).

libertad en su origen.⁷

Pero entonces ¿cuál es el estatuto de la libertad en el pensamiento político de Tocqueville? Su estatus nunca es completamente esclarecido, lo que no impide a Tocqueville afirmar que los americanos “con un estado social republicano, legaron a sus descendientes los hábitos, las ideas y las costumbres más adecuadas para hacer florecer la república” (Tocqueville, 1996: 279). En esta línea, quisiéramos plantear tres señalamientos. Por un lado, el publicista francés subraya que la igualdad de condiciones brinda a los hombres una independencia que les hace amar la libertad e inclinarse por el gobierno representativo —incluso si, como corolario, la misma produce una desafección creciente por parte del individuo que podría conducir a su reducción (Tocqueville, 1996: 613) -. Por otro lado, está el hecho de que los norteamericanos disfrutaran desde el origen de su organización como comunidad política tanto de la libertad como de la igualdad, gracias a las características de la autoorganización política de los colonos ingleses, lo que hace posible que su estado social sea tanto democrático como republicano. Si la problematización de la relación entre libertad e igualdad gana espesor del primer al segundo volumen, lo que se mantiene constante es la idea de que “los pueblos se resienten siempre desde su origen. Las circunstancias que acompañaron a su nacimiento y sirvieron a su desarrollo influyen sobre todo el resto de su vida” (Tocqueville, 1996: 53). Esta idea será compartida con Arendt, quien asegura que lo que propicia la fundación de la república, y con ella la libertad en Estados Unidos, es el gobierno limitado como antecedente. Por último, el recorrido esbozado hasta aquí nos permite ubicar a la libertad en el horizonte de sentido de la política en la obra tocquevilliana, así como su puesta en diálogo con el canon de la tradición republicana, articulado en torno a la preocupación por la libertad y su realización.

3. Arendt: la libertad como sentido

⁷ “Imaginemos un punto extremo en que la libertad y la igualdad se toquen y se confundan: yo supongo que todos los ciudadanos concurren allí al gobierno, y que cada uno tenga para ello igual derecho. No difiriendo entonces ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico, pues, en este caso, los hombres serán perfectamente libres, porque serán del todo iguales, y perfectamente iguales porque serán del todo libres, siendo este el objeto ideal hacia el cual propenden siempre los pueblos democráticos” (Tocqueville, 1996: 463).

En *Sobre la revolución*, Arendt retoma el método comparativista de la ciencia política tocquevilliana para reflexionar en torno al derrotero de las revoluciones francesa y americana, en aras de elucidar las razones por las cuales la institución de la libertad fue, a sus ojos, exitosa en un caso y no en el otro. Como Tocqueville, nuestra autora identifica una serie de rasgos de las comunidades políticas pre revolucionarias que permitirían explicar sus distintos resultados. La Revolución Francesa se encuentra signada para ella por el carácter absolutista del poder indiviso, que persiste en el gobierno revolucionario bajo la forma de la soberanía popular —tras la revolución el poder pasa de estar concentrado en la figura del rey a la figura del pueblo, que es al mismo tiempo fuente del poder y de la ley (Arendt, 2014: 211)—. En cambio, en Norteamérica la preexistencia de poderes políticos intermedios instituidos —las comunas locales y las asociaciones intermedias de las que nos hablaba Tocqueville—, la dualidad del poder y el federalismo, habilitan la instauración de un gobierno limitado, en el seno del cual la lógica de la mutualidad propicia la acción política, y con ella, la libertad (Arendt, 2014: 194). En lo sucesivo, procuraremos desbrozar los argumentos arendtianos e identificar los puntos de contacto con la obra tocquevilliana y su velado republicanismo.

Sabemos que, para Arendt, el concepto moderno de revolución está estrechamente ligado al de libertad: es con las revoluciones que la misma entra en escena, en la medida en que dichos procesos conducen a un nuevo comienzo, “la experiencia de un nuevo origen” (Arendt, 2014: 37), la fundación de un espacio político donde las personas son libres de actuar concertadamente. En pocas palabras, una revolución, entendida como origen de la libertad “exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república” (Arendt, 2014: 50). Así, para Arendt el éxito de una revolución se mide en función de su capacidad de instituir la libertad, mucho más que, como suele pensarse, en relación con la expansión de la igualdad o la aplicación de algún criterio de justicia.⁸ En este sentido, Arendt es clara en su distancia respecto del pensamiento

⁸ “Lo que planteó el problema más urgente y a la vez de más difícil solución política para todas las revoluciones, la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas, apenas desempeñó papel alguno en el curso de la Revolución americana” (Arendt, 2014: 35).

democrático en entendido en esos términos, y con él, del diagnóstico de Tocqueville: para ella es problemático pensar en un estado social democrático como característica principal de los Estados Unidos. Si coincide con Tocqueville en que son las instituciones de las colonias inglesas las que favorecen la institución de la libertad en Norteamérica, Arendt se distancia del liberal francés respecto de su diagnóstico sobre la relación entre igualdad y libertad y, consecuentemente, también en la forma en que concibe el vínculo entre república y democracia.

Desde el punto de vista de nuestra autora, es un error epocal relacionar, y hasta llegar a confundir, república y democracia a la luz del gobierno representativo. Como señala Duso (2016), para Arendt la representación actúa como un mecanismo de expropiación de lo político, que coarta la voluntad política colectiva que la antecede.⁹ El problema parece radicar en que, al concebir a la libertad en términos negativos (Arendt, 2014: 49), o en términos de libre albedrío, se suele identificar al gobierno representativo con la garantía de la libertad, cuando en realidad, para Arendt, el ejercicio de la libertad sólo puede darse mediante la participación de los ciudadanos en un espacio político público constituido a tales fines. En sus términos: “En efecto, o la libertad política, en su acepción más amplia, significa el derecho ‘a participar en el gobierno’ o no significa nada” (Arendt, 2014: 359). En esta línea, y a distancia de las teorías de la democracia representativa y liberal en boga, Arendt afirma en una conferencia —dictada durante el mismo año en que publicara *Sobre la revolución*— que la democracia bien entendida es “el poder del pueblo o (...), el derecho de todos a participar en los asuntos públicos y a aparecer en el espacio público y hacerse valer” (Arendt, 2010: 194).

Aunque deja planteada allí esta relación entre participación política y tradición democrática, es importante subrayar que la reflexión arendtiana en torno a la participación a través de la acción y el discurso como, a la vez, forma de ejercicio de la libertad, se forjó en el distanciamiento respecto a las derivas modernas de dicha

⁹ “Ahora bien, la representación no es más que el reflejo de un instinto de “conservación” o del interés egoísta, necesaria para proteger las vidas de los trabajadores y defenderlos de las intrusiones del gobierno; tales garantías, esencialmente negativas, no suponen en modo alguno, la apertura del mundo político a la mayoría ni puede tampoco excitar en los hombres “esa pasión por la distinción” -el deseo no solo de ser igual o parecerse, sino de superación- que según John Adams, ‘será siempre junto al instinto de conservación, el gran resorte de las acciones humanas’” (Arendt, 2014: 107-108).

tradición. Su concepción de la política —y de la libertad como su sentido— se forjó, en cambio, en la cercanía respecto de una tradición republicana en la que, sin embargo, se rehusó a inscribirse explícitamente (Rusca, 2022), y cuyos elementos habilitan una reflexión alternativa —no moderna— sobre la relación entre república y democracia (Hunziker y Smola, 2022). Las distinciones que realiza en *Sobre la revolución*¹⁰ entre liberación, libertad, igualdad, isonomía y democracia resultan elocuentes respecto de su particular concepción de la política y, con ella, de la república. Escribe Arendt:

La polis era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra ‘democracia’ que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía cuyo argumento era el siguiente: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo; es la peor forma de gobierno, el gobierno por el demos. De aquí que la igualdad, considerada frecuentemente por nosotros, de acuerdo con las ideas de Tocqueville, como un peligro para la libertad, fuese en sus orígenes casi idéntica a esta. Pero esta igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones (...) sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales (Arendt, 2014: 45).

Así, la concepción de la política arendtiana se apoya, como la tocquevilliana, sobre la observancia de una relación estrecha entre igualdad y libertad; sin embargo, el modo en que estas son concebidas se distancia del diagnóstico democrático moderno del francés. Siguiendo las distinciones conceptuales de la antigüedad clásica, Arendt nos advierte que ser libres y ser iguales en la polis quiere decir prácticamente lo mismo, en la medida en que libertad e igualdad no son inherentes a la naturaleza humana, sino que son atributos de la ciudadanía, producto del esfuerzo humano en el contexto de un mundo también hecho por el hombre (Arendt, 2014: 39; 2018: 239). La isonomía no refiere a una igualdad material o sociológica de condiciones a la Tocqueville, sino a la igual pertenencia a la polis, a un espacio político instituido para y por el ejercicio de la libertad, donde no rige la distinción entre gobernantes y gobernados: “Por naturaleza los hombres

¹⁰ Así como en buena parte del resto de sus obras: Arendt 2008; 2009; 2018.

eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis, que les hiciese iguales. La igualdad existía solo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reúnen como ciudadanos y no como personas privadas” (Arendt, 2014: 46). Contra el iusnaturalismo, Arendt afirma que es sólo en el ejercicio de la libertad que los hombres se revelan, a la vez, iguales y diferentes unos a otros.

La liberación, en cambio, remite a la antes mencionada concepción negativa que antecede necesariamente al concepto de libertad arendtiano: para poder ser libre en la polis es menester liberarse antes de las cargas de la necesidad y de posibles opresiones derivadas de vínculos desigualitarios en el plano del *oikos*. No obstante, la idea extendida en la contemporaneidad de que ser libre es serlo de la necesidad y de la opresión estatal o de terceros alimenta la confusión imperante entre la liberación¹¹ y la libertad que, aquí sí como en Tocqueville, no puede ser otra cosa que política y con otros:

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, 2009: 70).

Como la propia Arendt no cesó de repetir a lo largo de su obra, la igualdad vinculada a la libertad política no tiene para ella nada que ver con el moderno concepto de justicia: la propia libertad opera como la idea de bien que da sentido a la política (Breen, 2019). Por eso, para ella la clave del fracaso de la revolución francesa se afina, justamente, en haber confundido esta relación y haber dejado que la cuestión social se convirtiera en el motor de una revolución que, de esa manera, habría sacrificado la libertad en nombre de la necesidad (Arendt, 2014: 94-95). En

¹¹ Se trata de la “serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros” (Arendt, 2014: 37). La distinción entre libertad y liberación ha suscitado numerosas reflexiones respecto de dónde colocar a Arendt en la ya clásica clasificación de la libertad en negativa, positiva o neorepublicana. Aunque este artículo no tiene por objetivo contribuir específicamente a dicha discusión, coincidimos con Breen (2019) en afirmar que la libertad arendtiana, en la medida en que se define a partir de una participación política sustentada en una liberación previa que puede ser entendida en términos de no dominación, no es netamente positiva, y posee más elementos en común con la libertad republicana que lo que los propios neorepublicanos han estado dispuestos admitir. Como buscamos demostrar en el recorrido planteado en este artículo, la libertad es para Arendt el sentido de la política, entendida en términos republicanos y democráticos premodernos (Hunziker y Smola, 2022).

este sentido, no dejamos de identificar cierta consonancia con el diagnóstico tocquevilliano respecto de que son las instituciones políticas, pero también la prosperidad norteamericana, lo que hace de las colonias inglesas un contexto más propicio para la institución de la libertad.

Por el contrario, Arendt y Tocqueville se distancian en sus apreciaciones sobre la vigencia de la soberanía popular: si, como vimos, para Tocqueville el dogma de la soberanía del pueblo se inmiscuye tempranamente en Norteamérica de la mano de los colonos ingleses, erigiéndose en eje ordenador de las costumbres y las instituciones norteamericanas, para Arendt dicho dogma obstruye la división entre poder constituyente y poder constituido, haciendo del gobierno revolucionario francés una forma tan absolutista en sus fundamentos como la monarquía que se busca eliminar (Arese, 2022). Para ella, este principio rige ampliamente en Francia —y la doctrina política de Sieyès lo representa cabalmente (Arendt, 2014: 261-267)— pero no así en Estados Unidos. El punto de bifurcación del diagnóstico es claro: para ambos hay una libertad política en Norteamérica fundada en sus instituciones republicanas; no obstante, para Tocqueville la libertad convive —precariamente y bajo amenaza— con la democracia regida por el principio de la soberanía popular, mientras que para Arendt dicha convivencia no es en principio pensable, debido a la forma en que define política y libertad. En términos de Arendt, el espacio político que se funda en la libertad es eminentemente republicano, y no puede (ni debe) ser democrático —al menos no en los términos representativos en que se entiende la democracia contemporánea. El principio de la soberanía, que unifica el origen del poder y el derecho en la persona del pueblo, homogeneiza a los seres humanos al punto de su indistinción, impidiendo la aparición de su pluralidad en el espacio público. En este sentido, Arendt no duda en afirmar en *Sobre la revolución* que para ser libre es necesario renunciar a la soberanía.¹²

Aunque la libertad se funda en América con la revolución, que instituye un espacio de poder completamente nuevo, algo muy cercano a la libertad, sin embargo, existía, o había sido experimentado previamente en las colonias americanas, y propició la fundación de la felicidad pública a partir de la revolución:

¹² Acerca de la intrincada relación entre libertad política y soberanía ver Tassin, 2006.

A esta libertad la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, felicidad pública, y consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público, (...). El hecho de que la palabra 'felicidad' fuese elegida para fundar la pretensión a participar en el poder público indica, sin lugar a dudas, que existía en el país, con anterioridad a la revolución, algo parecido a la 'felicidad pública' y que esos hombres sabían que no podían ser completamente 'felices' si su felicidad estaba localizada en la vida privada, única esfera en que podía gozarse de ella (Arendt, 2014, p. 201).

Como Tocqueville, Arendt considera que la libertad y con ella, la política, es posible en buena medida gracias al precedente de las instituciones políticas coloniales: la organización comunal, las asociaciones intermedias y el federalismo, hacen a la tradición republicana norteamericana. El concepto de gobierno limitado sintetiza el virtuosismo de esta ingeniería institucional, que mantiene dividido el poder constituyente y el poder constituido.¹³ Así, el carácter radicalmente nuevo del espacio político fundado por la revolución se relativiza ligeramente. Como señala Cuello, hay en el modo de pensar políticamente republicano de Arendt un doble movimiento entre la acción de las personas que instituye el espacio político público —y, con él, la libertad¹⁴— y la existencia de ese espacio como condición para el ejercicio de la libertad mediante la acción y el discurso (2022: 77-78). En esta lógica dialéctica, en esta tensión entre nuevo comienzo e institución característica del pensamiento político arendtiano, se constituye el mundo y se ejerce la libertad política (Rusca, 2022; Smola, 2017).

¹³ En este punto, a diferencia de Tocqueville, Arendt analiza con detenimiento los principales razonamientos y reflexiones de los Padres Fundadores de los Estados Unidos, resaltando el virtuosismo de la influencia montesquevina tanto en su pensamiento político como en el diseño institucional perfeccionado por ellos. Se trata, para Arendt y para los Padres Fundadores, de evitar la opresión del gobierno —y asegurar, así, la liberación— pero también la de las diversas partes de la sociedad, garantizando las condiciones de posibilidad de la pluralidad o, en términos tocquevillanos, combatiendo la amenaza de la tiranía de la mayoría. En sus palabras, "La gran innovación política americana —quizá la más importante a largo plazo— fue la consecuente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa" (Arendt, 2014: 248).

¹⁴ Así, el ejercicio de la libertad está vinculada a un espacio público: ser libre y vivir en la polis, nos dice Arendt, eran una y la misma cosa. La libertad es en ejercicio: comprende la realización de la facultad humana de actuar y hablar concertadamente, en un espacio político instituido a tales fines y a través de esas acciones; así, los hombres y las mujeres construyen un mundo y una historia, que comprende el marco a la vez estable y variable en que se inscriben las acciones humanas y se ejerce, con ellas, la libertad (Arendt, 2022).

En este sentido, cabe subrayar que, si bien las condiciones preexistentes habilitan la posibilidad de fundar la libertad en Norteamérica, la misma se concreta para Arendt a través de la Constitución (Smola, 2017: 587), a partir de la cual el poder constituido funda, para el pueblo, un espacio político radicalmente nuevo, donde el poder genera más poder y la libertad política, entendida como participación en dicho espacio, puede ser ejercida y llamada, como mencionamos, *felicidad pública*¹⁵: “La Constitución americana vino posteriormente a consolidar el poder de la Revolución, y puesto que el propósito de la revolución era la libertad, la tarea consistió en lo que Bracton ha llamado *Constitutio Libertatis*, la fundación de la libertad” (Arendt: 2014: 25). La institución de la libertad en la Constitución se apoyó en los pactos y promesas mutuas de los colonos que fundaron nuevos cuerpos políticos en su llegada a Norteamérica, en aras de construir un marco de certidumbre para su nuevo comienzo.¹⁶ Este contrato mutuo, nos dice Arendt, porta en sí el germen republicano del gobierno del pueblo —y no del principio de la soberanía popular—, esto es, de la participación de los ciudadanos en un espacio público en el que no rige la distinción entre gobernantes y gobernados (Arendt, 2014: 279). En cambio, está vigente en él la diferenciación entre poder constituyente y poder constituido, por la cual es el pueblo el que dota al gobierno de una constitución, y no a la inversa:

Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo con las

¹⁵ “Los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio” (Arendt, 2014: 188).

¹⁶ “Estos cuerpos, por otra parte, no se concibieron como gobiernos en sentido estricto; no implicaban ni gobierno ni división del pueblo en gobernantes y gobernados. Estos nuevos cuerpos políticos eran realmente “sociedades políticas” y su gran importancia para el futuro consistió en la formación de una esfera política que gozaba de poder y era titular de derechos sin poseer o reclamar la soberanía” (Arendt, 2014: 273).

leyes y era limitado por ellas. La insistencia con que la Revolución americana distinguió entre república y democracia, o gobierno de la mayoría, depende de la separación radical entre Derecho y poder (Arendt, 2014: 270).

Es la mutualidad del pacto y las promesas, pergeñados mediante la acción de los hombres en la pluralidad del espacio público lo que da origen a la fundación de la libertad y, con ella, a un poder que persiste, justamente, gracias a las promesas mutuas. Sin embargo, la institución de la libertad acaba por minar las condiciones de su ejercicio (Smola, 2017: 589): tras la revolución, las instituciones agonizan, la participación merma; como también lo advirtiera Tocqueville, los hombres se vuelcan al bienestar privado y crece el individualismo (Arendt, 2014: 382; Rusca, 2018, 2022). La fragilidad que atraviesa a la libertad en la tensión entre la acción, entendida como nuevo comienzo, y la institución de la misma, no es otra cosa que la fragilidad de la política misma. Como Tocqueville, pero también como Maquiavelo, Arendt escribe su obra al calor de la preocupación por la fragilidad de las repúblicas, atravesadas por el conflicto y la “contingencia de la necesaria relación entre acción e institución” (Torres, 2016: 137).

4. Las vetas republicanas de Arendt y Tocqueville

A sesenta años de la publicación de *Sobre la revolución*, no son pocos los arendtianos y arendtianas que se han preguntado por la posibilidad de inscribir esta obra en el panteón republicano, y por su relación con el neorepublicanismo. En efecto, un primer elemento que permite afirmar la presencia de rasgos republicanos en el pensamiento político de Arendt es la proximidad histórica, así como la afinidad temática y analítica, entre *Sobre la revolución* y los textos de J.G.A Pocock que inauguraron el reverdecer de la tradición en los años setenta (Arese, 2022; Brunkhorst, 2001; Pocock, 1972, 2003; Rusca, 2022; Souroujon 2011; Torres, 2016).¹⁷ A su tiempo, Tocqueville fue estudiado como un liberal atípico para su época: a distancia de los liberales doctrinarios, se dedicó pioneramente al desarrollo

¹⁷ Para Rusca, esta correlación temporal y temática nos permite hablar de un republicanismo *avant la lettre* en la obra arendtiana (2018: 11). Acerca del republicanismo arendtiano como un republicanismo de nuevo tipo, ver Canovan (1992).

de una teoría de la democracia, atravesada por la preocupación teórico-política por la posibilidad de la vigencia de la libertad en su seno. Sabemos, no obstante, que ninguno de los dos era afecto a las clasificaciones y etiquetas disciplinares; por eso, en vez de llamarlos republicanos, nos atrevemos a sugerir que a partir de sus respectivas interpretaciones de la revolución norteamericana —a la luz de la comparación con la francesa— es posible identificar en ellos algunas vetas de republicanismo, fundamentalmente a partir de su concepción de la libertad. Ello nos permite, a la vez, rastrear aquellos elementos de la interpretación arendtiana —y de sus vetas republicanas— que son herederos de *La democracia en América*.

Como mencionamos, el primer indicio de la influencia tocquevilliana en Arendt es su aplicación del método comparativista de la nueva ciencia política propugnada por Tocqueville: para reflexionar en torno a la vigencia de la libertad al calor de la revolución norteamericana, ambos recurren a un análisis comparativo entre aquella y la revolución francesa, menos exitosa en sus resultados —pero no por eso menos influyente en la política y en la teoría política contemporánea—. Las preguntas que los guían son análogas: ¿qué es lo que hace posible la vigencia de la libertad en democracia en Estados Unidos? ¿Por qué la revolución norteamericana logró fundar la libertad, y la francesa no? Sin embargo, hay una diferencia crucial en el diagnóstico: para Arendt, la virtud de los estadounidenses es haber mantenido la distinción entre república y democracia y, de este modo, la libertad a salvo de la soberanía; mientras que para Tocqueville la democracia avanza inexorablemente en Occidente y la pregunta es por las condiciones de supervivencia de la libertad en este devenir epocal. Los recorridos previos nos muestran que el pensamiento político de ambos autores está atravesado, justamente, por la preocupación respecto de los efectos que la democracia puede tener sobre la libertad que es, para ambos, el sentido de la política, directamente ligado a la vigencia de un orden republicano. En efecto, es la preocupación por la libertad política, llamada también felicidad pública, entendida como participación en los asuntos comunes, el tópico eminentemente republicano que atraviesa como un hilo rojo la obra de ambos autores. Si para Tocqueville es necesario preservar y fomentar la libertad para resguardarse de los efectos despóticos de la igualdad, para Arendt el ejercicio de la

libertad en la participación política produce una igualdad inexistente por fuera del espacio político público.

La afirmación de que la libertad es el sentido de la política comprende, entonces, su primera y principal veta republicana, reforzada por una segunda: la definición de esta en términos de participación y ligada directamente a la pluralidad de los hombres, esto es, a su existencia colectiva. Para ambos —y aquí nos permitimos afirmar, nuevamente, la influencia tocquevilliana en Arendt— las principales amenazas a esta libertad republicana son, por un lado, el crecimiento del individualismo y la atomización social en un contexto en que la prosperidad económica conduce a los hombres a volcarse al bienestar privado; por otro, la posible disolución de la pluralidad humana en una homogeneización provocada por la tiranía de la mayoría —en términos de Tocqueville—, que Arendt identifica con la vigencia del principio de la soberanía. Así, la contracara de la afirmación de la libertad como sentido de la política y fundamento de la república es el temor a la tiranía que, en términos de Arendt, es en la modernidad sinónimo de la soberanía (Arendt, 2014; Lloyd, 1995).

Sin dejar de lado esta preocupación, Arendt, sigue la senda de la interpretación tocquevilliana al afirmar que son las condiciones materiales e institucionales que preceden a la revolución las que operan como condiciones de posibilidad para la fundación de la libertad en Norteamérica. Se trata, fundamentalmente, de las instituciones republicanas que los colonos ingleses trajeron consigo, y que les permitieron fundar un nuevo espacio político público. En primer lugar la organización comunal, que permite la participación directa de la ciudadanía en la deliberación y toma de decisión a nivel local, esto es, el ejercicio de la libertad mediante la acción y el discurso. En segundo lugar, la existencia de asociaciones civiles intermedias (Cuello, 2022), instancias que también fomentan la participación y el compromiso ciudadano con lo público. A continuación, destaca también el federalismo (Lloyd, 1995), que propicia el resguardo de dichas instancias de participación a pesar de la conformación de una unidad política de mayor envergadura. La idea de gobierno limitado, afincada en la división entre derecho y poder —poder constituido y poder constituyente— y plasmada en una nueva

Constitución, sintetiza para Arendt las principales características del diseño institucional republicano que garantiza la libertad aunque, como hemos visto, puede también apagarla si en el proceso de institucionalización se extingue la llama de la participación. Así, hay una suerte de determinación de origen para nuestros autores, en el cual la prosperidad opera un papel no menor.

La preocupación por la vigencia de la libertad y el compromiso político ciudadano (Smola, 2017) atraviesa las lecturas de la revolución de Tocqueville y Arendt. ¿Cuál es el estatuto de la libertad, entonces, en su pensamiento político? Se trata, para ambos, del principio que funda las repúblicas y se plasma en las instituciones que articulan el espacio político público, creadas mediante la acción política. Más allá de la tensa relación que habita a la libertad entendida como felicidad pública, entre el nuevo comienzo y la institución, las vetas republicanas del pensamiento político de nuestros autores sobresalen en la afirmación reiterada de la libertad como sentido de la política, y de la república como su condición de posibilidad. Si la democracia tiránica puede ser evitada para Tocqueville sólo a través de las instituciones políticas republicanas y la doctrina del interés bien entendido, para Arendt la diferenciación entre república y democracia es lo que hace posible la existencia de la pluralidad en la que los hombres y mujeres pueden hacer su aparición mediante el discurso y la acción y performar, así, su libertad.

5. Conclusiones

Tocqueville y Arendt parten de un diagnóstico convergente sobre la revolución norteamericana: para ambos la libertad se funda en Estados Unidos gracias a las instituciones políticas que hacen posible la participación política ciudadana. Es esta vigencia de la libertad lo que conduce a Arendt a afirmar que la revolución americana fue exitosa —a diferencia de la francesa, tomada por el advenimiento de la cuestión social—, y a Tocqueville a reflexionar en torno a las características de un estado social democrático como el norteamericano, donde la igualdad de condiciones es el principio generador, que no obstante convive —tensa pero exitosamente— con la libertad política de los americanos, que la preexiste.

Frente a la doble valencia del estado social democrático, Tocqueville despliega

un conjunto de recomendaciones político-institucionales que pueden contribuir a preservar la libertad y evitar el despotismo democrático, también llamado tiranía de la mayoría. Como Arendt, encontrará en las características de las instituciones políticas coloniales de la Nueva Inglaterra importantes salvaguardas para la libertad, arraigada también en las costumbres de los colonos ingleses. Para ambos, las características que anteceden a la revolución resultan decisivas, en el sentido de que delimitan el horizonte de posibilidades de la revolución y, con ella, de la libertad.

A lo largo de este artículo nos hemos preguntado de qué manera *La democracia en América* ha influido en la interpretación arendtiana de la revolución americana, plasmada en *Sobre la revolución*, y si es posible identificar en los puntos de convergencia de estas lecturas de la revolución vetas de la tradición republicana en el pensamiento político de Tocqueville y Arendt. Si la libertad ha sido históricamente el fundamento ideático del republicanismo y la participación ciudadana la mayor expresión de la virtud cívica, es posible afirmar que nos encontramos frente a dos teóricos políticos que, aunque eluden las clasificaciones, beben del republicanismo romano y atlántico, al tiempo que lo alimentan con sus propias teorías sobre la libertad como sentido de la política. La preocupación por la supervivencia de la libertad en un contexto igualitario, así como el temor a la tiranía, son también tópicos republicanos clásicos presentes en el pensamiento político de nuestros autores. Asimismo, la centralidad que para ambos tiene la institución de un espacio político público como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad política se inscribe nada menos que en la etimología de la república, esto es, la cosa pública, construida mediante la acción y deliberación colectiva (Rinesi, 2021).

Arendt y Tocqueville discrepan, sin embargo, en su diagnóstico respecto de la relación entre república y democracia: aunque para ambos la democracia amenaza la libertad republicana —bajo las formas del individualismo y la tiranía de la mayoría— disienten respecto de la posibilidad de compatibilizar ambas formas de gobierno tras las revoluciones atlánticas. Nos preguntamos entonces, ¿es la libertad una bandera del republicanismo por su temor a las mayorías, o puede ser también una reivindicación democrática? La definición arendtiana de la democracia como el derecho de todos a participar de los asuntos públicos (2010: 194), a

distancia de la democracia representativa contemporánea, así como la insistencia tocquevilliana en la relación entre la igualdad de condiciones como principio democrático y la vigencia de la libertad, nos brindan herramientas para reflexionar en torno a la actualidad del sentido de la política en un horizonte democrático en crisis. Pensamos que la participación política, elemento central de la tradición republicana, pero también de la democrática, puede ayudarnos a delinear una vía para trascender la clásica, aunque acaso insuficientemente discutida, tensión entre libertad política e igualdad social, y emprender la elaboración teórica y política de un republicanismo popular. Un republicanismo que propicie el recentramiento de la participación en los espacios e instituciones comunes que siguen siendo, aunque a menudo lo perdamos de vista, condición de posibilidad del ejercicio de nuestra libertad y de la expansión de nuestra igualdad.

Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2021). *La libertad*. Ed. UNGS.
- Arendt, H. (2008). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2010). Estado nacional y democracia. *ARBOR, Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI (742), 191-194.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, H. (2009). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (2018). *¿Qué es la libertad? Entre el pasado y el futuro*. Austral.
- Arese, L. (2020). República, narración histórica y pensamiento. Hannah Arendt intérprete de la revolución americana. *Cuadernos Filosóficos*, 17, 1-19.
- Arese, L. (2022). Temporalidad política en clave republicana. Una lectura de Hannah Arendt en diálogo con John G. A. Pocock. *Anacronismo e Irrupción*, 12 (23), 125-158.
- Balibar, E. (2017). *La igual libertad*. Herder.
- Bobbio, N. (1989). *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Botana, N. (1991). *La libertad política y su historia*. Sudamericana.
- Breen, (2019). Arendt, republicanism and political freedom. En Hiruta, K. (ed.),

- Arendt on Freedom, Liberation and Revolution* (pp. 47-78). Londres: Palgrave Macmillan.
- Brunkhorst, H. (2001). Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica* (47), 45-64.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press.
- Cuello, C. (2022). La política y sus escenas en la Argentina del siglo XXI. *Cadernos Arendt*, 3 (5), 72-88.
- Duso, G. (2016). *La representación política*. UNSAM Edita.
- 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*, 11 (1), 79-88.
- Lamberti, J. C. (2007). "La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville". En Roldán, D., *Lecturas de Tocqueville* (pp. 173-188). Siglo XXI.
- Lefort, C. (1986a). "Réversibilité: liberté politique et liberté de l'individu". *Essais sur le politique* (pp. 215-236). Seuil.
- Lefort, C. (1986b). "De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de De la démocratie en Amérique". *Essais sur le politique* (pp. 237- 274). Seuil.
- Lefort, C. (2007). *Focos de republicanismo*. En *El arte de escribir y lo político*. Herder.
- Lloyd, M. (1995). In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. *The Review of Politics*, 57 (1), 31-58.
- Majul, O. (2022). ¿Cómo estudiar relaciones de influencia en la historia del pensamiento? Dos precauciones. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1 (28), 222-250.
- Morán, S. y Wiczorek, T. (2021). Alberdi lector de Tocqueville, o el liberalismo posible. Teoría y práctica de la política en el siglo XIX argentino. *Anacronismo e Irrupción*, 11 (21), 48-87.
- Pocock, J. G. A. (1972). Virtue and commerce in the Eighteenth Century. *The Journal of Interdisciplinary History*, 3 (1), 119-134.
- Pocock, J.G.A. (2003). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.

- Rinesi, E. (2021). *¿Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. Ubu Ediciones.
- Rodríguez Rial, G. (2022). *Tocqueville en el fin del mundo: La Generación de 1837 y la ciencia política argentina*. Miño y Dávila.
- Rusca, C. (2018, agosto 22). "A la sombra de los republicanismos en flor: lecturas de Sobre la revolución". VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Rusca, C. (2022). *De Roma a la Revolución: Una investigación sobre el republicanismo arendtiano*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
- Sertdemir Ozdemir, S. (2013). La liberté politique selon Arendt et Tocqueville. *The Tocqueville Review*, 34 (1), 193-208.
- Smola, J. (2017). Acción e institución en el pensamiento político de Hannah Arendt: lecturas de Sobre la revolución. *Estudios Ibero-Americanos*, 43 (3), 581-592.
- Souroujon, G. (2011). Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana. *Fragments de filosofía*, (9), 13-30.
- Tassin, E. (18 de noviembre de 2006). Le peuple ne veut pas [video]. Akadem. https://akadem.org/sommaire/colloques/hannah-arendt-cent-ans-apres-sa-naissance/le-peuple-ne-veut-pas-27-11-2006-6793_4112.php.
- Tocqueville, A. de (1996). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica.

A crítica de Arendt à república norte-americana e os caminho para uma república de conselhos¹

Arendt's critique of the North American republic and the path towards a republic of councils

Rodrigo Moreira de Almeida

Universidade Federal de Minas Gerais

Cómo citar este artículo:

Moreira de Almeida, Rodrigo (2023). A crítica de Arendt à república norte-americana e os caminho para uma república de conselhos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, nº 2, 170-195. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMO

Nesse artigo, elencamos as principais críticas de H. Arendt à Constituição Norte-americana. Segundo ela, os fundadores, demasiadamente preocupados com a estabilidade da nova república e com a ênfase no governo representativo, acabaram não fornecendo os adequados espaços públicos destinados à liberdade política e à ampla e plural participação popular. As consequências foram a burocratização, a concentração do poder e a despolitização do corpo político que podem conduzir a república à degeneração e à substituição do poder pela violência e dominação. Como remédios para esses males, argumentamos que a autora recorre ao ideal jeffersoniano de repúblicas elementares bem como ao sistema de conselhos revolucionários de autogestão como medidas de regeneração da liberdade pública e revitalização da república.

PALAVRAS CHAVE: Constituição; Liberdade política; Conselhos; República

ABSTRACT

In this article, we list H. Arendt's main criticisms of the US Constitution. According to her, the founders, overly concerned with the stability of the new republic and with the emphasis on representative government, ended up not providing adequate

¹ O presente texto retoma, de forma sintetizada, alguns pontos presentes no quarto capítulo de minha tese de doutoramento: *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado) - Curso de filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

public spaces for political freedom and broad and plural popular participation. The consequences were bureaucratization, the concentration of power and the depoliticization of the political body that could lead the republic to degeneration and the replacement of power by violence and domination. As remedies for these ills, we argue that the author resorts to the Jeffersonian ideal of elementary republics as well as the system of revolutionary self-management councils as measures for the regeneration of public freedom and the republic's vitality.

KEYWORDS: Constitution; Political freedom; Councils; Republic

Embora Arendt não poupe elogios às experiências revolucionárias-fundadoras norte-americanas, tomando a Constituição republicana-federalista e as teorias dos pais fundadores como importantes referenciais teóricos para pensar a questão da *constitutio libertatis*, ela fora duramente crítica com o que chamou de *falhas* dos fundadores em não preservar o espírito revolucionário dentro do corpo político recém-fundado. Sobretudo, trata-se da falha da Constituição em conservar ou traduzir institucionalmente os devidos espaços públicos para a liberdade política dos cidadãos de participar ativa e amplamente nos assuntos coletivos. Diante dos imperativos da estabilidade e da ênfase nas liberdades negativas, parecia que só poucos representantes tinham o direito e o poder de agir enquanto a maioria da população exercia sua liberdade política unicamente no dia da eleição. Tal exclusão do povo da política, julga Arendt, viria a ter graves consequências para a conservação da liberdade e vitalidade do corpo político da república.

O presente artigo se propõe analisar as críticas de Arendt à República norte-americana bem como os possíveis remédios republicanos que ela aponta. O texto será dividido em duas seções. Na primeira, veremos como a autora assinala para uma preocupação demasiada, embora legítima, dos constitucionalistas com as liberdades civis-negativas, os imperativos da estabilidade e com a questão do sistema representativo. Isso acabaria por levar os *framers* à descurar da tarefa primordial da revolução que era a de efetivar o direito político dos cidadãos de igual admissão na esfera pública e de participar diretamente, em sua pluralidade, no poder governamental. O resultado foi que somente uma pequena elite administrativa podia agir e interferir nos assuntos políticos, enquanto o povo em sua maioria só exercia seu poder por meio do voto. O mais importante, aqui, é

sublinhar as consequências perniciosas e os riscos para a degeneração do corpo político e da liberdade pública que podem advir do esvaziamento do espaço público e da concentração do poder, dentre as quais destaca-se a privatização do espaço público, a letargia e alienação dos cidadãos, a despolitização, a burocratização e engessamento das instituições e a subsequente perda de poder da República. Tais riscos, se não forem devidamente remediados, podem levar ao declínio e à corrupção do corpo político, à substituição do poder pela violência e da liberdade pela dominação.

Na segunda parte do texto, veremos como Arendt se volta para as propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca do sistema de repúblicas elementares distritais enquanto possíveis remédios para salvar a República, uma vez que proporcionariam uma maior subdivisão federalista que fortaleceria os poderes locais de autogoverno com espaços concretos para a liberdade efetiva e plural do povo na política. Embora tais ideais nunca tenham sido implementados, Arendt vislumbrou uma certa materialização histórica dos mesmos nos diversos sistemas de conselhos revolucionários de autogoverno que emergiram espontaneamente em diferentes revoluções modernas – tais como as *Sociétés Populaires, Clubs e Comunas* na França, os *Soviets* na Rússia e os *Räte* na Hungria. Estes, ofereceram espaços institucionais e princípios horizontais de organização política onde cada cidadão podia se engajar de forma contínua e cotidiana nas atividades de deliberação, escolha e decisão dos assuntos coletivos, para além do dia da eleição. Nossa hipótese é a de que Arendt contempla no ideal dos conselhos elementos para pensar uma reestruturação e regeneração das instituições representativas que poderia mitigar os efeitos perniciosos que a exclusão e a centralização representam para o âmbito público da liberdade e da pluralidade republicana.

I. As falhas na fundação da República norte-americana

De acordo com Arendt (2011, p. 283), a preocupação, compreensível em si, em garantir legalmente a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura constitucional, fez com que os pais fundadores não reservassem constitucionalmente as devidas instituições para a participação dos cidadãos nos negócios políticos. Dito de outro

modo, a revolução havia dado liberdade e poder ao povo, sem fornecer um espaço apropriado onde se pudesse exercê-los em sua amplitude e plenitude desejadas, de modo que apenas “os representantes do povo tinham a oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’ que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (*Ibidem*, p. 297). Tais falhas na estrutura da república se devem principalmente à incapacidade dos governos estaduais e federal de não incorporar na Constituição Federal instituições como as *Municipalidades*, *Convenções* e *Assembleias populares* que configuravam as instâncias de ação e de autogoverno no período colonial e revolucionário (*Ibidem*, p. 298). O resultado foi a exclusão do povo, ao menos em sua maioria, da esfera pública política.

Para Arendt, o acento demasiado do Constitucionalismo liberal e no sistema representativo de partidos, acabou por limitar o direito à ação e o poder de decisão política a uma pequena elite administrativa de representantes eleitos, obscurecendo, assim, a tarefa primeira da revolução que era a de instituir um sistema de poder federalizado de autogoverno que garantisse a mais ampla participação possível do cidadão comum nos negócios coletivos. Como havia percebido Jefferson, o risco era reduzir a nova República a “um sistema político abstrato de democracia [que] carecesse de órgãos concretos” para o amplo engajamento popular na coisa pública (2011, p. 298). Isso restringe a cidadania ao momento do voto e acabava por sufocar o desejo republicano dos muitos de agir. Segundo a autora, um fator sintomático da perda do espírito revolucionário, foi que a ênfase dos constitucionalistas resvalou muito rapidamente da liberdade pública, da felicidade pública e dos direitos políticos para as liberdades individuais, direitos civis e felicidade privada. Isso se deve, em primeiro lugar, ao credo liberal de que a liberdade é incompatível com a política, isto é, de que “quanto menos política mais liberdade” (Arendt, 2007, p. 195) –, onde a liberdade é compreendida como o “leque mais ou menos amplo de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante aos indivíduos que o constituem” (Arendt, 2011, p. 58).

Consoante a isso, passou-se a se considerar que o fim da Constituição seria primariamente garantir “os direitos reconhecidos dos súditos de ter a proteção do

governo na busca de sua felicidade privada” (Arendt, 2011, p. 172) e mesmo a proteção contra os abusos do governo em relação aos direitos primários à vida, liberdade e propriedade. O problema, contudo, para nossa autora, era o de que “essas salvaguardas essencialmente negativas não abrem de forma alguma a esfera política à maioria” (*Ibidem*, p. 104). O fato é que após o período revolucionário norte-americano,

a ênfase se transferiu quase de imediato do conteúdo da Constituição, isto é, a criação e a divisão do poder, e do surgimento de uma nova esfera [política], [...] para a Declaração de Direitos, que continha as devidas limitações constitucionais ao governo; em outras palavras, ela se transferiu da liberdade pública para a liberdade civil, da participação nos assuntos públicos em favor da felicidade pública para a garantia de que a busca da felicidade privada seria protegida e incentivada pelo poder público (Arendt, 2011, p. 18).

Em outras palavras, a obsessão liberal com a estabilidade e salvaguardas negativas acabou, de certo modo, por frustrar o conteúdo mais revolucionário e republicano da Constituição, o qual demandava “a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” do cidadão comum. De acordo com Frateschi, Arendt chama atenção aqui para “um perigo a que está sujeito todo governo constitucional: erigir leis que protejam os cidadãos dos abusos do poder público tão somente para que estes possam cuidar dos seus negócios privados” (Frateschi, 2007, p. 91), deixando de lado os direitos e liberdades propriamente políticos. O Constitucionalismo liberal foi incapaz de traduzir e instituir “a expressão dos novos poderes revolucionários do povo, [pois visa] apenas limitar o poder, mesmo o do corpo político recém-fundado” (Arendt, 2011, p. 190). A ideia primordial era a de que uma República deveria conceder “a todos os cidadãos o direito de se tornarem participantes na condução dos assuntos, o direito de serem vistos em ação” (*Ibidem*, p. 176). O problema do Constitucionalismo liberal, descreve a pensadora alemã, é acreditar que:

Sob o governo constitucional, é quase suficiente proteger os indivíduos contra os abusos do poder público. [Doravante], o poder é ainda público e está nas mãos do governo, mas o indivíduo perdeu o poder e deve ser protegido contra ele. A liberdade, por sua vez, trocou de lugar; não reside mais na esfera pública, e sim na vida privada dos cidadãos, e por isso precisa ser defendida contra o público e seu poder. A

liberdade e o poder se afastam, e assim tem início a fatídica equiparação entre poder e violência, entre política e governo, entre governo e mal necessário (Arendt, 2011, p. 184).

Para a nossa autora, as falhas dos fundadores em incorporar os devidos espaços institucionais para a liberdade política dos cidadãos tornam-se mais compreensivas se notarmos que quase toda a atenção deles “estava voltada para o principal problema imediato, a saber, *a questão da representação*, e a tal ponto que vieram a definir as repúblicas, distinguindo-as das democracias no sentido clássico, como governos representativos” (Arendt, 2011, p. 298, grifo nosso). Para Arendt, a Constituição estabeleceu um sistema representativo centrado em partidos que minava significativamente o grau de liberdade participativa, pois baseava-se em oficiais eleitos que substituíam os cidadãos nos afazeres políticos e excluía a maioria do povo da esfera pública, limitando, assim, a pluralidade de vozes. Isso não significa, vale dizer, que a pensadora alemã dispense totalmente a noção de representação em sua teoria política, seu elogio à instituição do Senado e do sistema federalista, provam isso. Arendt concordava, obviamente, com os federalistas para os quais a democracia direta não funcionaria em territórios de grande extensão, “quando menos porque o espaço não dará para todos” (*Ibidem*, p. 298). Por outro lado, jamais poderia aceitar a proposta descabida de Benjamim Rush, segundo a qual “todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes” (*Ibidem*, p. 298).

Na visão arendtiana, o sistema representativo liberal significa que os cidadãos por meio do voto, ainda que voluntariamente, abrem mão do seu poder de agir e falar em público. Com isso, “o velho adágio ‘todo o poder reside no povo’ é válido apenas para o dia da eleição”, tornando-se uma farsa. O governo se reduz a uma esfera meramente administrativa na mão de uma pequena classe de políticos profissionais, com o resultado de que “não há espaço para ver e ser visto em ação, nem para a discussão e a decisão” (Arendt, 2011, p. 300). Os assuntos se tornam questões técnicas não abertos a opiniões e escolhas autênticas e o que temos é o drástico encurtamento da esfera pública bem como a perda da liberdade política por parte dos cidadãos comuns. De acordo com Sitton, no juízo arendtiano, “a

democracia representativa não pode fornecer a experiência da pluralidade de perspectivas para a maioria dos seus cidadãos. Portanto, [ela] irrompe a formação adequada da opinião sobre tópicos políticos” (1987, p. 84). Um tal monopólio inevitavelmente reintroduz “a distinção entre governante e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república, mais uma vez o assunto do governo se torna privilégio de poucos” (Arendt, 2011, p. 300). O problema, sublinha a autora, era que “a própria Constituição fornecia espaço público apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo” (*Ibidem*, pp. 300-301).

Uma tal democracia assim estruturada, frustra, quase por princípio, a ampla oportunidade do cidadão de expressar suas opiniões em público, seu desejo de debater, se fazer ouvir e de participar efetivamente no poder público, que caracterizava o espírito revolucionário. Como observa Frateschi (2016, p. 36), “o princípio de que o poder reside no povo permanece uma ficção se o poder não estiver de algum modo encarnado em instituições concretas de autogoverno” que sejam adequadas à participação política. Como já alertara T. Jefferson, a Constituição

dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e de agir como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabeleceria um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania (Arendt, 2011, p. 318).

Da perspectiva arendtiana, o governo liberal representativo busca deliberadamente centralizar e restringir o espectro de ação política nas instituições isoladas e independentes do Parlamento e do Congresso, que alegam representar ou refletir a opinião de toda a comunidade e, assim, legisla e age em seu nome. Para Arendt, contudo, o máximo que pode se esperar ser representado dessa forma é “o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões” (Arendt, 2011, p. 336). A vida política excessivamente centrada no Parlamento acaba por excluir a variedade de opiniões constitutivas do âmbito público, bem como afogar as demais fontes autênticas de poder e contra poder local que brotam das associações, iniciativas populares e do agir concertado e espontâneo dos cidadãos. No termos da autora,

neste sistema é realmente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem. As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo – ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele –, mas não opinião (*Idem*).

Embora, como reconhece Arendt, nos primórdios os partidos tenham sido responsáveis por abrir o campo político a indivíduos de classes baixas, substituindo, assim, as elites pré-modernas de berço e riqueza, também é verdade que “em momento algum habilitou o povo *qua povo* a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos. A relação entre uma elite dirigente e o povo [...] continuou inalterada” (Arendt, 2011, p. 346). O que se destaca historicamente, ela nos mostra, é a “estrutura autocrática e oligárquica e falta de liberdade e democracia interna” nos partidos, haja vista caber ao partido o monopólio de indicação dos candidatos (*Ibidem*, p. 335-336). Havia um consenso, entre partidos de direita ou de esquerda, denuncia Arendt, em “não leva[r] em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria” (*Ibidem*, pp. 330-331). Para Arendt, isso esvazia o espaço público e causa uma perda de vigor no corpo político:

O que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria (2011, p. 337).

Com efeito, nas palavras de Arendt, “faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula 'governo do povo pelo povo' por esta fórmula: 'governo do povo por uma elite saída do povo’” (Arendt, 2011, p. 346). Dessa forma, o Parlamento e o Senado perdem sua função mediadora quando os representantes se afastam demasiadamente dos representados. A consequência é que caberá aos indivíduos unicamente a escolha de seus representantes sob o signo de uma cidadania passiva e confinada ao instante do voto. Como sintetizou Frateschi, o que Arendt denuncia no sistema partidário-representativo das democracias liberais é, sobretudo,

a precariedade e a pobreza de uma práxis política e de um arranjo político-institucional que perpetua a exclusão da maioria da população da esfera pública, condenando-a à invisibilidade e restringindo a cidadania à escolha dos representantes (Frateschi, 2016, p. 45).

Em nossa visão, o que a autora tem em mente ao destacar estas questões são as consequências danosas para o corpo político da república como um todo, e para a liberdade em particular, que podem advir da exclusão do povo da esfera pública que é inerente aos sistemas liberais-representativos de democracia e sua ênfase demasiada na maquinaria jurídico-institucional. Arendt temia que isso levasse à corrupção e à degeneração da república. Em primeiro lugar, Arendt aponta para o perigo da privatização do espaço público. Trata-se do risco do triunfo dos interesses privados e particulares em detrimento do bem comum que resultaria na corrupção da *res publica*. Como observa Correia, Arendt não acreditava, como os liberais, que a busca incessante e exclusiva de cada indivíduo por seus interesses individuais e pela prosperidade econômica, que seria máxima função do governo proteger e estimular, acabaria, no fim das contas e involuntariamente, contribuindo para a felicidade e bem-estar coletivos, como propôs Mandeville em sua *Fábula das abelhas* (Correia, 2014, p. 1). A ideia de criar um sistema de governo por meio do qual os homens possam controlar os governantes sem precisar despender tempo para agir civicamente, supervisionar os agentes públicos e averiguar a feitura das leis, assevera a autora, equivale a um “desejo implacável e fundamentalmente antipolítico de estar desobrigado de qualquer dever e cuidado público, [...] de modo que sua atenção possa ser dedicada exclusivamente a seus interesses pessoais” (Arendt, 2011, p. 182).

Essa transformação dos *citoyens* em *bourgeois*, típica dos séculos XIX e XX, que marca a atomização e alienação dos indivíduos em relação a sua responsabilidade com os negócios públicos e que, por sua vez, dificulta a formação de uma cultura cívica-cidadã que valorize a liberdade pública e a igualdade, pode facilmente degenerar na corrupção da república. Esta “surge quando os interesses privados invadem o domínio público” e onde “a linha divisória entre o público e o privado se faça indistinta e venha a se apagar” (Arendt, 2011, pp. 316-317). A perseguição irresponsável “dos interesses privados na esfera público-político”, alerta a autora,

“é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos governos de regular as vidas privadas de seus cidadãos são ruinosas para felicidade privada” (*Ibidem*, pp. 212-213). A corrupção, no sentido republicano, observa Kalyvas (2008, p. 270), coloca “em risco todo o edifício de uma república, abrindo o caminho para a opressão política. Ao corroer a participação política, leva à negligência das instituições, ao uso instrumental da política para benefícios privados e egoístas e à perda da liberdade política”.

Em segundo lugar, e estreitamente relacionado ao que foi dito, temos o risco da despolitização, da burocratização e da impotência do corpo político e de suas instituições, o que pode conduzir à substituição do poder pela violência e, conseqüentemente, ao declínio do âmbito público da liberdade, visto que para Arendt é o poder baseado na ação e no discurso conjuntos o que, em última instância, sustenta as comunidades políticas. Conforme a pensadora, a exclusão da maioria dos cidadãos dos processos decisórios no sistema representativo-partidário produz a “letargia” e a “indiferença” dos indivíduos em relação aos negócios públicos, que são “os precursores da morte da liberdade pública” (Arendt, 2011, p. 300).

O fato é que, da perspectiva arendtiana, o governo representativo mesmo hoje se encontra em descrédito e em declínio no mundo moderno e contemporâneo, visto sofrer do mal da “burocratização e [da] tendência em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (2006, p. 79), não deixando espaço algum para a ação concertada e participacionista dos cidadãos. Para Arendt a *burocracia* não deixa de ser uma forma de tirania e de domínio, “o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio *de ninguém*” (Arendt, 2010, pp. 54-55). É uma forma de governo impessoal e formalista onde não há com quem se possa questionar, apresentar queixas ou exercer as pressões de poder, tornando impossível a localização da responsabilidade e sem espaço efetivo para o exercício da participação. A questão para ela é que todo o poder do governo e de suas instituições repousa, e deriva sua legitimidade, na opinião e no consentimento ativo dos cidadãos, isto é, em seu engajamento nas questões políticas. O cerne do

problema, sublinha Arendt, “é o de que com a perda do poder [e da legitimidade] torna-se uma tentação substituí-lo pela violência” (*Ibidem*, p. 72). Em outras palavras, a violência aparece onde o poder está em risco e isso porque “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustenta-las” (*Ibidem*, p. 57).

Arendt receava que o fechamento das instituições e do sistema legal, preocupado excessivamente com a estabilidade e proteção das liberdades negativas, não obstante sua importância, viessem a minar os canais de comunicação e de participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos. Um rígido procedimentalismo jurídico e a centralização do poder em poucas instâncias representativas poderia sufocar e abolir os espaços públicos de liberdade e de ação concertada dos cidadãos, fontes genuínas do poder que sustenta a República livre. Isso diz respeito ao medo da “*despolitização*” e da “*juridicização*” do âmbito público-político que têm efeitos negativos para a estabilidade de uma ordem político-constitucional livre e estável, como aponta Volk (2015, p. 177). Nesse sentido, comenta Kalyvas, se por um lado, o principal temor de Arendt em relação as teorias da soberania e do poder constituinte presentes na Revolução Francesa era de “uma revolução permanente”, aqui diz respeito “à constante ameaça da estagnação e juridicização. Um sistema jurídico e político rotinizado, puramente processual e autônomo, compromete seriamente a possibilidade de ação espontânea e de liberdade política” (Kalyvas, 2008, pp. 261-262). Pode ser dito que, para Arendt, embora o âmbito público não possa prescindir da estabilização e limitação de um sistema legal-constitucional, é somente a participação ativa e plural dos cidadãos e o poder que emerge da ação concertada que o mantém vivo. A estabilidade não pode se converter em enrijecimento e o poder institucionalizado não pode se pretender autossuficiente e virar as costas para as demandas e iniciativas populares, fonte última de seu poder e vigor, estabelecendo assim um fosso entre governantes e governados e entre representantes e representados. Na concepção arendtiana,

as instituições políticas — não importa quão bem ou mal sejam projetadas — dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos

posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação (Arendt, 2007, p. 200).

O que acompanhamos ao longo da história moderna e que encontra eco nas falhas fundadoras da república estadunidense, ressalta a autora, é “a transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento da esfera pública” (Arendt, 2010, p. 102). As imensas máquinas partidárias conseguiram sobrepujar a voz dos cidadãos em todo lugar e “não mais abrem os canais para ação, para o exercício significativo da liberdade” (*Ibidem*, p. 102). O âmbito político se tornou o monopólio do “poder anônimo dos administradores” e burocratas (*Ibidem*, p. 103), o que significa que questões cruciais que dizem respeito a muitos serão decididas por uma pequena elite administrativa e jurídica de especialistas. O problema é que nessa forma de governo “todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano”. A questão para Arendt, em suma, é que quanto maior for a burocratização da vida pública, “maior será a atração pela violência” (*Ibidem*, p. 101), cujo resultado, inevitavelmente, é o fim da liberdade. Isso também tem a ver, como observa Volk, com a perda de confiança e de legitimidade nas instituições e legislações quando o povo em si é alienado dos processos deliberativos. Isso se torna um solo fértil para os movimentos de massa e ideologias proto-totalitárias que se colocam acima do Estado e incitam o descrédito das instituições e constituições republicano-democráticas. Sobre isso sintetiza Volk,

uma tal compreensão da racionalidade legal conduz a juridicização da vida pública-política. Ela mina o significado político daqueles espaços públicos de debate onde os cidadãos se reúnem e se engajam em um processo de formação de opinião. Como consequência, na visão arendtiana, o aumento da juridicização conduz à despolitização do âmbito público. Esta, por sua vez, resulta na falta de experiência democrática; ela resulta na “*Praxisentzug*, a suspensão da ação”, a falta de competência democrática da parte dos cidadãos e a desconfiança das elites políticas. Uma tal cultura política fornece o solo ideal para movimentos de massa antidemocráticos (2015, pp. 178-179).

Da perspectiva arendtiana, o fechamento do âmbito público e de suas instituições, bem como a pretensa independência das esferas decisórias em relação ao amplo debate público, ocasionado pelas democracias liberais-representativas, conduz a supressão dos espaços de ação concertada e da pluralidade de opiniões. Exclui o elemento dinâmico da prática política dentro das instituições políticas, tal despolitização e fossilização das instituições abre caminho para diversas formas de dominação e para o declínio da esfera pública democrática. Pois, como já mencionamos, é somente o poder vívido que emerge da ação concertada de uma cidadania ativa que pode evitar, ou ao menos retardar, tal declínio e a transformação do poder em violência. A esse respeito, infere a pensadora alemã,

quaisquer que sejam as vantagens e desvantagens administrativas da centralização, seu resultado político é sempre o mesmo: a monopolização do poder causa o ressecamento ou o esgotamento de todas as fontes autênticas de poder no país. [...] Sabemos, ou deveríamos, saber, que cada diminuição no poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes, sejam os governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (Arendt, 2010, p. 108).

O problema que urge, então, é o de pensar quais seriam os remédios para tais males da república que advém de uma re-centralização do poder nas mãos de uma pequena elite de representantes e do encurtamento dos espaços públicos e instituições de ação popular nas democracias liberais, que podem conduzir a um despotismo eletivo. Como iremos sugerir na próxima seção do artigo, Arendt vislumbra tais remédios, em ampla medida, nas propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca das repúblicas elementares de distritos, bem como nos diversos sistemas de conselhos populares de autogestão que surgiram espontaneamente da organização popular nas múltiplas experiências revolucionárias modernas.

II. As repúblicas elementares de Jefferson e o sistema federativo de conselhos

O argumento que desenvolveremos na presente seção é o de que Arendt, diante de tal estado de coisas, busca elementos para que se possa dar um passo além da democracia meramente formal através do alargamento das instâncias

participativas e de espaços concretos mais inclusivos para a ação concertada popular. A expectativa era que isso viesse a combater a exclusão do povo da política e a subsequente concentração excessiva do poder nas mãos de uma pequena elite de políticos profissionais, bem como remediar os males da despolitização do âmbito público. Como veremos, Arendt contempla alguns desses elementos nas propostas embrionárias de Thomas Jefferson sobre a criação de repúblicas elementares que visam uma maior subdivisão federativa da República, de modo a oferecer a oportunidade de cada um participar ativa e cotidianamente dos negócios públicos. Tais propostas ganham reflexo histórico nos distintos *sistemas de conselhos* de autogoverno, baseados em associações populares de base, que emergiram espontaneamente ao longo das distintas revoluções modernas – tais como as *Sociétés Populaires* e as *comunas* na Revolução Francesa, os *Soviets* na revolução Russa e os *Räte* na Revolução Húngara.

Tais estruturas, têm em comum em suas bases organizacionais tanto o princípio *republicano*, segundo o qual todo cidadão em algum nível institucional deve ter igual possibilidade de participar na gestão pública, quanto o princípio *federalista*, consoante ao qual o poder é dirigido horizontalmente e deve ser descentralizado, dividido e equilibrado em uma multiplicidade de corpos políticos, desde níveis locais até o nacional, de modo que cada instância pode se associar a outras se controlando mutuamente e criando uma União sem perder seu grau de autonomia, poder e identidade. Esses dispositivos, acreditava Arendt, ofereceriam instituições mais condizentes ao ideal republicano-democrático de autogoverno, nomeadamente, o debate público, a formação de juízo acerca das questões comuns e a tomada de decisão conjunta nos assuntos coletivos. Além disso, o princípio de representação, embora não seja abolido nos conselhos, é repensado sobre bases mais democráticas, inclusivas e populares que aquelas das relações oligárquicas e alienantes dos sistemas partidários.

Arendt elogia o fato de Jefferson ter sido um dos únicos dentre os pais fundadores a criticar a Constituição porque esta “tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade” (Arendt, 2011, p. 297). Conforme Arendt, Jefferson havia percebido, diante das tendências

centralizadoras, que os órgãos estatais não ofereciam os devidos assentos para a ampla participação popular dos cidadãos nos negócios públicos e temia que “o sistema político abstrato da democracia carecesse de órgãos concretos” (*Ibidem*, p. 298), o que traria implicações negativas para a estabilidade e longevidade de uma república efetivamente livre e bem ordenada. Diante disso, a pensadora alemã exalta a “extraordinária sabedoria das propostas esquecidas de Jefferson” (*Ibidem*, p. 302) referentes às *republicas elementares distritais*, as quais ele esboçara já na fase final de sua vida em diversas cartas. Nelas ele exortava: “dividam-se os condados em distritos” e em “pequenas repúblicas”, acreditando que, “a ausência de uma subdivisão do país era uma ameaça mortal à própria existência da república” (*Ibidem*, p. 313). O sistema distrital de repúblicas elementares, com sua maior distribuição do poder, acreditava o virginiano, ofereceria alicerces mais firmes e confiáveis para a República. Como dizia Jefferson: “Se algum dia pudesse vê-lo, eu o tomaria como o alvorecer da salvação da república” (*Idem*). Para ele, o próprio princípio do governo republicano demandava esse tipo de subdivisão do poder em distritos, isto é,

em “pequenas repúblicas” por meio das quais “cada homem no estado” se tornaria “um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo, de fato subordinado, mas importante, e plenamente dentro de sua competência”. Eram “essas pequenas repúblicas [que] seriam a força principal da grande”; pois, na medida em que o governo republicano da União se baseava no pressuposto de que a fonte do poder estava no povo, a condição mesma de seu devido funcionamento residia no projeto “de dividir [o governo] entre os muitos, distribuindo a cada um exatamente as funções para as quais ele [tem] competência”. Sem isso, o próprio princípio do governo republicano nunca se materializaria, e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome (Arendt, 2011, pp. 318-319).

Segundo Arendt, Jefferson tinha como modelo histórico para as repúblicas elementares, as experiências das municipalidades, condados, comunas e assembleias locais do período colonial e revolucionário que constituíam instituições de autogoverno nas quais “a voz de todo o povo [era], de maneira justa, completa e pacífica, expressa, discutida e decidida pela razão comum de todos os cidadãos” (Arendt, 2011, p. 315), cuja importância era a de que ofereciam um espaço efetivo para o verdadeiro exercício da liberdade pública e o gozo da felicidade pública. A

omissão da Constituição em relação a essas instituições era uma falha trágica, na visão arendtiana (*Idem*). O que Jefferson propunha, portanto, era “a salvação do espírito revolucionário por meio da própria república” (*Idem*). Assim, ele esperava que “os distritos permitissem aos cidadãos continuar a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos, conforme eram encaminhados dia a dia” (*Idem*). Isso corrigiria algumas deturpações do sistema representativo liberal que confina a ação do cidadão ao momento do voto e o aliena dos assuntos públicos no restante do tempo.

Pensando em termos de segurança e sustentação da liberdade da república, a questão para Jefferson, assim como para Arendt, era como evitar, nas palavras do virginiano, “a degeneração de nosso governo”. E, para ele, “era degenerado todo governo em que todos os poderes se concentravam ‘nas mãos de um, dos poucos, dos bem-nascidos ou dos muitos’” (Arendt, 2011, p. 319). A questão, então, era descentralizar o poder que havia ficado concentrado nas mãos de uns poucos políticos profissionais e reinstaurar espaços públicos de cidadania ativa, onde a pluralidade de atores políticos do próprio povo pudesse emergir com suas demandas. Na visão arendtiana, ter uma república efetiva, onde a fórmula *todo poder pertence ao povo* não seja vazia e abstrata, “implica, por um lado, criar pequenas repúblicas perfeitas, dividir o poder de tal maneira que qualquer pessoa possa usufruir dele dentro dos limites das suas competências” e, por outro, “criar uma integração progressiva dessas pequenas repúblicas até o sistema federal” (Amiel, 2003, p. 98). Desse modo, na proposição republicana jeffersoniana, interpreta Arendt,

o sistema distrital se destinava a fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de “cada um” dentro dos limites de sua competência; e apenas dividindo “os muitos” em assembleias, onde cada um contasse no conjunto e o conjunto contasse com cada um, “seremos tão republicanos quanto pode ser uma sociedade numerosa”. Em termos da segurança dos cidadãos da república, a questão era como fazer com que cada um sentisse “que é um participante no governo dos assuntos, não apenas num único dia de eleição durante o ano, mas todos os dias; quando não houver um só homem no estado que não seja membro de um de seus conselhos, grande ou pequeno, ele preferirá que lhe arranquem o coração do corpo a ter seu poder arrebatado por um César ou um Bonaparte” (Arendt, 2011, p. 319).

Por certo, sublinha Arendt (2011, p. 296), o que Jefferson tinha em mente “não era nenhuma mudança efetiva da forma de governo” constitucional-republicana, mas antes uma regeneração e uma revitalização das virtudes republicanas nascentes que haviam ficado obscurecidas. Conforme Jefferson, “uma das vantagens das divisões distritais [é] o fato de oferecerem um mecanismo melhor para ouvir a voz do povo do que a máquina do governo representativo” (*Ibidem*, p. 320). Com efeito, “em todas essas instituições, eram os delegados do povo, e não o próprio povo, que constituíam a esfera pública, enquanto os indivíduos que lhes haviam delegado a representação, e que teoricamente eram a fonte e a sede do poder, ficavam definitivamente fora desse espaço público” (*Ibidem*, p. 316).

Segundo comenta Consani, o Constitucionalismo republicano de Jefferson buscava conciliar a separação de poderes e o governo representativo com “a ampla participação popular”, de um modo que “a proteção dos direitos não viesse a se sobrepor às práticas democráticas” (Consani, 2014, p. 1075). Jefferson se contrapôs nesse ponto à Madison, que desconfiava demasiadamente do elemento popular e conferia “a uma elite escolhida por virtude e talento o exercício do governo” (*Ibidem*, p. 1086). Jefferson, por sua vez, buscava uma concepção de governo representativo em que as instituições políticas republicanas pudessem abarcar a máxima participação popular na tomada de decisões, no intuito de assegurar um efetivo autogoverno pelo povo (*Ibidem*, p. 1091). Foi a fim de viabilizar o envolvimento dos cidadãos nos negócios públicos que Jefferson pensou a subdivisão da República em distritos e em repúblicas elementares onde, dadas as dimensões locais, poderiam intervir diretamente nas deliberações da vida pública:

O ponto, porém, que mais aprecio é o da divisão dos condados em distritos. Estes serão puras repúblicas elementares, a soma de todas as quais, consideradas em conjunto, compõem o Estado, e tornarão o todo uma verdadeira democracia quanto aos negócios dos distritos que são os de maior interesse cotidiano. As questões das grandes seções: de condados, de Estados e da União, não admitindo transações pessoais pelo povo, serão delegadas a agentes eleitos por ele mesmo, e a representação será assim um substituto para onde a ação pessoal se torne impraticável (Jefferson, 2004, p. 219).

Na proposta jeffersoniana, o governo representativo também é reforçado por essas “pequenas repúblicas” na medida em que o envolvimento dos cidadãos com a vida pública os prepara para a fiscalização da representação nas grandes seções. Há aí uma inegável predominância do poder local e da participação dos cidadãos, que tanto atraía Arendt.

O objetivo arendtiano de tais exortações acerca do constitucionalismo republicano jeffersoniano, no nosso entendimento, é mostrar que “os únicos remédios” para os males da república, se encontram “*na própria esfera pública*” (Arendt, 2011, p. 317, grifo nosso), ou seja, é preciso oferecer ao povo uma efetiva “participação no poder público”, o que não é possível “sem fornecer ao mesmo tempo um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público que não se resumisse ao dia das eleições” (*Ibidem*, p. 318). Como observa nossa autora, Jefferson não dá detalhes nem delineia um projeto minucioso acerca de quais seriam as funções específicas dos distritos e como estes órgãos elementares de autogoverno seria coordenados entre si e vinculados à estrutura governamental da União. Em uma das poucas passagens sobre o tema, Jefferson sugere que “as repúblicas elementares dos distritos, as repúblicas dos condados, as repúblicas dos estados e a república da União formariam uma graduação de autoridades, cada qual com base na lei, todas elas tendo sua parcela delegada de poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de pesos e contrapesos fundamentais para o governo” (*Ibidem*, p. 319). Desse modo, conclui Arendt, sobre as considerações jeffersonianas:

Se o fim último da revolução era a liberdade e a Constituição de um espaço público onde a liberdade fizesse sua aparição, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares dos distritos, único local tangível onde cada um podia ser livre, efetivamente constituíam a finalidade da grande república, cujo principal propósito nos assuntos internos deveria consistir em oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente. O pressuposto básico do sistema distrital, soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público (Arendt, 2011, p. 320).

Essas breves considerações arendtianas acerca das propostas incipientes de Thomas Jefferson sobre as repúblicas elementares distritais, e seu potencial para corrigir deturpações do sistema representativo liberal de partidos, serão complementadas por e irão guiar suas análises dos sistemas de conselhos populares de autogoverno. Estes, emergiram espontaneamente em diversos momentos das revoluções modernas e brotaram diretamente do ímpeto de ação e das demandas do próprio povo, fora dos sistemas partidários tradicionais. Tais experiências não têm nenhuma conexão direta ou consciente entre si, mas, na visão da autora, fazem eco e guardam importantes semelhanças com os ideais jeffersonianos e, em alguma medida, os realizam historicamente, mesmo que por breves períodos depois dos quais foram sufocadas ou por uma ditadura de partido único ou pela burocracia do sistema representativo multipartidário. Dentre essas experiências, Arendt destaca as *Sociétés Populaires* dos primórdios da Revolução Francesa de 1789, a *Comuna de Paris* de 1871, os Sovietes da Revolução Russa de 1917 e os Räte da Revolução Húngara de 1956.

O princípio fundacional de tais organizações, como nas repúblicas elementares, era a experiência mesma da ação concertada e deliberativa do próprio povo, de sua liberdade política, fundada na condição humana primordial da pluralidade. Soma-se a isso, o princípio republicano do autogoverno pelos cidadãos baseado no exercício horizontal do poder e da autoridade que guiava a organização dos conselhos entre si. Embora os conselhos tenham sido experimentos breves que não se estabeleceram institucionalmente, posto que eram vistos como meros instrumentos passageiros para a tomada do poder, eles interessam a Arendt, fundamentalmente, por trazerem um enorme potencial para a regeneração da República democrática e uma alternativa às políticas confinadas exclusivamente na instituição do parlamento e dos partidos políticos tradicionais.

Discorrendo acerca das sociedades populares que surgiram nos primórdios da Revolução Francesa, Arendt as descreve como corpos constituídos, primeiramente, para enviar delegados à Assembleia Nacional, mas que “imediatamente se constituíram como corpos de gestão própria [e formaram] o grande conselhos municipal revolucionário” que viria a compor a Comuna de Paris, cujo papel seria

decisivo no curso da revolução (Arendt, 2011, p. 302). A própria sobrevivência da Constituição, ali se admitia, dependia do “espírito público” que, por sua vez, “existia apenas em assembleias onde os cidadãos se ocupam em comum [dos] assuntos públicos” e exerciam a liberdade de uma forma tangível (*Ibidem*, p. 303). Tais assembleias criadas pelas sociedades populares, eram os únicos lugares no país “onde essa liberdade [pública] podia realmente se mostrar e ser exercidas pelos cidadãos” e constituíam “as próprias fundações da liberdade” (*Idem*). Sem tais espaços, “a igualdade”, no sentido de igual partilha do poder político, “seria uma quimera e a república perderia seu mais sólido bastião” (*Ibidem*, p. 306). Conforme Arendt, tais organismos de autogestão popular, seguindo um ímpeto verdadeiramente democrático, “traziam os germes, os primeiros débeis inícios de um *novo tipo de organização política*, de um sistema que permitiria ao povo se tornar ‘participante no governo’, como dizia Jefferson” (*Ibidem*, pp.306-307, grifo nosso).

Um aspecto distintivo que os sistemas de conselhos compartilhavam, além da espontaneidade, sublinha Arendt, era o seu “caráter apartidário” (Arendt, 2011, p. 311). Não só transpunham todas as linhas partidárias, mas também a filiação partidária não desempenhava absolutamente nenhum papel. Além disso, em relação aos partidos, os membros dos conselhos “alimentavam um interesse infinitamente maior pelo aspecto político” da revolução do que a mera administração dos interesses socioeconômicos, privados ou de classes, isto é, havia um espírito cívico mais dinâmico (*Ibidem*, p. 332). Nesse sentido, assinala a autora, os espaços de ação oferecidos pelo sistema de conselhos “ensinavam ao povo uma lição inicial sobre ‘a noção e o gosto da liberdade pública’. Desenvolveu-se nas seções e nas sociedades uma enorme disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e troca de opiniões” (*Ibidem*, p. 309). A respeito disso, observa Frateschi (2016, p. 31), os conselhos além de propiciar uma mais efetiva institucionalização da liberdade pública, ao adotarem procedimentos e métodos mais democráticos e inclusivos, também fomentam “a formação de uma cultura política” e de um “*ethos democrático*” que combate a letargia política, a indiferença e alienação das massas, bem como a despolitização do âmbito público percursores

da morte da república livre. Os conselhos traziam uma demanda clara e altissonante, eles diziam, enuncia Arendt:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado (Arendt, 2004, p. 200).

No entanto, conforme nossa autora, tanto historiadores, teóricos políticos quanto estadistas e revolucionários profissionais, negligenciaram unanimemente o fato de que os conselhos comunais apresentavam “a formação surpreendente de uma nova estrutura de poder” (Arendt, 2011, p. 327). Tal organização devia a sua existência unicamente aos impulsos organizacionais do próprio povo, isto é, à experiência da ação conjunta e da deliberação pública e plural que irrompe, escreve Arendt comentando a Revolução Húngara, “quando a voz do povo [é] ouvida por um curto período histórico, inalterada pelos gritos da multidão e sem ser reprimida pela burocracia dos partidos” (Arendt, 2018, p. 85). O problema é que tais instituições foram logo descartadas como meros órgãos temporários da revolução, instrumentos a serem dispensados assim que o empreendimento atingisse o seu fim. O que não foi percebido, insiste Arendt, foi que “os conselhos sempre foram órgãos não só de ação, mas também de ordem, e de fato a aspiração deles era implantar [uma] nova ordem” (Arendt, 2011, p. 329). Eles sempre se empenharam ao máximo “para se estabelecer como órgãos permanentes do governo” (*Ibidem*, p. 331), coerente a isso, não se contentavam em apenas discutir e se esclarecer sobre medidas tomadas pelos partidos ou pelas assembleias: “os conselhos desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país” (*Ibidem*, p. 329).

É isso que permite a autora alemã ver nas instituições dos conselhos de autogoverno uma possível “regeneração direta da democracia”, na medida em que neles, potencialmente, “todo indivíduo encontrou sua esfera de ação e pôde observar com os próprios olhos, por assim dizer, sua contribuição pessoal para os

acontecimentos do dia a dia" (Arendt, 2011, p. 329). Isso irromperia com a crosta burocrática das instituições representativas tradicionais e diminuiria o fosso existente entre governantes e governados, haja vista tornar possível "o povo conduzir diretamente os assuntos públicos nas condições modernas" (*Idem*). Ocorre que muitos observadores taxavam essas novas instituições de forma pejorativa como "um sonho romântico" ou então como uma "utopia fantasiosa" (*Ibidem*, p. 330). Esses supostos "realistas", nota Arendt, "não levava[m] em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria" (*Ibidem*, p. 331) e pensavam no sistema partidário como um fato consumado para o qual não existia nenhuma alternativa viável em relação ao governo representativo. Já Arendt via nas instituições dos conselhos, em consonância com as repúblicas elementares propostas por Jefferson, precisamente, uma "esperança de transformação do Estado, uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um 'participante' nos assuntos públicos" (*Idem*). Em outras palavras, ela via a possibilidade de remediar o caráter excludente e oligárquico do sistema representativo-partidário que elidia as grandes maiorias dos processos decisórios e dos espaços de participação política, sem os quais a liberdade e a pluralidade não podem existir.

Isso não quer dizer, como parecem sugerir alguns críticos da autora e mesmo defensores de uma democracia radical, que o sistema de conselhos autogestões ou as repúblicas elementares prescindam completamente do dispositivo da representação, antes buscam depurar o sistema eleitoral-partidário vigente de suas deficiências e insuficiências. O sistema de conselhos assumiria uma estrutura piramidal, derivando sua autoridade desde as camadas de base de nível local, passando por níveis regionais e estaduais, "dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro" (Arendt, 2011, p. 334). Arendt deixa claro que o "Conselho revolucionário" era "o órgão de ação e representação do povo como um todo" (Arendt, 2018, p. 86, Grifo nosso). O ponto a se ressaltar, porém, é que a lógica de escolha dos representantes e o princípio que viria a reger a relação entre representantes e representados é totalmente distinto do sistema partidário liberal. Os homens eleitos para os conselhos, sublinha a

autora, “são escolhidos na base, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado” (*Ibidem*, p. 81). Os delegados escolhidos nos órgãos de base para os conselhos superiores até o Supremo Conselho Nacional eram escolhidos dentro de suas próprias fileiras e “em seu próprio meio” (*Ibidem*, p.85). Desse modo, mantinham um vínculo mais forte do que no sistema partidário, onde há uma completa alienação entre representantes e representados. Tal igualdade é o correlato da liberdade política, ou seja, “era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto” (Arendt, 2011, p. 347). Com efeito, a relação entre representantes e representados não seria oligárquica e de distanciamento, como nos partidos e facções.

Conclusão

Podemos dizer que Arendt vislumbra nas repúblicas elementares de Jefferson e na dos conselhos uma maneira de regenerar a República Federativa de modo a torná-la mais aberta e inclusiva. Tal forma de governo permitiria a todos, potencialmente, participar da política e partilhar do poder público, ainda que em esferas locais e regionais. Seus métodos e procedimentos são mais democráticos e horizontais. Como enfatiza Kalyvas, os membros dos conselhos não abdicam de sua liberdade política uma vez que tenham selecionados as pessoas para representá-los nos estágios superiores da pirâmide, “eles continuam a deliberar, debater, discutir, agir, e gerar poder mesmo após terem selecionado seus representantes aos conselhos superiores” (Kalyvas, 2008, p. 281). Em suma,

sua república de conselhos não seria dividida entre cidadãos ativos e passivos como em um governo representativo, nem limitaria o envolvimento político para muitos ao dia das eleições nacionais. Seria uma teoria mais inclusiva e participacionista do ordinário, que busca reconciliar a liberdade dos muitos com aquela dos poucos ao torna-la possível para ambos os conselhos inferiores e superiores (*Ibidem*, p. 282).

Infelizmente, a autora não dá maiores detalhes ou especificações de como os conselhos ou as repúblicas elementares seriam coordenadas entre si ou ainda como seriam incorporadas na Constituição e relacionadas com as instituições tradicionais. Ela apenas afirmou que tal sistema assumiria uma forma piramidal em que “a

autoridade não se teria gerada nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide” (Arendt, 2011, p. 348). Que traria um princípio de organização completamente diferente do sistema de partidos, “que começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (Arendt, 2006, p. 200). No entanto, para nosso argumento, não interessa tanto a proposta de um modelo acabado ou a ausência dele, mas sim a asserção de Arendt de que os conselhos “visavam abertamente ao estabelecimento de um novo federalismo”, baseados na “ideia de uma separação e divisão de poderes” que se contrapunha a “centralização do poder” (Arendt, 2011, p. 307). É nessa esteira que Arendt insiste na “íntima ligação entre o espírito da revolução e o princípio da federação” (*Ibidem*, p. 333), manifesto nas associações políticas de base que brotaram espontaneamente da autogestão popular da coisa pública sempre que os homens de ação tomaram o destino comum em suas próprias mãos.

Mais do que propor um modelo e a substituição por uma nova forma de governo, os conselhos representavam para nossa autora “precisamente essa esperança de transformação do Estado” em uma verdadeira república que “permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p. 331), único remédio contra a letargia, o fechamento burocrático e a fossilização das instituições que levam à impotência e declínio do corpo político e da liberdade:

O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político republicano que se basearia em “repúblicas elementares” de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir. Em outras palavras, os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e formar opinião, inevitavelmente descobririam a divisibilidade do poder e sua consequência mais importante, a necessária separação dos poderes no governo. [...] Mas esse reconhecimento só é possível com o pressuposto de que a nação não é *une et indivisible*, e que uma separação dos poderes, longe de resultar em impotência, gera e estabiliza o poder. Em última análise, é o mesmo princípio que possibilitou às colônias britânicas na América do Norte se unirem num sistema federativo de governo (*Ibidem*, pp. 334-335).

Bibliografia

Rodrigo Moreira de Almeida

A crítica de Arendt à república norte-americana e os caminhos para uma república de conselhos

- Almeida, Rodrigo Moreira. *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado). – Curso de filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
- Amiel, Anne. (2003). *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Revolução e julgamento. Instituto Piaget.
- Arendt, Hannah. (2006). Desobediência civil. In: *Crises da república* (pp.49-90). Perspectiva.
- _____. (2018). Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. In: *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling (pp. 209-224). Bazar do tempo.
- _____. (2018). Imperialismo totalitário: Reflexões sobre a Revolução Húngara. In: *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling (pp.21-112). Bazar do tempo.
- _____. (2007). Que é liberdade?. In: *Entre o passado e o futuro* (pp. 188-220). Perspectiva.
- _____. (2004). Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento* (pp.160-281). Companhia das Letras.
- _____. (2006). Reflexões sobre política e revolução. In: *Crises da república* (pp.171-201). Perspectiva.
- _____. (2011). *Sobre a Revolução*. Companhia das Letras.
- _____. (2010). *Sobre a Violência*. Civilização Brasileira.
- Consani, Cristina Foroni. (2014) O constitucionalismo republicano de Thomas Jefferson. *Revista novos estudos jurídicos*, vol. 19, n. 3, .1070-1100.
- Correia, Adriano. (2014). *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Forense Universitária.
- Frateschi, Yara. (2016). Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, n. 3, 29-50.
- Jefferson, Thomas. (2004). *Political writings*. Cambridge University Press.
- Kalivas, Andreas. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary*. Cambridge University Press.

Rodrigo Moreira de Almeida

A crítica de Arendt à república norte-americana e os caminhos para uma república de conselhos

Sitton, John, F. (1987). Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. *Polity*, vol. 20, n. 1, 80-100.

Volk, Christian. (2015). *Arendtian Constitutionalism*. Hart Publishing.

Republicanism(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución.

Arendtian Republicanisms: Readings between action and institution.

Camila Cuello

Universidad Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Cuello, Camila (2023). Republicanismo(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 196-216. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

RESUMEN

El advenimiento del Totalitarismo marcó, como es bien conocido, el inicio de una serie de reflexiones políticas que Arendt continuó a lo largo de su vasta obra. En este trabajo proponemos reconstruir sobre el trasfondo de este acontecimiento, el particular modo en que la pensadora contribuyó a la tradición republicana.

Tal como desarrollaremos en las páginas que siguen, abordaremos dos interpretaciones del republicanismo arendtiano propuesta por un lado, por Margaret Canovan desde el espacio anglosajón y por otro, aquella elaborada por Etienne Tassin desde Francia. Consideramos que recorrer ambas interpretaciones, puede resultar una clave de lectura interesante para volver sobre las reflexiones de Arendt en torno a los Consejos Revolucionarios, para asir así su potencialidad política.

PALABRAS CLAVE: Republicanismo; Acción; Institución; Fundación; Consejos Revolucionarios.

ABSTRACT

The advent of totalitarianism marked, as is well known, the beginning of a series of political reflections that Arendt continued throughout his vast work. In this work we propose to reconstruct, against the background of this event, the particular way in which the thinker contributed to the republican tradition.

As we will develop in the following pages, we will address two interpretations of Arendtian republicanism proposed on the one hand, by Margaret Canovan from the Anglo-Saxon space and on the other, that elaborated by Etienne Tassin from France. We believe that going through both interpretations can be an interesting reading key to return to Arendt's reflections on the Revolutionary Councils, in order to grasp

their political potential.

KEYWORDS: Republicanism; Action; Institution; Foundation; Revolutionary Councils.

1. Introducción

La configuración de un *republicanismo arendtiano* lleva varios años de debate en diversos espacios académicos e intelectuales. A lo largo de este trabajo, buscamos explorar las características propias de la república elaborada en el pensamiento de Arendt, considerándola en contraste con la experiencia totalitaria.

En su ya clásico estudio, Margaret Canovan (1993) atribuye una importancia fundamental a las instituciones entendidas en tanto que *fortalezas* cuyo objetivo principal es preservar el Mundo de los peligros que detenta la extraordinaria capacidad de acción de los hombres.

Frente a ello, proponemos otra lectura republicana configurada desde una perspectiva fenomenológica de la política que permite no solo descentrar a las instituciones sino reflexionar sobre la tensión constitutiva *entre la acción y la institución*. A la luz de estas reflexiones es que creemos puede ser repensado el complejo análisis que Arendt aborda sobre los Consejos Revolucionarios.

2. Republicanismo(s)

Como es bien sabido, en el capítulo final del –hoy ya clásico– libro *The Machiavellian Moment* (1975) titulado “The Americanización of Virtue: Corruption, Constitution and Frontier” Pocock retoma una cita de Sobre la Revolución en una nota al pie en la que desarrolla la noción de *republican renewal o renovation*. Allí sostiene: “En términos tomados o sugeridos por el lenguaje de Hannah Arendt, este libro ha contado parte de la historia del renacimiento del antiguo ideal del *homo politicus* (el *zoon politikon* de Aristóteles) en el temprano Occidente Moderno” (Pocock, 1975: 550. Traducción propia) ¹. Así, la publicación de Pocock tiene el doble mérito de

¹ Tal como sostiene Mira Siegelberg (2013) la obra de Arendt es una fuente fundamental del análisis llevado adelante por Pocock, particularmente en relación al modo en que la pensadora judío-alemana reflexionó sobre la política clásica en La Condición Humana y en la caracterización de la naturaleza secular de la fundación americana desarrollada en las páginas de Sobre la Revolución.

En este sentido, “Haciendo eco de la representación de Arendt del valor de la polis griega, Pocock argumentó que, en el modelo republicano esencial, la participación cívica aseguraba que los ciudadanos

volver a ubicar a la tradición republicana en el centro de las discusiones filosófico-políticas y al mismo tiempo el de situar a la obra de Arendt dentro de las coordenadas teóricas de dicha tradición².

Precisamente sobre esta hipótesis se despliega el estudio que Margaret Canovan dedicó al pensamiento arendtiano titulado *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*³ publicado en 1993. Para la intérprete, la obra de Arendt representa un nuevo tipo de *republicanismo severo o realista con interrogantes clásicos pero preocupaciones modernas*. No buscamos aquí reconstruir de manera pormenorizada el complejo argumento que Canovan propone, sino antes bien reparar en el rol fundamental que cumplen –en este particular tipo de *republicanismo arendtiano*– los marcos institucionales en/de una comunidad política.

Esta lectura se configura a partir de los desafíos intelectuales y políticos que Arendt enfrenta ante el advenimiento de los Totalitarismos, al interrogarse acerca de la posibilidad de estudiar históricamente aquello que no se quiere conservar, sino muy por el contrario, destruir. En respuesta a ello, la pensadora judía alemana elabora una particular metodología compuesta por un análisis deliberadamente fragmentado a través del cual identifica los elementos que componen la experiencia totalitaria: el antisemitismo, el debilitamiento (y la posterior caída) del Estado Nación, el racismo, la expansión imperialista ilimitada y la alianza entre el capitalismo y el *populacho*⁴. En la medida en que estos elementos –que no son en sí

podieran conocerse a sí mismos y a los demás a través de la forma en que se mostraban en la arena pública” (Siegelberg, 2013: 116. Traducción propia) De este modo, Pocock retoma “las nociones de acción política y espacio público desarrolladas por Arendt en 1958 para pensar sobre la ruptura secular de todas las formas anteriores de autoridad política en *El Momento Maquiaveliano*, y la aceptación de la contingencia histórica a su vez reflejaba la afirmación de Arendt de que era solo la decisión de “aventurarse en una empresa completamente propia” lo que llevó a los colonos estadounidenses a descubrir la gramática elemental de la acción política, sin guía teleológica o histórica”. (Siegelberg, 2013: 117. Traducción propia)

² En este sentido, frente a las apropiaciones liberales del pensamiento arendtiano que primaron a lo largo de los años y que vieron un nuevo impulso en la contienda con los comunitaristas, el renovado interés que estos últimos han volcado sobre la tradición republicana, dio lugar a una serie de interesantes análisis sobre la actualidad de sus principios.

³ Este estudio no es su primera obra sobre el pensamiento de Arendt. Anteriormente publicó (1974) *The Political Thought of Hannah Arendt* en 1974. Sin embargo, en el marco del creciente protagonismo de la obra de Arendt en los debates políticos de los años 80, Canovan sostuvo que su primer libro contenía una serie de hipótesis de lectura que requerían ser revisadas.

⁴ Siguiendo las traducciones al español de *Los Orígenes del Totalitarismo*, optamos por traducir *the mob* como *populacho*, mantendremos las itálicas para referir al término original.

mismos totalitarios– se ensamblen juntos, posibilitarían la aparición de *soluciones totalitarias* no solo en cualquier país del mundo o tiempo histórico sino dirigido hacia el exterminio de cualquier grupo social. En efecto, a pesar de cumplir un rol fundamental, para Canovan, el antisemitismo no es realmente un factor esencial para la comprensión del fenómeno totalitario sino antes bien se configura como un elemento contingente.

Así, para la intérprete resulta fundamental reparar en las configuraciones institucionales que facilitaron el exterminio de millones de personas. En este sentido, es que refiere a la profunda tensión existente entre la noción de Estado, en tanto garante legal de los derechos y la idea de nación bajo la forma de una comunidad exclusiva. En la medida en que uno de los primeros pasos hacia la dominación total fue la abolición de los derechos legales de grandes grupos, según Canovan, la existencia de personas sin-Estado plantea dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que los derechos humanos que supuestamente pertenecían a los individuos en realidad, solo pueden ser reclamados por los ciudadanos; y en segundo lugar, la incompatibilidad existente entre las personas sin derechos y cualquier tipo de orden político civilizado. En esta línea de reflexiones, aquellos a los que se le niega oficialmente su existencia y sus derechos, son “como descubrieron los nazis, particularmente fáciles de asesinar” (Canovan, 1993: 34). El punto central aquí es que las víctimas no formaban parte de la comunidad política y no poseían la protección de los derechos dada a los ciudadanos.

En el marco del análisis propuesto por Canovan, el totalitarismo fue posible en la medida en que las *instituciones fueron incapaces* de proteger a los hombres contra las acciones que ellos mismos desataron. Así,

El declive del Estado-nacional y el fin de los derechos del hombre pretende ser una explicación de porqué hubo tan pocos obstáculos para la masacre de los judíos desarrollada por Hitler, y una demostración de la necesidad de construir un nuevo orden político libre de, de lo que para Arendt parecían ser, los defectos fatales del Estado-Nación (Canovan, 1993: 33).

En definitiva, la llegada del totalitarismo significó la caída de los dispositivos institucionales que funcionaban como fortalezas (*bulwarks*) contra las fuerzas que los propios hombres pusieron en marcha y en su lugar, los movimientos se prepararon para actuar sobre el mundo común en base a la asunción de que *todo es*

posible. Retomando el punto de partida propuesto por la intérprete, en la medida en que Arendt no tuvo como objetivo escribir la historia del Totalitarismo, sino presentar un modelo sobre las posibilidades prácticas y los peligros de su tiempo, sus análisis se encuentran profundamente relacionados con los problemas de la modernidad.

En este contexto para la autora, la *respuesta política* que Arendt elabora frente a la experiencia totalitaria refiere a un determinado tipo de republicanism ligado a una profunda preocupación por el establecimiento de instituciones duraderas que permitan contener la extraordinaria capacidad de acción de los hombres. En un texto posterior a la publicación de 1992, titulado “Hannah Arendt as a Conservative Tinker” (1997), Canovan propone identificar los hilos profundamente conservadores que se encuentran entretejidos entre los elementos radicales del pensamiento arendtiano y que fueron menos estudiados⁵. Allí la intérprete sostiene que los aspectos notoriamente radicales han tendido a distraer la atención del hecho de que la preocupación por una *política de los límites* es central a lo largo de su obra (Canovan, 1997: 48-49). Dichos límites deben imponerse no sólo ante las fuerzas de la naturaleza para preservar el Mundo, sino también frente a la extraordinaria –y en ocasiones peligrosa– capacidad de acción de los hombres.

Aquello que nos interesa recuperar de esta lectura es que, para Arendt – siempre según Canovan– la creencia totalitaria de que *todo es posible* no solo evidenciaba un desprecio hacia los límites morales, sino la convicción de que no existen límites de ninguna clase. Es por ello que, aún en su versión post-totalitaria, esta fe radical en la potencia creadora y transformadora de la acción representa un peligro para el mundo común.

Así, “precisamente porque los seres humanos pueden obrar milagros en el sentido de que pueden producir nuevos comienzos, es vital que conserven su sentido de la moderación” (*Idem*: 53). Desde esta perspectiva, las reflexiones arendtianas no constituyen una invitación radical a la acción, sino que despliegan una profunda preocupación por el establecimiento de instituciones duraderas. Esta

⁵ Dado que el pensamiento de Arendt –a lo largo de la década del 80- fue fundamentalmente recuperado desde la izquierda, gran parte de los estudiosos han enfatizado en el componente radical de sus reflexiones que invitaría al despliegue de la acción política.

hipótesis que Canovan elabora a través de un análisis transversal de la obra de la pensadora judío-alemana, considera que la acción es capaz de albergar tendencias individualistas, violentas y disruptivas en la medida en que los procesos que a través de ella se desatan, dan paso a la posibilidad de destruir los marcos institucionales que dan estabilidad a la vida humana.

Así, Canovan traza rápidamente una relación entre las potencialidades de la acción con la necesidad de preservar aquello que comenzó, el principio que le dio origen a dicha acción. En esta línea, el problema de la fundación de instituciones deviene fundamental desde el momento en que la acción se abre paso en el espacio público. Este argumento retoma el análisis de Arendt sobre las revoluciones y establece la continuidad del problema político al que nos enfrentamos al irrumpir en el espacio público, dar inicio a nuevos procesos y establecer los marcos necesarios para preservar las posibilidades futuras de la acción.

De este modo, frente a los continuos cambios de la naturaleza, el Mundo creado por los hombres –compuesto por objetos e instituciones– provee fundamentalmente la estabilidad necesaria para que cada individuo pueda aparecer y sea significativo para los otros. Se trata entonces, para Canovan, de la fundación del *espacio-entre* los hombres que les permite aparecer ante los demás, asumir diferentes posiciones y percibir el mundo común desde distintas perspectivas dando lugar a una visión de la realidad que jamás podría alcanzar cada uno por cuenta propia. Espacio que se encuentra constantemente amenazado por la misma acción que le dio origen.

Frente a ello, Canovan sostiene que existe en la obra arendtiana una preocupación por la estabilidad del mundo común, en este sentido, “en gran medida, su pensamiento político se desarrolla sobre su preocupación por lo que considera los peligros de esa “barbarie” y su esfuerzo por articular y alentar su contraparte civilizada” (1993: 108). Los sucesivos fracasos, luego de cada una de las Revoluciones, de fundar instituciones capaces de albergar el principio que dio origen a la acción, dando estabilidad al mundo de lo común y al mismo tiempo haciendo posible el surgimiento de nuevos comienzos, evidencia el extraordinario desafío político que supone traducir la acción en instituciones y de la constante

futilidad de los esfuerzos humanos.

De lo expuesto hasta aquí, es posible sostener que el particular tipo de *republicanismo arendtiano* que Canovan propone adquiere ciertos rasgos conservadores en la medida en que la preocupación central gira en torno a la fundación de instituciones frente a los peligros inherentes a la capacidad humana de acción. No obstante, creemos que es posible ensayar otra hipótesis de lectura *republicana* de la obra de Arendt, desde una perspectiva que invite a pensar sobre la compleja relación entre acción e institución, sin otorgar al entramado institucional un rol central. En este sentido, antes que pensar en las instituciones en tanto *fortalezas (bulwarks)* que contengan a la acción, aludiendo a la idea de un marco *dentro del cual* las acciones *deben* desplegarse, proponemos reflexionar sobre éstas bajo la noción de escenas entendidas como base o suelo *sobre el cual* la acción política *aparece*. Así, creemos por demás fértil conjugar una lectura del pensamiento arendtiano en términos *filosóficamente fenomenológicos y políticamente republicanos*. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

3. Lo que hay que hacer es estar. Escenas de aparición y participación

Desarrollaremos esta hipótesis de lectura, recuperando los aportes que un conjunto diverso de autores e intérpretes ha elaborado sobre la obra de Arendt, al reflexionar sobre las potencialidades que alberga su particular comprensión de la política. Así, tal como sostiene Simona Forti (2001; 2003), a partir de los años 80 – en el marco de la crisis del marxismo y llamado fin de las ideologías– las recepciones de Arendt adquirieron un celebrado *giro político* que se compone de dos olas: en la primera de ellas, fueron analizados no sólo sus presupuestos teóricos, sino también las implicancias prácticas de su propuesta y los posibles diálogos con sus contemporáneos; en la segunda ola –desarrollada entre fines de la década del 90 y principios de los 2000– se recuperaron productivamente las aporías, las contradicciones y las ambivalencias del pensamiento de Arendt. En este sentido, para Forti (2006), dichas recepciones transformaron esta aparente debilidad, en los elementos que componen la grandeza de un pensamiento que permanece decididamente incontextualizable. Si bien esta segunda recepción identificó ciertos

diálogos entre la obra arendtiana y diversos filósofos, al mismo tiempo reconoció la imposibilidad de ubicar a la autora en una única corriente.

Aquello que nos interesa recuperar de estas interpretaciones refiere fundamentalmente a su rasgo fenomenológico, es decir, la importancia que adquiere el acontecimiento como *motor de la reflexión filosófica y política*. En este sentido, en *Hannah Arendt et la question du politique* (1986), Claude Lefort refiere a la importancia del pensamiento arendtiano en lo que respecta a su comprensión de la actividad del pensar –que se despliega en estrecha relación al acontecimiento– y de la “teoría” política que propone por oposición a la imagen del Totalitarismo tanto en su versión Nazi y como Stalinista. Según Lefort,

ella comprende la política sirviéndose del retorno de la imagen del totalitarismo, un movimiento que la induce a buscar no el modelo –usar este término significaría traicionar su intención– pero sí la referencia a la política en ciertos momentos privilegiados en los que mejor se pueden descifrar sus rasgos; el momento de la polis griega en la Antigüedad, y, en la Edad Moderna, el momento de la Revolución americana y el de la Revolución francesa. Tal vez, se podría añadir el momento de los consejos obreros en Rusia, en 1917, y el de los consejos obreros en Hungría, en 1956 ([1986] 2000: 137-138).

En efecto, las lecturas que nos interesan aquí forman parte de una serie de *ejercicios de pensamiento* que va con *Arendt*, más allá de *Arendt* dando lugar a un conjunto de conceptualizaciones por demás fecundas para pensar las múltiples dinámicas políticas contemporáneas. Un primer acercamiento a esta cuestión requiere reparar sobre la importancia que adquiere la acción y el discurso desplegados en el espacio público. En este marco, se encuentra la interpretación que Etienne Tassin elabora a partir de un profundo y sistemático análisis de la obra arendtiana. Para el filósofo francés, la acción constituye una categoría central que adquiere un conjunto de componentes que le son propios: espontaneidad, imprevisibilidad y fundamentalmente su fragilidad.

Se trata entonces de un estudio que pone el énfasis en un

antontologismo radical de Arendt, que consiste en quedar rigurosamente en la evanescencia de lo que se presenta como aquello que no tiene duración ni ser. Porque lo que surge ocurre sin durar, no posee ni ser ni tiempo. [...] El surgimiento de la acción o del evento es una aparición; y toda aparición es tomada, al aparecer, en la inminencia de su desaparición (Tassin, 2003: 113).

El punto de partida de esta interpretación refiere –al igual que la propuesta

por Canovan– en el modo en que Tassin comprende los desafíos que Arendt enfrenta ante el advenimiento del Totalitarismo. Mientras que el estudio de Canovan hace hincapié sobre la destrucción de los marcos institucionales y la fragilidad a la que se encuentran expuestos los hombres en este contexto, Tassin profundiza en cierto modo sobre esta lectura al sostener que el Totalitarismo no sólo es una amenaza para el mundo objetivo que se erige entre los hombres, sino que además representa el anhelo de transformación del hombre y la sociedad. En este sentido, para el filósofo la característica esencial del sistema totalitario es en realidad “la destrucción de la idea misma de política, destruyendo la condición política de los hombres de la que depende el carácter fenomenal o mundano de su existencia” (2016: 150, traducción propia).

Dicha transformación ya no emplea una lógica imperialista de expansión ilimitada –que encuentra su justificación en una serie de beneficios– sino que ésta se substituye con la lógica de la dominación total fundada únicamente en la necesidad de confirmación de la ideología. Así, en la medida en que toda su obra de destrucción deviene en la primacía de la insensatez y de la inutilidad, recae en el terreno de lo absurdo, en el reino demente de la superfluidad. Este despojo de lo humano del hombre, impuesto por el Totalitarismo, tiene como objetivo transformar la naturaleza humana dando lugar a una alienación radical de los hombres en sociedad, que es abordada por Tassin a través de tres aspectos: la reducción de lo humano a la animalidad o a la especie; la destrucción sistemática de la dignidad humana y, por último, la desolación del mundo.

Este implacable proyecto totalitario se materializó dentro de los campos de concentración en dónde los hombres adquirieron la forma de seres desprovistos de la capacidad de actuar y de ser libres, en definitiva de existir políticamente. Esta reducción de los hombres a la especie, se despliega en un primer momento a partir de la destrucción de sus condiciones: a la capacidad de actuar y de dar nacimiento a lo nuevo, el régimen de los campos impone un ser-en-la-muerte (*être-dans-la-mort*), una no-existencia ligada a la muerte continua y la mera supervivencia biológica. Frente a la paradójica pluralidad de los seres únicos, adviene la unicidad específica de seres desposeídos de toda singularidad distintiva que se amalgaman en una masa

anónima condenada a renunciar a toda manifestación del *quién* es cada uno. Así, la destrucción de la condición humana refiere a la transformación de los hombres en una especie de animal humano, incapaz de crear una comunidad y pertenecer a ella, de experimentar la fraternidad y de aparecer ante sí mismo y ante los otros.

Este régimen concentracionario alcanzó la destrucción total del vínculo (*lien*) humano y de la pluralidad que constituye la condición propiamente política de los hombres, al tiempo que impuso la anulación de la singularidad, produciendo una identificación funcional de los individuos reducidos a meros seres –con un conjunto de reacciones idénticas– intercambiables entre sí. Es decir, “la reducción del *zôon politikon* al *zôon*, destruye no sólo la condición política de la vida que hace a un ser humano, sino que también destruye la vida misma, la reduce a la pura funcionalidad instrumental” (Tassin, 1999: 165).

Esta transformación otorga a la existencia en los campos un carácter radicalmente superfluo, inútil y sin sentido que puede ser descripto bajo la idea de una vida *post-mortem*. Así, definida solamente por la conservación de la especie, tanto la vida como la muerte son privadas de todo significado de toda razón de ser individual y plural, al punto extremo en el que ni la natalidad ni la mortalidad pueden ser consideradas como las condiciones de la existencia humana, la vida toma la forma de una muerte continua. En este sentido,

el universo del campo delimita un espacio sin lugar y un tiempo de lo invisible y es más que sobrevivir fuera de toda pretensión de humanidad porque la fabricación de una especie animal humana corresponde a una ruptura entre las condiciones de la vida, el mundo y la pluralidad. [Asimismo] la eliminación de las condiciones humanas de pluralidad y mundanalidad mediante una reducción específica se prolonga inevitablemente en la alienación de la condición vital misma (Tassin, 1999: 167).

De esta manera, cualquier posibilidad de comunidad y solidaridad son aniquiladas y en consecuencia desaparece el lazo que los une entre sí y que conforma el mundo común. Esta reducción del hombre a la especie, se despliega en un doble movimiento –que recupera los otros dos aspectos mencionados anteriormente: por un lado, la destrucción de la persona y de la dignidad humana que da lugar a la singularidad de cada uno (el *quien*) e instituye el mundo común; y por el otro, la desolación del mundo humano.

Según Tassin, el concepto de dignidad humana refiere a “un vínculo político que une la singularidad política, ética y ontológica del individuo con la comunidad de hombres unidos por la pertenencia común a un mundo construido en concierto” (Tassin, 1999: 169). En consecuencia, la destrucción de la persona humana se traduce inmediatamente en la desolación del mundo y de la comunidad ⁶.

En otras palabras, el sistema totalitario no sólo priva a los hombres de la dignidad humana en tanto capacidad de existir políticamente y de construir con otros el mundo común, sino que destruye el mundo y al mismo tiempo, el vínculo comunitario que une a los hombres entre sí. Esta experiencia misma, sobre la cual se construye el sistema totalitario, es, en realidad, “la experiencia paradójica de la no-experiencia, ya que es la experiencia de la extrañeza radical del mundo” (Tassin, 1999: 181).

A la luz de estas reflexiones, para el filósofo, la respuesta arendtiana se erige sobre la acción en la medida en que, cada uno de los elementos que ha sido destruido dentro de los campos de concentración puede ser enfrentado a través de ella. Así, en primer lugar, ante la destrucción del *quién* (frente a los otros y frente a sí mismo) la acción es reveladora (*révélanté*) en tanto que por medio de ella, la libertad se

⁶ Dicha destrucción, que atraviesa los diferentes planos –político, ético y ontológico– se desarrolla en etapas. La primera de ellas, refiere al orden de lo político, y consiste en privar al hombre de la personería jurídica al negarle el reconocimiento de sus derechos –en tanto categoría que le confiere a un individuo la existencia política y le asegura un lugar entre los hombres dentro del mundo común. Por lo tanto, en línea con lo propuesto por Canovan, estos individuos que existen fuera de la ley son privados del derecho a tener derechos que les confiere la posibilidad de pertenecer a una comunidad y compartir el mundo con otros. Aquí Tassin se refiere a la producción de apátridas como el primer paso para la conformación de seres alienados o in-mundos (*in-mondes*). En segundo lugar, el filósofo profundiza el análisis político acerca de la exclusión del espacio del derecho, al referirse a la destrucción de la persona moral a través de la eliminación de la alternativa entre el bien y el mal y su reemplazo por la muerte o la muerte. Se trata de una condena al mal que destruye no solamente la integridad moral de los individuos, sino también los puntos de referencia del juicio y los criterios a través de los cuales orientar su conducta. En consecuencia, los individuos instrumentalizados son incapaces de distinguir entre una conducta sensata y una que no lo es. En tercer lugar, la destrucción de la persona psíquica completa el cuadro, y refiere a la eliminación de la unicidad singular de cada individuo a través de la cual se distingue de los otros y puede afirmar ante ellos el yo. El punto central de este elemento es la voluntad totalitaria de eliminar la espontaneidad es decir, el poder de los hombres de dar comienzo a lo nuevo a partir de sus propios recursos. En este sentido, Tassin sostiene que el análisis arendtiano reconoce que la singularidad ontológica del ser no reside en la consciencia de ser de un sujeto reflexivo, sino en el principio de natalidad que define al ser en su poder de comenzar, de actuar y de dar inicio a un *quién* que se revela a sí mismo y a los otros a través de sus actos.

despliega a los ojos de todos, en un espacio de apariencia en donde cada uno revela quién es a sí mismo y a los otros; en segundo lugar, frente a la destrucción del lazo comunitario entre los hombres, la acción es vinculante (*liante*) ya que, al revelar quién es alguien teje, junto con los otros actores y locutores, un lazo comunitario a través de la acción concertada. Finalmente, en respuesta a la desolación como experiencia fundamental, la acción es instituyente (*instituent*) en la medida en que actuar juntos, con los otros, supone un espacio público en donde la libertad de acción y de palabra puede desplegarse e instituye en el mismo momento un mundo común⁷. Será a través de ella, que los hombres podrán dar cuenta de su ilimitado poder de dar lugar a lo nuevo, a lo inesperado, lo infinitamente improbable –esta propuesta es abordada por Tassin a través de una *elucidación fenomenológica de la acción en conjunto con una articulación problemática con el mundo*.

Es precisamente la comprensión de la acción en tanto acción instituyente de espacios en dónde la libertad puede aparecer, aquello que nos interesa recuperar aquí de esta lectura. La noción de *institución* adquiere aquí un rasgo profundamente fenomenológico en el momento en el que el espacio se *instituye* en el mismo momento en el que los hombres actúan en concierto, a través de su propia capacidad de acción y discurso. Por ello, para Tassin “pensar la acción es pensar en la innumerable pluralidad de comienzos anárquicos y desmesurados” (1999: 402). De este modo es imposible pensar el mundo y la acción por separado ya que se implican mutuamente, en un movimiento de institución de un espacio *inter homines* –a través de la palabra y la acción– en el marco de una pluralidad de seres que tejen un lazo entre sí a partir del cual se despliega el mundo común. En esta línea, Tassin sostiene que Arendt nos invita a reflexionar sobre una paradoja:

La acción que hemos reconocido positivamente como un poder de revelación de alguien que instituye un espacio de visibilidad común y de vínculo entre quienes actúan juntos, es también un poder de destrucción, que puede provocar

⁷ Singularidad, libertad, vínculo humano, espacio público y mundo en común no son sólo condiciones de la vida y del trabajo (*travail*), sino también de la producción (*oeuvre*) y del mundo, de la acción y de la pluralidad política. En este sentido, Tassin sostiene que el análisis que Arendt desarrolla en *Los Orígenes del Totalitarismo* marca el punto de partida para las reflexiones que la autora propone en las páginas de *La Condición Humana* en la medida en que allí busca elucidar las tres actividades (trabajo, producción y acción) y las tres condiciones (Vida-Tierra: mortalidad; Ser en el/del mundo: perennidad; Pluralidad: natalidad, libertad, inmortalidad) que confieren una consistencia mundana y política a la humanidad.

tanto a la eliminación de todo espacio común como la desvinculación de los hombres (1999: 419-420).

Antes que pensar sobre este carácter desmesurado de la acción como un problema o un accidente que es necesario resolver o tramitar para dar lugar a la política, Tassin sostiene que esta potencia infinita e ilimitada de la acción es su característica distintiva. Es infinita, en efecto, porque una vez iniciada nada la detiene, sólo se realiza a sí misma en un movimiento constante que no tiene razón ni objetivo más que el propio acto en una temporalidad que es siempre el presente. Asimismo, es ilimitada porque debido a su desmesura constitutiva, parece ignorar el mundo que ella misma instituye, por ello representa una amenaza terrible y permanente aún más grande que aquella constituida por el ciclo ininterrumpido de la vida y la muerte.

Nos enfrentamos nuevamente al problema político de la posibilidad de fundar un mundo común a partir del despliegue de una acción que al mismo tiempo que lo crea, puede destruirlo. Este rasgo amenazante, que es remarcado rápidamente en el argumento expuesto por Canovan y que será pasible de ser tramitado a partir de cierto *republicanismo arendtiano* –que ya anunciamos antes– es recuperado por Tassin como el rasgo constitutivo de la acción y por lo tanto indisociable de la política y del mundo común. En este sentido, según el filósofo francés, Arendt nos revela una paradoja constitutiva de la actividad propia de la vida política: dar lugar a la institución de un espacio público y la instauración de un mundo común, constituye al mismo tiempo una amenaza continua y estructural. Así, pensar sobre la política es reflexionar sobre el conflicto constitutivo al que la potencia de la acción da lugar.

Recuperar el carácter conflictivo de la comprensión de la política propuesta por Arendt hace posible redefinir la tensión que recorre toda su obra entre la acción y la institución. No para pensarla como una dinámica que se establece en dos momentos distintos: la acción por un lado, que irrumpe desestabiliza, amenaza y crea lo nuevo; y la institución por otro, comprendida en tanto órganos de orden, marcos que *contienen los peligros propios de la acción*. Lejos de ello, esta lectura nos invita a reflexionar sobre la interacción entre acción e institución desde una

perspectiva que advierta la constante tensión que se trama entre ambos, *en el mismo momento en que* los hombres aparecen a la luz de lo público.

Así la apuesta de la intérprete radica en repensar las delimitaciones entre lo público y lo privado en tanto *dinámica* generada por la acción en concierto de una comunidad de actores, evidencia la necesidad de reflexionar acerca del modo en que dichos actores aparecen frente a otros y crean consigo el *mundo en común*⁸.

En este conjunto de reflexiones, deviene central la importancia que adquiere la noción de Mundo. En este sentido, Birulés sostiene que “lo que la política pone en juego es el Mundo” (2017: 139) Así pues, cuando hablamos de libertad como realidad política no indicamos unas condiciones o atributos para que el individuo pueda ser considerado libre, sino los *prerrequisitos espaciales* de la libertad.

4. Escenas de aparición: apuntes sobre los Consejos Revolucionarios.

Enfatizar en el rasgo republicano del pensamiento de Arendt a partir de sus preocupaciones por la creación del *espacio-entre* en dónde las cosas se vuelven públicas, permite volver sobre sus consideraciones sobre los Consejos Revolucionarios para reflexionar sobre ellos, no en tanto sistema institucional alternativo al sistema liberal representativo tradicional, sino como *escenas de acción y participación* relacionadas de modo fundamental con la acción y el discurso. No se trata entonces, como se evidencia en la lectura de Canovan, de los Consejos Revolucionarios entendidos –solo– en tanto órganos de orden frente a la irrupción de la acción sino de analizarlos como escenas de aparición –entendidas en tanto participación activa y efectiva en los asuntos públicos –en la institución de espacios donde la acción –y por ende– la libertad puedan aparecer.

En este sentido, Cristina Sánchez Muñoz (2003) sostiene que los Consejos son espacios de actuación que se caracterizan por ser eminentemente políticos; se generan espontáneamente y sus objetivos son ejercer y preservar la libertad públicas. Desde este punto de vista, lo que los consejos nos dicen es: “queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener la posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro

⁸ Aquí, la noción de *mundo común* no refiere a que la acción es impulsada por aquellos intereses en común que tienen los actores –perspectiva que nos mantendría dentro de los márgenes de la identidad– sino antes bien que la acción engendrada por un interés (común) por el mundo. (Honig, 1998)

país" 9 (2003: 224).

En esta línea es que Arendt apuesta por la formación de organizaciones populares compuestas por obreros, soldados, campesinos, vecinos, escritores y estudiantes o artistas¹⁰. En este sentido, es que la pensadora desarrolla la importancia que adquirieron los consejos en el marco de los procesos revolucionarios, puesto que surgidos al calor de los acontecimientos fueron "las primeras manifestaciones de libertad y del espíritu público" (Arendt, 2008: 305).

No pretendemos extraer el análisis de Arendt un modelo político acabado y novedoso que se enfrente a las instituciones de la democracia representativa, por medio de la centralidad de los mecanismos de democracia directa desarrollados en el interior de los consejos, sino por el contrario, nos interesa reparar en ellos en tanto experiencias políticas que nos permiten dar cuenta del componente republicano del pensamiento arendtiano ligado a la importancia que adquiere la participación de todos en los asuntos públicos.

En línea con lo propuesto por André Duarte (2016), sostenemos que el pensamiento de Arendt sobre los consejos supera el status de metáfora para convertirse en una posibilidad integrada al sistema democrático moderno. En consecuencia, aquello que la autora busca es pensar los consejos -y sus consecuencias- en el marco de la democracia moderna, recuperando de este modo su carácter conflictual y agonístico. Es decir, se trata de abrir la discusión sobre las posibilidades de la instituir escenas de aparición que permitan la participación popular activa y efectiva. En palabras de Duarte (2016), Arendt no buscó descartar por completo la democracia representativa y partidaria sino que se interesó por

encontrar alternativas políticas basadas en las experiencias revolucionarias de autoorganización popular, capaces de redefinir las bases de sustento de la democracia representativa en el sentido de preservar, estimular y ampliar las pequeñas islas de libertad simbolizadas por los consejos populares en tanto instituciones políticas que se repitieron de manera espontánea e insistentemente en el curso de cada evento revolucionario (Duarte, 2016: 24.

⁹ Aquí Arendt recupera, los ejemplos históricos: París 1870, ante el asedio prusiano, París de nuevo, en la Comuna de 1871, los consejos de *soviets* en Rusia, en 1905, la revolución de febrero, en Rusia de 1917, Alemania (1918 y 1919) con la creación de *Ratessystem* y la *Raterepublik* bávara. La última fecha, para Arendt sería la revolución de 1956 en Budapest (Arendt, 2005: 274-275).

¹⁰ Véase al respecto "Pensamientos sobre política y revolución" en Arendt, H. (2005) *Crisis de la República*.

Traducción propia).

En las últimas páginas de *Sobre la Revolución*, Arendt analiza el desarrollo de las revoluciones americana y francesa para abordar en qué medida las acciones de los revolucionarios lograron no sólo suspender el orden vigente, sino crear un espacio en el que la libertad pueda aparecer y conservar así el principio que le dio origen, problemática central en el abordaje que la pensadora realiza acerca del rol que cumplieron las asambleas y los consejos revolucionarios. En efecto, "la supervivencia de la constitución dependía del espíritu público, el cual, a su vez, sólo existía en las asambleas donde los ciudadanos podían ocuparse en común de los asuntos públicos, de los intereses más preciados de su patria" (Arendt, 2008: 331).

En referencia al caso americano, la autora sostiene que la aparición de los municipios y las asambleas municipales en el marco del debate por la sanción de la Constitución posibilitaron el ejercicio de la libertad política en términos de la participación de todos en los asuntos del gobierno. Estos espacios que en Estados Unidos no requirieron fundación ni reconocimiento formal, en Francia fueron el resultado espontáneo e inesperado de la propia Revolución. Las diversas secciones de la famosa Comuna de París tuvieron su origen en la falta de cuerpos populares legalmente constituidos que eligiesen representantes y enviaran delegados a la Asamblea Nacional. Asimismo, junto a estas instituciones municipales se encontraron un gran número de clubs y sociedades –formadas espontáneamente– cuyos objetivos eran instruir e ilustrar a los ciudadanos acerca de los verdaderos principios de la constitución.

Por otra parte, luego del estallido de Revolución Húngara "la cuestión había dejado de ser cuánta libertad permitir a la acción, al discurso y al pensamiento, y era más bien cómo institucionalizar una libertad que ya era un hecho consumado" (Arendt, 2008: 96). Al igual que en los casos americano y francés, aparecieron casi en simultáneo al propio levantamiento Consejos Revolucionarios y de Trabajadores, ambos permitieron la participación efectiva de los ciudadanos.

De este modo, es posible sostener que los consejos eran indudablemente escenas de aparición y participación que evidenciaron la capacidad de los hombres de actuar y debatir juntos y constituyeron el pilar de la revolución en la medida en

que permitieron conservar y ampliar el espíritu público que le dio origen. En esta línea, Arendt sostiene que el propósito de los Consejos era

Poner las bases de una república llevada hasta las últimas consecuencias, el único gobierno que clausurará para siempre la era de las invasiones y las guerras civiles; la recompensa que se esperaba al fin de la lucha no era ninguna sociedad sin clases, ninguna fraternidad imaginaria socialista o comunista, sino el establecimiento de una verdadera república (2008: 366).

Ahora bien, tal como es mencionado Arendt, su impulso inicial se vio aplastado por el peso de las instituciones de la Democracia representativa y el sistema de partidos. Esta situación da cuenta de la potencialidad contenida en su interior, puesto que abren un profundo debate en torno a la transformación del Estado, en una nueva forma de gobierno que "permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser partícipe en los asuntos públicos" (*Idem*, 366).

Más allá de la abierta disputa que se generó entre el pueblo –participante de los Consejos- y sus representantes –nucleados en torno a las estructuras partidarias- el debate que se inicia es mucho más profundo y se dirige al sistema representativo y partidario como tal. El intento que llevaron adelante los Consejos, tras la revolución, por conformarse como espacios basados en el presupuesto de la igualdad entre sus participantes da cuenta de una vocación de acción que no busca traducirse en meros órganos de gestión. De este análisis, Arendt sostiene que los "consejos han sido siempre indudablemente democráticos, pero en un sentido nunca antes visto y nunca antes pensado" (2007, 101).

Estas experiencias políticas nacieron exclusivamente de las acciones y demandas espontáneas de pueblo y no se dedujeron de ninguna ideología ni fueron previstos, mucho menos preconcebidos, por ninguna teoría acerca de la forma óptima de gobierno. En este sentido, en *Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Arendt llama la atención sobre la necesidad de estudiar estas nuevas formas de lo político, así

donde quiera que aparecieron, los consejos fueron recibidos con la decidida hostilidad de las burocracias de los partidos y sus líderes, de la derecha a la izquierda y con el desprecio unánime de los teóricos y científicos políticos. (...) Y dado que nadie ha prestado nunca ninguna atención seria a esta forma nueva y por completo inédita de organización, su tenaz re-surgimiento a lo largo de

más de un siglo no puede ser más espontáneo ni puede estar menos influido por un interés o teoría extrínseca (2007: 101).

El esfuerzo que se realiza para reconquistar el espíritu perdido de la revolución, debe consistir en buena parte, en repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político nos ofrece en términos de oposición y contradicción (Arendt, 2008: 308). En línea con ello, las reflexiones que Bonnie Honig (1998) ha realizado en el marco del feminismo, acerca de las delimitaciones sobre la distinción entre espacio público/espacio privado, resultan una clave de lectura fructífera. Para la autora, a pesar del tono categórico que adquieren en la obra arendtiana, las definiciones conceptuales de los pares binarios –entre los cuales se ubica el par público-privado- las fronteras que delimitan cada una de las nociones no son rígidas, sino antes bien tenues¹¹. En este sentido, es posible identificar en el pensamiento de Arendt diversas experiencias políticas que agrietan los límites y ponen en cuestión las aparentemente sólidas distinciones entre cada uno de ellos¹².

No se trata entonces de concebir a los Consejos como la creación de un modelo opuesto al sistema democrático representativo, sino de pensarlos en diálogo. Significa así, reflexionar sobre el rasgo conflictivo de la comprensión de la política en Arendt que, debe partir por reconocer la permeabilidad de las fronteras que se erigen en la siempre compleja relación entre las acciones y las instituciones, en dónde, creemos es posible ubicar a los Consejos en la medida en que comprendamos que estos siempre fueron, tal como sostiene la pensadora “tanto órganos de orden como de acción” (Arendt, 2008: 363).

Por último, sostenemos que las experiencias de los consejos revolucionarios nos permiten revalorizar las instancias contemporáneas de reapropiación de la política y de la participación, no solo en revoluciones sino en acontecimientos más

¹¹ En este sentido, Honig alude a los pares: Performativo vs. constatado, “nosotros/as sostenemos” vs. “verdad evidente”, yo vs. cuerpo, masculino vs. femenino, resistible vs. irresistible, valiente vs. quien no se arriesga, múltiple vs. unívoco, habla vs. silencio, activo vs. pasivo, abierto vs. clausurado, poder vs. violencia, necesidad vs. libertad, acción vs. comportamiento, extraordinario vs. ordinario, inimitable vs. imitable, perturbación vs. repetición, luz vs. oscuridad, en breve, público vs. privado. (Honig, 1998: 13)

¹² En relación a este punto, Honig da cuenta del tratamiento que Arendt elabora en torno a la compleja distinción entre lo social y lo político en el marco de la Revolución Francesa desarrollada en las páginas de *Sobre la Revolución*.

discretos. Serán las ciencias sociales aquellas que deben afrontar el desafío de pensar la política más allá del sistema representativo, el cual exige comprender el sentido de la aparición de nuevas formas de asociación colectiva menos cristalizadas y más autónomas y flexibles, capaces de multiplicar las oportunidades de la acción política.

4. A modo de conclusión: Aportes de Arendt para pensar la política hoy

Tal como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, la identificación de Arendt con la tradición de pensamiento republicana se remonta a la lectura de Pocock de fines de los años 70. En este sentido, y profundizando dicha hipótesis, Margaret Canovan propuso una interpretación del *republicanismo arendtiano* centrado fundamentalmente en la centralidad que adquieren las instituciones políticas en tanto respuesta frente al advenimiento del Totalitarismo. Esta lectura, como hemos abordado algunas páginas atrás, enfatiza sobre los *peligros contenidos en la acción* en tanto capacidad humana para crear lo nuevo, lo profundamente inesperado. Así, frente a la experiencia totalitaria que dio cuenta de que *todo es posible* la apuesta de la intérprete refiere a la preocupación fundamental por fundar instituciones capaces de albergar y contener a los hombres de su propia capacidad de acción. En esta línea es que recupera los análisis arendtianos sobre los Consejos en tanto que órganos de orden frente a la irrupción espontánea de las acciones en el marco de las múltiples revoluciones.

No obstante, creemos que es posible identificar otro componente republicano en el pensamiento de Arendt ya no ligado a la importancia de las instituciones en tanto *fortalezas* contra la acción sino identificado a partir de la preocupación por instituir escenas de aparición que permitan la participación activa y efectiva de todos en el espacio público. En la lectura que hemos propuesto hasta aquí, recuperando en gran medida los aportes de Etienne Tassin, cobra centralidad no sólo el carácter fenomenológico de las escenas de aparición sino también su rasgo fundamentalmente conflictivo, agonístico. En este sentido, una lectura atenta acerca del modo en que Arendt aborda los Consejos Revolucionarios, puede permitirnos dar cuenta de la tensión existente entre las acciones y las instituciones, buscando

reflexionar sobre la frontera que al tiempo que separa, une a estas dos experiencias políticas fundamentales. Se trata de pensar el carácter republicano del pensamiento arendtiano desde una lectura que enfatice sobre la acción y el discurso de los hombres en la creación de *espacios de libertad*.

En este marco, creemos que este conjunto de reflexiones nos permite volver sobre la política contemporánea para poner atención no solo a aquellas experiencias que irrumpen y refundan el espacio público sino que generan marcos institucionales menos rígidos, pero no por ello menos estables que preserven el espíritu de la acción. Asegurar estos espacios de libertad para la participación activa y efectiva de todos exige reparar sobre qué entendemos por institución y reflexionar sobre ellas ya no desde la falta sino desde sus potencialidades.

Acaso, la centralidad que cobraron los diversos movimientos sociales protagonistas de los últimos años de la política argentina, da cuenta no solo de la existencia de *espacios más institucionalizados que la acción en la calle pero menos normativizados y estables que las instituciones del sistema representativo*, sino también de una experiencia que escapa a la comprensión tradicional de la política que, como mencionamos al inicio de este trabajo, separa conceptual y teóricamente acción e institución. Buscamos entonces explorar la potencialidad del componente republicano del pensamiento arendtiano para reflexionar sobre experiencias que no son necesariamente novedosas pero que un renovado marco conceptual posibilita comprender políticamente.

Se torna necesario entonces, que las ciencias sociales y políticas abran un espacio de discusión para estas experiencias, sin imponer sobre ellas viejos conceptos que dificulten captar la potencia y el sentido propio, que solo podrá vislumbrarse si son pensados políticamente.

Bibliografía

- Arendt, H. ([1963] 2008), *Sobre la Revolución*. Buenos Aires: Alianza.
- Arendt, H. ([1972] 2015). *Crisis de la República*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Arendt, H. (2007). Reflexiones sobre la Revolución Húngara, en Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Madrid: Encuentro.

- Birulés, F. (2017). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Buenos Aires: Katz.
- Canovan, M. (1974). *The Political Thought of Hannah Arendt*. Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovich.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Canovan, M. (1997). "Hannah Arendt as a conservative Thinker" en May, L; Kohn, J. (1997) *Hannah Arendt: Twenty years Later*. Cambridge y Londres: The MIT Press
- Duarte, A. (2016). "Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt". *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, p. 13-27.
- Forti, S. (2006). "Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth". *Revista de Ciencia Política*. Vol. 26, N°2. Págs. 121-123.
- Honig, B. (1997). "Hacia un feminismo agonístico: Hannah Arendt y las políticas de identidad". *Feminaria*. Año XI, N° 21.
- Lefort, C. ([1985] 2000) "Hannah Arendt y la Cuestión de la Política" en Birulés, F. (2000) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa
- Pocock, J. G. A. (1971). *The Machivellian Moment*. Princeton: Princeton University Press
- Siegelberg, M. (2013). "Things fall apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt and the politics of time". *Modern Intellectual History*, Volume 10, April. Pp. 109-134
- Tassin, E. (1999) *Le Trésor Perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París : Payot.
- Tassin, E. (2015). "Verbalising violence". *African Yearbook of Rhetoric* (6) 1: 39-50.
- Tassin, E. (2016). *Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária*. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21(3), 111-152. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p111-122>.

Arendt y el pensamiento republicano

Arendt and Republican Thought

Wolfgang Heuer

Freie Universität Berlin

Cómo citar este artículo:

Heuer, Wolfgang (2023). Arendt y el pensamiento republicano. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 217-248. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

¿Es Arendt republicana? Si se tiene en cuenta su énfasis en la acción, la formación horizontal del poder y la fundación de la república cívica, sólo se puede responder afirmativamente a esta pregunta. Pero si se toma como baremo el discurso republicano de Pettit (libertad como ausencia de injerencia), Viroli y Skinner (virtud cívica) o Richter (buen gobierno) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004), surgen las dudas. Los resultados de los análisis de Arendt siguen siendo fragmentarios y han suscitado comentarios críticos que se refieren a la amplia incompatibilidad de la definición pura de Arendt de poder, acción y política/sociedad con la sociedad liberal. Lo que se pasa por alto en estas lecturas es precisamente el gran potencial de crítica que va unido a este supuesto distanciamiento de la realidad. Me gustaría ilustrar esto con dos ejemplos: en primer lugar, la definición de poder de Arendt, que no se centra en el sistema parlamentario y partidista de representación, sino en la ciudadanía participativa y, en segundo lugar, las reflexiones de Arendt sobre los consejos –*councils*– como forma original de organización de la actuación. En este artículo, examinaremos el significado de algunos fenómenos y las posibilidades que contienen: el *entre* de la intersubjetividad, el papel de la persona, el pensamiento imparcial y el juicio cosmopolita, la institucionalización de la pluralidad en forma de federalismo y, por último, el método del pensamiento poético y el papel de las emociones. Al hacerlo, nos encontraremos con el significado de la particular forma de pensar de Arendt, que se expresa en la diferencia del título de este ensayo: entre un pensamiento republicano que gira en torno a las características conceptuales de la república en términos de ciencia política (pensamiento *republicano*) y el pensamiento de Arendt, que es en sí mismo republicano en su actividad y conforma contenido y forma juntos (*pensamiento republicano*).

PALABRAS CLAVE: república, republicanismo, democracia, consejos.

ABSTRACT

Is Arendt a republican? If one takes into account her emphasis on action, the horizontal formation of power and the foundation of the civic republic, one can only answer this question in the affirmative. But if one takes the republican discourse of Pettit (freedom as freedom from interference), Viroli and Skinner (civic virtue) or Richter (good government) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004) as a yardstick, doubts arise.

The results of Arendt's analyses remain fragmentary and have elicited critical comments referring to the broad incompatibility of Arendt's pure definition of power, action, and politics/society with liberal society. What is overlooked in these readings is precisely the great potential for critique that goes hand in hand with this supposed detachment from reality. I would like to illustrate this with two examples: firstly, Arendt's definition of power, which focuses not on the parliamentary and party system of representation, but on participatory citizenship, and secondly, Arendt's reflections on councils -councils- as an original form of organizing action.

In this article, we will examine the meaning of phenomena containing also the potential of their possibilities: the between of intersubjectivity, the role of the person, impartial thinking and cosmopolitan judgment, the institutionalization of plurality in the form of federalism and, finally, the method of poetic thinking and the role of emotions.

In doing so, we will encounter the significance of Arendt's particular way of thinking, which is expressed in the difference in the title of this essay: between a republican thought that revolves around the conceptual characteristics of the republic in terms of political science (republican *thought*) and Arendt's thought, which is itself republican in its activity and shapes content and form together (*republican thought*).

KEYWORDS: republic, Republicanism - Democracy - Councils

¿Es Arendt republicana? Si se tiene en cuenta su énfasis en la acción, la formación horizontal del poder y la fundación de la república cívica, solo se puede responder afirmativamente a esta pregunta. Pero si se toma como baremo el discurso republicano de Pettit (libertad como ausencia de injerencia), Viroli y Skinner (virtud cívica) o Richter (buen gobierno) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004), surgen las dudas. Porque este discurso pretende definir una sociedad civil basada en el autogobierno, la separación de poderes, la participación y la integridad moral, elementos que, juntos, forman una imagen completa de una república. Aunque Arendt en su libro sobre el fundamento de la libertad

(Arendt,1988) discute los elementos necesarios de manera similar –autogobierno, separación de poderes, bicameralismo, federalismo, autoridad– se hace evidente una diferencia esencial. El interés de Arendt apunta a la fundamentación de todos estos elementos en el ámbito cuasi antropológico de lo que ella denomina la condición humana, que consiste sobre todo en la pluralidad e intersubjetividad humanas, formadoras de mundo. Esto puede describirse no solo como un enraizamiento existencial en el espacio prepolítico, sino, lo que es más importante en nuestro contexto aquí, como un despliegue de los principios republicanos desde la fuente de esta condición, casi desde abajo, y no, como en el discurso del republicanismo, como una construcción omnicomprendensiva desde arriba. Esto significa que Arendt no está interesada en el diseño más exhaustivo posible de una forma republicana de gobierno, sino que, partiendo de la pluralidad y la intersubjetividad, explora las condiciones de la política en términos de acción, la formación del poder y la autoridad, el significado de la opinión y el juicio, y el fundamento de la libertad duradera. Este enfoque es mucho más radical porque parte de una base existencial. Es mucho más arriesgado porque es abierto e incierto en su despliegue, y mucho más sensible porque revela los daños de la pluralidad, la intersubjetividad, el poder, etc., aun cuando la sociedad liberal no los percibe o los considera normales –por ejemplo, cuando la pluralidad de opiniones es sustituida por la opinión pública o el poder horizontal por la dominación vertical.

Los resultados de los análisis de Arendt siguen siendo fragmentarios y han suscitado comentarios críticos que se refieren a la amplia incompatibilidad de la definición pura de Arendt de poder, acción y política/sociedad con la sociedad liberal (por ejemplo, Habermas 1994; Benhabib, 1998; Honneth, 2014). Lo que se pasa por alto en estas lecturas es precisamente el gran potencial de crítica que va unido a este supuesto distanciamiento de la realidad. Me gustaría ilustrar esto con dos ejemplos: en primer lugar, la definición de poder de Arendt, que no se centra en el sistema parlamentario y partidista de representación, sino en la ciudadanía participativa, y en segundo lugar, las reflexiones de Arendt sobre los consejos – *councils* – como forma original de organización de la actuación. En ambos casos, la incompatibilidad con la sociedad liberal no es una expresión de la supuesta visión

ilusoria de Arendt, sino su demostración de la posibilidad siempre renovada de la formación del poder y su institucionalización. Es la expresión de un potencial recurrente de conflicto entre dos formas de gobierno que Arendt yuxtapone, la democracia representativa y la de consejos, sin querer resolver el conflicto entre ellas. En cambio, la formación del poder y de los consejos es una expresión de la vitalidad de la pluralidad. Arendt señala las posibilidades, pero no nos ofrece ninguna garantía de su realización.

En este contexto, no es casualidad que Arendt trate, además de los fenómenos de la pluralidad, la acción, el poder y los consejos, otros fenómenos que también evalúa no solo en términos de sus posibilidades positivas, y que considera indispensables para su definición de la pluralidad: el entre de la intersubjetividad, el papel de la persona, el pensamiento imparcial y el juicio cosmopolita, la institucionalización de la pluralidad en forma de federalismo y, por último, el método del pensamiento poético y el papel de las emociones. Estos fenómenos también contienen el potencial de sus posibilidades.

A continuación examinaremos más detenidamente el significado de estos fenómenos en el pensamiento de Arendt. Al hacerlo, nos encontraremos con el significado de la particular forma de pensar de Arendt, que se expresa en la diferencia del título de este ensayo: entre un pensamiento republicano que gira en torno a las características conceptuales de la república en términos de ciencia política (pensamiento *republicano*) y el pensamiento de Arendt, que es en sí mismo republicano en su actividad y conforma contenido y forma juntos (*pensamiento republicano*). Así, encontramos su concepto de pluralidad humana tanto en sus definiciones de acción como en las de pensamiento y juicio, tanto en el pensar por uno mismo como en el autogobierno político, en el rechazo tanto de la soberanía personal como de la política a favor de actuar juntos y en el plano institucional de la federación. Y, por último, su pensamiento incluye las emociones, mal vistas por las ciencias y la aversión de los llamados intelectuales. Ni que decir tiene que estos fenómenos, como los del poder y los consejos, también están sujetos a las condiciones de sus posibilidades, pueden desarrollarse o marchitarse en el trasfondo de su pluralidad e incluso convertirse en su contrario.

En lo que sigue, me ocuparé en primer lugar del papel de la discusión de Arendt sobre el poder y los consejos y, a continuación, de los fenómenos y el método de su pensamiento republicano.

1. El potencial crítico del poder y los consejos

Consideremos en primer lugar el concepto de poder de Arendt, cuya función queda clara a través de la crítica que Habermas hace de este concepto.

En su ensayo *Sobre la violencia*, Arendt describe la experiencia de un siglo violento, que condujo a un papel destacado de la violencia en las teorías de la liberación, a una confusión teórica política general y a una radicalización violenta de partes del movimiento estudiantil: “Hay un elemento de locura desbocada en estos niños que se dedican a lanzar bombas” (Arendt, 2016; 89). Sin embargo, es precisamente “la función de toda acción, a diferencia del simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente” (Arendt, 2005: 47).

A la luz de este destacado papel de la violencia, Arendt subraya la importancia del poder como la capacidad humana “no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt, 2005: 60). A esta formación del poder, Arendt añade el famoso fortalecimiento institucional del poder de Montesquieu a través de su división y la división federal del poder de los Padres Fundadores de los Estados Unidos.

El fundamento de la libertad como despertar apasionado, descrito con énfasis en *Sobre la revolución*, se contrapone a los horrores del siglo XX. También habría que añadir, según Arendt, “la última y quizá más formidable forma de semejante dominio: la burocracia, o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie”, que caracteriza la situación política de su época (Arendt, 2005: 52s).

Para Habermas, en su crítica al ensayo *Sobre la violencia*, todo esto es demasiado atrevido y demasiado emocional y, por tanto, Arendt no está pensando de forma realista (Habermas, 1994). Lo que no es realista es lo que él llama la

“intersubjetividad intacta” en la teoría de Arendt con sus elementos de comunicación, espacio de aparición, pluralidad y tejido de referencia de los asuntos humanos. En su opinión, la formación del poder no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe “concebirse como un potencial para la realización de fines” (Habermas, 1994: 948). Habermas sistematiza las manifestaciones de poder de Arendt como el poder de formar órdenes para la protección de la libertad política, la resistencia contra fuerzas amenazadoras dentro y fuera de un sistema político y para la fundación revolucionaria de nuevas instituciones, se pregunta críticamente: “¿Es tal concepto científicamente útil, es adecuado para fines fundamentalmente descriptivos?” e indirectamente lo niega. Para Arendt quedan fuera de la política todos los elementos estratégicos como la producción y la violencia, así como las referencias políticas administrativas a la economía y la sociedad, y por tanto no puede captar los fenómenos de violencia estructural (Habermas, 1994: 955). Su orientación hacia la concepción aristotélica de la *praxis* y la *poiesis* y las dicotomías estrictas como la existente entre política y sociedad la convierten en palabras de Habermas en:

[...] víctima de un concepto de política inaplicable a las condiciones modernas
[...] un Estado liberado de la gestión administrativa de los asuntos sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública independiente de la organización del bienestar; una formación democrática radical de la voluntad que se detenga en la represión social: éste no es el camino para ninguna sociedad moderna (Habermas, 1994: 954).

Habermas y Arendt presentan dos perspectivas bastante diferentes sobre la política y la sociedad: Habermas, la intersubjetividad claramente “herida” de un tipo de formación de poder que está estructuralmente restringida por las barreras de la comunicación; Arendt, la formación de poder siempre renovada que irrumpe a través de los procesos automáticos de la acción política y administrativa. Habermas quiere definir el poder solo en términos de circunstancias realistas, mientras que Arendt quiere definirlo en términos de la voluntad de entrar en conflicto con ellas. Para Habermas, la referencia de Arendt a los consejos es insignificante y no una ocasión para reflexionar sobre las posibilidades de una sociedad civil participativa. Arendt y Jaspers le parecen “intrépidos demócratas radicales” con actitudes elitistas

(Habermas, 1994: 951) que, con su proximidad a un republicanismo imaginario, no encajan en su mundo liberal y socialdemócrata. Habermas no está interesado en el cambio, sino en las condiciones de su estabilidad. Una mirada a su lenguaje figurativo-emocional como un segundo nivel lingüístico de cognición junto al nivel habitual de argumentación racional (Lakoff, 2016) muestra su aceptación de las limitaciones de la comunicación libre. Está herida y débil, “el ámbito de la práctica es muy inestable y necesita protección”, “las instituciones políticas [...] deben [...] proteger las estructuras vulnerables de la intersubjetividad contra la deformación”. Una de las tesis de Arendt “se lee un poco demasiado suavemente en el contexto en el que se encuentra, no es el resultado de una construcción bien equilibrada” (Habermas, 1994: 953), lo que aparentemente se supone que caracteriza el ensayo de Habermas. Así de equilibrado es el uso de términos burocráticos como la “producción de servicios organizativos estatales” o la “mayor afluencia de ayudas no específicas” (Habermas, 1994: 957).

En esta crítica, Arendt aparece como una autora que lucha con ideas y conceptos y no cumple los requisitos de una argumentación equilibrada. “Insiste” en algo, “no ha comprobado su tesis”, “estiliza” la imagen de la *polis* griega, “forma” dicotomías conceptuales rígidas, insiste “con razón”, “traza”, “revela”, “saca” la política de las referencias, no puede “captar” los fenómenos de violencia estructural, “resiste”, intenta “capturar”, en un momento dado representa una “conexión peculiar”, en otro “una perspectiva peculiar”, ve la Revolución Francesa bajo una “luz tenue”, pero también se convierte en “víctima”, y una circunstancia la “incita”, o un término anticuado la “disuade”. Todo esto también suena paternalista. Menos mal que Arendt nos ahorró críticas de este tipo.

Arendt no puede cumplir con el llamamiento a aceptar una intersubjetividad dañada. Se aferra a su fuerte concepto de poder, que aparece como acción e intersubjetividad, como auto-empoderamiento de las personas, también como desobediencia civil o resistencia. Esta diferencia entre una intersubjetividad no dañada y una sociedad, por muy dañada que esté, o incluso el gobierno de nadie, ofrece ocasiones recurrentes para la acción. Este es también el caso del movimiento estudiantil de 1968, que Arendt elogia “por su puro coraje, por una sorprendente

voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios” (Arendt, 2005: 26s).

Una vez que hemos visto la función crítica del concepto de poder, llegamos al segundo ejemplo, el concepto de los consejos en Arendt, que, al igual que su concepto de poder, parte de una profunda diferencia con la “Realpolitik”. Al igual que la formación del poder horizontal, los consejos surgen una y otra vez como forma organizativa de acción y autoorganización. En el último capítulo de *Sobre la revolución* –“La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”– Arendt describe las principales características de los consejos, que surgen al principio de todas las revoluciones como autoorganización de los insurgentes, pero son destruidos al poco tiempo por el respectivo partido revolucionario y finalmente, ni se recuerdan ni se entienden conceptualmente como una forma independiente de gobierno como la república o la aristocracia.

Mientras que en el caso de las observaciones de Arendt sobre el poder Habermas señaló la diferencia con el sistema representativo, en el caso de los consejos la propia Arendt aborda esta diferencia. No solo se ocupa de la aparición de consejos en situaciones revolucionarias, sino también de la cuestión de su institucionalización. Este último se enfrenta al grave problema de que “el gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico”, por lo que no se trata del clásico gobierno de una minoría en interés de una clase dominante, sino de una democracia “donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría”, en favor del bienestar popular y la felicidad privada. Su realización “está en manos de un grupo constituido oligárquicamente y seleccionado por los partidos” (Arendt, 1988: 372s). Lo que resulta especialmente problemático es que “las cuestiones políticas del Estado del bienestar eran en el fondo problemas de administración, que debían ser tratados y decididos por expertos”. Puesto que “los representantes del pueblo carecerían de una esfera de acción verdaderamente propia, sino que serían funcionarios administrativos cuya actividad, aunque de interés público, no se diferenciaría en lo esencial de la gestión privada” (Arendt, 1988: 376s). La transformación gradual de la esfera política en una maquinaria administrativa ya había sido predicha por Engels para la sociedad sin clases. Política como

administración no solo es apolítica, sino incluso no partidista (Arendt, 1988: 377).

Esto crea una situación difícil para el concepto y la existencia de los consejos políticos. Estos son una “institución atávica, sin trascendencia alguna en la esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 1988: 377). Sin embargo, ellos mismos adoptan una actitud indecisa hacia la política y el bienestar, la participación en los asuntos públicos y la administración en interés público. La razón es la supremacía institucional y político-cultural de la burocracia de la moderna sociedad del bienestar. A ello se añade la inexperiencia de los consejos ante las enormes tareas administrativas del Estado en la sociedad moderna (Arendt, 1988: 379). Arendt considera que la orientación prioritaria hacia los consejos obreros y las reivindicaciones sociales, además de económicas, es un camino engañoso. En los consejos de Hungría, por ejemplo, solo desempeñaron un papel subordinado. Mucho más importantes, según Arendt, eran las reivindicaciones políticas y la participación. Por lo tanto, cuando se elegía a un consejo, no se elegía a los que sabían organizar, sino “de acuerdo a criterios políticos, a su lealtad, a su integridad personal, a su capacidad de juicio y, a veces, a su valor físico, es decir cualidades que tienen mucho que ver con la persona en su conjunto, pero muy poco con talentos específicos” (Arendt, 1988: 380).

Los consejos chocan, así, no solo con los partidos, sino sobre todo con una forma de gobierno totalmente apolítica y oligárquica y con una sociedad del bienestar que impregna todos los ámbitos. Así, incluso tras el final de la Segunda Guerra Mundial, Arendt observó que con la “liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas” y, lo que es peor, no hubo “una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar”. Una doble tragedia (Arendt, 1996: 12).

Con estas reflexiones Arendt acaba su pensamiento sobre la forma oculta de gobierno de los consejos. Sin embargo, queda claro que ella siempre considera posible la aparición de consejos a pesar de todo, porque se basan simplemente en la condición humana de la pluralidad y en la capacidad de empezar algo nuevo y de actuar. De este modo, Arendt opone a la dominación realmente existente la crítica permanente y la acción común siempre renovada. La fortalecen las “intenciones y

aspiraciones vivas de la gente” a las que se presta demasiada poca atención, mientras que más bien se distrae de ellas con los “signos de los tiempos” (Arendt, 1963: 350).

2. Fenómenos y método del pensamiento republicano

Pasemos ahora a los fenómenos que se basan en la pluralidad y que tienen un significado indispensable para Arendt: intersubjetividad, persona, pensamiento, juicio, federalismo y emoción. Su papel no puede reconstruirse exhaustivamente en el marco de este ensayo, sino que solo puede presentarse a partir de aspectos seleccionados.

Pluralidad e intersubjetividad

En *Vita activa*, Arendt adopta una definición de pluralidad que me gustaría denominar descripción cualitativa, no cuantitativa o numérica, de la sociedad de masas. El concepto de pluralidad de Arendt se basa en la igualdad y la diversidad que caracterizan a las personas por igual. Es la razón por la que la comunicación es posible, pero al mismo tiempo necesaria. En palabras de Arendt,

si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 2003: 200).

Mantener la relación entre igualdad y diversidad es caminar por la cuerda floja; en caso de alienación mutua, la igualdad se pierde, el entendimiento ya no es posible y el mundo aparece como un laberinto; en caso de igualación, la diversidad se suprime y el mundo se convierte en un desierto. Es una de las tentaciones fundamentales de la política intercambiar igualdad y diversidad para establecer la dominación: conceder la igualdad solo a unos pocos “diversos” y nivelar la diversidad mediante el conformismo y la opresión. Esta comprensión de la pluralidad no es numéricamente cuantitativa, sino cualitativa.

Esta concepción de la pluralidad también requiere un cambio de perspectiva: del sujeto moderno a la relación intersubjetiva entre las personas al *entre* (*in-between*). El libro de Arendt *La Condición Humana* representa una feroz

confrontación y rechazo del subjetivismo moderno desde Descartes. Resulta sorprendente que este cambio de perspectiva fundamental y existencial hacia la perspectiva desde el lugar del *entre* apenas se haya abordado debidamente hasta ahora. Esto va acompañado de una redefinición de fenómenos políticos como el poder, la violencia, la autoridad, la libertad, etc. desde la perspectiva del *entre*. Sin esta nueva perspectiva, ni siquiera sería posible distinguir entre poder y violencia. El hecho de que estos dos fenómenos no se hayan distinguido nunca en la época moderna es tanto más sorprendente para Arendt cuanto que son fundamentales para la política moderna.

La perspectiva del *entre* impregna toda la obra de Arendt: subyace al diálogo interno, al modo extendido de pensar, tomando en cuenta la perspectiva de los otros, al concepto de mundo, al sentido común como mediación de un mundo común, a los que actúan y juzgan juntos, a la formación común del poder, a la formación de autogobiernos con las constituciones y leyes que los hacen posibles y al mismo tiempo los protegen, a la división y enmarañamiento del poder, a la federación de pueblos y estados –y a los fenómenos opuestos basados en las formas de exclusión del *entre* con las que estamos demasiado familiarizados: la irreflexión, el sometimiento de la pluralidad a las leyes de la lógica, la pérdida del mundo, la desorientación, el abandono, el funcionarismo, la violencia, la soberanía, la dominación y el expansionismo.

Como la ruptura con la tradición va acompañada del fin de la perspectiva central moderna del arte, queda solamente una “tradición oculta” que encuentra el buceador de perlas de Benjamin, que toma del pasado lo que le parece útil. También Jaspers sustituyó las exigencias metafísicas dogmáticas de los sistemas filosóficos del pasado por trenes de pensamiento “que se encuentran y se cruzan entre sí y por último retienen solo aquello que es universalmente comunicativo” (Arendt, 1990: 76). Por tanto, la verdad solo existe en la comunicación. La espacialidad de las relaciones humanas es aquí fundamental: para la acción, la responsabilidad compartida de los que actúan y la definición de la libertad como “libertad para”, no “libertad de”, y lo mismo para pensar y juzgar.

El concepto de personalidad

“Mejor no tener razón estando con Platón, que tener la verdad estando con esta gente; éste es el principio político en el que lo importante es la *persona*”, señalaba Arendt en su *Diario filosófico* (Arendt, 2006: 578, XXII, junio de 1958, [51]). No solo le preocupan las instituciones de la libertad, el aseguramiento del espacio público y la habilitación de la política. Siempre se trata también de los propios agentes, las personas de las que dependen la realización y la defensa de la libertad. Se trata de la verdad, pero aún más de la confianza y la fiabilidad.

La importancia de la persona es visible a lo largo de toda la obra de Arendt; la hemos encontrado anteriormente en la discusión de Arendt sobre la Revolución Húngara. Es un componente lógico de su descripción de la *vita activa* y de la ubicación del *entre*. La persona aparece en la forma del ser humano que piensa y juzga en contraste con la no-persona irreflexiva de Eichmann y el colapso moral de la “sociedad decente”; por lo tanto, “hablar de una personalidad moral es casi una redundancia” (Arendt, 2007: 111). La persona es la condición previa para el perdón; solo se puede perdonar a una persona, no un delito. La persona es la condición previa para su aparición en el espacio público de la acción, para la revelación del *quién* del agente como algo distinto del *qué* de las cualidades de una persona. Solo una persona tiene integridad, que es, entre otras cosas, el requisito previo para utilizar con éxito el talento artístico. En su conferencia sobre “algunas cuestiones de filosofía moral”, Arendt explicó:

Lo que es significativo en esos asesinos de elevada cultura es que no ha habido ni uno solo de ellos que escribiera un poema digno de recordarse, compusiera una pieza de música digna de escucharse ni pintara un cuadro que alguien quisiera colgar de la pared. Se requiere algo más que atención para escribir un buen poema, componer una buena pieza musical o pintar un cuadro; hacen falta cualidades especiales. Pero no hay cualidad que pueda resistir la pérdida de integridad que se da cuando uno ha perdido su más elemental capacidad de pensamiento y recuerdo (Arendt, 2007: 112).

Es la persona que realiza una acción, que no solo está movida por motivos y orientada a fines, ni es recordada por ellos, sino por la rememoración del hecho, es decir, por su virtuosismo y performatividad (Arendt, 2003: 211). Juzgar como facultad de una imaginación concreta presupone también una persona íntegra, al igual que contar historias que crean sentido y, por último, la asunción personal de

responsabilidad como precio de la libertad interpersonal, sin la cual una comunidad no podría mantener su libertad (Arendt, 2007a).

El juicio y el gusto, la moralidad y la calidad artística se basan igualmente en el pensamiento y el juicio independientes. Siguiendo a Arendt, podemos concluir que los conceptos estéticos también se aplican a la evaluación de la acción no artística: el gesto o el discurso “bello” o “feo”, o la “belleza interior” de una persona íntegra. Según Kant, se trata de una armonía de las potencias cognoscitivas, tanto en términos de proporciones internas como en términos de la libre yuxtaposición de las potencias cognoscitivas y su mutua vivificación (Arnold, 2003). Armonía que se produce entre forma y contenido, así como entre imaginación y comprensión, sin que se trate de un juicio cognitivo racional (Arnold, 2003: 32).

Sus retratos de *Hombres en tiempos de oscuridad* siempre tratan de las cualidades que conforman las personalidades, como por ejemplo las acciones inconformistas de su amigo Waldemar Gurian, rector de la Universidad de Notre Dame y fundador de *The Review of Politics*, que sigue existiendo hoy en día. Son ejemplos y acciones ejemplares de personas descritas por Arendt no como teóricos –de la política, la literatura, la cultura o la filosofía–, sino como personas pensantes y actuantes: Rosa Luxemburgo, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Karl Jaspers.

En su elogio a Jaspers con motivo de la concesión del Premio de la Paz del Comercio Libro Alemán en Frankfurt en 1958, Arendt explicó que el premio era para la persona y su obra, pero el elogio, en la tradición romana, era para la persona, es decir, para “la dignidad de la persona en la medida en que ella es más que todo lo que pueda hacer o crear”. Ser más que todo lo que uno crea: se trata del quién de Karl Jaspers como ciudadano pensante y actuante, no del qué como filósofo. Éste aparece inseparable de la obra en público.

Reconocer y celebrar tal dignidad no es asunto de expertos y colegas profesionales; es el público el que debe juzgar una vida que se ha expuesto a la mirada pública y que se ha puesto a prueba en el ámbito público. El premio se limita a confirmar lo que el público ya sabía hace tiempo (Arendt, 1990: 79).

Esta posición no es en absoluto una excepción debida a la estrecha amistad entre Arendt y Jaspers. Cuando en 1969 la *American Academy of Arts and Sciences* le concedió la Medalla Emerson-Thoreau por su obra, Arendt rindió homenaje al

homónimo Ralph Waldo Emerson de una forma que se acerca mucho a su propia descripción. Siempre había pensado en Emerson como un Montaigne americano hasta que “descubrí con inmenso placer cuán cerca se sentía el propio Emerson del escritor francés” (Arendt, 2018b: 116).

Ambos reflexionaron principal y exclusivamente sobre los asuntos humanos, y ambos vivieron una vida dedicada al pensamiento... Este tipo de pensamiento no puede convertirse en otra profesión que la de vivir, de ahí que no se trate de la *vita contemplativa*, de la forma de vida del filósofo que hace del pensar su profesión. Los filósofos, por lo general, son animales bastante serios, mientras que en el caso de Emerson y Montaigne lo que llama la atención es su *serenidad* que en absoluto cae en el conformismo o la complacencia (Arendt, 2018b: 166).

Así, encontramos en Emerson una sabiduría en la que

(...) se hallan ideas y reflexiones que, para nuestra desgracia, hemos perdido, y que nos convendría desenterrar ahora que nos vemos forzados a repensar en qué consisten las humanidades. Para un gran humanista como Emerson, dichas humanidades eran simplemente aquellas disciplinas que se ocupaban del lenguaje (pero esto no debe confundirse con la lingüística). Y en el centro de todas esas reflexiones sobre el lenguaje, Emerson veía el poeta (Arendt, 2018b: 167s).

Así como la propia Arendt. Y lo cita con bastante aprobación: “El lenguaje es poesía fósil” (Arendt, 2018b: 68).

En parte eso se debe a que Arendt, como explica indirectamente, está más interesada en el mundo que en la teoría política. Es autora, no comentarista:

Los autores son *auctores*, es decir, multiplican el mundo. Nos movemos en un mundo multiplicado por los autores. No podemos prescindir de ellos porque se comportan de forma completamente distinta a los comentaristas. El mundo en el que se mueve el comentarista es el mundo de los libros; el mundo en el que se mueve el autor es el mismo en el que nos movemos nosotros. O bien: a Maquiavelo le interesaba Italia, no la teoría política, ni siquiera la suya propia. Solo el comentarista está interesado en la teoría política *per se* (Arendt, 1955: hoja 023943).

Este comportamiento “de forma completamente distinta” significa no retirarse como los filósofos, sino verse a sí mismo como un espectador crítico, que piensa y juzga, al margen de los acontecimientos políticos. Arendt describió esta postura en su inacabada obra tardía *La vida del espíritu* y la presentó y demostró prácticamente con sus ensayos como “ejercicios sobre la reflexión política” y sus ensayos sobre

cuestiones de la época.

Esta relación con el mundo, al igual que la libertad de actuar, implica la asunción de responsabilidades como contrapartida indispensable de la libertad. En la medida en que el reconocimiento de la pluralidad permite la libertad de acción, esta libertad debe respetar y proteger la pluralidad que la presupone. Cuando hablamos de bien común en este contexto, no nos referimos principalmente al bienestar social, sino a la pluralidad política e intersubjetiva, a la libertad y la justicia, y a la asunción de responsabilidades políticas y sociales.

Este concepto republicano de pluralidad, con todas sus implicaciones, no es solo un reto para los políticos y los partidos políticos, sino para toda la comunidad política, los ciudadanos comprometidos e incluso para los empresarios que asumen la responsabilidad de sus acciones frente a los empleados, los consumidores y también el medio ambiente (Heuer, 2015).

La libertad del pensamiento

Al igual que la espontaneidad de la acción y la formación del poder, que no parten de ningún concepto prefabricado, de ningún “hacer” de la historia y, en consecuencia, no tienen autores, el pensamiento debe estar libre de restricciones en cuanto a contenido y método. El punto de partida de la intensa preocupación por las formas y trampas del pensamiento es la pasión de Arendt por pensar, pero, por supuesto, también el declive del pensamiento en la época moderna. Frente a este abandono extremo de sí mismo, Arendt opone un pensar por uno mismo “sin barandilla”, que también caracteriza una actitud opuesta: “Siempre pensé que había que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás” (Arendt, 1995: 167). El examen crítico de los problemas del pensamiento desempeña un papel destacado en su obra. Por ejemplo, critica el pensamiento del proceso científico de la era moderna, que, junto con los inventos revolucionarios, conduce a una alienación y alejamiento del mundo y determinó las opiniones predominantes en la religión, la historiografía, la teoría política, y la filosofía con “el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes hasta el sensualismo, empirismo y pragmatismo ingleses, así como el idealismo y materialismo alemanes hasta el reciente existencialismo fenomenológico y el

positivismo lógico o epistemológico” (Arendt, 2003: 300). Estos procesos fueron acompañados de un repliegue de las personas sobre sí mismas y una “catastrófica pérdida de juicio” (Arendt, 1994: 68). Arendt fue igual de despectiva con la investigación conductista de la sociedad de masas y la pérdida total del mundo a través de las ideologías, que son en última instancia auto-movimientos formales y vacíos de contenido de una idea.

Como en el caso del potencial crítico del poder y los consejos, la independencia de los actores también está en primer plano en la cuestión del pensamiento y el juicio, y su integridad personal, como ya se ha descrito. No se distinguen por su formación académica ni por sus carreras, sino por la formación de su corazón. La idea de Arendt es que pensar y actuar es asunto de todos los ciudadanos y no de los profesionales.

En su ensayo “Comprensión y política”, de 1953, profundizó en el problema de su libro recién publicado sobre el totalitarismo: el problema de la comprensión de los acontecimientos político-históricos que no están sujetos a la causalidad y la regularidad. El problema de la ciencia moderna es trabajar con métodos que se supone que son universalmente válidos y repetibles y cuyos resultados deben ser verificables y válidos en todo momento. La ciencia trata del qué, no del quién de los actores humanos. Por tanto, la ciencia es solo una herramienta que puede utilizarse de forma limitada. “La verdadera comprensión”, escribió Arendt en su ensayo,

(...) vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica. Las ciencias solo pueden aclarar, pero nunca probar ni negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, extraviado por el objeto propio de su investigación, empieza a hacerse pasar por un experto en política y a despreciar la comprensión popular de la que partió, pierde inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común que es el único que lo puede guiar con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones (Arendt, 1995a: 33).

Desde esta perspectiva, los científicos que solo confían en su ciencia parecen correr un alto riesgo de perder la orientación de la humanidad. El pensamiento, según Arendt, “surge en el elemento del no-saber” (Arendt, 2006: 250, XI, setiembre de 1952, [9]). No tiene nada que ver con la voluntad de saber, ni con la fe o la lógica, sino con la comprensión. Al igual que Heidegger, Arendt consideraba la verdad como

un impulso, no como un resultado del pensamiento. Ninguna compulsión de la voluntad, ninguna autoridad de la fe y ninguna lógica subjetiva independiente de la experiencia (Arendt, 2006: 331, XIV, abril de 1953, [33]) es compatible con esta comprensión; al contrario, cualquier compulsión pone fin inmediatamente a un pensamiento comprensivo. El entendimiento consiste en pensar una cosa tras otra y solo puede tener lugar como “pensamiento libre” que no persigue “ningún fin”, no tiene “ningún objeto” y no produce “ningún resultado”, sino que crea “sentido”. “El pensamiento”, señalaba Arendt en su *Diario filosófico*, es razón “que percibe”, o sea, acción que “percibe el sentido” o elucubra el sentido (Arendt, 2006: 273, XII, diciembre de 1952, [19]).

Ni qué decir que Arendt rechaza a los pensadores públicos profesionales, intelectuales o *intelectuales públicos*. Para ella, los intelectuales eran en su mayoría personas con formación académica que comercializaban sus conocimientos y estaban dispuestos a sacrificar cualquier humanidad en el proceso en caso de duda. Ellos fueron los que, según Arendt en su entrevista con Günter Gaus, se enamoraron de Hitler, en contraste con la gente corriente:

Esta nueva clase de intelectuales que, como literatos y burócratas, como eruditos y científicos, no menos que como críticos y proveedores de entretenimiento... han demostrado más de una vez en los últimos tiempos que son más susceptibles a lo que resulte ser la “opinión pública” y menos capaces de juzgar por sí mismos que casi cualquier otro grupo social (Arendt, 2001: 13).

Y en su *Diario filosófico*, Arendt despreciaba la calidad del pensamiento del intelectual: “Lo específicamente indignante y repugnante del intelectual consiste en que incluso sus peores cosas son todavía mejores que él mismo” (Arendt, 2006: 143, VII, noviembre de 1951, [21]).

Es, pues, el quién de los intelectuales, su inconsciencia y falta de juicio, lo que Arendt sitúa en el centro de su crítica, produciendo, en palabras de Jeremy Waldron, “clichés y jerga, frases hechas y analogías, adhesión dogmática a cuerpos establecidos de teoría e ideología, la petrificación de las ideas, todos ellos son dispositivos diseñados para aliviar la mente de la carga del pensamiento, manteniendo al mismo tiempo una impresión de cultivo intelectual” (Waldron, 2017).

Arendt coincide entre risas con las críticas de Nathalie Sarraute, en las que ve retratados a los intelectuales de su tiempo en una acertada comedia. Representan a la “élite del ‘buen gusto’ y el refinamiento [...] intelectuales que se ostentan los más altos estándares, que fingen no preocuparse por nada, ciertamente no hablan de otra cosa que de cosas del más alto orden espiritual (Arendt, 2007b: 219a). La falsedad de estos intelectuales, según Arendt, “toca uno de los elementos más delicados y, al mismo tiempo, indispensables de las relaciones humanas, el elemento del gusto común... El sentimiento de parentesco natural en medio de un mundo, al que todos llegamos como extraños, está monstruosamente distorsionado en la sociedad de los refinados que han hecho de las palabras de paso y de los talismanes, medios de organización social, un mundo común de objetos” (Arendt, 2007b: 221s).

Por lo tanto, es más que inapropiado calificar a Arendt de *public intellectual* solo porque causó sensación con su libro sobre Eichmann en Jerusalén y adoptó una postura política con sus ensayos sobre las *Crisis de la República*. No lo hizo como intelectual, sino como *ciudadana*. Toda su obra, sus escritos, declaraciones y cartas expresan esta posición de ciudadana crítica. Por eso no es de extrañar que prefiriera al sencillo estibador Eric Hoffer¹ en Berkeley muy por delante de sus colegas intelectuales. Fue un “verdadero oasis” para ella como pensadora y escritora independiente (Arendt y Jaspers, 1985: 294s.).

Además de esta forma de alienación del pensamiento libre, existe otro problema del pensamiento crítico que Arendt aborda en *Sobre la revolución*, a saber, que todo comienzo lleva “aparejada una dosis de total arbitrariedad”, porque se sitúa fuera de la cadena de causalidad y se ha “salido del orden temporal” (Arendt, 1988: 283). Por ello, el comienzo implica un estrechamiento de la mirada y una despreocupación que, según Thürmer-Rohr, lleva a que “son precisamente los principiantes, en su estado de ceguera e inconsciencia, los que arrastran las tradiciones de poder hacia el nuevo”. Un comienzo así “ansía la afirmación y el establecimiento unívocos, no una visión multidimensional de las cosas. No tolera la

¹ Eric Hoffer (1902-1983), filósofo estadounidense, inspirado en Montaigne, autodidacta, trabajador agrícola, más tarde estibador en California, publicó once libros, entre ellos *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, 1951, *Reflections on the Human Condition*, 1973, y enseñó en la Universidad de Berkeley.

pluralidad” (Thürmer-Rohr, 2022: 152). Esas cargas de dominación también pesaron sobre la Revolución Americana, concretamente en la esclavitud, y sobre la Revolución Francesa, cuando los revolucionarios se olvidaron de las mujeres. Ni siquiera los movimientos sociales contemporáneos están protegidos de arrastrar consigo el legado de lo antiguo y caduco.

El cosmopolitismo del juicio

No es sorprendente que la importancia de la pluralidad informe no solo el concepto de acción de Arendt, sino también su concepto de juicio. Su recurso a la tesis de Kant del “pensamiento extendido”, que consiste en juzgar en el lugar de cualquier otra persona, implica una perspectiva intersubjetiva lo más circunspecta posible y no objetiva ni normativa. Mi juicio será tanto más representativo “cuantas más situaciones de estas personas puedo hacer presentes en mi pensamiento y tenerlas, por tanto, en cuenta en mis juicios, tanto más *representativos* serán éstos. La validez de tales juicios no sería objetiva y universal ni subjetiva, dependiente del capricho personal, sino intersubjetiva o representativa.” (Arendt, 2007: 112)

Esta forma de juicio intersubjetivo se utiliza ahora para evaluar acontecimientos no solo en nuestro entorno inmediato, sino también en un entorno más amplio, hasta los retos de nuestro mundo global. No es tarea fácil. Así, ya en 1957, en su ensayo “Karl Jaspers: Ciudadano del mundo”, Arendt declaró que no hay alternativa significativa al hecho de que, dada la globalización del mundo, también debemos tomar nota de la diversidad de perspectivas en este mundo. “La solidaridad de la humanidad,” explicó, “puede terminar siendo un peso insostenible, y no es sorprendente que las reacciones comunes a ella sean la apatía política, un nacionalismo partidario del aislamiento político o una rebelión separada contra todos los poderes” (Arendt, 1990: 69). Por lo tanto, según Arendt, para crear una solidaridad positiva “la solidaridad de la humanidad [...] deberá producirse un proceso de mutua comprensión y de autoclarificación progresiva en escala gigante” (Arendt, 1990: 70). Esta frase aboga por una inusitada actitud autocrítica, por la escucha como parte necesaria de la comunicación, por hacer comprensibles las propias opiniones y formas de actuar como base del diálogo, y todo ello en una dimensión temporalmente abierta.

Solo la comunicación como comprensión mutua y auto-explicación progresiva puede ser una base humana indispensable de la globalización. Con esta percepción de diferentes perspectivas, abandonamos nuestra posición subjetivista y adoptamos una nueva perspectiva en el *entre*. “El requisito para este entendimiento mutuo sería la renuncia, no solo a la propia tradición y al pasado nacional, sino a la autoridad obligatoria y la validez universal que siempre reclamaron la tradición y el pasado” (Arendt, 1990: 70). La globalización nos desafía a adoptar una perspectiva mundial, un cosmopolitismo.

El interés de esta intersubjetividad no es científico, sino existencial. El mundo que habitamos es común, por lo que Arendt añade el interés por la relación con los demás y la solidaridad como elementos indispensables junto al aspecto de la responsabilidad por todo lo que ocurre en nuestro nombre. En su conferencia sobre “algunas cuestiones de filosofía moral”, ilustra el principio del juicio intersubjetivo con el ejemplo de los habitantes de un barrio carenciado, cuyos puntos de vista deben incluirse. Y “según las implicaciones de la filosofía de Jaspers”, dice Arendt con aprobación, “nada debería suceder en la actualidad que fuera contrario a la solidaridad existente de la humanidad” (Arendt, 1990: 79).

Pluralidad en la separación de poderes y federalismo

Para perpetuar la fugaz apariencia de pluralidad, esta puede institucionalizarse en la separación de poderes y el federalismo. Puesto que la palabra y la acción constituyen el poder, estas instituciones representan potenciales fuentes de poder si se actúa en consecuencia. Dado que el poder y la acción en general no solo son incalculables en su desarrollo, sino que además tienden a desbordarse, Montesquieu y los Padres Fundadores de EEUU encontraron una fórmula para limitar el poder que no solo respeta la pluralidad, sino que incluso la promueve: reforzar el poder compartiéndolo. Esta fórmula se refiere a la separación de poderes, pero también fue utilizada por los Padres Fundadores como solución a la cuestión, abierta en el momento de la fundación de EE.UU., de cómo podía institucionalizarse la democracia en un país que era grande para los estándares de la época. Su respuesta: mediante una segunda división federal del poder basada en el territorio. (Arendt, 2007; Heuer, 2016)

El principio de federación fue debatido por Arendt en tres ocasiones en relación con la cuestión de las minorías en Europa, el Estado nación y los consejos como forma independiente de gobierno. En 1940, para superar los problemas de las minorías en Europa, propuso la creación de una federación europea con un parlamento común en el que el pueblo judío estuviera representado en pie de igualdad con los demás pueblos (Arendt, 2007c). Una federación, según Arendt, ofrece la oportunidad de abolir la diferencia entre mayorías y minorías. Su propuesta de crear un Estado binacional judío-palestino, preferiblemente en una federación mediterránea-mediorienta, también respondía al objetivo de permitir la igualdad y la diversidad en una política pluralista no nacional (Arendt, 2007d).

Arendt era escéptica respecto al Estado-nación porque en la Europa moderna la nación había conquistado fatalmente al Estado (Arendt, 1998: 197). La federación ofrece una alternativa eficaz al Estado-nación al rechazar el concepto de soberanía excluyente y se basa en todo lo que Arendt desarrolló sobre la pluralidad y el poder. Un federalismo de este tipo no solo contradice un cierre del Estado-nación al mundo exterior, como vemos con EE.UU., por ejemplo, a pesar de un federalismo interno, sino que está potencialmente abierto a la expansión, dada una perspectiva cosmopolita como ya desarrolló Kant en su federación de repúblicas. Las diversas reflexiones sobre una Unión Euromediterránea Norteafricana elaboradas por Francia desde el siglo XIX dan una idea de las posibles alternativas (Lepenes, 2016). Propuestas similares fueron realizadas por Albert Camus para una confederación franco-argelina y por políticos africanos para una unión de África Occidental. Las alternativas favorecidas en Oriente Medio y por Francia y Argelia, respectivamente, tomaron el camino supuestamente fácil de la violencia y el nacionalismo.

En tercer lugar, en su discusión sobre la insuficiencia del sistema de partidos y del sistema representativo moderno, Arendt también señaló que el principio de soberanía era bastante ajeno al sistema de consejos, “principalmente porque el poder se constituiría de manera horizontal, y no vertical” (Arendt, 2016: 126). Los consejos permiten actuar en red, representan algo más que una institución, demuestran que nosotros, independientes pero interconectados y actuando en igualdad y diversidad, ya podemos entrar en una especie de federación a nivel

espontáneo y cotidiano. Como señala Cristina Sánchez, desde sus primeros ensayos ligados a la cuestión Palestina, podemos encontrar múltiples referencias a un sistema federativo como estructura ligada y basada en los consejos (Sánchez, 2021: 32).

El pensamiento poético y el papel de las emociones

Ya hemos mencionado la primacía de la persona sobre la verdad, de los humanistas sobre los filósofos, de la comunicación sobre la lógica y del mundo político sobre la teoría política. Del mismo modo, Arendt abogó por que la cuestión de la verdad no se dejara en manos de los científicos ni el pensamiento en manos de los filósofos. Esto también se aplica a la literatura, que no debe dejarse en manos de los expertos. En su ensayo sobre Bertolt Brecht, escribe:

La voz de los poetas nos concierne en nuestras vidas privadas y también en tanto que somos ciudadanos. No necesitamos tratar de los poetas *engagé* para sentirnos justificados al hablar de ellos desde un punto de vista político como ciudadanos (Arendt, 1990: 220).

Hacia el final de su vida, Arendt dijo: “Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento –el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante– tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 1995: 171). Este es su método: pensar por sí misma, pensar cada cosa y desarrollar estos pensamientos en la conversación que tanto disfrutaba con Heinrich Blücher y su amigo Jaspers. La anotación de estas reflexiones da lugar al ensayo, forma que caracteriza todos sus escritos, incluidos sus libros. No contienen sistemas, no son material didáctico, Arendt no quiere instruir, no quiere ser “el teórico que indica a los estudiantes qué pensar y cómo actuar –¡Dios mío! ¡Son adultos! ¡No estamos en la guardería!” (Arendt, 1995: 146).

En la literatura secundaria, la unidad de contenido, método y recurso estilístico en Arendt solo se ha señalado recientemente (Sánchez, 2003: 11-44). Su afirmación de la ruptura con la tradición y el alejamiento de un pensamiento esencialista e intemporal corresponde a su método de “que el pensamiento completamente libre ... no emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas” (Arendt, 1990: 18), sino que preserva los fenómenos antes que los conceptos y evita el determinismo histórico. Steve Buckler explica que “el punto de vista

antitradicional de Arendt ... es conscientemente la que trata de evitar proporcionar preceptos que puedan invocarse como base de una nueva ‘tradición’ que suministre, en forma de formulaciones decisivas, un sustituto cognoscitivo de la antigua” (Buckler, 2011: 34). Y Ari Helmeri-Hyvönen subraya la unidad de los movimientos antisistemático y antiestático del pensamiento con los recursos estilísticos de las metáforas y el uso de fragmentos de pensamiento (Helmeri-Hyvönen, 2014). Es, según Buckler, una “formación teórica discursiva no definitiva” (Buckler 2011: 55), que “plantea un potente desafío a las formas establecidas de teorizar la política y presenta una alternativa refrescante a lo que posiblemente se han convertido en debates estériles” (Buckler, 2011: 4).

El interés de Arendt por el lenguaje, su coincidencia con Emerson en que “el lenguaje es poesía fósil”, consistente en metáforas coaguladas, forma parte de su método de pensamiento. Para Arendt, siempre se trataba de hablar con el lenguaje (poético), no a través del lenguaje (instrumental). Lo que Arendt elogiaba en Benjamin se lo aplicaba a sí misma: que ante la cuestionabilidad del pasado, tenía que toparse con el lenguaje, “pues en él está contenido el pasado en forma imborrable frustrado en cualquier momento de querer liberarse de él de una vez y para siempre” (Arendt, 1990: 211). Y que habría estado en la mente de Benjamin de rastrear

(...) el origen del concepto abstracto de *Vernunft* (razón) hasta el verbo *vernehmen* (percibir, oír), podría pensarse que una palabra de la esfera de la superestructura ha devuelto su infraestructura sensorial, o por el contrario, que un concepto ha sido transformado en metáfora [...] desde Homero, la metáfora ha generado el elemento e lo poético que transmite la cognición (Arendt, 1990: 151s).

Desde Homero, tal metáfora, que es inmediatamente obvia y no requiere interpretación, ha sido “el elemento real de lo poético que transmite la cognición” (Arendt, 1990: 152s). En *La vida del espíritu*, sin embargo, Arendt también ve que “todos los términos filosóficos son metáforas” (Arendt, 1984: 125).

Por eso la obra de Arendt está impregnada de imágenes y metáforas lingüísticas, especialmente *La condición humana*, para dar al pensamiento su propia

expresión, para comunicar precisamente *a través* del lenguaje, no *con el* lenguaje.² Así, como ejemplo para muchos, anotó en su *Diario Filosófico* la imagen lingüística: “Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis.” (Arendt, 2006: 508, XXI, abril de 1955, [29])

Su afirmación de que quería que su escritura comprendiera y no tuviera un efecto se hace eco de la aversión de Benjamin a querer tener un efecto a través del lenguaje en las batallas propagandísticas de la Primera Guerra Mundial:

Toda acción que se sitúe en la tendencia expansiva de la serie palabra a palabra me parece espantosa y tanto más desastrosa donde toda esta relación de palabra y obra, como en nuestro caso, se extiende en medida cada vez mayor como mecanismo de realización del justo absoluto. Puedo entender la escritura en general por poética, profética, fáctica, en cuanto al efecto, pero en cualquier caso solo mágica, es decir, sin sentido. Todo efecto saludable, es más, todo efecto no interiormente devastador de la Escritura descansa en su misterio (de la palabra, del lenguaje) (Benjamin, 1966: 126).

Por eso Karl Kraus consideró que el silencio era la única acción posible en aquel momento:

Los que atribuyen a los hechos profanan la palabra y el hecho y son dos veces despreciables. La profesión no se ha extinguido. Los que ahora no tienen nada que decir, porque el hecho tiene la palabra, siguen hablando. Los que tengan algo que decir, ¡que den un paso al frente y guarden silencio! (Kraus, 1914).

La unidad de pensamiento, lenguaje y forma de Arendt puede esbozarse con mayor precisión en diálogo con Benjamin y Kraus. En su “prefacio epistemocrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin describe el pensamiento, que se renueva constantemente, como una forma de filosofar que busca el conocimiento, no la prueba, que siempre vuelve a la materia misma y que, con su

(...) incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación [...] cómo el contenido de verdad solo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo. En su suprema configuración occidental, mosaico y tratado pertenecen a la Edad Media; así, lo que posibilita su comparación es una auténtica afinidad (Benjamin, 2010: 224s).

Los “ejercicios sobre la reflexión política” de Arendt corresponden a esto; son tratados que, según Benjamin, forman un cuadro como un mosaico.

² Como ejemplo para muchos: “Sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (Arendt, 1993: 198).

Si es cierto que la ubicación de Arendt es la de un centro dejado vacío, alrededor del cual giran los conceptos que no se explican en detalle, tales como: el deseo de actuar, el fin en sí mismo de actuar, etc., lo que equivale a afirmar que “narrar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo” (Arendt, 1990: 91), entonces también hay una cierta cercanía a la “esfera de lo sin palabras” de Benjamin, de lo mágico: “Solo la intensa dirección de las palabras hacia el núcleo del silenciamiento más íntimo logra el verdadero efecto” (Benjamin, 1978: 127).

Lo que se expresa entonces en el lenguaje es más de lo que podemos decir. Adan Kovacsics señala que Wittgenstein, como atento lector de Karl Kraus, también se expresó en este sentido: “Lo que en el lenguaje se refleja, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje” (*Tractatus Logico-Philosophicus* 4.121). Y: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (6.522) (Kovacsics 2007, p. 89).

Abordar la obra de Arendt con métodos científicos es una tarea condenada al fracaso. O bien se la critica como científicamente insuficiente o bien, como a otros clásicos, “se la trata en seminarios, se la convierte en objeto de tesis de cualificación o incluso se la investiga por sí misma” (Quante, 2014: 5)³, es decir, en cualquier caso, se la convierte en objeto de la ciencia. Por otra parte, Fred Dewey ha demostrado de forma excelente cómo Arendt puede utilizarse para fomentar el pensamiento propio (Kasper *et al.*, 2022; Dewey, 2021 y 2022).

Igualmente engañosa es la pregunta “¿Qué diría Hannah?”. Buckler subraya con razón que la obra de Arendt no es un modelo de aplicación recurrente sino, por el contrario, un raro ejemplo de pensamiento abierto que cada cual debe emprender por sí mismo: “La responsabilidad, por tanto, es pensar de una manera políticamente orientada, evitando la tentación de recurrir a la abstracción y dejando así el ámbito de la acción a sus propios dispositivos irreflexivos” (Buckler, 2011: 159).

³ La crítica sarcástica de Agnes Heller a las formas habituales de recepción se ajusta a ello. Señaló que de vez en cuando la moda desata a todas las “‘termitas’ científicas” y a las “langostas itinerantes intelectuales” sobre unos pocos textos “para que vivan de su interpretación. A esto le siguen cientos de miles de tesis y disertaciones sobre el mismo autor y el mismo texto en todas las universidades del planeta, se celebran cientos de conferencias y el resto ya lo conocemos. Al cabo de unos años, quizá incluso antes, todo se detiene porque el texto ya no ofrece nada nuevo desde el punto de vista intelectual, puesto que todo se ha dicho ya una vez. Es lo que yo llamo agotamiento hermenéutico, sobresaturación o sobrecarga” (Heller, 1996: 12).

Jeremy Waldron se ocupa de aprender cómo podría ser el pensamiento independiente, por ejemplo, a través de las columnas de Arendt en la revista *Aufbau* sobre la situación en Palestina en la década de 1940:

Leyendo estas columnas, es posible que aprendamos algo sobre *cómo* responder a los acontecimientos: dar un paso atrás, mirar detrás de los eslóganes, escuchar a la otra parte, ser conscientes en ambos bandos de que nos pueden estar mintiendo. Pero desde luego no aprenderemos cuál debe ser nuestra respuesta. El tributo que se debe a la particularidad de la obra de Arendt no es la imitación ni la aplicación de algunas lecciones que se supone que hemos aprendido; es nuestra propia resolución de pensar las cosas aquí y ahora, como ella las pensó allí y entonces (Waldron, 2007: 12).

No es de extrañar que Arendt, que no pertenecía a este mundo de la ciencia y no quería ella misma explicar sistemáticamente su lugar, solo pudiera explicar: “No estoy en ninguna parte. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo.” (Arendt, 1995: 169)

En estrecha relación con esto está el papel de las emociones. La cognición mueve la mente y el alma, la razón y las emociones. A juicio de Mary McCarthy, esto se hizo visible en Arendt como un rasgo teatral. Se basaba “en su capacidad para dejarse arrebatarse espontáneamente por una idea, una emoción, una corazonada (...) Esta capacidad para dejarse arrebatarse y penetrar –un ¡*Ach!* que exclamaba con los ojos muy abiertos era a menudo el comienzo– la separaba del resto de nosotros como una poderosa sobretensión por la que estaba atravesada” (McCarthy, 1976: 8). Según Alfred Kazin, Arendt “hablaba de filosofía como si se enfrentara sola, en un país extranjero y en una lengua extranjera, a las poderosas fuerzas del error. Se enfrentó a ti con la verdad; se enfrentó a ti con su amistad, se enfrentó a Heinrich (Blücher, WH.) incluso cuando se unió a él en el seminario más apasionado que jamás presenciaría entre un hombre y una mujer que viven juntos” (Kazin, 1978: 198).

Las emociones de Arendt son emociones de la mente: risa, ira, crítica apasionada. Recorren su obra. Así, fue acusada de escribir *Los orígenes del totalitarismo* con *ira et studio*, una clara falta de ética académica. Arendt respondió a esto con una referencia a la unidad de contenido y forma utilizando el ejemplo de la miseria de los mineros ingleses al inicio de la Revolución Industrial:

Si describo estas condiciones sin permitir que interfiera mi indignación habré sacado este fenómeno particular de su contexto en la sociedad humana y con ello le habré robado parte de su naturaleza, le habré privado de una de sus importantes cualidades inherentes. [...] Esto no tiene nada que ver con sentimentalismos o moralinas... Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser “objetivo”, sino aprobarlos. [...] El problema del estilo es un problema de adecuación y de resonancia. [...] la cuestión del estilo está ligada al problema de la comprensión (Arendt, 1994: 403s).⁴

En su Diario filosófico anotó:

Solamente cuando la pobreza se ha hecho “objetiva”, es decir, cuando se ha deshumanizado, o sea se ha arrancado del conexo de la vida pública, del nexo de la solidaridad humana, lo cual significa que se ha desnaturalizado (despojado de la naturaleza peculiar de la pobreza), se llega a la exigencia estúpida de la libertad valorativa (Arendt, 2006; 88, IV, mayo de 1951, [8]).

Así, Arendt también alabó las emociones políticas de Lessing, su risa, su ira y sus pasiones. Tuvo que reírse al leer el interrogatorio de Eichmann (Arendt, 1989, p. 20)⁵, dio inadvertidamente un tono “irónico” en *Eichmann en Jerusalén*, y vinculó inicialmente el juicio al “corazón comprensivo” (Salomón⁶), un legado de la Ilustración, como demuestra la observación del ensayista y diplomático Melchior Grimm (1723-1807), que declaró: “El requisito previo para un gusto distinguido y consumado es que uno tenga una mente aguda, un alma que sienta y un corazón recto” (Grimm, 1977: 121). Arendt también tenía estos tres elementos. Son indispensables incluso en la forma ampliada de pensar que Arendt describió más tarde solo formalmente, siguiendo a Kant.

3. Algunas consideraciones finales

Hemos visto que el “pensamiento republicano” arendtiano está en clara

⁴ En un nuevo prefacio de 1966 a su libro sobre el totalitarismo, Arendt explicó que poco después de la Segunda Guerra Mundial todavía no podía escribir “no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror. (He dejado mi prólogo original en la edición actual para indicar el talante de aquellos años)” (Arendt, 1998: 15).

⁵ Asimismo, coincidió con Brecht: “En la obra de Brecht encontré la siguiente observación: ‘Los grandes criminales políticos deben ser expuestos, y expuestos especialmente a la burla. En realidad, no son grandes criminales políticos, sino gente que permitió grandes crímenes políticos, que es algo completamente distinto’” (Arendt, 2016: 152).

⁶ Rey de Israel, según la biblia en el siglo X antes de nuestra era, conocido por sus juicios humanos “salomónicos”.

contradicción con el pensamiento moderno. Ofrece el potencial de una crítica radical, pero sin la perspectiva de establecer una república arendtiana. Las posibilidades y las realidades chocan, los éxitos y las derrotas se suceden. El movimiento en curso no es una ocasión para alcanzar utopías de redención final ni para entregarse a la resignación. Más bien, el ritmo de lo inacabado requiere una crítica permanente a la manera de la Ilustración, no racionalista sino humanista, tal como la desarrolló Kant basándose en el valor de pensar por uno mismo. Como pensamiento no de expertos sino de todos, como intento de democratizar los fenómenos mencionados en el sentido de hacerlos ciudadanos, con ejemplos positivos que sirvan de referencia de lo ejemplar, actuando como oasis de humanidad más allá de las masas y de los intelectuales y académicos de mera transferencia uniforme de conocimientos.

Al fin y al cabo, el examen de nuestro mundo humano no puede tener lugar sin nuestra estrecha conexión con la naturaleza, que hace posible nuestra existencia, nos rodea y de la que formamos parte. La crisis ecológica mundial es también un reto para el republicanismo. La crítica de Arendt a las ciencias naturales modernas, su tesis del cambio de perspectiva y su alegato a favor de la participación y el empoderamiento son condiciones especialmente favorables para entender el cosmos y la república como una unidad entrelazada.

La crítica de Arendt a la relación moderna con la naturaleza contiene indirectamente una visión positiva de nuestra existencia como naturaleza. Así, comenta más bien incidentalmente la belleza y la indispensabilidad de la naturaleza cuando, en un debate sobre la relación del escritor Adalbert Stifter con la naturaleza, dibuja un cuadro emocional de la naturaleza en su interacción con los seres humanos. Caracteriza sus novelas y relatos como incomparables por su pura alegría, sabiduría y belleza, y su ambiente rural-montañoso como alternativa al desamparo en la sociedad y la alienación de la naturaleza (Arendt, 2007e; Heuer, 2023).

Sin embargo, las similitudes entre lo que Arendt llamó la condición humana y la ecología natural son inequívocas: la pluralidad humana corresponde a la biodiversidad; la aparición de actores en público, a la observación del biólogo

Portmann⁷ de que todos los seres sensibles, humanos y animales, tienen una apariencia, una aparición en diversidad casi infinita. Y “todo individuo que sea capaz de ver desea a su vez ser visto, todo el que pueda oír emite sonido para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado” (Arendt, 1984: 43). Y allí, también, la forma ampliada de pensar sobre las cosas humanas recibiría su contrapartida en un cambio radical y de cuán amplio alcance de perspectiva hacia las cosas humano-naturales. Estos fenómenos no solo no están sujetos a ninguna necesidad natural, sino que, en su diversidad, son expresión de un puro propósito propio. Así pues, cabe suponer que el principio de sostenibilidad de la relación del ser humano con la naturaleza debería corresponderse también con la sostenibilidad en la relación del ser humano consigo mismo. El debate sobre los elementos arendtianos de una sociedad civil debería, por tanto, incluir también el aspecto de la sostenibilidad del cosmos y la república estrechamente entrelazados. Y, por último, resulta importante subrayar hasta qué punto el modo de pensar de Arendt es deudor del espíritu de la Ilustración europea prekantiana –de Bayle y Montaigne hasta Lessing–, del pensar por sí mismo, de la crítica y la autocrítica, del proceso ilustrador nunca completado, de la inteligibilidad y de la proximidad a las artes.

Bibliografía

- Arendt, H. (1955). “History of Political Theory”. Manuscrito para curso dictado en University of California, Berkeley, Calif.; lectures, 1955; Introduction. Serie: Subject File, 1949-1975, n.d. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Librería del Congreso, Washington DC.
- (1963). *Über die Revolution*. Piper.
- (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- (1988). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- (1994). “Reply to Eric Voegelin.” *Essays in Understanding 1930-1954*. Schocken.
- (1995). “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. *De la historia a la acción*. Paidós.

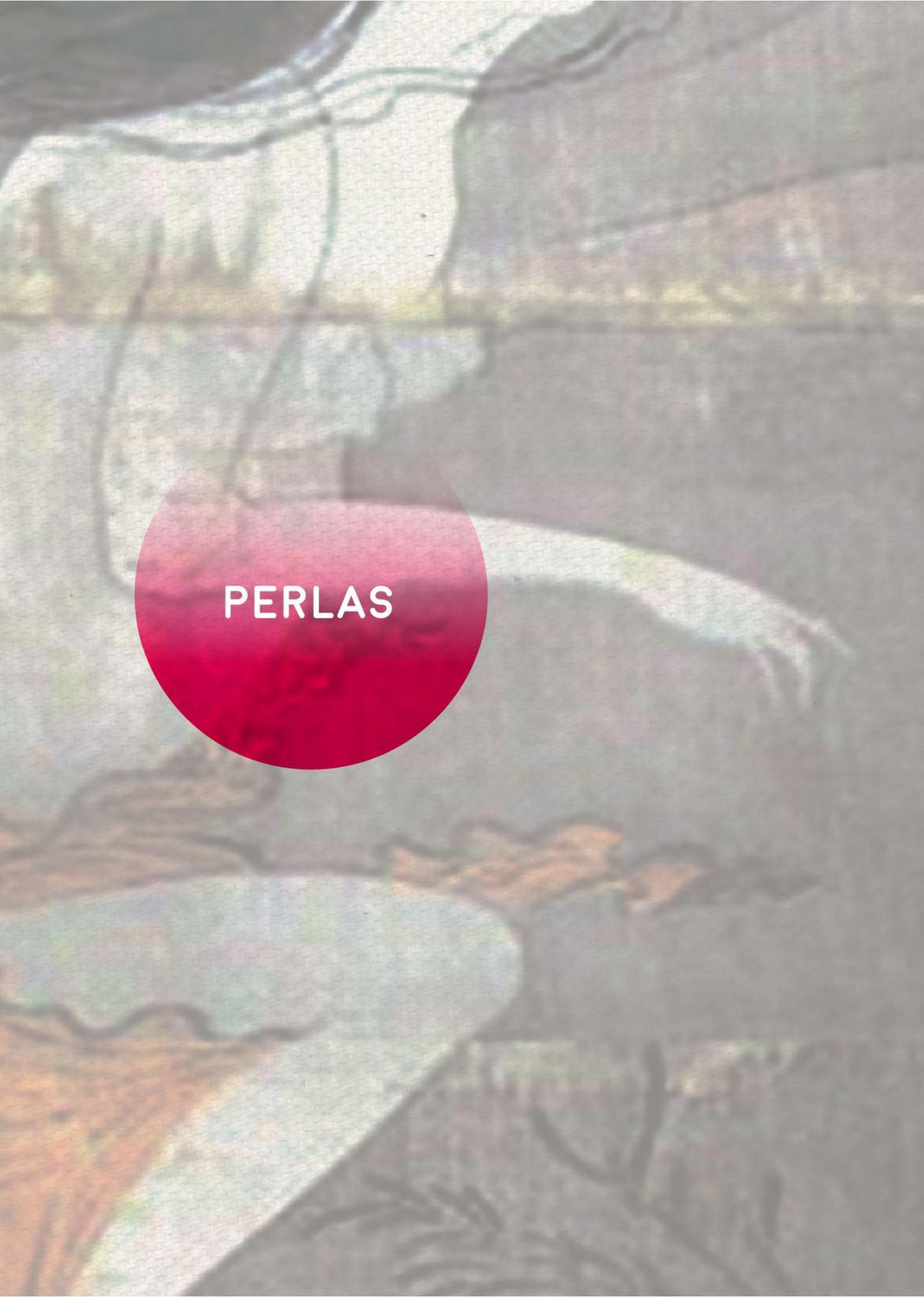
⁷ Adolf Portmann (1897-1982) fue un biólogo, zoólogo, antropólogo y filósofo suizo.

- (1995a). “Comprensión y política”. *De la historia a la acción*. Paidós.
 - (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones península.
 - (1998). *Los Orígenes del totalitarismo*. Taurus.
 - (2001). “European Humanism and the Jewish Catastrophe: Hannah Arendt’s Answers to Questions Discussed in a *Maariv* Round Table.” *HannahArendt.net vol. 4, Nr. 1*.
 - (2003). *La condición humana*. Paidós.
 - (2005). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
 - (2006). *Diario filosófico, 1950-1973*. (Trad. R. Gabás). Herder.
 - (2007). “Algunas cuestiones de filosofía moral”. *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
 - (2007a). “Responsabilidad colectiva”. *Responsabilidad y juicio*, Paidós, 151-159.
 - (2007b). “Review of Nathalie Sarraute, *The Golden Fruits*”. *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press. 214-222.
 - (2007c). The Minority Question. *Jewish Writings*. Schocken, 124-133.
 - (2007d). “Peace or Armistice in the Near East.” *Jewish Writings*. Schocken, 423-450.
 - (2007e). “Great Friend of Reality.” *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press, 110-114.
 - (2016). *La última entrevista y otras conversaciones*. Página indómita.
 - (2018a). “The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*. Vol II. Página Indómita
 - (2018b). “Discurso de recepción de la medalla Emerson-Thoreau.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*. Vol. II. Página Indómita.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1985). *Briefwechsel 1926-1969*. Piper.
- Arnold, M. (2003). Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant-Studien*, 94, p. 24-50.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield.
- Benjamin, W. (2010). “El origen del Trauerspiel alemán. Prólogo epistemocrítico.”

Obras, vol I. Abada Editores.

- Benjamin, W. (1978). "Brief an Martin Buber, Juli 1916". *Briefe* 1, Suhrkamp.
- Blücher, H. (s.f.). "Fundamentals of a Philosophy of Art – on the Understanding of Artistic Experience." Bard College.
http://www.bard.edu/bluecher/lectures/phil_art/philart-pf.htm
- Buckler, S. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh University Press.
- Dewey, F. (2021). "From an apparent contradiction in Arendt to working group method." Tonio Oeftering, T. e.a. (eds.) *Hannah Arendt. Lektüren zur politischen Bildung*, Springer. 147-162.
- (2022). "I Did Not Consent To", *HannahArendt.net*. Vol. 12.
- Friedrich, C. J. (1954). *Totalitarianism. Proceedings of a Conference held at the American Academy of Arts and Sciences March 1953*. Harvard University Press.
- Grimm, M. (1977). *Paris zündet die Lichter an. Literarische Korrespondenz*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Habermas, J. (1994). "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," Hinchman, L. y Hinchman, S. (eds.) (1994). *Hannah Arendt: Critical Essays*. Suny Press.
- Heller, A. (1996). "Warum Hannah Arendt gerade heute?" Burmeister, H.-P. y Huettig, C. (eds.). *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*. Loccumer Protokolle 60/95.
- Helmeri-Hyvönen, A. (2014). "Tentative Lessons of Experience: Arendt, Essayism, and <The Social> Reconsidered", *Political Theory*, 2014, Vol. 42(5) 569-589.
- Hess, W. (1980). "Zum Verständnis der Texte." Paul Cézanne, P. *Über die Kunst*. Gespräche mit Gasquet. Mäander Kunstverlag.
- Heuer, W. (2015). "El poder de los insensatos. Libertad y responsabilidad para una economía sustentable." Ángela Sierra González (ed.): *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*. Laertes. 81-111.
- (2016). *Föderationen - Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens*, Hannah Arendt Haus.
- (2023). "Desert and Oasis: Arendt Reads Stifter," y: "Overcoming Inhuman

- Perspectives on Nature." *Cosmos and Republic. Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*. Transcript.
- Honneth, A. (2014). Prefacio. Shklar, J. *Der Liberalismus der Furcht*. Matthes & Seitz.
- Kasper, R. et al. (2022). "Freedom and Neighbourhood Reflecting on the Example of Fred Dewey." *HannahArendt.net*, vol. 12.
- Kazin, A. (1978). *New York Jew*, Knopf.
- Kovacsics, A. (2007). *Guerra y Lenguaje*, Acantilado.
- Kraus, K. (1914). "In dieser großen Zeit", in: *Die Fackel*. Heft 404, Wien, Dezember.
- Lakoff, G. (2016). "Language and Emotion." *Emotion Review*, vol. 8, issue 3, July, 269-273.
- Lepenes, P. H. (2014). *Art, Politics, and Development. How Linear Perspective Shaped Policies in the Western World*. Temple University Press.
- McCarthy M. (1976). "Saying Good-bye to Hannah". *The New York Review of Books*, January 22.
- Novotny, F. (1938). *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*. A. Schroll.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press.
- Quante, M. (2014). "Philosophisches Interview." *fiph Journal*. Hannover, Nr. 23, April. 5.
- Richter, E. (2004). *Republikanische Politik*, Rowohlt.
- Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2021). Hannah Arendt y la República de Weimar: Una relación oculta". *Revista de Estudios Políticos*, 192, 13-36.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press.
- Thürmer-Rohr, C. (2022). "The Offensiveness of the Freedom to Begin. Feminist Critique – Feminism Critique." *HannahArendt.net*, vol. 12.
- Viroli, M. (2002). *Republicanism*, Hill and Wang.
- Waldron, J. (2007). "What would Hannah say?", *New York Review of Books*, March 15.



PERLAS

Celso Lafer y el sentido del testimonio¹

Paulo Eduardo Bodziak Junior

Universidad Federal de Rio Grande del Norte, Brasil

Cerca del quincuagésimo aniversario de la muerte de Hannah Arendt, cuya celebración tendrá lugar en 2025, la recepción de su obra todavía se capilariza y renueva con cada generación de lectores en América Latina. El sentido más genuino de su pensamiento político lo revela la narración de su historia, que la primera generación arendtiana es la más preparada para contar. Alumno de Hannah Arendt en 1965, Celso Lafer nos narra la impresión que experimentó durante su paso por el curso “Experiencias Políticas del Siglo XX”. Para el dictado de este curso, Arendt propuso la biografía imaginaria de una persona nacida a finales del siglo XIX que vivió los inquietantes acontecimientos del siglo que comenzaba. Aunque Arendt conocía bien la tradición filosófica, su pensamiento estaba movido por las experiencias de su tiempo. Aun cuando la tercera parte de *La vida del espíritu* esté inconclusa, me atrevo a decir que su vida intelectual, inseparable de su trayectoria personal, es en sí misma una revelación del sentido político y filosófico de la facultad de juzgar. Para ella, presenciar la contingencia era una experiencia más propia del pensamiento que contemplar la permanencia. En 1965, Celso Lafer fue testigo del “ejercicio de imaginación” que caracterizaba el pensamiento de Arendt.

Por eso, querría resaltar la trascendencia del testimonio de Celso Lafer.

Al igual que en Brasil, la recepción de la obra de Arendt en América Latina estuvo marcada por la experiencia subyacente de reconstrucción de la democracia y la reafirmación de los derechos humanos tras las largas violaciones perpetradas por el

¹ Traducción de Laura Arese y Eduardo Rinesi.

terrorismo de Estado en diferentes países. No es casualidad que Claudia Bacci llame a *Eichmann en Jerusalén* el libro “más argentino” de Arendt. Fue en pleno apogeo de la dictadura en Brasil, en 1972, que Celso Lafer decidió publicar la traducción brasileña de *Entre pasado y futuro*, a la que añadió una “Introducción” que sería el texto inaugural de los estudios arendtianos en el país. Siete años más tarde, en 1979, publicó *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (Paz & Terra, 2018), una obra pionera sobre Arendt, precedida únicamente por la publicación en 1974 de *The Political Thought of Hannah Arendt* de Margareth Canovan. Desde entonces, la presencia de sus textos introductorios, prefacios, epílogos y notas en innumerables traducciones y obras de intérpretes han convertido a Lafer en la compañía ineludible de todo nuevo lector de Arendt en Brasil. Su formación intelectual -anterior al Golpe Militar de 1964- y su lectura de Arendt se profundizaron durante los años de la dictadura. Entre las décadas de 1970 y 1980, difundió y discutió el legado de Arendt con intelectuales como Antônio Cândido, Hélio Jaguaribe y Francisco Weffort, todos vinculados a la socialdemocracia brasileña que lideraría la redemocratización del país en las décadas de 1980 y 1990. Lafer fue ministro de Estado de dos presidentes de la República. En la segunda de esas ocasiones, pudo presenciar, desde su puesto de canciller, la transformación de las relaciones internacionales a causa de la paranoia con el terrorismo a partir de 2001.

Su doble papel, de actor y espectador, tanto en la recepción latinoamericana de Hannah Arendt como en las transformaciones políticas de nuestros países, se puede apreciar en *Una reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con Hannah Arendt* (Fondo de Cultura Económica, 1994), su “tercera tesis” publicada en Brasil en 1988, año de promulgación de la nueva Constitución Ciudadana. Allí Lafer reflexiona sobre el derecho a tener derechos como derecho a la pertenencia política, sobre el sentirse en casa en un mundo donde crece cada vez más el carácter descartable de la persona humana; una tesis actual y sensible para los latinoamericanos que, tras la sucesión de torturas y desapariciones, buscaban el derecho a la memoria y a la verdad. Como

recuerda Bacci, la recepción de Arendt en la Argentina -marcada por la noción de banalidad del mal- tuvo un hito decisivo en 1991, cuando se publicó en la revista *La Mirada* el Dossier “Hannah Arendt - Pensar a la intemperie”, con distintas perspectivas sobre la vida y obra de la autora en artículos de Claudia Hilb, Celso Lafer y Gérard Lebrun. En 1994, su libro sobre derechos humanos fue traducido y publicado en México, donde Lafer ya había publicado, en 1982, un ensayo sobre la vida y obra de la autora en la *Revista Vuelta*, dirigida por Octavio Paz, quien la conoció personalmente y fue profesor de Lafer en EE.UU. En una carta a su ex alumno, Octavio Paz dijo estar encantado con la vitalidad de Arendt, por lo que estaría feliz de publicar el ensayo. De hecho, al igual que en Brasil, la década de 1990 vio el florecimiento de textos y nuevos estudios sobre la obra de la autora en toda América Latina.

La importancia de Celso Lafer para los estudios de Arendt, que no se puede agotar en estas líneas, radica en que su trayectoria se entrelaza personal e intelectualmente con la recepción de Arendt y con el trasfondo político que ella ayuda a comprender. Debido a que Arendt tenía tanto que decir sobre las preocupaciones políticas de los países perseguidos por las dictaduras, Lafer reafirma su lugar entre los “clásicos” con la autoridad del testimonio de quien vio tales eventos y sus significados revelarse a cada nueva generación arendtiana. Al igual que la persona imaginaria “visitada” en el curso de 1965, todos podemos comprender el significado de la recepción de Arendt en América Latina cuando “visitamos” la biografía del profesor Celso Lafer.

Hannah Arendt y nosotros²

Celso Lafer

En primer lugar, me gustaría, además de dar las buenas noches a todos, saludar especialmente a Adriano, que es un arendtiano muy dedicado y querido, que ha jugado un papel muy importante no solo al escribir, sino también al reunirnos para pensar el legado de Hannah Arendt. Me complace mucho estar aquí con todos ustedes, que son estudiosos calificados del legado de esta gran pensadora.

Creo que no hace falta que diga que fui su estudiante en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos, en 1965. 1965: el tiempo ha pasado, pero el impacto de su persona y de su obra ha sido muy duradero en mi camino. Fui su alumno en un notable curso de posgrado sobre experiencias políticas del siglo XX. Ya he hablado sobre ese curso en un texto de la tercera edición de mi libro *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. También se publicó en *Estudos Avançados* de la USP, de donde es posible descargarlo sin dificultad. Redacté ese texto basándome en mis propias notas y consultando en la Biblioteca del Congreso sus propios manuscritos: lo que ella misma escribió sobre el curso, sobre los alumnos que asistieron al curso y sobre lo que querían e iban a desarrollar.

Ese curso fue concebido por ella a partir de una indicación que consta en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, donde dice que la comprensión del significado del siglo XX adquiriría la especificidad de lo concreto a través de una biografía imaginaria de una única persona nacida a finales del siglo XIX. Esta persona, debido a las discontinuidades y rupturas de los extremos del siglo XX, se habría visto obligada primero a escapar del pensamiento a la acción y luego a detenerse y pensar sobre la experiencia vivida.

² Traducción de Laura Arese y Eduardo Rinesi.

Como ella misma decía, no se trata de un curso sobre personajes que desempeñaron un papel decisivo en el período, sino de un curso de alguien que vivió esas experiencias, actuó y se paró a pensar en lo que le había pasado. Como saben, ella atribuye un gran valor epistemológico a la experiencia, como el *guidepost*, como el marco de referencia para comprender las cosas, ya que la ruptura, que es su tema recurrente, ha hecho esquivos los universales del pensamiento.

Ahora bien, la imaginación conceptual y el dominio del repertorio de textos con los que tejió el hilo narrativo de ese curso fueron muy iluminadores. Allí hay historia, hay narración, hay hilo narrativo, hay la preocupación por cómo cuento una historia e intento darle alcance y significado. Naturalmente, al tratarse de una biografía imaginaria, ella la fue construyendo a partir de muchos tipos de textos. Por ejemplo, un libro que recuerdo es *The Political Collapse of Europe*, de Hajo Holborn. Otro era el libro de Aron sobre la Primera Guerra Mundial, del que ella destacaba el capítulo sobre la sorpresa técnica de la llegada de los nuevos armamentos, que naturalmente cambiaron el desarrollo de la guerra. Luego estaba Faulkner, *A Fable*, que le gustaba mucho. Y luego había poesía, y un volumen (que a mí me tocó comentar) que tenía cartas de soldados alemanes enviadas a sus familiares sobre la experiencia de la guerra, que también era algo muy concreto. Había libros como la biografía de Deutscher de Stalin y la de Trotsky. Pero a ella le gustaba más la biografía de Stalin de Souvarin, porque entendía que era de alguien que estaba dentro. Que la biografía de Deutscher era muy buena, porque era la de alguien que conocía y simpatizaba con el personaje, pero que con Stalin había forzado un poco las cosas para estar más dentro de la ortodoxia. Trajo también cosas como las transcripciones de los procesos de Moscú. Trajo cosas sobre la Segunda Guerra Mundial y demás.

Así que pueden imaginarse lo interesante que fue el curso. Ella distribuía los temas, nosotros íbamos eligiendo y nos asignaba los temas a cada uno. Éramos unos veinte estudiantes en un lugar muy agradable en la Biblioteca, que creo que sigue en pie y todavía tiene esa sala, que estaba al final de la planta baja. Es muy interesante leer la

lista de sus estudiantes, que está entre sus papeles. La guardaba, y había una anotación sobre qué libro o qué tema íbamos a exponer. Y unas pequeñas indicaciones sobre de dónde era, quién era, qué había estudiado, cuáles eran los intereses de cada uno. Yo había ido a Cornell a escribir una tesis sobre el programa de objetivos del gobierno de Kubitschek y la relación entre democracia y desarrollo, que estaba un poco alejada naturalmente de lo que a ella le ocupaba, pero ella tomó una pequeña nota: “Le interesan los procesos de toma de decisiones de la administración”, etc.

Bueno, el profesor Reale decía que las ventanas del espíritu se abren desde dentro. Las mías, evidentemente, se abrieron con ese curso. Igual que se abrieron las ventanas de Jerome Kohn y Elizabeth Young-Bruehl, que fueron alumnos de Hannah Arendt en la New School for Social Research, en un curso de la misma naturaleza y características, que ella impartió en 1968. También revisé las notas de ese curso. El curso de la New School es una continuación del curso anterior, pero con algún añadido. Arendt destacaba, digamos, cuál era el problema de una imaginación conceptual. Porque ella decía: de lo que voy a escribir tengo alguna noción; ustedes no. Así que para tenerla tienen que ponerse en el lugar de los otros. Es un poco la anticipación del tema del juicio reflexivo y la perspectiva.

Pues bien, tanto Elizabeth Young-Bruehl como Jerome Kohn y yo nos convertimos, por así decir, en arendtianos de la primera generación. De esta generación, quedamos vivos él y yo: Elizabeth Young-Bruehl ya murió. Estamos en esa etapa: la etapa en la que, de aquella generación de los alumnos de Arendt, vamos quedando pocos.

No necesito recordarles la importancia de la biografía de Elizabeth Young-Bruehl. Creo que es una biografía excelente. Ella misma decía: escribí esta biografía cuando Arendt era una persona conocida, pero no una persona pública. Así que la conocí con esa cercanía que nace de una convivencia que era significativa. Por eso hay muchas biografías sobre Hannah Arendt, pero esa, en mi opinión, capta a la persona; yo identifico en esa biografía a la Hannah Arendt que conocí.

Y tampoco hace falta mencionar la importancia del trabajo de Jerome Kohn, que fue asistente de Arendt en la New School for Social Research, y se convirtió en su albacea literario, que es lo que es hoy. A lo largo de los años, fue publicando textos dispersos y originales de Arendt que no se habían publicado antes y que él consiguió encontrar en sus archivos.

En mi caso personal, cuando regresé a Brasil después de doctorarme, a principios de los años setenta, decidí que quería hacer accesible su legado en Brasil. Y también me esforcé por reflexionar sobre los temas que habían suscitado mi interés. Lo hice sobre todo en *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, donde tomo como heurística la noción del derecho a tener derechos, y la discuto a nivel nacional e internacional.

Con el paso del tiempo, el alcance del legado de Arendt fue adquiriendo de una manera generalizada las características que Ítalo Calvino atribuye a una obra clásica: que nunca termina de decir lo que tiene que decir. Volveré sobre ello al final. Pero (y esto es lo que creo que es interesante que sepan) ese no era el contexto que la singularizaba cuando yo fui su alumno. Entonces no había adquirido el estatus de una *persona*, de una figura de gran presencia en el espacio público: de una *persona* en el sentido en el que ella misma la describe en su gran discurso de aceptación del premio Sonning.

En aquella época era una personalidad destacada en los círculos culturales de Estados Unidos y Europa, aunque controvertida. Baste decir que el único libro dedicado a ella, anterior a la primera edición del mío, que es *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*, que es del 79, es la obra pionera de Margaret Canovan, de 1974, *The Political Thought of Hannah Arendt*. Más tarde Canovan volvió a escribir sobre ella, un gran libro, y editó *La condición humana*. Pero en aquella época sólo había un libro en inglés y el mío en portugués, que como ustedes saben es una “lengua pasaporte” que transita por los círculos culturales con un vigor que no se corresponde necesariamente con sus propios méritos.

Pues bien, esta dimensión controvertida hizo, al principio, más difícil la recepción de su obra en Brasil y en el mundo. Fue lo que comenté con ustedes cuando hablamos de esta nueva edición brasileña de *Entre o passado e o futuro*; también lo escribí en un artículo sobre la recepción de su obra en Brasil con motivo del cincuentenario de su muerte, que fue publicado en una colección organizada por Newton Bignotto y Eduardo Jardim. Ahí comento un poco cuál era la reacción de los profesores de Cornell ante esta figura, que era *visiting professor*.

Se los resumo: a Clinton Rossiter, que era un gran historiador de la república norteamericana, y que tenía un libro sobre eso, le encantaba Arendt. Decía que, sobre Jefferson y Adams, ella había acertado en todo. Al otro al que Arendt le gustaba mucho era a Edward Hecker. Edward Hecker era una figura muy inteligente, un analista de la política estadounidense, del que basta decir que decía sobre sí mismo: "I am the only republican Marxist in the United States". Soy el único republicano marxista en los Estados Unidos. Bueno: en cierto sentido lo era. Era un rebelde, y la rebeldía de Arendt generaba entre ambos un amplio espacio de afinidad.

Otra figura interesante era Alan Bloom. Alan Bloom era un profesor muy interesante, discípulo de Leo Strauss, un gran classicista. Hice un curso con él sobre *La república* de Platón, muy interesante. Al final del curso él dijo: mira, ya está bien, no hace falta que vengas al siguiente, ya has leído demasiado. Si lees demasiado ya no captas el texto en su propia pureza. Que era lo que enseñaban a hacer los straussianos. ¡Nada de leer comentaristas! Leer el texto a partir de nuestra exigencia. Bueno, a él también le gustaba Arendt.

Y en Brasil también hubo muchas manifestaciones, ora de interés, ora de reserva. Por ejemplo, Francisco Weffort, que era profesor de Ciencias Políticas, dio un curso sobre la revolución basado en Gramsci y Hannah Arendt, lo cual es un enfoque rico e interesante. Él consideró eso como un estímulo importante. Por su parte, José Guilherme Merquior, que era un buen amigo mío, me dijo: tienes demasiada Hannah Arendt en la cabeza. Y con eso de repente entras en esto del irracionalismo y demás. Lo

que tienes que hacer para equilibrar tu cabeza es leer a Bobbio. El cruce entre Bobbio y Arendt te dará la medida exacta.

Y así sucesivamente. Pero esto es solo para comentar, un poco por el gusto a la “pequeña historia”, lo variadas que fueron las repercusiones del trabajo de Arendt. Ahora bien, ¿qué explica esta controversia?

Como ya se ha mencionado aquí, está esa famosa conferencia a la que asistió en Toronto, en la que se explica a sí misma en diálogo con sus diversos amigos y hace una observación muy buena. Dice: no soy socialista, no creo en el liberalismo, la izquierda me considera conservadora, los conservadores me consideran de izquierda, o me identifican como una Maverick, una disidente pintoresca. Y agrega: “I am really not in the mainstream of any other political thought”. No estoy en las corrientes dominantes. “But not because I want to be original”. No porque quiera ser original. “It so happens that I somehow don’t fit”. No encajo.

Y es por eso mismo que tampoco encajaba en los ámbitos académicos. ¿Qué es Arendt? ¿Historiadora? ¿Filósofa? ¿Teórica de la política? No. Ella, en aquella famosa entrevista con Gauss, dijo que era una teórica de la política. Y *Entre el pasado y el futuro*, que fue el primer libro suyo publicado en Brasil, corresponde plenamente a esto, porque es un libro de una teórica política que retoma conceptos tradicionales e intenta darles una dimensión de actualidad.

Entonces, *thinking without a banister*, pensar sin barandilla, fue para Arendt una exigencia epistemológica. Porque ella comprobó, precisamente en el análisis del siglo XX, en sus extremos, que lo nuevo, lo que surgía, no se dejaba atrapar en el ámbito explicativo de las categorías tradicionales. Lo cual es, al fin y al cabo, el tema recurrente de la cultura: ¿qué es lo que yo hago con la cultura? Esto, en mi opinión, atraviesa el pasado, el futuro y los dilemas del presente.

Arendt no terminó de escribir, o ni siquiera escribió, sólo escribió el epígrafe de su obra sobre el juicio reflexivo, sobre el juzgar. Pero creo que su obra está llena de juicios reflexivos en el sentido que intentó darle al tiempo. Es decir, cuál es el significado

general de lo que ocurre, de los acontecimientos, de los fenómenos, que puedo encontrar sin el apoyo de las categorías tradicionales.

Y creo que precisamente estos juicios reflexivos y sus facetas permean su obra y explican ese "*I somehow don't fit*". *Don't fit* con gran encanto, con gran competencia. Pero en fin, *don't fit*. Ella era una persona de muy buena presencia, era una señora elegante, tenía buenos modales. Fidel Castro decía que los buenos modales son una conquista de la civilización, no de la burguesía -para que vean que yo también he captado una perla de Fidel Castro para completar mi observación.

Pues bien, naturalmente, el paso de los años ha confirmado su forma de pensar, esta historia de lo instigador que es pensar sin el apoyo de barandillas. Y por eso acabó convirtiéndose en una persona en el espacio público de la reflexión. Y ustedes, que son todos jóvenes, con una sensibilidad propia de su generación, se enfrentan a Hannah Arendt ya convertida en una persona que ocupa un lugar en el espacio público de la reflexión del siglo XX. Esa transformación de Arendt en ese personaje que hoy es tuvo también la consecuencia, muy interesante, de una ampliación del *corpus* de su obra.

En primer lugar, la publicación de la correspondencia con sus contemporáneos, que es una correspondencia muy interesante.

Sé que se ha hablado aquí de su correspondencia con Mary MacCarthy. Me gusta mucho esta correspondencia con Mary MacCarthy, que creo que es un ejemplo de la reflexión de dos mujeres excepcionalmente bien dotadas lidiando con la condición femenina. En fin, con el marido, con los niños, con la comida, con amores, con resentimientos, con batallas. Creo que es un libro altamente iluminador. También está su correspondencia con Jaspers, por supuesto, que fue la primera. Como hemos visto, Adriano también está explorando esto en su libro. Estas correspondencias son extraordinarias, porque es un diálogo permanente. Bueno, está la correspondencia con Heidegger. Eso es asunto de Adriano, no mío, así que lo paso por encima.

También hay manuscritos inéditos, textos dispersos y un libro iluminador, que es el *Diario filosófico*. Es una cosa extraordinaria. Allí puede verse cómo ella iba

anotando las lecturas, y qué hacer, y cómo avanzar en el conocimiento. Es el taller de su pensamiento: es algo muy, muy interesante.

Bueno, creo que es válido, en este punto de mi presentación, mencionar algunos aspectos de su vida que la tornaron controvertida y original.

Su punto de partida fue la tradición de la filosofía alemana, en la que se formó en la efervescencia de la República de Weimar. En ella tuvieron gran presencia la fenomenología, el existencialismo alemán y la hermenéutica de los significados. Sin embargo, la mayor parte de la obra de Hannah Arendt no está dedicada a la vida contemplativa, como es propio de esta tradición. Es fruto de una lucha reflexiva con las realidades del siglo XX, comenzando por el nazismo, que existencialmente la arrojó al mundo, como judía alemana, en la dura condición de refugiada, de *displaced person*, desplazada en el mundo. Yo creo que su texto “Nosotros, los refugiados”, que es del año 43, es un texto muy iluminador de lo que es la condición existencial del refugiado.

Y por eso ella tuvo que pensar y vivir sin el apoyo, durante la mayor parte de su vida, de las instituciones universitarias. Cosa que ella apreciaba. Ella misma me dijo en Cornell que apreciaba la independencia intelectual que las circunstancias de la vida acabaron dándole tras obtener un reconocimiento, pero no una institucionalización. Ella fue, en vida, más una *outsider* que una *insider*. En contraste, por ejemplo, con Isaiah Berlin, que discutió mucho con ella, y que era un *insider* por naturaleza.

Un día fui a tomar el té con Isaiah Berlin al Athenaeum Club de Londres, acompañado por mi amigo Merquior. Berlin empezó la conversación diciendo: me parece que tú fuiste alumno de esta señora, y yo no sé qué le viste de interesante a esta señora. Entonces yo pensé que si Auden, que era amigo de él y adoraba a Arendt, no lo había convencido, tampoco iba a hacerlo yo. Así que decidí llevar la charla hacia la Ópera, hacia Verdi, lo que hizo que la conversación fuera un éxito. Pero escribí un ensayo sobre ambos, en el que señalo que, a pesar de todo, ellos tenían más en común, sobre ciertos temas, que otros. Tenían un punto de partida muy diferente, porque él provenía de la escuela analítica inglesa y ella, de lo que él llamaba las brumas de la

filosofía alemana, en relación con las cuales él tenía también, como diría Husserl, una opacidad intencional de la conciencia.

Ahora bien, la condición judía fue para ella una experiencia de marginalidad, que agudizó su espíritu crítico, pues estaba a la vez inserta y al margen del núcleo político-cultural dominante de Occidente. Es lo que mi amigo Eduardo Jardim, en un libro interesantísimo, señala como una convergencia entre Hannah Arendt y Octavio Paz. El libro de Eduardo Jardim, que es un libro muy interesante, como si se tratara de un solo a dos voces, se inspira en el hecho de que ella fue *visiting professor* en el 65 en Cornell y en el otro semestre Octavio Paz fue profesor visitante (y de hecho yo aproveché la oportunidad para hacer algún curso con él). Y a Eduardo le inspiró la idea de que West Sibley Hall, que era el lugar donde se impartían las clases, podría ser el lugar donde ambos se hubieran conocido y empezado a hablar. Y como Eduardo conocía bien el trabajo de ambos, mostró las afinidades que tenían para ver muchas cosas.

Bien, ahora, avanzando, para no extender mucho más mi presentación, al reflexionar sobre la condición judía en el siglo XX, Hannah Arendt escribió un texto que ustedes conocen sobre la tradición judía oculta del paria. Y se inspiró en el legado de Bernard Lazare, que fue una figura importante, un defensor de Dreyfus, y que observó que la condición judía en el siglo XIX, secularizada, con la excepción de los judíos que habían obtenido la ciudadanía, produjo dos tipos: el paria y el *parvenu* (a ella le gustaban las dicotomías. Dice en el *Diario filosófico*: es por la diferencia, no por la asociación, que avanza en el conocimiento). Entonces, dice ella, el *parvenu* se beneficia de las oportunidades de movilidad social, y pierde la visión crítica. El paria, por el contrario, se da cuenta de las situaciones sociales de exclusión que son reales a pesar de la invisibilidad de las barreras. Y traduce su status de paria en términos de una conciencia crítica de la rebeldía volcada hacia una resistencia al exterminio. Y yo creo que lo que caracterizó a Hannah Arendt fue precisamente esta rebeldía crítica del paria consciente que le inspiró un pensamiento que tuvo el coraje de esgrimir sin el apoyo de la barandilla de la tradición, por sí misma. Eso requería, como decía Paz, “la valentía

del espíritu y la intrepidez de la mirada”. Y creo que ella tenía eso, la valentía del espíritu y la intrepidez de la mirada.

El tiempo ha superado ampliamente aquella valoración prejuiciosa y reticente en relación con Hannah Arendt. Pero hay dos puntos en los que el polvo del camino no se ha sedimentado: su relato sobre el caso Eichmann, que será objeto de la tesis del nuevo libro de Adriano, y su relación con Heidegger. Haré una rápida referencia a uno y otro para concluir.

Eichmann en Jerusalén, como saben, es un reporte que escribió para el *New Yorker*. Ella quería escribir ese informe, dijo que no había podido hacerlo en Núremberg, pero quería ver en carne y hueso a uno de los perpetradores del Holocausto. Y ella decía, con razón, que el tribunal de Núremberg se había ocupado marginalmente del crimen contra la humanidad; que había hecho referencias al genocidio y que lo había tratado junto con dos crímenes más conocidos, que son los crímenes de guerra y los crímenes contra la paz. Por el contrario, el informe sobre el proceso a Eichmann lidia con un juicio en el que los testimonios constituyen un tema de la mayor envergadura.

Pues bien, el Holocausto es un crimen sin precedentes, que no se amolda al tipo penal de homicidio calificado, que es la tradición del pensamiento jurídico. No es un homicidio calificado. Núremberg y el derecho penal internacional resultante de Núremberg trataron de dar respuesta a la exigencia de una tipificación renovada de esta conducta, con dos tipos penales: los crímenes contra la humanidad y los crímenes de genocidio, que tienen una complementariedad, porque el dolo de la intencionalidad se combina con las atrocidades de lo que padecieron sus víctimas por un sufrimiento de una culpabilidad que no tenían.

Son muchas las controversias jurídicas en el caso Eichmann. Nuestro Adriano se ocupará de ellas, lo hará con gran interés, yo sólo haré una anticipación. Creo que la originalidad de la contribución de Hannah Arendt es su esfuerzo por dar una fundamentación ontológica de por qué son necesarios los tipos penales de genocidio y

de crimen contra la humanidad. Y su argumento básico es que el antisemitismo -esta es su respuesta al fiscal- explica la elección de las víctimas, no la naturaleza del delito.

Y esto, naturalmente, hacía sistema con toda su obra. Primero, por la preocupación por el tema que viene de *Los orígenes del totalitarismo*. Y, en segundo lugar, porque no hay nada como intentar demostrar que los conceptos tradicionales no responden a las exigencias de lo nuevo. El pensamiento jurídico, que también tiene tendencia a resolver las cosas por su tradición, o por la analogía de los principios, o por la analogía de las leyes, no es capaz de dar cuenta de un crimen sin precedentes. Y por eso creo que ella se interesó por el caso Eichmann. Ahora, el capítulo de la banalidad del mal es un gran tema. Adriano escribirá sobre eso, así que no me extenderé más, ya que es un tema interminable. Pero me parece interesante mencionar el intercambio epistolar de ella con Scholem, en el que éste se queja de que ella utiliza la banalidad del mal en lugar del mal radical que había utilizado kantianamente en *Los orígenes del totalitarismo*. Y ella da una respuesta que me parece muy rica: “el mal nunca es radical”, dice ella, solo es extremo y no tiene profundidad, ni dimensión demoníaca. Puede proliferar y devastar el mundo entero precisamente porque se refleja como un hongo en la superficie. Y desafía al pensamiento, porque el pensamiento busca alcanzar cierta profundidad, ir a las raíces. Pero cuando él se ocupa del mal, se frustra porque no hay nada. Esta es la banalidad del mal.

El término banalidad del mal “pegó”, si se me permite un desliz conceptual. Se abre el periódico y aparece la banalidad del mal, la banalidad del mal, la banalidad del mal. Bueno, hay una dimensión de la banalidad del mal que es real. Si observamos el mundo, este hongo del mal, que incluye el covid, las armas nucleares y las cuestiones medioambientales, está más cerca de la banalidad del mal que del mal radical. Uno no se para a pensar en esto a corto plazo, que es lo que ella propone en el primer capítulo de *La condición humana*, donde dice: lo que quiero hacer es pensar en lo que está pasando en la Tierra, en la Tierra en la que estamos. Una Tierra que corre un riesgo sobre el que ella intenta, en definitiva, reflexionar.

Ahora, ella fue muy acusada. Scholem la acusa de haber tenido poco tacto y poco corazón en relación con las víctimas. Le dice: hay en tu obra una falta de amor por Israel, una falta de amor por el pueblo judío. Y ella responde de la siguiente manera (muy interesante, porque vuelve al tema que se discutió aquí: qué es un pueblo, qué es un Estado): “ser judía es uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he querido modificar tales facticidades”. En cuanto al amor por el pueblo judío, señala: “tiene toda la razón al afirmar que yo no profeso un «amor» tal, [...] nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo o colectivo, ni al alemán, ni al francés, ni al estadounidense, ni por ejemplo a la clase obrera, o nada similar en este nivel. Realmente amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor”.

Bueno, creo que este relato suyo, a pesar de toda la polémica, es un gran relato heurístico. Adriano ya escribió sobre él antes y despejará todas nuestras dudas. ¡Aguarden, aguarden! Ahora bien, vale la pena registrar que, pasados tantos años, la polémica se mantiene. Hace poco vi un libro que se llama *The Trail That Never Ends. Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem" in retrospect*. Es un libro publicado en 2017, organizado de forma muy lograda por Golsan y Misemer y que toma la cuestión de por qué se mantiene la polémica después de tantos años.

Ahora bien, como dice Jerome Kohn, que publicó los escritos judíos de Arendt con una bellísima introducción, ella llevó, a su manera, una vida judía en su singularidad. No era religiosa, pero quiso un *kadosh*, que es la oración de la muerte, para su marido, que no era judío sino alemán. Pero lo quiso porque pensaba que era un rito de pasaje con el que *ella* se sentiría más cómoda.

En fin: ella viene, como dice en su carta a Scholem, de la tradición de la filosofía alemana. Y ahí, como ya se ha dicho, fue alumna de Heidegger, mantuvo con él una relación amorosa de joven estudiante (no me gusta esta parte), fue influida intelectualmente por él y mantuvo con él, tras el interregno nazi y sus momentos posteriores iniciales, una relación afectiva y de diálogo con su obra y su persona...

Hago un paréntesis. Cuando leí el libro de Elizabeth Young-Bruehl, que me gustó mucho, lo comentaba en casa, a la hora de la cena, con mi mujer y con mi hija. Entonces un día vino mi hija, que era pequeña, y me dijo: “Papá, si tanto te gustaba esa mujer, ¿por qué no te casaste con ella?” Entonces respondió mi mujer: “Inés, Hannah Arendt fue el gran amor de la vida de tu padre”. Entonces mi hija, naturalmente, respondió: “Tonterías, el gran amor de la vida de mi padre soy yo”. Entonces mi mujer retrucó: “No, Inés. El gran amor de la vida de tu padre es tu abuela, su madre”. Y ese fue el fin de la discusión sobre el libro. En fin: claro que la relación entre dos personas tan significativas y de semejante talla tenía que suscitar mucho interés y mucha discusión.

Hay muchos libros. Uno de los que más me gustan es el de Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt y Martin Heidegger. Historia de un amor*. Ella, en mi opinión, señala con mucha propiedad el motivo de la incomodidad sobre una relación que hiere la sensibilidad de sus lectores. ¿Por qué estaba encantada con ese nazi alucinado, por qué mantuvo después de la guerra una relación, que fue intermitente, pero afectiva y prolongada, con él? Bueno, ella dice que para entender eso hay que entender la interconexión entre dos temas, el tema del amor y el tema del pensamiento, en todas sus variantes: *eros* y *ágape*, fidelidad y traición, pasión y rutina, reconciliación, olvido y recuerdo. Creo que explora todo eso muy bien en el libro.

Bueno, dije que no iba a tomar posición, pero voy a hacerlo. Creo que Arendt, sin duda alguna, fue inspirada e impactada, desde alumna, y luego de manera continuada, por la originalidad, la grandeza, la envergadura de Heidegger. Que ella es deudora de la lectura heideggeriana del lenguaje como preservación y revelación de la relación entre el ser y la temporalidad, fenomenológicamente analizada en *Ser y tiempo* y que fue elaborada cuando ella era su alumna y, según los documentos, su musa, es indiscutible. Ahora bien, no creo que ella aceptara la preocupación exclusiva de Heidegger por la historia del Ser, que lo alejaba de la historia humana. Ella, por el contrario, se preocupó por las rupturas históricas producidas en el siglo XX, y situó en ese plano su reflexión sobre el amor al mundo. Si su reflexión tiene una inspiración heideggeriana, lo que me

parece indiscutible, sus temas son propios de ella: la importancia de la natalidad, de la acción, de la pluralidad, de la diversidad, de la comunidad, del diálogo, de la amistad, son temas arendtianos y no heideggerianos, que se encierran en esa trampa del zorro de la que habla en uno de sus relatos.

Si las instigaciones heideggerianas están presentes en *La condición humana* (y ella lo reconoce en la dedicatoria, que no le envió), no cabe duda de que las propuestas, los temas y el alcance son sustancialmente distintos. Y si *The Life of the Mind* es un ajuste de cuentas de ella con la tradición reflexiva de la que se nutrió, con la tradición filosófica, yo diría que este gran aporte suyo tiene como horizonte la vida activa. Esta es una reflexión de Bethania Assy, y yo creo que está muy bien. Y luego, para hacer un cierre más bonito, está el epígrafe de su ensayo sobre Isak Dinesen, que es una frase de Balzac que dice: “Les grands passions sont rares comme les chefs d’oeuvre”. Las grandes pasiones son raras como las obras maestras. Y las obras maestras pueden ser muy desiguales. *La condición humana* es muy desigual, para dejar aquí, como reflexión final, alguna pequeña reserva sobre la cita que hice.

Bueno, concluyendo: El tiempo ha convertido en polvo aquellas dificultades iniciales con la obra de Hannah Arendt, y ella se convirtió en un clásico. Así que voy a citar a Bobbio, para que todo quede bien equilibrado. Bobbio se pregunta: ¿qué es un clásico? Un clásico, dice, es un autor que forja una interpretación auténtica de la época en que vivió, que en este caso fue el siglo XX. Creo que es indiscutible que en este siglo de extremos y rupturas que se prolongan en el siglo XXI, Arendt supo analizar, evaluar y debatir de forma muy rica. Ella provoca e instiga constantes lecturas y relecturas de varias generaciones, en sus variadas dimensiones de sensibilidad.

Estas Jornadas son un ejemplo de ello. No hay homogeneidad de preocupaciones, sino que, por el contrario, la instigación reflexiva que ofrece la obra de Arendt fue lo que trajo las contribuciones, todas muy interesantes, pero de distinta incidencia. Ella ofrece categorías y conceptos de los que nos valemos para comprender la realidad que nos rodea.

Enumero entonces algunas de las preguntas que nos deja: ¿Cómo nos ayudan a afrontar los acontecimientos el juicio reflexivo y la narración? ¿Cómo afrontar republicanamente la pluralidad y la diversidad de la condición humana? ¿Cómo afirmar la preocupación por el amor al mundo? ¿Cómo atribuir -este es un gran tema- al inicio, al comienzo, al nacimiento, la capacidad de la acción conjunta para crear lo nuevo? ¿Cómo ampliar la comprensión de los asuntos mediante el uso creativo de distinciones, de diferencias? Porque la obra de Hannah Arendt se caracteriza mucho por las distinciones: el totalitarismo es una cosa, la tiranía es otra, etcétera. ¿Cómo dar nueva vida a lo que significa la generación de poder? ¿Cuál es el alcance del efecto destructor de la violencia, que destruye el poder en lugar de generarlo? ¿Cuál es el significado contemporáneo de la revolución? ¿Cuál es el significado del derecho a tener derechos, la relevancia de la verdad factual o de la mentira en la vida política, la actualidad del tema de las *displaced persons*? Hoy en día, el número de refugiados a escala mundial alcanza los 100 millones de personas, y esto se ha visto intensificado por la guerra en Ucrania. Es decir, este es un tema del orden global en el que, a pesar de ACNUR y todo lo demás, nos enfrentamos a los riesgos de la banalidad del mal.

En fin, para terminar -ya me he extendido demasiado-, creo que estas Jornadas nos han dado la oportunidad de tratar estas herramientas que nos ofrece el pensamiento de Arendt. Y recordaré una formulación de Ortega y Gasset. Ortega decía que la generación es un tipo especial de sensibilidad. Cada generación tiene su propia sensibilidad, que la identifica, por muy diferentes que sean sus miembros. Jerome Kohn y Elizabeth Young-Bruehl son gente de mi generación de arendtianos y por eso también me siento más cómodo con ellos que con cualquier otro u otra. Ahora, una generación tiene su propia sensibilidad a la hora de abordar las cosas y se enfrenta al desafío de elaborar las características propias de su camino, su sensibilidad, su perspectiva y sus temas. Así que todos ustedes, que son de otra generación, con otra sensibilidad, con una multiplicidad de temas que les interesan, y que son provocados por el pensamiento de Hannah Arendt, han estado desarrollando, elaborando y escribiendo las contribuciones

para estas Jornadas. Y así todos ustedes, que son grandes y esclarecedores arendtianos, expresan la dinámica del proceso de recepción del pensamiento de Hannah Arendt. Entre nosotros, entre Argentina, Brasil y México, en fin, en América Latina, pero en todos los cuadrantes intelectuales del mundo. Y por eso tenemos que agradecer a Adriano, que nos convocó a este encuentro de arendtianos en el que hemos tenido la alegría y el placer de estar juntos. Muchas gracias.

From Machiavelli to Marx

Hannah Arendt¹

4. Among those treated -- ten (Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel, Marx) -- two kinds: The "philosophers" and the writers. Among the latter: Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville: They write out of political experiences and for the sake of politics. They write like Machiavelli because they have been exiled from the political scene, *medicina animae* is for the philosophy! They never ask: what is the end of politics, what is the end of government, for this is what they take for granted, that the political life is the best life. It cannot

Arendt, H. (1965). From Machiavelli to Marx (series: Subject File, 1949-1975). Curso en Cornell University, Ithaca, N.Y.; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. 023453

Traemos aquí la traducción del fragmento en que Arendt establece la muy conocida y citada distinción entre escritores políticos y filósofos. Este fragmento ha sido ampliamente citado por fuera de su contexto de enunciación. Reponemos aquí algo de ese contexto.

Se trata de los primeros párrafos preparados para el curso de teoría política dictado en la Universidad de Cornell en otoño de 1965. El curso abre con la presentación de los aspectos técnicos y luego presenta el objeto del curso. Allí, Arendt explicita que no se trata de un curso de historia del pensamiento político (poniendo en duda que pudiera existir una historia de pensamientos y no de eventos o acontecimientos), y señalando que darán "una mirada «a vuelo de pájaro» en un puñado de las principales figuras [...], hombres hablando desde sus propias experiencias, hablando de aquello que les pasó, necesitados de esclarecimiento y pensamiento". Pero negando que se trate del "desarrollo

¹ Traducción Julia Smola.

del pensamiento como si uno surgiera del otro, como si uno estuviera influenciado por los otros, etcétera. *No son eslabones en una cadena*".

"Entre aquellos que trataremos -[hay] diez (Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel, Marx)- [hay] dos tipos: los "filósofos" y los escritores. Entre los últimos: Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville: Escriben desde las experiencias políticas y por el bien de la política. Escriben, como Maquiavelo, porque han sido exiliados de la escena política. La filosofía es, para ellos, *medicina animae*. Nunca preguntan: cuál es el fin de la política, cuál es el fin del gobierno, ya que justamente esto es lo que dan por sentado, que la vida política es la mejor [forma de] vida. No puede tener un "fin", una meta que fuera superior a sí misma. Todo lo contrario [ocurre] para los otros [los filósofos]: Escriben desde afuera y quieren imponer estándares no-políticos a la política. Esta es la tradición desde Platón, o en realidad desde Parménides. Deben leerlos de manera diferente: no pueden interpretar a Maquiavelo o a Montesquieu como si fueran filósofos y quisieran enseñar sabiduría. No pueden demandar que tengan el mismo estándar de consistencia porque esto no resulta importante para ellos. Hay una atmósfera y una consistencia del pensar, que aborda las cosas; hay convicciones fundamentales pero no hay sistemas.

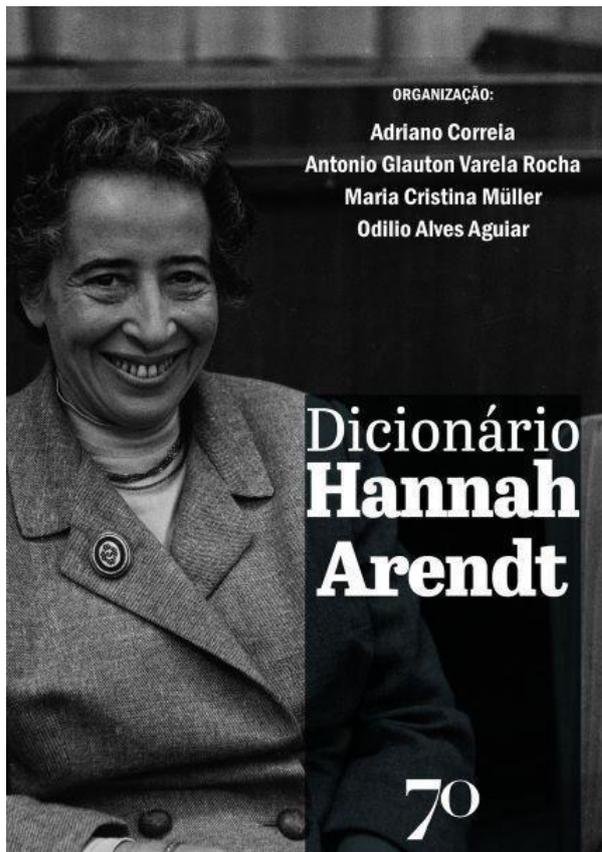


RESEÑAS

Resenha do *Dicionário Hannah Arendt* de A. Correia et al.
São Paulo, Edições 70, 2022, 452 págs.

Rossa Valente

Universidade Federal do Paraná



Cómo citar este texto:

Valente, R. (2023). Resenha do *Dicionário Hannah Arendt* de A. Correia et al. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 272-280. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

Fecha de recepción: 23/03/2023
Fecha de aceptación: 28/03/2023



Dicionário Hannah Arendt é composto por 51 verbetes sobre os diversos temas do pensamento arendtiano, cada um escrito por um estudioso versado no assunto. Uma obra de extensa envergadura que conta com pesquisadores majoritariamente do Brasil, mas também estrangeiros, como Beatriz Porcel e Wolfgang Heuer que possuem um extenso histórico de participações em eventos e revistas científicas brasileiras. Entre os principais nomes que compõem o quadro autoral, encontram-se André Duarte, Bethania Assy, Cláudia Perrone-Moisés, Celso Lafer, Eduardo Jardim, Fábio Abreu dos Passos, Nádia Souki, Newton Bignotto, Silvana Winckler e Sônia Maria Schio. Quanto a organização, coube aos reconhecidos pensadores Dr. Adriano Correia – professor de ética e filosofia da Universidade Federal de Goiás – Dr. Antonio G. B. Rocha – professor de Filosofia, Teologia e Direitos do Centro Universitário Católico de Quixadá – Dra. Maria C. Müller – professora de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – e Dr. Odílio Alves Aguiar – professor de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – coordenarem essa empreitada.

Caso almejássemos uma síntese de cada verbete, traríamos ao leitor uma apreciação rasa e deturpada do livro, haja visto que se trata de um emaranhado de temas complexos capazes de abarcar o esforço de toda uma carreira. Dessa forma, nosso objetivo será ressaltar as duas grandes contribuições que este livro acrescentou aos estudos sobre Hannah Arendt.

O prefácio nos informa que o livro foi calcado com vistas a dois objetivos fundamentais. Primeiro informar o “leitor não especializado e interessado em um acesso inicial a cada um dos temas, sem descuidar de indicações para aprofundamentos ulteriores e de referências aos debates atuais” (Correia et al., 2022: 9). O modelo de verbetes foi uma excelente escolha, pois, possibilitou sintetizar a compreensão elaborada por anos de pesquisa sobre cada um dos temas, sem abrir mão das indicações de aprofundamento dentro da própria obra de Arendt. Desse modo, os capítulos auxiliam tanto o leitor iniciante a estabelecer pontos de partida para suas reflexões, quanto o leitor especializado que busca o mapeamento de fontes diretas sobre determinado termo, sendo essa a primeira grande contribuição.

Já o segundo objetivo foi “traduzir a maturidade da interpretação e da discussão da obra arendtiana entre nós” (Correia et al., 2022: 8). Tarefa que exigiu grande esforço, pois foram necessários 51 verbetes para traduzir o amplo quadro de discussão do pensamento arendtiano e, ainda assim, deixar vertentes de fora. Desta maneira, o livro pode ser observado como um lugar de sedimentação – mas, de forma alguma de conclusão – da fortuna crítica da obra de Arendt no Brasil, sendo essa a segunda e, digamos de passagem, maior contribuição para o campo de estudo. Podemos sustentar essa apreciação com base no rastreio de marcos gerais da recepção da obra de Arendt no Brasil e a irradiação do seu pensamento.

Arendt que faleceu em 1975, legou uma obra extensa e de grande impacto para as futuras gerações que desejarem lembrar, pensar e compreender o mundo. Mas, nem sempre os pesquisadores, ligados majoritariamente, as ciências humanas deram seu devido valor. Assim como seu amigo Walter Benjamin, Arendt recebeu a mais indesejada das famas, a póstuma. A compreendedora havia estudado Filosofia na década de 1920 com ilustres pensadores na Alemanha, tais como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Edmund Husserl e Kurt Blumenfeld. Saiu da Alemanha em 1933 se refugiando na França até 1940 e chegou nos Estados Unidos em 1941, onde veio a conquistar a cidadania estadunidense em 1951.

O ano de obtenção da cidadania, marca o fim de sua condição de *apátrida* e a publicação do livro *Origens do totalitarismo*. *Origens* teve grande capilaridade na academia estadunidense, impulsionando a expansão profissional de Arendt que já estava em curso. Podemos afirmar, com base em Young-Bruehl (1997: 337) e Lafer (2017: 74), que na década de 1950 Arendt se consolidou quanto figura pública de destaque na academia estadunidense.

Nesses anos, a compreendedora ampliou sua influência para diferentes revistas, tais como *Aufbau*, *Partisan Review*, *Jewish Frontier*, *Contemporary Jewish Record*, *Chicago Jewish Review*, *Review of Politics*, *Commentary*, *The Nation*, *New Yorker*, *New York Review of Books* e *Menorah Journal*. Passou por renomadas universidades, tais como *Brooklyn College*, *New School for Social Research*, *Princeton*, *Cornell*, *Rand*, *Berkeley*, *Yale*, *Chicago* etc. E publicou livros de grande impacto na

academia estadunidense, como *Origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Eichmann em Jerusalém* (1963).

Todavia, o reconhecimento de seu trabalho em vida predominou nos Estados Unidos. No que condiz ao Brasil, a introdução da sua obra despontou efetivamente na década de 1970. Lafer (2001: 12) comentou que mesmo com o crescente reconhecimento de *Origens*, “não havia consenso [nas décadas de 1970 e 1980] em torno da pertinência da sua obra para o entendimento do mundo contemporâneo”. Enquanto, esclarece que um dos motivos era o fato de que ela “não se enquadrava nos cânones políticos usuais, nem era facilmente identificável no âmbito das disciplinas acadêmicas” (Lafer, 2001: 12). Assim, os filósofos no geral consideravam Arendt demasiadamente empírica, os cientistas sociais a consideravam excessivamente teórica, a esquerda lhe acusava de conservadora e a direita de nostálgica. Essas críticas gerais, devido Arendt não se enquadrar em uma escola, corrente, paradigma ou campo disciplinar, levaram como bem indicou Brepohl (2001: 28), a sua obra ter uma “lenta receptividade”.

No caso brasileiro, o grande responsável pela introdução da obra de Arendt – mesmo no contexto de controversa que seu nome suscitava – foi seu ex-aluno Celso Lafer. O marco inicial foi a tradução de *Entre o passado e o futuro*, em 1972, que contou com o prefácio de Lafer, *Da Dignidade da política* (Lafer, 1972). No prefácio, afirmou que um de seus objetivos – o qual mantém até os dias de hoje – era apresentar, divulgar e irradiar o pensamento arendtiano (Lafer, 1972: 27). Assim, voltou a intermediar a tradução em 1973 de *A Crise da república* e, a convite de seu amigo Marcos Margulies, dedicou o prefácio *O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno* (Lafer, 2018) ao primeiro volume de *Origens*, em 1975 - os outros dois saíram em 1976 e 1978. Desse modo, o Brasil recebeu na década de 1970, três livros de Arendt que contaram com a participação ativa de Lafer.

Já na década de 1980, chegaram ao Brasil *A Condição humana* em 1981 – com prefácio de Celso Lafer (1981) –, *Eichmann em Jerusalém* em 1983, *Homens em tempos sombrios* em 1987 – com posfácio de Lafer (2008) – e *Da Revolução* em 1988. Havendo um leve aumento no número de traduções quando comparado a década de

1970, mas mantendo a participação de Lafer na introdução do pensamento arendtiano.

Quanto a década de 1990, nota-se um grande impulso por traduções. Assim, foram traduzidos *A Vida do espírito* em 1991, *Lições sobre a filosofia de Kant* e *A Dignidade da política* em 1993, *Rahel Varnhagen* e *Da violência* em 1994, *Verdade e política* e *Entre amigas* em 1995, *O Conceito de amor em Santo Agostinho* em 1997 e *O que é política?* em 1998.

Desse modo, podemos afirmar que o debate sobre o lugar do pensamento de Hannah Arendt que estava predominantemente em pauta nas discussões da década de 1970 e 1980, foi se arrefecendo paulatinamente, dando lugar, na década de 1990, a exploração, análise, interesse e reconhecimento de sua obra como clássica – certamente outros fatores estão envolvidos, mas fogem da nossa alçada no momento. Assim, a demanda pelas traduções confere com a paulatina consolidação de pesquisadores interessados na obra de Arendt em universidades.

Como marcos gerais da fortuna crítica arendtiana no Brasil, anterior aos anos 2000, podemos destacar os livros *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (Lafer, 1979) e *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (Lafer, 1988). Além da ampla participação na introdução da obra de Arendt, Lafer fomentou a discussão e análise da mesma. Ambos os livros se tornaram clássicos da fortuna crítica arendtiana no Brasil, influenciando as próximas gerações.

Desse modo, a partir dos anos 2000, nasceram no Brasil os primeiros eventos científicos destinados ao debate da obra de Arendt. Os dois primeiros foram o *Colóquio Hannah Arendt – 25 anos depois*, organizado pela PUC-RIO e UFMG em 2001, o qual resultou no ano seguinte no livro *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias* (Jardim e Bignotto, 2001); e o *Colóquio Internacional: a banalização da violência; a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, organizado pela UFPR em 2002, que resultou no livro *A banalização da violência* (Duarte, Lopreato e Brepohl, 2004). Em ambos os momentos, além de podermos observar a presença das recentes obras traduzidas, notamos o reconhecimento de Celso Lafer como grande

autoridade sobre o pensamento de Arendt e uma pluralidade de temas envolvendo *totalitarismo, violência, política e história*.

Em seguida, podemos situar como grandes marcos gerais de sociabilização e sedimentação de pesquisas arendtianas, o *Simpósio Internacional – A vida como amor mundi: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, organizado pela UnB em 2006, que resultou no livro *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt* (Brea, Nascimento e Milovic, 2010); a comemoração de 50 anos de publicação de *A Condição humana* em 2008, que resultou no livro *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (Correia e Nascimento, 2008); o *Colóquio Internacional Reflexões sobre problemas políticos e morais modernos e contemporâneos à luz do pensamento arendtiano* em 2009, que resultou no livro *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt* (Vaz e Winckler, 2009); o *Colóquio Internacional Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois* em 2013, organizado pela UFPR, originando o livro *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois* (Brepohl, 2013); o *Colóquio Internacional Hannah Arendt: a crise na educação revisitada* em 2013, na USP, do qual resultou o livro *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno* (Carvalho e Custódio, 2017); e os eventos *Ciclo Hannah Arendt* – iniciado em 2010, na UEL – e o *Encontro Internacional Hannah Arendt* – iniciado em 2009, em Ijuí –, os quais resultaram em diversos *anais* e artigos, sendo os dois eventos que se perpetuam até o presente momento.

Assim, uma série de eventos científicos propiciaram espaços de sociabilização e a formação de laços entre os pesquisadores arendtianos. A transformação das discussões nos eventos em livros, consolidava discussões, atualizava debates e abria novas facetas de pesquisa. Uma variedade de temas ganhou pauta, como autoridade, pluralidade, trabalho, ação, educação e narrativa. Diálogos com diferentes autores, como *Walter Benjamin, Heidegger, Homero, Koselleck* e *Guimarães Rosa* foram fomentados. Ao passo, novos pesquisadores foram ocupando espaço e ganhando reconhecimento por suas pesquisas, como *Eduardo Jardim, André Duarte, Adriano Correia* e *Marion Brepohl*.

Desse modo, podemos afirmar que o livro *Dicionário Hannah Arendt* é a reunião de anos de pesquisas, diálogos e amizades acadêmicas que se iniciaram

desde a introdução da obra de Arendt, em 1972. Os nomes e seus vínculos acadêmicos, tais como as referências bibliográficas de cada verbete, atestam o livro como local de sedimentação de compreensão sobre cada um dos temas. A recepção da obra de Arendt anterior aos anos 2000, aparecem no corpo de textos arendtianos presentes. Os eventos científicos que marcaram a irradiação da fortuna crítica de Arendt no Brasil, constam – para além dos próprios pesquisadores – nas obras em conjunto amplamente citadas. Enquanto, as temáticas que foram sendo exploradas em cada evento, por cada pesquisador, constam em alguma medida em um verbete ou outro.

Contudo, mesmo com grandes ganhos que o livro propiciou aos estudos sobre Hannah Arendt, percebe-se duas lacunas. A primeira, é a concentração demasiadamente em temáticas diretas que Arendt abordou. Certamente trata-se de um recorte, o qual está fora de questão criticar sua validade, haja visto o resultado do livro como um todo. Porém, podemos acrescentar que esse recorte deixou pesquisas que fomentam ligações entre temas, conceitos, imagens e, principalmente, relações interautorais entre Arendt e outros pesquisadores, como Benjamin, Heidegger, Jaspers, Homero, Kafka, Koselleck, Kant etc.

A segunda, é referente a escassa presença de historiadores reconhecidos que investigam a obra de Arendt. Nomes como Marion Brepohl e Renata Schittino, estão ausentes, sendo o quadro autoral composto predominantemente por filósofos e cientistas políticos. Tanto que temáticas caríssimas para a História, como o *storyteller*, a narrativa, a memória e a história, não se encontram tematizadas, justamente porque o livro não envolveu especificamente os interesses dos historiadores.

Essa escassez de historiadores, fundamentalmente, é decorrente da tardia aceitabilidade da obra de Arendt quanto uma fonte histórica. Não havendo núcleos, grupos de leitura, de pesquisa ou revistas destinadas ao debate específico de Arendt na História, justifica-se a baixa presença de historiadores no livro. Todavia, nessa ausência se confirma aos historiadores que vem se debruçando sobre a obra de Arendt que suas pesquisas são fundamentais para a consolidação da área na fortuna

crítica arendtiana e na compreensão de temas como história, narrador, memória e narrativa etc.

Bibliografia

- Brea, G., Nascimento, P. C. y Milovic, M. (Orgs.). (2010). *Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. Annablume.
- Brepohl, M. (Org.). (2013). *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois*. Ed. UFPR.
- Brepohl, M. (2001, Jan./Jun.) Pensamento e ação na obra de Hannah Arendt. *História & Perspectivas*, 1(24), 27-38.
- Carvalho, J. S. F. y Custódio, C. O. (Orgs.). (2017). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. Intermeios; Fapesp.
- Correia, A. y Nascimento, M. (Orgs.). (2008). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. UFJF.
- Duarte, A., Lopreato, C. y Brepohl, M. (Orgs.). (2004). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Relume Dumará.
- Jardim, E. y Bignotto, N. (Orgs.). (2001). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Ed. UFMG.
- Lafer, C. (1981). A política e a condição humana. En Arendt, H. y Raposo, R. (Trad). *A condição humana*. (1-12). Forense Universitária.
- Lafer, C. (1988). *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Companhia das Letras.
- Lafer, C. (1972). Da dignidade da política. En Arendt, H. y Barbosa, M. W. (Trad). *Entre o passado e o futuro*. (9-27). Perspectiva.
- Lafer, C. (2017, Jan./Fev.). Hannah Arendt: 110 anos. *Revista Brasileira*, 6(90), 73-76.
- Lafer, C. (1979). *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Paz e Terra.
- Lafer, C. (2008). Hannah Arendt: vida e obra. En Arendt, H. y Bottman, D. (Trad). *Homens em tempos sombrios*. (291-312). Companhia das Letras.
- Lafer, C. (2018). O antisemitismo, os judeus e o mundo moderno. En Lafer, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3. ed. (143-156). Paz e Terra.

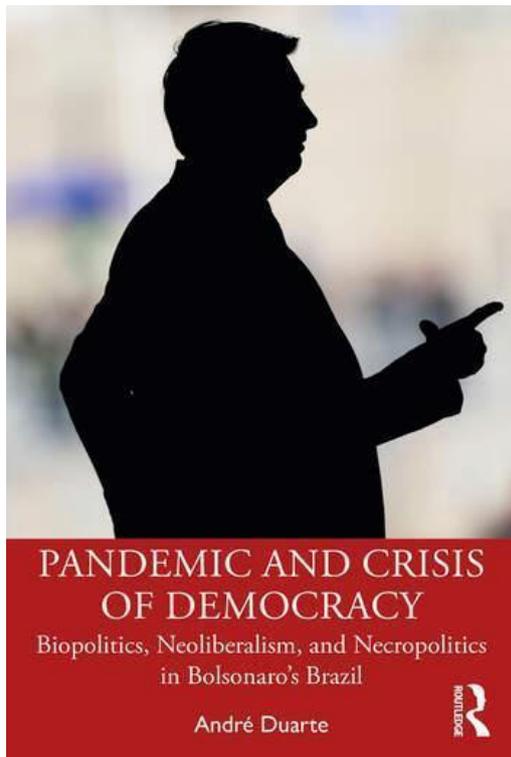
- Lafer, C. (2001). Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. En Jardim, E. y Bignotto, N. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. (11-34). Ed. UFMG.
- Vaz, C. A. C. y Winckler, S. (Orgs.). (2009). *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Argos.
- Young-Bruehl, E. (1997). *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Relume-Dumará.

Reseña de *Pandemic and Crisis of Democracy* de A. Duarte

Nueva York, Routledge, 2023, 169 págs.

Alejandro Milotich

Universidad Nacional de Córdoba



Cómo citar este texto:

Milotich, A. (2023). Reseña bibliográfica *Pandemic and Crisis of Democracy* de A. Duarte. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 281-286. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

Pandemic and Crisis of Democracy de André Duarte (2023) entretene y muestra de manera clara cómo el desgobierno de Jair Bolsonaro estuvo estrechamente ligado a la pérdida de confianza y a la profunda crisis democrática. Tomando distancia de textos y ensayos sobre la pandemia que pensaron de manera especulativa acerca del futuro que nos esperaba (y que en la mayoría de los casos no sucedió ni remotamente), Duarte reflexiona sobre el pasado reciente de Brasil durante la crisis sanitaria y sus consecuencias desde el presente. Para ello, y trabajando bajo la forma de un ensayo, adopta una actitud teórica por medio de la cual analiza y adopta una serie de herramientas conceptuales para poder pensar la situación particular de Brasil.

Según la tesis central del libro, en el aparato de poder de Bolsonaro la biopolítica y el neoliberalismo se articularon y fueron guiados por la necropolítica, lo que llevó a una situación sin precedentes en la que miles de personas murieron por la acción y omisión del gobierno. Frente al despliegue de un gobierno neoconservador que atacó la democracia desde dentro y que precarizó y estigmatizó aún más a grupos históricamente vulnerados, Duarte nos invita a pensar en nuevas formas de democracia a partir de una noción plural y abierta que incorpora nuevos actores y sujetos políticos desde sus luchas por los derechos y el reconocimiento.

En el primer capítulo titulado “La imagen del infierno”, el autor describe el escenario político y sanitario en Brasil durante la crisis del COVID (entre los meses de marzo 2020 y septiembre 2021) y recorre distintas intervenciones de Bolsonaro junto con sus principales políticas sanitarias y de gobierno, así como la falta de medidas adoptadas. Aquí podemos ver cómo el gobierno de Bolsonaro se caracterizó por la ausencia total de medidas para cuidar la salud, colocando el dilema de la economía por sobre la vida, y acentuando la superfluidad de las vidas de los brasileños (2023: 22).

En el segundo capítulo se despliega el entramado conceptual a partir del cual Duarte analiza el impacto de la crisis sanitaria en Brasil. Biopolítica, neoliberalismo y necropolítica permiten discutir los discursos y las estrategias políticas aplicadas durante la pandemia, las cuales tuvieron como efectos colaterales la despolitización

y la “desdemocratización”. Para ello, el autor se vale de los autores referentes en estos temas: Foucault, Dardot y Laval y Mbembe.

La biopolítica permite clarificar la división poblacional entre aquellas vidas que merecen ser vividas y aquellas que no, a partir de la exposición diferencial a la salud y al “riesgo social” (2023: 42). Esto se ve acentuado a partir del neoliberalismo y su gubernamentalidad, la cual tiene efectos subjetivos micropolíticos que, entre otras cosas, vuelven superfluas y precarias a aquellas personas que no emparejan con los criterios competitivos del mercado (2023: 51). La necropolítica será considerada por el autor como la categoría central para entender el aparato de poder de Bolsonaro, caracterizado por la administración de la muerte especialmente sobre aquellos “indeseados” que, sin embargo, forman parte constitutiva de la población brasileña. La tesis central del capítulo será que la biopolítica y el neoliberalismo, articulados por la necropolítica, intensificaron durante la pandemia los efectos antidemocráticos en Brasil.

“El camino de Brasil hacia el infierno”, tercer capítulo del libro, permite comprender cómo llegó Bolsonaro al poder en un escenario de debilitamiento democrático. Para ello se propone una doble lectura histórica en la que, por un lado, Duarte nos alerta sobre la larga historia de esclavismo en el país que dejó huellas de insensibilidad sobre aquellas vidas históricamente vulnerables y precarias; por otro lado, nos ofrece un recorrido por los principales hechos del pasado reciente de Brasil desde las manifestaciones de 2013, pasando por la operación *Lava Jato*, el *impeachment* a Dilma, la proscripción de Lula y la victoria de Bolsonaro en las elecciones de 2018.

Lo que el autor plantea en este capítulo es que el movimiento político de Bolsonaro (el bolsonarismo) aunque carece de una ideología política clara y cohesiva, constituye un movimiento orgánico que reposa en normas sociales que estructuran la idea fantasmal del Buen Ciudadano (2023: 66). El Buen Ciudadano puede caracterizarse como “neoconservador respecto a la moral; ferozmente neoliberal en cuanto a la economía; y autoritario en el dominio político” (2023: 75). Sin embargo, como se trata de un modelo fantasmal nadie puede encarnarlo y, como

tal, produce y reproduce miedos sociales a la vez que acentúa la división entre el Buen Ciudadano y el Otro abyecto.

Luego de caracterizar el *ethos* de Bolsonaro, Duarte se pregunta cómo pensar al expresidente de Brasil y al bolsonarismo. Como punto de partida, sostiene que no hay que hacerlo desde una repetición de fenómenos políticos reaccionarios del pasado (2023: 78). Aquí se convoca la figura de Hannah Arendt a partir de algunos aspectos de su análisis sobre las ideologías totalitarias en *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde será central la categoría de *masa* para explicar el fanatismo político entre los seguidores de Bolsonaro. Entendiendo que el desarraigo es una característica de la sociedad moderna por medio de la cual los sujetos “pierden al yo y al mundo”, Duarte sostiene que “los movimientos políticos fanatizados se reúnen alrededor de una propaganda política ideológica que fomenta y se fundamenta en la incapacidad de las masas para pensar y para realizar experiencias políticas apropiadas en el mundo” (2023: 82). Hannah Arendt ilumina y permite entender algunos aspectos específicos de la propaganda política de Bolsonaro, así como su construcción como líder político carismático que crea discursivamente un espacio en el que todo tiene sentido, en el cual la distinción entre hecho y ficción, verdad y falsedad no existe (2023: 87).

El cuarto capítulo, titulado “El aparato de poder de Bolsonaro”, analiza las estrategias biopolíticas, neoliberales y necropolíticas del expresidente brasileño a partir de discursos y apariciones públicas antes y durante la pandemia. La política neoliberal llevada adelante por Bolsonaro consistió en una serie difusa de medidas y discursos basadas en la promoción irrestricta del individuo y su libertad, que funcionaron como una justificación perfecta durante la pandemia para no llevar a cabo ningún tipo de regulación sanitaria (como el uso de mascarillas, cuarentenas, restricción de movilidad, etc.). A través de la dicotomía economía o vida, desde marzo de 2020 la población de Brasil se vio arrojada a un juego mortal entre la incertidumbre de contagiarse y morir de COVID o no trabajar y morir de hambre (2023: 102).

En este juego se revela la necropolítica durante el desgobierno de Bolsonaro, a partir de la producción y la trivialización de las muertes durante la pandemia. Las

acciones, discursos y omisiones de Bolsonaro agravaron la exposición y el riesgo de muerte de la población precaria y pobre, tal como nos muestra el autor a partir de la negativa y demora en la negociación y adquisición de vacunas para la población.

El profundo análisis efectuado en este capítulo le permite a Duarte sostener que la democracia brasileña se encuentra en “terapia intensiva”. La llegada de Bolsonaro al poder a partir de la estrategia de presentarse como un *outsider* político está estrechamente ligada a sus ideales autoritarios y a un profundo ataque a los valores e instituciones democráticas. Brasil vivió desde 2019 en una *façade democracy*, un término que

Sugiere que entre un régimen autoritario completamente desarrollado y uno democrático, aún en el caso de una democracia débil o agotada, hay espacio para cierto hibridismo caracterizados por áreas grises infralegales donde un simulacro de democracia coexiste con medidas políticas semiautoritarias. *Façade democracy* es precisamente el régimen político que aparece cuando los límites entre la democracia y el autoritarismo se vuelven borrosos y ambos regímenes comienzan a coexistir inquietantemente más allá de sus contradicciones teóricas (2023: 114).

En el capítulo final del libro, “Volver a pensar la democracia”, el autor nos propone concebir la democracia desde una perspectiva ético-política que incluya en su experiencia nuevos sujetos: una democracia con *demos*. Tomando los aportes de Rancière, Butler y Arendt, Duarte construye una noción de *demos* que no es una abstracción política ni un sujeto histórico predefinido, sino un sujeto político plural que sostiene luchas políticas orientadas hacia la inclusión de nuevos actores políticos como ciudadanos al alcance de derechos sociales e infraestructuras económicas que permitan asegurarles mejores condiciones de vida (2023: 137). Como los agentes políticos del *demos* hacen uso de su “derecho a tener derechos”, la figura de Arendt vuelve a escena para pensar una interpretación política de dicho concepto que considere las luchas reales por la conquista de nuevos derechos políticos y la expansión de la ciudadanía antes que su establecimiento por medio de bases morales y filosóficas. La lectura interpretativa de Duarte permite comprender el “derecho a tener derechos” desde una óptica no estatalista, sino desde otras formas de organizaciones políticas no convencionales que se constituyen a través de las luchas colectivas realizadas por agentes políticos iguales (2023: 141). El énfasis está ubicado en el poder performativo y la capacidad que tiene la acción política de

la población precarizada de producir nuevos tipos de ciudadanía. Teniendo en cuenta los límites de la propuesta arendtiana en lo referido al cuerpo y sus necesidades, la lectura de Butler permite sostener una lectura performativa del “derecho a tener derechos” basada en la igualdad y puesta en juego en la acción política colectiva en el espacio público, pero también del hecho de asumir la vulnerabilidad y precariedad de nuestras vidas. Comprender la experiencia democrática de manera performativa requiere reconocer a aquellos agentes que luchan por la conquista de derechos de los cuales han sido desprovistos.

Finalmente, y a partir de esta asunción, Duarte nos invita a pensar en una praxis política postidentitaria basada en alianza plurales entre sujetos diferentes que no clausura sus luchas en agendas políticas clásicas. La gran amenaza parte desde la crisis de la democracia la cual está estrechamente ligada a los ataques de grupos neoconservadores que buscan reducir las luchas de los grupos sociales y marginados a las figuras estigmatizadas de la abyección por medio de la lógica biopolítica. Frente a esto, los lazos políticos que se establecen entre *demos* y democracia se refuerzan por medio de las alianzas plurales entre agentes políticos que introducen la novedad en el mundo por medio de la acción política.

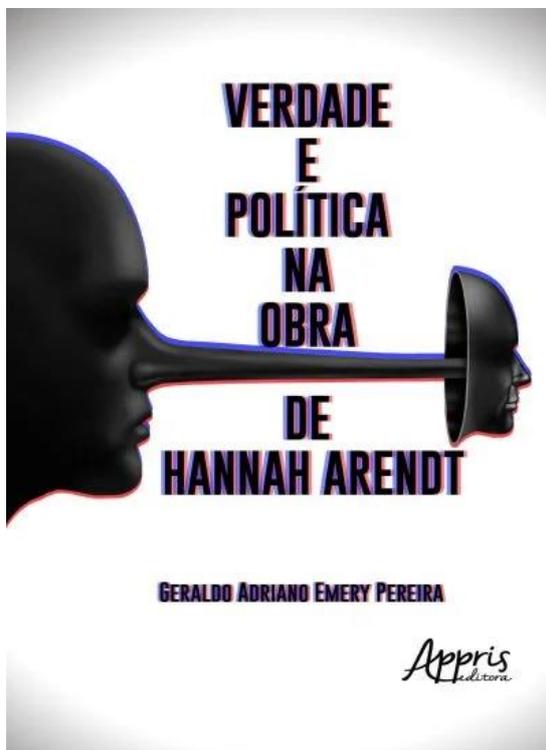
Pandemic and Crisis of Democracy constituye un punto de partida para novedosos análisis interdisciplinarios sobre un momento histórico que aún tiene consecuencias en el mundo y principalmente en nuestra región, pero también es una invitación para pensar nuevas formas de articulación y acción política que tengan como base una defensa férrea de la democracia y de los diversos sujetos políticos que todavía reclaman por sus derechos.

Reseña de *Verdade e política na obra de Hannah Arendt* de G. Pereira

Curitiba, Appris editora, 2019, 203 págs.

Luciano Bolatti

Universidad Nacional de Córdoba



Cómo citar este texto:

Bolatti, L. (2023). Reseña bibliográfica de *Verdade e política na obra de Hannah Arendt* de G. Pereira. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 287-292. Disponible en:

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

Fecha de recepción: 17/06/2023

Fecha de aceptación: 24/06/2023



Una preocupación recorre la obra de Hannah Arendt, y es la tensión que existe entre la verdad y la política en el marco de su teoría de la acción. Esa preocupación será el hilo conductor con el que Geraldo Pereira irá entretejiendo, a lo largo de este libro, las distintas obras de Arendt junto a la de sus intérpretes, para intentar demostrar que decir la verdad de los hechos, en ciertas circunstancias, puede significar una actuación política. El autor muestra las diversas maneras en las que Arendt analiza la tensión entre verdad y política, y dialoga con su concepción fenomenológica sobre la opinión y los hechos, sobre la mentira y la ideología en los sistemas totalitarios, todo en vistas de la teoría de la acción política.

El autor comienza a rastrear la tensión entre verdad y política en, quizás, el lugar más concreto en el que aparece en la obra arendtiana, esto es, en el marco del problema de la tensión entre Filosofía y Política. Retomando a Platón, parece centrarse en un abordaje dicotómico: de un lado, tenemos la Filosofía, con el estilo de *vita contemplativa* que descubre la verdad; por el otro, la *vita activa* que implica la acción en la política, donde prolifera la *doxa*. Esta tensión se representa en el relato platónico del peligro de la ciudad para el filósofo, cuya intención al salir de la caverna y contemplar la verdad es establecer un sistema jerárquico entre quienes saben y quienes no saben, entre gobernantes y gobernados, justificados por la verdad filosófica descubierta. Si esta verdad —que está por fuera del mundo de los hombres, que es eterna, inmortal, que está fuera del tiempo y de toda discusión, y que por ello debe ser aceptada en cuanto se conoce— se establece como criterio de gobierno, conlleva para Arendt una "tiranía de la verdad". Es por ello que para la autora la verdad opera siempre por fuera de la política. No obstante, este análisis extraído de *La condición humana* del año 1958, la profundización de la tensión entre verdad y política encuentra sus puntos más complejos, e interesantes, cuando se vuelve la mirada sobre los escritos sobre el totalitarismo, que comienzan incluso antes, en 1951 con *Los Orígenes del Totalitarismo*. Sobre esto, resume Pereira: "Si en Platón había desesperación ante los peligros abiertos al filósofo por la muerte de Sócrates, en el totalitarismo los peligros y la desesperación parecen más radicales" (2019: 59; traducción propia). La cuestión que introduce Pereira debería interpelar más, porque si en Platón se encuentra en riesgo el filósofo por introducir la verdad en la

política, en el totalitarismo la cuestión de la mentira abre otros peligros para la población entera, no sólo para el filósofo y la política.

El autor desarrolla un estilo bastante fiel al modo de proceder arendtiano. Se sitúa en las tensiones para, desde esa brecha, avanzar hacia algunas respuestas que no impliquen suturar las cuestiones planteadas. Una de las tensiones que en el libro se plantea de una manera casi estructurante, es la que retoma de la lectura de *La condición humana*, donde dicha condición no refiere a ningún tipo de esencialidad, sino al hecho de que todo lo que entra en relación con el hombre se “humaniza” y entra en su dinámica. La *condición* es una categoría que circunscribe y que abre: el hombre es un ser condicionado y condicionante. A su vez, la pluralidad humana exige límites: no se puede romper del todo con la naturaleza, la vida es un vínculo entre naturaleza y mundo, cuyo quiebre conduce al desmoronamiento del hombre. En el marco de la idea de condición como horizonte irrebalsable, en Arendt se insinuarían, para el autor, dos peligros: por un lado, la idea de que exista algo que, en su deseo de sólo condicionar, no sea condicionado por nada y que por ello se salga del círculo condicionante/condicionado; por otro lado, este círculo genera un malestar que se traduce en una rebelión que busca alterar el mundo intentando transformar las condiciones. ¿Cuáles son las experiencias que nos retratan estos peligros? La experiencia totalitaria, excediendo estos límites, desarrolló la firme convicción de que, en la realidad, “todo es posible”.

El capítulo dos probablemente sea el punto central del procedimiento arendtiano del autor. El análisis de la verdad y la política, analizado bajo la experiencia totalitaria, saca a luz todas las tensiones que pueden explorarse. En el totalitarismo la ideología juega un papel importante. Pereira rescata su definición como la lógica de una idea. Para el autor, no hay teoría de la ideología en Arendt; su lectura de la ideología se circunscribe al papel que tuvo para el sistema totalitario: el totalitarismo transforma el sistema ideológico de creencia en un principio deductivo de acción. Los peligros de la ideología los explica mejor en cuanto los relaciona con los efectos de la propaganda y la mentira. El autor explicita la diferencia entre el terror y la ideología: el terror es la esencia del sistema totalitario, que elimina no sólo el espacio público sino también la esfera privada, y la ideología es una herramienta

a ese servicio. El núcleo central de la ideología es que suplanta el principio de acción y responde así a la pregunta de raigambre montesquevina —¿qué hace que un gobierno totalitario actúe como actúa?— de una manera específica. Al barrer las esferas público y privada de los hombres, ya no existen motivaciones ni principios de acción para participar del gobierno, pues el gobierno totalitario aísla a las personas en todo aspecto. Allí, en ese mundo ya extraño para sujetos aislados que antes compartían el mundo —y al compartirlo lo comprenden en conjunto—, la verdad de “la lógica de una idea” viene a llenar ese vacío de sentido. Justamente el autor retoma este pasaje de Arendt, para justificar su idea: “Tal como el terror es necesario, para que el nacimiento de cada nuevo ser humano no de origen a un nuevo comienzo que imponga al mundo su voz, también la fuerza coercitiva de la lógica se moviliza para que ninguno jamás comience a pensar” (2019: 79). El hombre se deja llevar bajo una obediencia crédula ante las leyes universales y abstractas de la Naturaleza o la Historia. La ley totalitaria, al caracterizarse por el movimiento, es contraria a la ley positiva que estabiliza los asuntos humanos.

El gran peligro de la destructividad propia de la propaganda ideológica bajo el totalitarismo no es, sin más, la mentira. La mentira, retomando a Platón e incluso a Arendt, es una herramienta de la política (aunque para nosotros, como también para estos autores, no significa que sea deseable). Lo terriblemente peligroso de la propaganda es la pérdida absoluta de la realidad en una totalización de la mentira. Un aspecto clave de la mentira es que modifica los hechos, ya que por definición son contingentes; retorna sobre el pasado y lo modifica a su conveniencia. Y para Arendt, esto afecta la posibilidad del pensamiento en tanto éste se activa y se orienta gracias a los hechos y la experiencia. En contraposición al sujeto arendtiano que piensa, el sujeto ideal del totalitarismo es aquel que cree y no piensa: el peligro es que la mentira organizada borre la distinción entre mentira y verdad, entre ficción y realidad y, a fin de cuentas, que elimine la posibilidad de la verdad en el vivir juntos. Cuando eso ocurre, es que empieza a concretizarse la posibilidad de que “todo es posible”. Así, la ideología opera como disolvente en la preparación para la ausencia de los límites; en ese sentido, decir la verdad de la realidad es un límite para el “todo es posible”.

Ya hacia el final del libro se establece el pie de apoyo para la idea central del libro, al contrastar la opinión con respecto a la verdad y la mentira, y relacionarla con el mundo en común —y por ello valorizando la opinión como una acción política—. Para Pereira, la *doxa* tiene un sentido objetivo y otro subjetivo. En cuanto a su sentido objetivo, *doxa* significa apariencia, esto es, cómo algo o alguien aparece para los otros; en cuanto a su sentido subjetivo, es cómo algo o alguien aparece a un sujeto. Si hablamos de *doxa*, entonces, hablamos de pluralidad, y la opinión es el objeto de disputa en la pluralidad, al contrario de la verdad, que ejerce coerción al clausurar toda disputa posible afirmando que algo es de una sola manera. La vida política, fundada sobre la *doxa*, es incompatible con una visión única de la realidad. En ese sentido, Pereira se pregunta: “¿decir la verdad supone también el vivir juntos de los hombres?” (2019: 137; traducción propia). Y se responde que, para Arendt, habría una circunstancia en la que decir la verdad podría significar actuar políticamente.

El autor se apoya en la intérprete Daiane Eccel para afirmar que, bajo el marco de la teoría de la acción, Arendt cree en las verdades de hecho porque se encuentran en el mundo común —donde prima la ontología de la apariencia y la pluralidad—, ya que los hechos, como la acción, tienen la característica de ser irreversibles (2019: 165). Pero esto no implica sustituir la opinión por la verdad; la opinión siempre es acerca de algo o alguna cosa, siempre es *opinión acerca de*. Y la opinión es sobre lo que aparece en común: se delibera sobre aquellas cosas que pueden o no acontecer, es decir, el mundo que compartimos es objeto de opiniones y, por ello, del ejercicio de acción política. Pero entonces, ¿qué valora Arendt para la política, las opiniones o las verdades de hecho? El rechazo de Arendt de introducir la verdad (filosófica) en la política, ocurre en tanto la verdad es coercitiva por su autoevidencia. Y en ese contraste, la opinión emerge como la acción propiamente política. Pero la verdad de los hechos no es más autoevidente que la opinión, pues no va más allá del testimonio; en ese sentido, hay una proximidad epistemológica entre opinión y verdad de los hechos, que el autor defiende y califica de “relación horizontal”, no jerárquica entre verdades de hecho y opinión. Pero tampoco hay una identidad entre ambas: decir que las verdades de hecho son opiniones, es descalificar la fuerza política de las

verdades de los hechos. Para graficar esta fuerza, podríamos decir: ante la proliferación de opiniones sobre las atrocidades de las políticas militares de algunos países, ante la vaguedad de opiniones sobre el impacto climático de este sistema productivo, ante todo esto, el que ofrece testimonios, documentos, pruebas, aquel que trae lo que ocurre en el mundo de nuevo al mundo común diciendo verdades de hecho, actúa políticamente.

En la lectura de la modernidad, Arendt ve en el *animal laborans* una fuente de inestabilidad del mundo: las barreras que deberían garantizar la estabilidad y permanencia de las instituciones, de los actos, de los hechos y de las palabras son devoradas, consumidas, en nombre de ideas de abundancia, crecimiento y acumulación. La tensión no es entre la verdad filosófica y las opiniones; es más, las diversas opiniones contrarias a las verdades religiosas o filosóficas no representan un peligro: hoy en día son toleradas. La disputa es por la realidad, porque lo peligroso es que perdamos el mundo común mediante la mentira organizada. Si relativizamos epistemológicamente todas las opiniones sobre los hechos, entonces ninguna vale más que otra. Si ninguna vale más que otra, entonces, y de nuevo, “todo es posible”. Ante ese camino cimentado por la técnica y los medios de comunicación de mentira organizada y de aislamiento, de relativización y alienación de la realidad, de superación de los límites que posibilitan el ejercicio de la política y la pluralidad humana, aquel que empiece a decir la verdad de los hechos impone un límite a la mentira organizada. Y esta verdad, para no caer en la relativización, más que una opinión debe ser una testificación: es la palabra de quien vio, de quien experimentó. La testificación como concepto experiencial resulta clave: es la manera de salirse de la relativización, porque implica sumar un testimonio, un registro, un documento del mundo real. La disputa por no perder el mundo en común es la disputa por recuperar las condiciones de la política. Es por eso que, para el autor,

decir la verdad sobre los hechos no pretende revelar un *quién*, sino salvaguardar la condición de realidad del mundo, que nos permite compartir opiniones sobre el mundo. [...] Quien dice la verdad de los hechos, resistiendo la mentira, “actúa” no opinando, sino testificando, lo que implica resistir cuando la mentira avanza amenazando la realidad. (2019: 189; traducción propia)

