

Publicado en el libro *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, Marco Estrada y María Teresa Muñoz (comps.), México, El Colegio de México, 2015, pp. 105-140. Número de páginas totales 347. ISBN 978-607-462-841-8.

Hacia una política posfundacional: reconsideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt.

Anabella Di Pego

CONICET / Universidad Nacional de La Plata

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Introducción

Los 50 años de la publicación de *Sobre la revolución*, han despertado un renovado interés en esta obra ciertamente polémica de Hannah Arendt que aún hoy continúa suscitando controversias. En el momento de su aparición fue recibida con críticas denostadoras por parte de los historiadores (Hobsbawm, 1965)¹ y tampoco fue bien acogida en ese entonces en el ámbito de la teoría política, especialmente el francés, por su análisis crítico de la Revolución francesa y su reposicionamiento de la Revolución americana, cuya caracterización como una revolución resulta asimismo cuestionable. A pesar de todo esto, el libro de Arendt lejos de haber pasado al olvido, sigue interpelándonos para pensar el potencial de lo político en el derrotero de la modernidad, que ha fulgurado en los momentos revolucionarios pero no ha podido desplegarse en todas sus implicancias. De modo que las revoluciones modernas no son sólo manifestación e irrupción de lo político, sino que también detentan un potencial no realizado plenamente que nos remite al problema de la fundación.

En este sentido, retomamos el análisis de la revolución siguiendo las propias advertencias que Arendt realiza en el primer capítulo de su libro:

No nos interesa la historia de las revoluciones en sí misma (su pasado, sus orígenes y el curso de su desarrollo). Si queremos saber qué es una revolución –sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en el que vivimos, su papel en la historia moderna– debemos dirigir nuestra atención a aquellos momentos de la historia en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adquirieron una especie de forma definida y

¹ Recordemos algunas de las palabras de la reseña que oportunamente escribió el historiador inglés: “La primera dificultad que encuentran los estudiantes de historia o de sociología de las revoluciones en la señora Arendt es un cierto carácter metafísico y normativo de su pensamiento, que va bien con un, a veces bastante explícito, idealismo filosófico pasado de moda” (Hobsbawm, 1965: 253. Traducción propia).

comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, crueldades y atentados a la libertad que puedan haberles conducido a la rebelión. (1992: 45).

De manera que no es un interés histórico en torno de las revoluciones el que sustenta el estudio arendtiano –y en este sentido se puede comprender la reacción de los historiadores frente a semejante afirmación–, sino fundamentalmente sus implicancias y su significado político para nuestros días. En las páginas siguientes nos adentraremos en este problema siguiendo dos hipótesis de lectura, por un lado, que la tematización de la fundación en Arendt da lugar a lo que denominamos, siguiendo a Oliver Marchart (2009), una política posfundacional, que se sustenta en fundamentos contingentes pero a la vez de relativa estabilidad. A partir de esto, indagamos en torno del acto constituyente y del tipo de fundación en que está pensando Arendt, así como en sus reverberaciones para una crítica de la democracia representativa. Por otro lado, en torno de la fundación sostenemos que es posible encontrar dos conceptualizaciones del poder –el poder de reunión y el poder fundacional–, que resultan complementarias pero irreductibles al poder discursivo tal y como es presentado en *La condición humana*. El poder que surge vinculado con la fundación es un poder atravesado por la conflictividad y la violencia, lo que nos permitirá desmarcar la concepción de Arendt de la posición de Habermas (2000), a la vez que reconsiderar la política y sus vínculos con el poder y la violencia.

1. Los problemas y los desafíos de la fundación

Una delimitación preliminar de la noción de revolución nos remite a un cambio político llevado a cabo mediante la violencia, sin embargo, esto no alcanza para caracterizarla puesto que en la Antigüedad también encontramos cambios políticos violentos pero la revolución es un fenómeno político específicamente moderno. La revolución además de la violencia y de un cambio político, implica “el nacimiento de una realidad enteramente nueva” (Arendt, 1992: 22) que interrumpe el curso de la historia. Este *pathos* de la novedad es la marca característica de la revolución, que no se encontraba presente en la Antigüedad, en donde toda fundación era en realidad una restauración de una realidad pasada. La concepción rectilínea de la historia que el cristianismo trajo consigo se encuentra a la base de la posibilidad de pensar la revolución como un nuevo comienzo de la historia. Pero este nuevo comienzo de la historia no es meramente un estallido o una irrupción de la novedad, sino que Arendt está pensando en la formación de un cuerpo político nuevo o en el establecimiento de

una forma completamente nueva de gobierno. De ahí que la revolución se encuentre íntimamente vinculada con la fundación y que Arendt considere que, a pesar de no haberse dedicado específicamente a la revolución, Maquiavelo fue un precursor y una “figura [...] relevante para una historia de la revolución”, puesto que fue “el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (Arendt, 1992: 37).

Pero una vez delineados los vínculos entre revolución y fundación, aparece también lo que Arendt denomina “la perplejidad [...] inherente a la tarea de la fundación” (1992: 40), y que nos remite al problema del origen o de la fundamentación del nuevo comienzo, es decir, del origen de la autoridad de las nuevas leyes y del nuevo sistema de gobierno. La cuestión es ¿por qué habría que obedecer las leyes y el gobierno establecido por algunos hombres? La respuesta tradicional fue recurrir al “molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción había estado constituida, por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra” (Arendt, 1992: 40). Este recurso al absoluto para “resolver” el problema del origen constituye un lugar común en la historia del pensamiento político, y por eso, incluso Maquiavelo que había procurado delimitar los asuntos políticos de cualquier tratamiento religioso, imploraba no obstante por la ayuda y la inspiración divina para los legisladores que debían acometer la fundación de una nueva comunidad política. El problema de la fundamentación del origen recorre todo el libro hasta el final, pero ya en el primer capítulo, Arendt adelanta su propio posicionamiento al respecto:

Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace al absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas. Así, esta «llamada a los cielos» de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de «escapar de esta dificultad». (1992: 40).

En la cita precedente, podemos observar que en la medida en que los asuntos humanos suponen la pluralidad no es posible fundarlos sobre ningún absoluto, sin embargo, de esto no se sigue que Arendt sea escéptica respecto de la fundamentación de la política ni que sentencie que carece por completo de fundamentos. Antes bien, Arendt está realizando un desmontaje del movimiento dicotómico tradicional por el cual los

fundamentos son absolutos e incommovibles o no constituyen fundamentos en sentido estricto. De esta manera, el problema de la fundamentación oscilaría entre los dos polos antagónicos de los fundamentos absolutos y de la ausencia total de fundamentos. Lo que Arendt está proponiendo es un desplazamiento o un replanteamiento del problema hacia la posibilidad de pensar una fundación sin absolutos, cuya fundamentación implica la aceptación de la contingencia irreductible de los asuntos humanos. Lo político en tanto modalidad de manifestación de los asuntos humanos no puede ser clausurado en torno de un absoluto, puesto que la pluralidad y su dinámica contingente, abierta y mutable siempre exceden y sobrepasan la limitación de cualquier absoluto. En este sentido, el abordaje de Arendt de la fundación/fundamentación de lo político² en *Sobre la revolución*, sitúa la problemática en un nuevo horizonte que con posterioridad, en la segunda mitad del siglo XX, se ha vuelto el lugar común de la filosofía política, especialmente la francesa, y que Oliver Marchart ha denominado como “posfundacionalismo”:

El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del «todo vale», hoy *demodé*, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido. (Marchart, 2009: 14-15).

La forma en que Arendt tematiza esta dimensión fallida, parcial y contingente de la fundación es a través de la idea de que la tarea de la revolución no es solamente la fundación de un cuerpo político estable sino también la “fundación de la libertad”, es decir, que ese cuerpo político “garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” (1992: 124). De esta manera, aunque Arendt señala que la revolución y la fundación “son fenómenos casi correlativos” (1992: 125), sin embargo, no toda fundación asegura la preservación del espíritu revolucionario, y ahí se cifra el éxito o el fracaso de una revolución. En este sentido, Arendt advierte sobre el relativo éxito de la Revolución americana, “donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real” (1992: 126), pero en donde sin embargo, se fracasó en “el

² Aunque Arendt no distingue entre la política (*the politics, die Politik, la politique*) y lo político (*the political, das Politische, le politique*), su propia concepción constituye una tematización de lo político en su especificidad. Véase al respecto el texto “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” de Claude Lefort (2000: 131-144).

afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de fundación” (1992: 126), es decir, no se pudo asegurar el establecimiento de espacios en donde se preservara la libertad y la participación pública que había dado origen a la propia revolución³.

La peculiaridad de la concepción arendtiana de la revolución reside, entonces, en que ésta no es mera interrupción de la historia por la irrupción de la novedad, ni tampoco solamente la fundación de un cuerpo político estable, sino que la revolución y su momento fundamentalmente político, se dirime en la tensión irresoluble entre esos dos movimientos hacia la novedad y hacia la fundación, y cuando alguno de ellos resulta anulado por el otro, o sobredimensionado unilateralmente, la revolución fracasa y lo político se eclipsa. Así, Arendt nos advierte que una revuelta violenta por más novedosa y liberadora que sea, no puede dar lugar a una revolución si no hay hombres preparados para tomar el poder y fundar un cuerpo político (1992: 116), pero por otra parte, la fundación por sí sola tampoco detenta un carácter revolucionario, a menos que traiga consigo un perfeccionamiento de la nueva forma de gobierno (1992: 143), de manera que garantice la preservación del espíritu del acto de fundación (1992: 126), es decir, de la libertad y la participación que la inspiraron.

La revolución se define entonces por la tensión que la atraviesa entre la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político con su preocupación por la estabilidad y la duración. Pero esta tensión no debe concebirse como una oposición irreconciliable entre elementos contrapuestos, sino como elementos en cuya dinámica de interacción en conflicto se constituye lo político. Lo que ha sucedido es que una vez acaecidas las revoluciones estos elementos han cristalizado en posiciones excluyentes que han terminado por socavar la articulación de novedad y de perdurabilidad que implica lo político. Y en esta escisión de la que surgieron después de las revoluciones el liberalismo progresista y el conservadurismo, encarnando dos vertientes opuestas, Arendt cree encontrar un “síntoma de nuestra perdición” (1992: 231), en tanto supone un vaciamiento de la conflictividad y la tensión constitutiva de lo político. Esta escisión entre novedad y estabilidad también se encuentra a la base de nuestro vocabulario político moderno, “que se presenta siempre en pares de conceptos opuestos: derecha e izquierda, reaccionario y progresista, conservadurismo y liberalismo” (Arendt, 1992: 231). Frente

³ De manera que no puede sostenerse como pretende Habermas (2000: 200-205) en su mordaz comentario del libro de Arendt titulado “La historia de dos revoluciones” que la Revolución americana sea plenamente exitosa frente al fracaso de la francesa.

a esto, Arendt explicita su ímpetu por volver a los conceptos políticos y revolucionarios, para dismantlar las oposiciones y pensarlos nuevamente en su entramado conflictivo constitutivo:

Desde el punto de vista filológico, 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. (1992: 231)

De modo que Arendt está concibiendo que lo político mismo, y no sólo la revolución, se dirime en esa tensión conflictiva entre la novedad y la perdurabilidad. Lo político no es sólo irrupción de la novedad, manifestación de la singularidad y nuevo origen, sino que esto mismo requiere de un marco de estabilidad que asegure y haga posible la emergencia de la novedad. Por eso, es que Arendt vuelve a las revoluciones y analiza específicamente qué fue lo que ellas pudieron fundar y establecer de manera perdurable. Con lo cual, el tópico de la fundación resulta central, pero no sería cualquier tipo de fundación y de ahí que Arendt finalmente consigne, como hemos visto, el fracaso de ambas revoluciones, puesto que de alguna manera trataron de suturar el problema del origen y con ello clausuraron la fuente misma de lo político. Detengámonos un momento, entonces, en la cuestión del origen, que como ha advertido Claudia Hilb (2012), constituye uno de los problemas centrales de toda fundación. Las revoluciones, advierte Arendt, “constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen” (1992: 21).

Toda fundación nos enfrenta al problema de los fundamentos de ese nuevo origen y los revolucionarios lo abordaron en los términos tradicionales de la búsqueda de un absoluto trascendente que lo sustrajera de la contingencia y de la arbitrariedad. Esto pone de manifiesto que el proceso de secularización no ha deslindado simplemente la política de la religión, sino que más bien ha llevado consigo e introducido la necesidad del absoluto en el seno mismo de la política. En este sentido, la búsqueda de las revoluciones “por hallar un principio absoluto de donde derivar autoridad para su Derecho y poder podría ser perfectamente interpretado como una prueba de que el Estado y la política necesitaban la sanción religiosa con mayor urgencia que la religión y las Iglesias habían necesitado nunca el apoyo de los príncipes” (Arendt, 1992: 164). Por eso, Arendt no duda en señalar que el “problema más espinoso de todo gobierno revolucionario” lo constituye “el problema de un absoluto” (1992: 161). Los revolucionarios franceses sustentaron la fuente del poder y del derecho en el pueblo, o

en otras palabras, en la voluntad general, y para ello transformaron al pueblo en el absoluto que permitía clausurar la circularidad de toda fundación. Los revolucionarios norteamericanos distinguieron entre el origen del poder que brota del pueblo y el origen o la fuente de legitimidad del derecho, pero de todas formas buscaron éste último también en un absoluto, “cuyo puesto está «arriba», en alguna región más elevada y trascendente” (Arendt, 1992: 189).

La revolución tanto para quienes se embarcan en esta empresa política como para quienes reflexionan sobre ella, se presenta como una tarea paradójica puesto que en tanto que interrumpe la temporalidad parece requerir de una fuente o de un origen que haga posible esa suspensión y que a la vez explique la emergencia de la novedad. Arendt nos advierte que esto se debe a “los antiguos hábitos de pensamiento de Occidente, según los cuales todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del que brotar y a través del cual poder ser «explicado»” (1992: 213). De lo que se trata en la perspectiva arendtiana sería de mostrar que el problema del origen supone una cierta arbitrariedad, es decir un carácter contingente que no puede ser reducido a un absoluto y que resulta consecuentemente constitutivo de los asuntos humanos.

El único entre los pensadores revolucionarios que logró sustraerse a este impulso de sustentar lo político en algún principio absoluto trascendente fue Montesquieu (Arendt, 1992: 195). La razón fundamental es que entendía la ley, siguiendo la concepción romana, como una regulación de las relaciones entre las personas que no requería de una validez absoluta porque no era concebida como un mandamiento incondicional. Pero la concepción moderna de la ley, de acuerdo con Arendt, a pesar de sus aparentes reminiscencias romanas hunde sus raíces en el modelo judeo-cristiano de los mandamientos, entendidos como la palabra divina que establece las obligaciones según las cuales los hombres deben comportarse. En la época moderna este modelo se mantuvo sólo que “el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad”, y en este marco exclusivamente, es dónde se puede plantear el problema de la legitimidad de la ley como remitiendo necesariamente a un absoluto⁴. Al respecto Arendt sostiene:

⁴ Esta lectura arendtiana de la concepción moderna de la ley es sumamente controvertida porque de alguna forma objeta la especificidad del derecho moderno al inscribirlo en la tradición judeo-cristiana. Veamos sus propias palabras al respecto: “El modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, incluso de aquellas cuyo origen romano estaba fuera de toda duda, y en cuya interpretación jurídica utilizaron todos los términos de la jurisdicción romana, ese modelo no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo, y estaba representado por los mandamientos divinos del Decálogo” (Arendt, 1992: 196). El derecho moderno se muestra así anclado en una tradición de búsqueda de fundamentos absolutos, sólo que el lugar de Dios es reemplazado por otras figuras que, según Arendt, desempeñan un papel análogo, por ejemplo: el Papa o los monarcas absolutos. En el marco de esta

Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento, y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre. (1992: 196)

Arendt procede a desarmar este modelo de ley mandamiento sustentado en un absoluto que procura neutralizar la contingencia de lo político, y en su lugar lo que emerge es una concepción de la legitimidad de la ley que se funda en el marco de relativa estabilidad que ofrece el acuerdo mutuo y que no se presenta como un absoluto pero tampoco como mera arbitrariedad, sino que opera como un fundamento que otorga un sustento perdurable pero que no se sustrae de las vicisitudes de los asuntos humanos. De esta manera, Arendt procede a resolver o más bien disolver el problema del absoluto en política para volver a plantear la cuestión de su origen remitiendo a un fundamento contingente aunque no meramente arbitrario que sitúa lo político en un horizonte posfundacional.

[...] existe una solución para las confusiones del origen [*beginning*] que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas. Lo que salva al acto del origen [*act of beginning*] de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio [*principle*], o, para ser más precisos, que origen [*beginning*] y principio [*principle*], *principium* y principio [*principle*], no sólo son términos relacionados sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen [*beginning*] y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio [*principle*] que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma [*the way*] en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, dicta la ley de acción [*the law of action*] que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio [*principle*] inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción. (Arendt, 1992: 220)⁵.

De la cita precedente, quisiéramos detenernos brevemente en tres cuestiones. En primer lugar, observamos que Arendt distingue entre comienzo y principio, siendo éste último el que permite fundamentar el origen y salvarlo “de su inherente arbitrariedad”. De manera que todo origen tiene un principio en el que se sustenta, pero este principio no es algo completamente diferente del origen sino que sólo con él puede hacer su aparición. La cuestión es, entonces, en segundo lugar, de qué se trata este principio del comienzo. Lo que se manifiesta en todo comienzo es la propia capacidad humana de iniciar algo, de comenzar algo nuevo, o en otras palabras, la natalidad, es decir, el hecho

indagación, no podemos detenernos en el análisis arendtiano de la ley, puesto que lo que resulta relevante para nuestra argumentación es solamente el problema del origen y el papel que lo absoluto desempeña como forma de suturar la contingencia de lo político en los períodos revolucionarios en particular y en la época moderna en general.

⁵ Traducción propia corregida de *Sobre la revolución*. Especialmente hemos agregado la expresión “ley de acción” que Pedro Bravo vertía al español simplemente como “ley”, pero el término que Arendt utiliza en el original en inglés es “law of action” (1990: 212).

de que el hombre es el principio de todo comienzo, y por lo tanto de la libertad misma⁶. Por eso Arendt, advierte que “es inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este «absoluto» reside en el propio acto de dar origen a algo” (1992: 110). El problema del origen atraviesa desde sus inicios el pensamiento político, sólo que antes de la época moderna, se encontraba vedado por las leyendas fundacionales que procuraban dar cuenta de “un acontecimiento nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico” (Arendt, 1992: 211). Pero con las revoluciones, el acto de fundación que hasta ese entonces había sido objeto de leyendas que se remontaban a tiempos inmemorables, se llevó a cabo a plena luz del día y podía ser evocado y recordado por quienes habían participado en la empresa revolucionaria. Lo que entonces se hizo manifiesto es que el manantial de la autoridad de un cuerpo político nuevo “iba a ser más el propio acto de fundación que un Legislador inmortal o una verdad evidente por sí misma o cualquier otra fuente trascendente y transmundana” (Arendt, 1992: 210).

En tercer lugar, el principio del origen no remite solamente a esta capacidad humana de iniciar algo nuevo sino también a “la forma en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer”, de manera tal que esa forma se pueda volver ley o regla para los actos sucesivos que emprendan quienes participan y continúen con la iniciativa. Esto a su vez, nos otorga la clave para distinguir la potencialidad política de un comienzo de una mera interrupción de la temporalidad, que puede estar dada por una guerra, **una rebelión, una revuelta, un levantamiento, u otras formas violentas**. Esto supone que no todo nuevo comienzo ni cualquier acción o emprendimiento colectivo es inherentemente un momento político. La especificidad de lo político no reside solamente en la novedad y la acción conjunta, sino fundamentalmente en el “modo” o la “forma” en que esa acción se lleva a cabo introduciendo algo nuevo. De manera que no cualquier principio salva la arbitrariedad del comienzo sino sólo aquel que establece un modo que puede ser aplicado como regla posterior. Este modo sería, a nuestro entender, una forma de interacción que no puede anular la pluralidad, en tanto condición que la hizo posible.

La acción entonces para ser estrictamente política además de la novedad y la pluralidad, requeriría de un “modo” y de un marco que asegure el mantenimiento de las

⁶ “Nos interesa [...] la idea [...] según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores [...] la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento” (Arendt, 1992: 218-219).

condiciones de su propia posibilidad. Es decir, una acción concertada puede ser plural e introducir novedad pero si sus consecuencias socavan o suspenden la pluralidad entonces no puede ser considerada estrictamente “política”. En este sentido, aunque un régimen dictatorial tenga su origen en una acción plural su “principio” no puede ser considerado político en sentido estricto porque no sólo no contempla la preservación de la pluralidad sino que socava deliberadamente las condiciones que lo hicieron posible, es decir, su principio no puede obrar como regla del obrar posterior⁷. Y acá nuevamente se plantea que lo político requiere de marcos de estabilidad que delimiten “modos” capaces de preservar la pluralidad, con lo que volvemos al problema de la fundación, pero no de cualquier tipo de fundación sino de una fundación que garantice la posibilidad de que la acción plural se torne regla o norma del acontecer posterior.

El problema de la fundación remite precisamente al modo y la forma que la organización política establece para la interacción presente y futura, de ahí que actúe al mismo tiempo como principio y regla o norma de la acción política. En el análisis de la Revolución americana, Arendt encuentra elementos que le permiten delinear y profundizar en qué consistiría el principio del origen entendido como modo de interacción:

El curso de la revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto, esta revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos–, fue el principio combinado de la promesa mutua y de la deliberación en común; el propio acontecimiento fue el que decidió, como Hamilton había dicho repetidamente, que los hombres «son realmente capaces... de establecer buenos gobiernos a partir de la reflexión y la elección», que no «están eternamente condenados a que sus constituciones políticas dependan del accidente y de la fuerza» (1992: 221).

El legado de la Revolución americana parece residir en que en ella, el principio del nuevo cuerpo político fue la acción concertada entre las personas –con su novedad inherente– y el marco de perdurabilidad de las promesas mutuas⁸. Lo que esa revolución mostró es que el acto de la fundación política puede sustentarse en la deliberación conjunta y las promesas recíprocas, y que el poder político que allí surge, excede o

⁷ El caso del *bullying* o del hostigamiento escolar, aunque se trata de una acción colectiva y concertada, atenta contra la pluralidad puesto que excluye al otro implicado de esa misma acción que lo afecta directamente, por lo que no detentaría en absoluto de carácter político sino que por el contrario sería antipolítico, en el sentido de que socava las bases que hacen posible lo político.

⁸ No nos detendremos aquí en las particularidades de la promesa mutua en Arendt, pero quisiéramos advertir que no debe ser pensada en términos meramente contractualistas. Al respecto remitimos especialmente al trabajo de Julia Smola (2012) “«Pensar lo que hacemos». La filosofía política frente a la fundación”.

resulta imposible de reducirse a la mera fuerza o violencia. Pero si bien la Revolución americana fundó un cuerpo político basándose en esos principios, no logró que esos principios se tornaran regla de las acciones subsiguientes, es decir, fracasó al no poder hacer de la acción concertada y las promesas mutuas, la dinámica de funcionamiento permanente de ese cuerpo político, puesto que quedaron reservadas casi exclusivamente al momento fundacional. Arendt considera que este fracaso se produjo cuando los padres fundadores no lograron que las asambleas municipales, que habían sido los verdaderos órganos de deliberación de donde brotaba el poder, fuesen contempladas en la constitución como una instancia de participación a ser preservada. Así la Revolución americana disolvió luego de la fundación las bases del poder que la habían originado.

2. Hacia una nueva fundación: más allá de la representación

Se vuelve entonces necesario pensar qué tipo de fundación podría evitar este desenlace, o en otras palabras, ¿cómo puede asegurarse después de la fundación de un cuerpo político la preservación en su interior de la dinámica de la deliberación común y de la promesa mutua? El planteamiento de Arendt nos conduce a poner en discusión el marco institucional o más precisamente la forma de gobierno, que podría preservar en su seno los espacios de reunión de los que brota el poder y en los que se recrea la novedad. En este marco, debe situarse la crítica de Arendt a la noción de gobierno que, como veremos, resulta asimismo coextensiva a nuestras democracias representativas.

A la concepción de lo político como la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la filosofía desde sus orígenes con Platón y Aristóteles, contrapuso la política como gobierno. La noción de gobierno implica una relación de mando-obediencia entre el gobernante y los gobernados, en donde el primero tiene por función impartir órdenes y los segundos obedecerlas y ejecutarlas. El gobernante ha expulsado a los ciudadanos de la esfera pública, y permanece en soledad tomando las decisiones. De este modo, lo político, en tanto reunión y diálogo entre iguales, ha sido sustituido por la obediencia a la voluntad del gobernante. La relación de mando y obediencia, propia del *oikos* o administración de la casa, implica relaciones asimétricas entre las personas; por tanto en ella no son posibles las acciones políticas ni la libertad, sino sólo la obediencia a la autoridad. Los filósofos trasladaron la relación de mando y obediencia propia de esta esfera no política, e incluso antipolítica, a la esfera de los asuntos humanos para

dotarlos de estabilidad⁹. Como resultado expulsaron a todos los ciudadanos de los asuntos públicos, relegándolos al cuidado de lo privado, en tanto consideraban que sólo debía ocuparse de los primeros quien gobierna. Por otra parte, en el idioma griego había dos palabras para designar el actuar: *archein*, que significa comenzar y guiar; y *prattein*, que significa ejecutar y finalizar (Arendt, 2001: 212). En este sentido, el gobernante sería el encargado de iniciar una acción y de guiarla porque es quien conoce el manejo de los asuntos públicos, mientras que los gobernados deberían sólo limitarse a ejecutar y finalizar esa acción. “En esas circunstancias [...] la acción como tal se ha eliminada totalmente y ha pasado a ser la simple «ejecución de órdenes»” (Arendt, 2001: 243).

Después de analizar brevemente esta crítica a la noción de gobierno podríamos preguntarnos ¿rechaza Arendt cualquier forma de gobierno que suponga una relación de mando y obediencia? Su perspectiva de la política para nuestras sociedades ¿se restringe a la propuesta de una democracia directa como el sistema de consejos? Procuramos mostrar a continuación que el posicionamiento de Arendt al respecto es más complejo de lo que generalmente se considera. Lo que Arendt quiere destacar es que la política no puede identificarse con el gobierno aun ni siquiera cuando éste sea democrático. En otras palabras, el gobierno democrático por sí mismo no implica la institucionalización de espacios políticos en los que los hombres puedan participar y deliberar sobre los asuntos públicos. Es decir, que puede suceder que lo político desaparezca aún en gobiernos democráticos; porque lo político, en el específico sentido arendtiano, sólo existe cuando los hombres se reúnen en un espacio público para actuar en concierto.

Sin embargo, esto no significa, que desde la concepción de Arendt, política y gobierno sean incompatibles, sino más bien que lo político tiene una especificidad propia que no se reduce a la tarea de gobernar. La tarea pendiente, entonces, no sería erradicar cualquier tipo de gobierno e instaurar una democracia directa porque, como advierte Arendt en sus respuestas en un congreso sobre su obra que se realizó en noviembre de 1972: “después de todo el mundo en el que vivimos debe ser conservado. No podemos permitir que se pierda. Lo cual significa que la «administración de las cosas», que Engels pensó como una maravillosa idea, y que actualmente es una idea

⁹ “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tiene el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer” (Arendt, 2001: 242).

horrible, es todavía necesaria. Y solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada” (1998: 161). De modo que Arendt no pretende abolir toda instancia centralizada de gobierno porque ésta se ha tornado indispensable para la administración y la solución de los problemas sociales y económicos en las democracias occidentales. Sin embargo, aún aceptando la inexorabilidad de la centralización, la tarea de procurar una mayor descentralización se presenta como un camino posible y necesario, si queremos revitalizar lo político, puesto que el incremento de la centralización atenta contra la misma democracia:

[...] En casi todo el mundo se da un cierta rebelión contra lo voluminoso. Y creo que ésta es una reacción positiva; yo misma la comparto. Especialmente porque esta grandiosidad y centralización conlleva la burocracia. Y la burocracia es el gobierno de nadie, un nadie que no es benevolente. No podemos considerar responsable de lo que ocurre a nadie, porque no hay auténtico autor de las acciones y de los acontecimientos. Realmente es sobrecogedor. De forma que comparto ampliamente lo que usted ha dicho. Y ello, por supuesto, significa descentralización. (Arendt, 1998: 161).

La descentralización implica, fundamentalmente, la creación de nuevos y múltiples espacios donde los ciudadanos puedan actuar en concierto. Por lo tanto, Arendt no propone la abolición de nuestras democracias representativas vigentes sino más bien su profundización a través de la descentralización y de la creación de espacios institucionales que permitan la participación ciudadana. La vigencia del pensamiento de Arendt reside, entonces, en el restablecimiento de la especificidad de lo político, que no se puede reducir a la buena administración y resolución de los problemas sociales y económicos, sino que supone la participación activa en los asuntos públicos.

También encontramos fuertes indicios de que Arendt no es una opositora radical de la democracia representativa en su análisis histórico de las revoluciones modernas. En *Sobre la revolución*, Arendt considera que la democracia representativa – especialmente en aquellos países que han tenido sistemas bipartidistas como Gran Bretaña y Estados Unidos– “ha probado su viabilidad y, al propio tiempo, su capacidad para asegurar las libertades constitucionales” (1992: 278). Sin embargo, también advierte que “no es menos cierto que su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en «partícipe» en los asuntos públicos. Lo más que puede esperar el ciudadano es ser «representado»; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones” (Arendt, 1992: 278). En consecuencia, la tarea pendiente de las revoluciones y también

de nuestras democracias representativas, es crear e instituir espacios duraderos en el seno de nuestra organización política, en los cuales los ciudadanos puedan actuar y opinar respecto de los asuntos públicos.

La política reapareció en la época moderna en los albores de las revoluciones americana y francesa cuando los hombres asumieron que ellos mismos podían hacerse cargo de la dirección de los asuntos públicos, que hasta ese momento habían sido prerrogativa de los pocos que se encontraban en el gobierno. De este modo, a través de las revoluciones los hombres recuperaron la libertad, es decir, la capacidad de instaurar una realidad completamente nueva. La revolución, entonces, no es solo un acontecimiento político sino que es uno de *los* acontecimientos políticos por excelencia de la época moderna, porque este fenómeno permitió que los hombres volvieran a actuar en concierto para decidir sobre los asuntos públicos.

Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente –fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana–, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo [...] Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este «*pathos*» de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad. (Arendt, 1992: 35).

Para Arendt, lo político implica la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos o no significa nada, y en este sentido podemos decir que lo político y la libertad o felicidad pública¹⁰ se encuentran íntimamente vinculados, puesto que ésta consiste “en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (Arendt, 1992: 127). En la época moderna, fue a través de las revoluciones que los hombres pudieron ejercer la libertad pública y su capacidad de actuar concertadamente. Sin embargo, como ya hemos visto, el objeto de toda revolución implica, además de la introducción de novedad, la fundación o constitución de un cuerpo político que la preserve. En esta tarea ambas revoluciones, a pesar de ser manifestaciones de lo político en la época moderna, de alguna manera fracasaron porque no lograron preservar en su interior ese tesoro de la felicidad pública. En este

¹⁰ “El contenido real de la libertad [...] consiste en la participación en los asuntos públicos” (Arendt, 1992: 33). “A esta libertad la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, «felicidad pública», y consistía en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (Arendt, 1992: 127).

sentido, la Revolución americana no logró resguardar los espacios de acción compartida, que habían florecido en la lucha por la independencia a través de diversas instancias de participación ciudadana, y de las cuales las más significativas fueron, sin lugar a dudas, las asambleas municipales.

Puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido por la Constitución al no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública. La enorme autoridad de la Constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena a muerte. Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado. (Arendt, 1992: 247).

La libertad o felicidad pública, ese tesoro perdido de las revoluciones, requiere de la existencia de espacios públicos de participación ciudadana, tales como las asambleas municipales de la Revolución americana. En Estados Unidos, ese tesoro no se hubiese perdido si la Constitución hubiese contemplado y reconocido a las asambleas municipales como órganos indispensables y centrales de gobierno. De modo que la Revolución americana tampoco logró preservar la tensión constitutiva propia de lo político, que se produce entre la aparición de la novedad a través de la acción en concierto y la fundación que otorga durabilidad a ese espacio de aparición, que se extinguió junto a las asambleas municipales, cuando no se las reconoció institucionalmente al interior del sistema político. Sin embargo, lo que queremos destacar es que el fracaso de esta revolución en ningún caso se produjo debido a la instauración de una forma representativa de gobierno, sino debido a su incapacidad de preservar esos espacios de participación ciudadana, generadores del poder que se encontraban en el origen de la misma revolución.

De modo que el sistema representativo por sí mismo no implica la preservación de lo político, pero combinado con instancias concretas de participación puede permitir su reaparición. De manera que, para Arendt, el sistema representativo de gobierno no es incompatible con el surgimiento de lo político, siempre y cuando se establezcan instancias descentralizadas en donde los ciudadanos puedan deliberar sobre los asuntos públicos. En este sentido, creemos que es posible, pensar desde la concepción política de Arendt en una democracia que articule y complemente la estructura del gobierno

representativo con instancias directas de participación¹¹. Es decir, que es posible delinear desde el pensamiento político de Arendt una propuesta de democracia participativa¹², que implicaría “la combinación de un mecanismo democrático directo/indirecto piramidal con la continuación de un sistemas de partidos” (Macpherson, 1991: 135).

La misma Arendt reconoce en sobradas ocasiones el carácter irrealizable del sistema de consejos –salvo en países muy pequeños–, sin embargo, considera que su legado es sumamente relevante para pensar posibles transformaciones de la política y de la democracia de nuestros días. En este sentido, la propuesta de la democracia participativa recupera ese legado de los sistemas de consejos y desafía el ostracismo y la estabilidad de las democracias representativas que no permiten que los ciudadanos participen de los asuntos públicos. La transformación del sistema político, que la concepción de la democracia participativa supone, implica una complementación de las instituciones existentes en el seno de nuestras democracias representativas con nuevas instancias de participación. Esta concepción constituyó una de las principales banderas de la denominada nueva izquierda de finales de los años sesenta y principios de los setenta. Y no es casual que Hannah Arendt considerara que:

El único lema político positivo que ha dado a conocer el nuevo movimiento [de la izquierda], la defensa de la «democracia participativa» que ha tenido eco en todos los rincones de la tierra y constituye el común denominador más significativo de las rebeliones tanto en Oriente como en Occidente, arraiga en lo mejor de la tradición revolucionaria: el sistema de consejos siempre vencidos, pero la única consecuencia auténtica de cada revolución desde el siglo XVIII. (Arendt, 1970: 25-26)¹³.

Tal vez el sistema de consejos ya no sea una meta realizable, pero constituye de todas formas, una luz tenue que guía en la oscuridad a aquellos que todavía están

¹¹ Remitimos al respecto al texto “Desobediencia civil” (1972: 51-102), en donde Arendt argumenta a favor de la institucionalización de la desobediencia civil al interior de nuestra forma de gobierno para que no sea necesaria la movilización ciudadana constante para que un tema sea contemplado en la agenda de discusión pública. Arendt incluso sostiene que así como los lobbys ejercen presión e influencia sobre las instancias de gobierno, también debería haber canales institucionales que aseguren que las demandas populares sean escuchadas y que estos sectores también puedan de alguna manera participar en la toma de decisiones públicas.

¹² Sabemos que el concepto de “democracia participativa” es ambiguo y no ha sido definido con precisión. No obstante, autores tales como C. B. Macpherson (1991: 113-139), David Held (1992: 306-315) y Giovanni Sartori (1997: 150-155) incorporan en sus respectivos estudios sobre la democracia la noción de democracia participativa. En principio, definiremos de manera general la democracia participativa como un modelo que combina la democracia representativa con instancias específicas de participación ciudadana directa.

¹³ Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. Hemos consignado “democracia participativa” en lugar de “democracia participadora” como figuraba en la traducción porque nos parece apropiado remitir al concepto que se utiliza en español para esa forma de gobierno específica. El término en inglés utilizado por Arendt es “participatory democracy” (1972: 124).

dispuestos a volver a abrir el debate sobre la profundización de la democracia en nuestras formas representativas de gobierno. Entonces, cobra cada vez más plausibilidad la idea de repensar nuestras instituciones de gobierno a partir de la democracia participativa que, entroncada en lo mejor de esta tradición revolucionaria, se proponga, al igual que ésta, restituir la posibilidad de acción y de deliberación de los hombres sobre los asuntos públicos.

3. Las revoluciones, la fundación y la reconfiguración del poder

El fenómeno de la revolución y la fundación de un nuevo cuerpo político hace necesario reconsiderar los vínculos entre poder, violencia y política. La interpretación que proponemos de la cuestión del poder en Arendt procede en dos movimientos complementarios. El primero consiste en reconstruir la especificidad del poder en Arendt frente a las concepciones tradicionales del poder como dominación, expresadas paradigmáticamente en las formulaciones de Max Weber. Mientras que el segundo, procura revisar críticamente la visión de Jürgen Habermas, que reduce el poder en Arendt a “poder comunicativo” (2000: 208), para dar cuenta de los diversos matices y dimensiones que adquiere el poder a la luz del fenómeno revolucionario en la obra arendtiana. De esta manera, la hipótesis de lectura que sustentamos es que la concepción del poder que Arendt presenta en *La condición humana* resulta complejizada cuando abordamos la cuestión del poder y la violencia en relación con las revoluciones modernas. Más precisamente nuestra tesis es que hay tres dimensiones complementarias del poder en Arendt que denominamos: “poder de reunión”, “poder discursivo” y “poder fundacional”. Pero, para que esto se esclarezca, debemos comenzar delimitando la noción de poder en relación con la violencia.

A través de la distinción entre violencia y poder, Arendt sustenta una concepción del poder que se encuentra en abierta discusión con el poder como dominación, tal como es formulado por Max Weber. De esta manera, Arendt se posiciona críticamente respecto de la forma predominante en que la tradición del pensamiento político ha entendido el poder, como la posibilidad de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros. Así, según la definición ya clásica de Weber: “*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre

personas dadas” (1987: 43 §16), Desde esta perspectiva, el poder se restringe a capacidad de dominación o “eficacia del mando” (Arendt, 1970: 35), mientras que Arendt efectúa un descentramiento del poder, puesto que éste no reside sólo en el Estado ni en las instancias de gobierno con las que frecuentemente se lo asocia, sino fundamentalmente en la pluralidad, en tanto que “surge cada vez que las personas se unen y actúan en concierto” (1970: 48)¹⁴. En este sentido, el poder no se puede poseer ni detentar a voluntad, sino que escapa a los designios individuales en la medida en que surge siempre de la trama relacional del estar junto con otros, en donde ya no pueden controlarse las acciones y reacciones de los demás.

Asimismo, en la medida que se inscribe en la pluralidad, el poder es concebido como una potencialidad que puede realizarse “pero jamás materializarse plenamente” (Arendt, 2001: 223), porque se actualiza en la reunión de las personas y se desvanece cuando éstas se dispersan. Por eso, el poder no puede acumularse y resulta “en grado asombroso independiente de los factores materiales” (Arendt, 2001: 23). A su vez, la especificidad del poder se manifiesta en el hecho de que resulta irreductible a lo instrumental, puesto que aunque se pueda utilizar el poder para conseguir ciertas metas, Arendt advierte que “la misma estructura de poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser un medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría medios y fines” (1970: 48). De manera que el poder (i) surge en la acción concertada –y no reside sólo en el gobierno y el Estado–, (ii) constituye una potencialidad que excede toda materialización, (iii) y resulta irreductible a la eficacia instrumental en la persecución de los fines.

Cuando el poder es concebido como eficacia del mando en términos tradicionales, no es posible distinguir entre poder y violencia, porque incluso una voluntad que se impone con las armas gozaría de poder. Desde esta perspectiva, el poder y la violencia sólo se diferencian por el hecho de que el poder supone un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia, es decir, el poder es concebido como violencia institucionalizada. Bajo esta disolución de la distinción entre poder y violencia se yergue una convicción que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, para Arendt el problema central de la política es la constitución de espacios en los que la

¹⁴ Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. Véase al respecto el original en inglés: “Power springs up whenever people get together and act in concert” (Arendt, 1972: 151).

novedad pueda irrumpir a través de la acción en concierto de las personas. En este contexto, Arendt procura poner de manifiesto la especificidad del poder frente a la violencia, en tanto que ésta última (i) no supone la condición de la pluralidad –puede ser llevada a cabo individualmente–, (ii) requiere de implementos materiales para asegurar su efectividad, y (iii) detenta un carácter instrumental.

De este modo, esta somera reconstrucción del análisis arendtiano del poder nos permite, por un lado, distinguirlo de la violencia y de la dominación, y por otro lado, caracterizarlo en su dimensión preformativa y constitutiva, en la medida que reside en “la potencialidad del estar juntos” (Arendt, 2001: 224) y lo que esto en sí mismo produce, que “no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia” (Arendt, 2001: 222)¹⁵. De este modo, Arendt advierte que el poder “es siempre poder potencial y no una inalterable, mensurable y confiable entidad” (2001: 223)¹⁶, es decir, que no es algo que se pueda poseer ni acumular, como los implementos materiales que sustentan la violencia, sino que emerge en la pluralidad de la acción concertada.

Sin embargo, a partir de esta primera caracterización del poder, debemos evitar dos posibles malos entendidos. Por un lado, la distinción analítica entre poder y violencia no implica que estos fenómenos no se presenten en la mayoría de los casos en estrecha vinculación, por lo que Arendt nos advierte que “casi nunca corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originen en él” (1970: 43). Por otro lado, el poder tampoco puede reducirse a una versión estilizada de acción dialógica en el espacio público –como parecía seguirse de algunos pasajes de *La condición humana*¹⁷–, sino que frecuentemente el poder también puede surgir cuando las personas se reúnen, en una situación convulsionada como en los comienzos de las revoluciones, pero también simplemente “en la calle” (Arendt, 1970: 46) en la forma de protestas y manifestaciones, que dan cuenta de sectores invisibilizados o silenciados hasta ese entonces en la arena pública dominante. Este “poder de reunión” que no presupone un espacio público constituido sino que surge en la calle, y que puede ir acompañado por expresiones de violencia, se ha manifestado en los inicios de las revoluciones modernas,

¹⁵ Traducción propia corregida de *La condición humana*. Hemos modificado la traducción de Ramón Gil Novales que sostiene que la peculiaridad del poder consiste en que “nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia” cuando la frase en inglés afirma lo siguiente en relación con el poder: “it does not survive the actuality of the movement which brought it into being” (Arendt, 1959: 178).

¹⁶ Traducción propia corregida de *La condición humana*. Hemos reemplazado “intercambiable” por “inalterable” en la traducción porque el término que Arendt utiliza en inglés es “unchangeable” (Arendt, 1959: 179).

¹⁷ “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2001: 223).

especialmente en la toma de la Bastilla, en los órganos populares de la Revolución francesa y posteriormente en la Comuna de París en 1948 y en los soviets de la Revolución rusa. También en el ensayo *Sobre la violencia* aparece el “poder de reunión” en los movimientos estudiantiles de la década del sesenta, en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y en las manifestaciones en contra de la guerra de Vietnam, entre otros acontecimientos políticos que recorren el mundo contemporáneo.

Este poder que “surge en la calle” en manifestaciones, protestas y revueltas, no puede ser reducido al “poder discursivo”¹⁸, tal como es formulado en *La condición humana*, porque puede encontrarse acompañado de expresiones de violencia y porque no requiere de un espacio de aparición en el que las personas se aprestan al diálogo. Por ello, el discurso no desempeña un papel fundamental en el “poder de reunión” siendo lo determinante el número de personas que se reúnen. En cambio, el poder discursivo se funda en las palabras y el intercambio de opiniones y es independiente del número. De este modo, la distinción que introducimos entre “poder discursivo” y “poder de reunión” nos permite explicar el cambio de posición que se produce en la obra de Arendt en relación con el poder y el número. En *La condición humana*, Arendt sostiene que “el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (2001: 223), mientras que en *Sobre la violencia*, mantiene la idea de la independencia del poder de los medios, instrumentos o implementos, pero advierte que “el poder siempre requiere del número” (1970: 39)¹⁹. En el primer caso, Arendt está haciendo referencia al poder discursivo independiente del número, y que supone un espacio de interacción instituido, y en el segundo caso al poder de reunión que se funda en el número y tiene un carácter disruptivo puesto que no supone un espacio instituido sino que disputa contra éste.

¹⁸ Para un análisis en mayor profundidad de la distinción entre poder de reunión y poder discursivo, remitimos a nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (Di Pego, 2006: 103-122). Asimismo, ahí se consignan las diferencias entre la interpretación habermasiana del poder comunicativo (Habermas, 2000: 108) y la formulación de Arendt, por lo cual, en esta ocasión, hemos decidido no utilizar la expresión “poder comunicativo”, que ha sido reemplazada por la noción de “poder discursivo” que da cuenta de manera más apropiada de la conceptualización arendtiana.

¹⁹ Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. La traducción castellana de Miguel González consigna que “el poder siempre requiere de mucha gente”. Sin embargo, en el original en inglés Arendt sostiene que lo que diferencia al poder de la violencia es que “necesita del número” [need of numbers] (1972: 140-141). Respecto de la cuestión del poder y el número véase también el artículo “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas” de Lucas Martín (2007: 150-172).

Este “poder de reunión”, tal como se presenta en *Sobre la revolución*, remite a la lucha por hacerse visibles de grupos que hasta ese momento habían sido marginados del espacio público dominante. Así, el poder mismo que surge de la reunión de los hombres irrumpe en el espacio público, introduciendo una dinámica agonal en su seno que se encuentra fuertemente moderada en el “poder discursivo”. En *La condición humana*, Arendt en su apego a la tradición griega reconstruye una noción de poder vinculada con un espacio público donde los hombres dialogan y actúan en concierto. En cambio, en el contexto violento de las situaciones revolucionarias, no resulta decisivo el modo de interacción a través del discurso, sino el número de los participantes activos. Asimismo, mientras que el poder discursivo siempre implica al poder de reunión, éste último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo y sin espacio público reconocido, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres.

Sin embargo, en Arendt el poder no es sólo manifestación espontánea, ya sea en la forma de reunión o de intercambio discursivo, sino también el intento de fundar o instituir formas estables en las que el poder se pueda preservar. Esta dimensión fundante del poder (Brunkhorst, 2011; 294-298) está tematizada en profundidad en *Sobre la revolución*, pero también en *Sobre la violencia*, aparecen algunas referencias, cuando Arendt observa que en Francia la movilización de los estudiantes produjo una situación revolucionaria que no pudo desembocar en una revolución por la ausencia de este poder instituyente que constituye el reaseguro de la modificación de nuestras instituciones y formas de gobierno.

Cuando Arendt distingue entre la constitución entendida como la ley o norma del gobierno instituido y el “acto constituyente” (1992: 162) como la tarea de instituir un nuevo gobierno y sistema de poder, está remitiendo precisamente a esta dimensión fundacional del poder que suele ser relegada frente al énfasis en el carácter espontáneo del poder. Todo el análisis de *Sobre la revolución* está orientado por la fundación en este sentido de acto constituyente en el cual las personas afrontan la tarea de instituir una nueva forma de gobierno. El poder fundacional nos llama la atención sobre la cuestión de que no se trata solamente de interrumpir la reproducción del sistema político imperante, sino también de procurar que eso pueda dar lugar a nuevas formas e instituciones políticas que permitan profundizar nuestras abatidas democracias.

Consideraciones finales

A lo largo de las páginas precedentes hemos procurado mostrar que en el análisis de la revolución y la fundación de Hannah Arendt encontramos una concepción posfundacional de lo político. Esto se debe a que las revoluciones modernas plantean el problema del origen o de los fundamentos de un nuevo orden político. Arendt procede primeramente desmantelando los argumentos de los pensadores revolucionarios orientados a buscar un absoluto trascendente de los asuntos humanos como sustento. En su lugar, Arendt advierte que los asuntos humanos se caracterizan por ser contingentes y que, por tanto, no pueden detentar un fundamento absoluto. Sin embargo, esto no implica que lo político carezca absolutamente de fundamentos, sino que Arendt encuentra que todo nuevo origen se basa y resulta posible por la capacidad inherente a los seres humanos de empezar algo nuevo que nos viene dado con el nacimiento. De esta manera, el fundamento de lo político no resulta trascendente sino que se inscribe dentro de los asuntos humanos y remite a la libertad entendida como posibilidad de nuevo comienzo, por lo que resulta ser un fundamento contingente o relativo al ámbito humano.

Por otra parte, hemos procurado destacar que la revolución recrea una tensión que resulta asimismo constitutiva de lo político: la tensión entre la aparición de la novedad y la fundación que le otorga estabilidad. Sin embargo, el desafío de lo político consiste en poder preservar dentro de lo establecido la posibilidad de surgimiento de lo nuevo. En esto fracasaron las revoluciones porque si bien fundaron un cuerpo político no lograron mantener vivo el espíritu de participación activa que las había hecho posible. A partir de esto, Arendt realiza una crítica de la democracia representativa y del sistema de partidos que sólo resguardan los derechos constitucionales pero no permiten que las personas sean partícipes activos de los asuntos públicos. Sin embargo, Arendt no se limita a reivindicar el sistema de consejos o alguna otra forma de democracia directa, sino que procura reabrir el debate sobre nuestra forma de gobierno para ver cómo sería posible profundizar la democracia representativa complementándola con instancias de participación ciudadana.

Por último, hemos procurado mostrar que el fenómeno del poder resulta ser multidimensional a lo largo de la obra arendtiana. Así junto con el denominado “poder discursivo” desplegado en *La condición humana*, que remite al diálogo concertado en el espacio público, hemos encontrado en *Sobre la violencia* un “poder de reunión” que no

supone un espacio público preexistente ni se sustenta en la palabra sino fundamentalmente en el número de participantes que irrumpen en el espacio público del que hasta ese entonces habían sido excluidos. Mientras que el poder discursivo se opone y resulta incompatible con la violencia, el poder de reunión puede ir acompañado de violencia pero su poder no reside en ella sino en el número que lo sustenta. Asimismo, encontramos una dimensión fundacional del poder especialmente desplegado en *Sobre la revolución* y que remite al acto constituyente por el cual se instituye un orden político. De manera que el poder no es sólo espontaneidad que surge de la reunión y del diálogo compartido sino que también detenta un aspecto de perdurabilidad a través del acto constituyente. Aunque la relación entre estas dimensiones del poder es de implicación, esto no supone reciprocidad mutua puesto que el poder fundacional, supone siempre al poder discursivo y al poder de reunión, y todo poder discursivo es también ineludiblemente un poder de reunión, pero también puede darse solamente una manifestación del poder de reunión que no de lugar a un poder discursivo, ni por tanto tampoco, a las promesas que constituyen la base del poder fundacional.

Esta delimitación provisional de tres dimensiones del poder en Arendt nos ha permitido repensar no sólo los vínculos entre violencia y poder, sino también la conflictividad inherente a la dinámica política misma. A partir de esto, aunque aquí no hemos podido más que esbozarlo, la concepción de lo político en Arendt resulta desplazada desde el carácter consensual y dialógico en que la subsume Habermas –así como sus seguidores (Benhabib, 2000; Wellmer, 2000)–, para presentarse con un carácter conflictual y agonal irreductible. A partir de la revitalización de este espíritu agonal, la persistencia y la actualidad de *Sobre la revolución* reside en la caracterización de lo político como una tensión entre lo nuevo y lo establecido, así como también en la reapertura de la discusión sobre nuestra forma de gobierno y sobre las posibilidades de fundar algo nuevo. Esta discusión cobra relevancia en un momento en que la democracia representativa se ha consolidado en cuanto a la cantidad de países que la sustentan, pero al mismo tiempo parece resquebrajarse bajo las demandas recurrentes de profundización de la democracia –como en el caso de los indignados españoles, pero también de las movilizaciones multitudinarias en Brasil–, que ponen de manifiesto los insuficientes y frágiles canales de nuestras democracias para que los reclamos populares no sólo sean escuchados sino que también puedan tener alguna incidencia concreta en

las políticas de gobierno. De ahí que resulta imperioso retomar el impulso arendtiano por reabrir el debate y la discusión sobre nuestra forma de gobierno.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1959): *The Human Condition*, New York, Doubleday Anchor Books.
- Arendt, Hannah (1970): *Sobre la violencia*, trad. de Miguel González, México, Joaquín Mortiz.
- Arendt, Hannah (1972), *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1990): *On Revolution*, London, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1992): *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (1998): *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2001): *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, Seyla (2000): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Brunkhorst, Hauke (2011): “Macht/Gewalt/Herrschaft”, en Heuer, Wolfgang; Heiter, Bern y Rosenmüller, Stefanie (eds.), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 294-298.
- Di Pego, Anabella (2006): “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 19, Nro. 52, septiembre-diciembre, pp. 101-122.
- Habermas, Jürgen (2000): *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Held, David (1992): *Modelos de democracia*, trad. de Teresa Alberó, México, Alianza.
- Hilb, Claudia (2012): “El principio del inicio (reflexiones desordenadas)”, trabajo presentado en las *III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?*, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Hobsbawm, Eric J. (1965): “On Revolution. By Hannah Arendt”, en *History and Theory*, Londres, Vol. 4, Nro. 2, pp. 252-258.

- Lefort, Claude (2000): “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. del texto de Lefort de Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa, pp. 131-144.
- Macpherson, C. B. (1991): *La democracia liberal y su época*, trad. de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza.
- Marchart, Oliver (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, FCE.
- Martin, Lucas (2007): “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas”, en *Al Margen*, Colombia, Nro. 21-22, marzo-junio, pp. 150-172.
- Sartori, Giovanni (1997): *Teoría de la democracia, I. El debate contemporáneo*, trad. de Santiago Sánchez González, México, Alianza.
- Smola, Julia (2012): “«Pensar lo que hacemos». La filosofía política frente a la fundación”, trabajo presentado en las *III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?*, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Weber, Max (1987): *Economía y Sociedad*, Winckelmann, Johannes (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, Albrecht (2000): “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.