

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA

EL PROBLEMA DE LA INSTITUCIÓN DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Alumna: Carolina Rusca

Directora: Paula Hunziker

CÓRDOBA, 2015

AGRADECIMIENTOS

A mis compañeros y directores de nuestro grupo de investigación, por su generosidad y colaboración en la construcción de este proceso.

A mis padres, mis hermanos y mis suegros, por el apoyo incondicional.

A Francisco, por su infinita paciencia y compañía.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: LA NARRACIÓN DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA: ARENDT CON Y CONTRA TOCQUEVILLE	
1. La crítica de la <i>política literaria</i> : teoría, praxis e historia.....	10
2. Los <i>hommes de lettres</i> y la libertad política.....	15
CAPÍTULO II: MONTESQUIEU: UNA EXPRESIÓN DE LA CONFLICTIVIDAD CONSTITUTIVA DE LA MODERNIDAD	
1. La recuperación de la antigüedad política: virtud, naturaleza y principio.....	21
2. La idea de ley como relación: la cuestión del poder y la libertad.....	27
3. Arendt lectora de Montesquieu.....	33
CAPÍTULO III: TOCQUEVILLE SOBRE LA REVOLUCIÓN Y LA DEMOCRACIA	
1. Alcances y límites del legado montesquevino.....	42
2. El problema del origen como fuente de legitimidad del gobierno democrático.....	48
3. La crítica arendtiana y el proceso de fundación.....	50
CAPÍTULO IV: EL PROBLEMA POLÍTICO EN SOBRE LA REVOLUCIÓN	
1. Libertad y poder público.....	57
2. Arendt en el debate contemporáneo.....	63
3. Consideraciones finales.....	69
BIBLIOGRAFÍA.....	72

INTRODUCCIÓN

I.

En múltiples ocasiones de reflexión y discusión en torno a la obra de Hannah Arendt, hacemos alusión a la existencia de una *lectura arendtiana* cuya principal característica parece ser ante todo, que es una lectura *política*. Inmediatamente luego de esta afirmación surge un interrogante ineludible, que es además el motor subterráneo de todo nuestro trabajo: ¿Qué significa esta característica en alguien que se ha declarado explícitamente en oposición a toda *filosofía política*, a la más canónica *teoría política* y a cualquier forma de *ciencia*? El principal problema con el que topamos en cada una de estas expresiones – y desde la perspectiva de Arendt, también en cada una de sus manifestaciones concretas – es que expresan la soberanía de una clase específica de reflexión escindida de la política; esto es, anular el conflicto existente entre ambas instancias – entre pensamiento y acción si se quiere – disolviéndolo en una jerarquía que disecciona la segunda, en tanto supone que los criterios para la política están fuera de ella misma.

Con todo esto advertimos que, lejos de mostrar un modo posible para rechazar las disciplinas mencionadas mediante la aplicación de un concepto más amplio, cuando Arendt define su propia obra recurriendo a la idea de *pensamiento político*, lo que hace es ofrecernos una propuesta de lectura: se trata de retomar un modo de entender la relación entre la filosofía y los asuntos humanos que coloca a éstos en un plano de igualdad, en aras de saldar aquella ruptura entre pensamiento y acción que hiere profundamente toda la Tradición, que nos antecede desde la Antigüedad griega hasta aquí. En el marco de esta propuesta Arendt, se plantea como lectora una búsqueda de esa reflexión filosófica que versa sobre la *experiencia política* no reducida a esquemas teóricos, sino abordada desde su historicidad y facticidad.

Llegados hasta aquí, debemos dar cuenta de un segundo interrogante inherente a la cuestión de la lectura arendtiana de la *modernidad política*. Durante la Edad Moderna,

emerge un republicanismo incipiente, distinto de la República griega, que cuenta con un problema propio, debe dar cuenta del fenómeno de la revolución. Dicho de otro modo: así como según su especificidad el totalitarismo es estrictamente contemporáneo, la revolución es estrictamente moderna. Y de la misma manera, este republicanismo primario cuenta entre sus componentes esenciales el imperativo de pensar *lo nuevo*, de hacer expresable una novedad que interpela directamente a la tradición filosófica. Este abordaje nos permitirá además, ver la manera en la que Arendt explora en lo profundo de los conceptos propios, muchos de los cuales atraviesan casi la totalidad de su obra, de modo tal que adquieren una especificidad resultante del diálogo con determinados autores modernos. El vínculo que Arendt entabla con la modernidad, compromete sus propias categorías de pensamiento político – espacio público, libertad política, incluso la noción de acción – a una redefinición en una clave distinta a la que podemos hallar en su lectura de los griegos, en la Arendt aristotélica.

En este sentido, este período de la obra arendtiana encierra una reflexión crítica sobre las nociones más relevantes de la teoría política moderna y las fronteras establecidas con la praxis, reflexión de la cual ella misma no queda exenta, dado que, al enfrentarse con estos autores se ve obligada a redefinir algunas de las categorías acuñadas en los años cincuenta. Es por esto que, en el primer capítulo de este trabajo, nos abocaremos al desarrollo de esta idea a partir de la recuperación que hace Arendt de la crítica tocquevilleana a *les hommes de lettres*, figura controversial de la revolución francesa, que da cuenta de las tensiones que emergen de una intelectualidad que prescindió del diálogo con los hechos históricos, expulsando la experiencia política del lenguaje filosófico político canónico. Tocqueville fue el primero en decretar la esterilidad de la teoría clásica y la urgencia de una nueva ciencia política, y su *pensar sin barandillas* fue aún más evidente; en palabras de Robert Nisbet: “Es un gran tributo a Tocqueville que en ningún momento haya habido, ni es probable que haya, nada llamado tocquevillianismo.”¹

¹ Cita extraída de Díez del Corral, L.: *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza, Madrid, 1989, p.20

II.

En las líneas del segundo y tercer capítulo nos hemos propuesto la reconstrucción arendtiana de aquellos conceptos políticos, que verifica la presencia de estos dos autores. Para muchos contemporáneos de Arendt, ambos ofrecen una complejidad interpretativa que dificulta – si no trasciende – la posibilidad de registrar su pensamiento en una disciplina particular como la historia o la filosofía. Y lo mismo ocurre con los intentos de delimitar los *ismos* políticos en los cuales inscribir sus reflexiones. A modo de ejemplo, resulta interesante reparar en que, tanto Tocqueville como Montesquieu, han sido ubicados dentro del pensamiento liberal en el marco de otras disciplinas, como hace Raymond Aron en la siguiente afirmación: “Es una escuela de sociólogos poco dogmáticos, interesados sobre todo por la política que, sin desconocer la infraestructura social, desprenden de ella la autonomía del poder político y piensan como liberales.”² No nos interesa aquí si Tocqueville representa una democracia conservadora o si la obra de Montesquieu aboga por un sistema de monarquía constitucional, dado que desde nuestra perspectiva, el sentido político de su obra no se agota en esas inclinaciones, incluso si fuesen del todo acertadas. El punto es que la recuperación arendtiana de uno y otro permite esclarecer la dimensión problemática de los supuestos políticos fundamentales de la modernidad, y da lugar, además, a la posibilidad de debatir el supuesto tinte liberal de los tres autores.

La elección de Tocqueville y Montesquieu no se extingue en una comparación arbitraria, ni en la superposición de ideas sobre cuestiones comunes. Pensadores modernos contra sí mismos, la modernidad es un problema político en sus obras, así como lo es para Arendt. Ante la identificación de un momento crítico de la historia, sus obras representan un precedente sobre la cual reafirmar la libertad pública, a partir de la comprensión de *lo político* como una articulación determinada entre institución y acción, contra la emergente sociedad moderna de masas, marcada por la creciente disolución de la arena política en la administración pública de libertades negativas, la mera garantía de derechos civiles.

² *Ibid.*, p.295

Particularmente Montesquieu, ha sido reconocido por su análisis de la división de poderes, que tuvo como modelo inmediato la constitución inglesa moderna. Arendt recoge la idea de la naturaleza del poder que allí está presente: en efecto, contrarrestar el poder con poder es la manera más relevante para atacar el corazón del despotismo en la teoría montesquieva, pero también es el remedio para la politización total, el régimen burocrático y el “gobierno de nadie”. Asimismo, su interés en este autor se dirige hacia una cuestión subyacente, la idea de libertad política como resultado de un modo específico de organización del poder, del Estado y las instituciones públicas. Según Arendt, Montesquieu pone en el centro de la arena política – a través del lente de la cultura política griega y romana – al ciudadano de la república, al sujeto que actúa ligado al sentido de las leyes, en la confluencia de poder y libertad en los márgenes de lo público.

Durante una entrevista en Nueva York en el año 1973, el periodista sugiere a Arendt que su pensamiento político “se encuadra en la tradición del pensamiento liberal con préstamos de la Antigüedad”, a lo cual ella responde: “¿Es Montesquieu un liberal? ¿Diría usted que todas las personas a las que considero un poco relevantes...? Lo que intento decirle es: me sirvo de donde puedo.”³ Con esta inesperada repregunta, Arendt introduce específicamente a Montesquieu en un camino propio, e inmediatamente invalida todo intento de restringir su reflexión mediante la inscripción en una corriente política determinada. Podemos decir que hará lo mismo con Tocqueville.

La recepción contemporánea de la obra tocquevilleana ha puesto el acento mayoritariamente en su ataque a la supuesta innovación de la revolución. En efecto, esta tesis atraviesa gran parte de sus escritos, pero lo más relevante reside en la fundamentación argumentativa de ese diagnóstico, donde se articulan los grandes interrogantes de la política con el espíritu de su tiempo. Tocqueville carecía de una distancia histórica que le permitiese expresarse desapasionadamente sobre lo acontecido. Fue ese mismo espíritu surgido de los recientes acontecimientos de las revoluciones francesas y americanas el que, a los ojos de Arendt, obligó a Tocqueville a

³ Arendt, H.: *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010, p.108

preguntarse por los elementos de un gobierno donde existiese libertad política, pero ya orientada no tanto al problema de la estructuración del poder, sino más bien hacia el problema de la acción política desde una doble perspectiva. O bien la acción común irrumpe en una estructura política, poniendo en manifiesto su máximo poder deconstructivo, o bien, desde una mirada no trágica de las revoluciones, la acción se revela en su facultad creadora, constructiva de la estabilidad de un orden político.

Al mismo tiempo, Tocqueville desarrolla un análisis del surgimiento y la configuración de la *sociedad civil* que entra en tensión con la noción de institución política presente en Montesquieu. Esta tensión se hace evidente en la misma crítica de Tocqueville a los círculos ilustrados, lugares que constituyen un espacio público donde no hay disputa del poder real ni intervención en la acción política concreta, no son gubernamentales en sentido estricto, pero paradójicamente los demanda como lugares imprescindibles en una comunidad política que reafirma el pleno ejercicio de la libertad pública. De alguna manera, en esta tensión se concentra una parte significativa de la teoría política de nuestra escritora: *la pregunta por la posibilidad de una institución de la política*, que se aloja en la discusión contemporánea como una oscilación entre las lecturas de Arendt tocquevilleana, Arendt montesquevina. Nuestras consideraciones finales serán expuestas en el último capítulo, donde intentaremos dar cuenta de la centralidad de la pregunta arendtiana en el debate filosófico-político actual, y las consecuencias que se desprenden de sus interpretaciones más relevantes.

CAPÍTULO I

LA NARRACIÓN DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA: ARENDT CON Y CONTRA TOCQUEVILLE

*¿A dónde vamos? Nadie podrá decirlo;
los términos de comparación nos faltan;
así, la grandeza de lo que ya está hecho
impide prever lo que se puede hacer
todavía.*⁴

La crítica de la *política literaria*: teoría, praxis e historia.

La misma dificultad con la que nos encontramos al intentar delimitar la obra de Arendt, nos interpela al momento de ubicar a Tocqueville dentro de una figura que comprenda en forma acabada el carácter de su reflexión, es decir, caemos inevitablemente en el uso de un recurso categorial forzoso e incompleto. Sociólogo de la Revolución, teórico social, filósofo político o cualquiera otra presentación insuficiente, dan cuenta del hecho de la particularidad de un pensamiento que, impulsado por una inquietud radical, se desplaza por todos los rincones posibles para la comprensión de la experiencia.

Esa particularidad descansa en gran medida, en el hecho de que Tocqueville dirigió su mirada a los distintos actores que entraron en la escena de la revolución, al mismo tiempo que insistió en un grupo específico de sujetos políticos que representaban la *intelectualidad* de la época, y su papel en el proceso revolucionario. De esta manera, el autor de *El antiguo régimen y la revolución* instala a la *teoría* en el centro del

⁴Tocqueville, A.: *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p.35. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra con las siglas DA

asunto, la convierte en tema, la visibiliza como cuestión decisiva en el curso de los acontecimientos. Una incertidumbre que alcanza no sólo al hecho mismo de la Revolución y sus efectos, sino directamente a la *transmisión* de la experiencia revolucionaria: una preocupación que orienta hacia la pregunta por quiénes teorizan sobre los hechos y cómo lo hacen, le obliga a llevar su mirada hacia *les hommes de lettres* y su vinculación con el pueblo.

Las profundas objeciones de Tocqueville al proceso revolucionario se dirigen en gran medida a las abstracciones teóricas de estos hombres, y al modo en el que favorecieron al fracaso de la acción política colectiva. Su polémica idea de una continuidad entre antiguo régimen y revolución, o dicho de otro modo, de la ausencia de un cambio real en la sociedad europea a partir de lo sucedido, se debe en gran medida, a que habían actuado bajo el comando de la *política literaria*:

Al no poder manifestarse en los asuntos públicos, todo el espíritu de oposición política a que dieron lugar los vicios del gobierno se había refugiado en la literatura, y que los escritores se habían constituido en verdaderos jefes del gran partido que buscaba derribar todas las instituciones sociales y políticas del país.⁵

Si nos atenemos a la descripción de Tocqueville, los *hommes de lettres* se caracterizaban por el ejercicio profundo y dedicado de una *política literaria*. Sin intervención alguna en el espacio público, ejerciendo la plena libertad en el ámbito privado, reclusos en las discurrencias y los debates de salones, aportaron al lenguaje político lo meramente abstracto. Se dedicaron a examinar la sociedad, hasta penetrar en lo más hondo de los asuntos humanos, sin que esto significara que ocupasen algún lugar en el poder ni se interesaran por entrar en la arena política, mucho menos que encarnaran el espíritu revolucionario. Precisamente en ese encuentro promovido por el retiro a la vida privada, los *hommes de lettres* veían nacer y crecer grandes ideas y teorías generales sin la oportunidad de contrastarlas en la experiencia, no había realidad alguna que pudiese desafiar su pensamiento. En este contexto, se pregunta el autor por

⁵ *El antiguo Régimen y la Revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.233. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra con las siglas AAR

problema concreto de *la transmisión*: ¿Cómo es que pasaron estas ideas de la mente de los filósofos al calor del pueblo? ¿Cómo se convirtieron ellos en los principales políticos de su tiempo a pesar de no haber intervenido en el plano de la acción?

Todos aquellos a quienes la práctica cotidiana de la legislación les incomodaba, se apasionaron pronto por esta política literaria. Esta afición se apoderó incluso de quienes por naturaleza o condición se mantenían alejados de las especulaciones abstractas. No hubo contribuyente lesionado por la inequitativa distribución de las tallas que no se enardeciera ante la idea de que todos los hombres deben ser iguales (...) no hubo pasión pública que no se disfrazara de filosofía.⁶

Esta *política literaria* contaba en su interior con un arco de opiniones lo suficientemente diverso como para lograr alguna clase de unanimidad como cuerpo de intelectuales. Sin embargo, el punto de partida era un lugar común, un presupuesto acordado tácitamente: la empresa revolucionaria a llevar a cabo, la destrucción de un régimen sobre el cual erigir una sociedad enteramente nueva sólo requería la guía de la razón. El problema de esta noción de razón, a los ojos de Tocqueville, se desata en su ausencia de un vínculo con la realidad política concreta, en su carácter profundamente *ahistórico*. Se trataba de una razón ilustrada, reaccionaria frente al conservadurismo religioso del Antiguo Régimen, pero absolutamente estéril para afrontar la complejidad de la realidad política de su propio tiempo. Más bien, estaba regida por principios homogeneizantes, por la presunción de la existencia de ciertos fundamentos – remontables incluso a la polis griega –, capaces de explicar *a priori* el devenir histórico de una comunidad política.

Esto, sumado a la inexistencia de libertad pública bajo el gobierno del despotismo, arrastró a la gran masa de ciudadanos – incluso a los más alejados de estos ámbitos intelectuales – hacia la libertad de la especulación filosófica y la autoridad de la teoría pura, que pronto transformaron en actos y pasiones públicas. Lo novedoso entonces, no era el contenido de aquellas ideas generales, a menudo provenientes de la antigüedad clásica, sino el modo en el que arraigaron en el imaginario colectivo, en una

⁶Tocqueville, A.: AAR, p. 224.

suerte de *jacobinismo teórico* que descendió desde aquellas cabezas dirigentes – cuya carencia de contacto con los obstáculos reales los animaba para los mayores atrevimientos e innovaciones teóricas –, para arder en el centro de la vida pública, sin la mínima mediación de una *razón práctica* que se propusiese reflexionar sobre el sentido de la experiencia.

El contraste entre la benignidad de las teorías y la violencia de los actos, que fue una de las características más extrañas de la Revolución francesa, no sorprenderá a nadie si tenemos en cuenta que ésta fue preparada por las clases más civilizadas de la nación y ejecutada por las más incultas y rudas. No existe entre los hombres de las primeras ningún nexo preestablecido, ningún hábito de entendimiento ni ninguna influencia sobre el pueblo, éste se constituyó casi de inmediato en el poder dirigente desde el momento en que fueron destruidos los antiguos poderes. (...) Los libros le habían procurado la teoría; él se encargó de la práctica y ajustó las ideas de los escritores a sus propios furores.⁷

Según Tocqueville, fue este el motivo principal – ser expresión máxima de la caducidad de la teoría desprendida del espacio público – por el cual la Revolución no significó una empresa innovadora, y logró, sin embargo, silenciar del todo a la gran Tradición. Estas “sociedades ociosas y eruditas” que Tocqueville ataca en sus escritos, políticos literarios apartados del mundo común, eran la viva expresión del trasfondo más grave, el peor desvío en que puede incurrir el pensamiento: la falta de *situacionalidad histórica*⁸. Esta carencia desembocó en un desfasaje del discurso, el uso del viejo lenguaje

⁷ *Ibid.*, p.285

⁸ Tocqueville hace hincapié, además, en la concepción de la historia como un saber del presente, cuyo dinamismo sólo puede desentrañarse a través del cristal de los hechos de la propia época, el suelo firme de donde debe emerger un pensamiento: “No puedo pensar más que en un asunto contemporáneo. En el fondo, sólo las cosas de nuestro tiempo interesan al público a la vez que a mí mismo. La grandeza y la singularidad del espectáculo que ofrece el mundo de nuestros días absorben demasiado nuestra atención para que demos mucho valor a esas curiosidades históricas que satisfacen a las sociedades ociosas y eruditas.” ARR, p.51 “Cuando en seguida pienso en todos los esfuerzos que se hacen todavía para juzgar de lo uno con ayuda de los otros y prever por lo que ocurrió hace mil años lo que ocurrirá en nuestros días, estoy tentado de quemar mis libros con el fin de no aplicar más que ideas nuevas a un estado social tan nuevo.” DA, p. 70

bajo nuevas condiciones. Las nuevas ideas que surgieron en las llamas de la revolución – como la idea misma de soberanía popular – revestidas de viejos ropajes arrancados de la experiencia griega y romana a la que acudían estos pensadores, establecieron principios abstractos sin un canal de aplicación viable que evitase lo que Tocqueville diagnosticaba como el mayor de los riesgos para la vida política, la constitución de una sociedad cuasi imaginaria, que brotaba de un vacío y allí mismo perecía. Prescindir de la *historia*, de ese entramado entre teoría y praxis del que surgen nuevas categorías que posibilitan narrar la experiencia, significaba caer en el vacío de las abstracciones revolucionarias que enardecieron a las masas y condujeron al terror.

En la reconstrucción de esta escenario, debe ser comprendido el conocido reclamo tocquevilleano por una “nueva ciencia política”, capaz de afrontar como imperativo inicial, el ajuste de esta brecha a través del diálogo constante con la práctica política que allí emerge. La preocupación que subyace a su crítica de cierta intelectualidad, apunta al descuido de la historia, tesis de la cual da cuenta por sí misma su tematización de la teoría como lugar escindido, frente a la necesidad de volver a la *narración* de la experiencia no pensada. La historia no se limita aquí al mero relato de una sucesión más o menos ordenada de un cúmulo de hechos determinados, acrítica y descriptiva, sino en la búsqueda del sentido de la acción política:

Sin duda, yo expondría y seguiría el hilo de los hechos, pero mi principal objetivo no es, simplemente, narrarlos. Mi objetivo es, sobre todo, hacer comprensibles los principios que dieron lugar a los sucesos. (...) Pero las dificultades son inmensas. Entre ellas la que más me ocupa es la de la relación entre la historia y la filosofía de la historia. No veo todavía cómo puedo mezclar estas dos cosas (y uno debe reunir ambas; pues, podemos decir que la primera es el lienzo y la segunda el color, las dos son necesarias para hacer la pintura). (...) Temo que una dañe a la otra y yo carezca del arte infinito necesario para escoger bien los hechos que deben, por así decirlo, sostener las ideas (...)⁹

La historia como narración de la experiencia, es el lugar de donde emerge el sentido de los hechos, sus ambigüedades y su conflictividad constitutiva. En este

⁹Tocqueville, A.: carta a Kergolay del 15 de diciembre de 1850, en AAR, pp. 37, 52.

sentido, la historia debe operar como *narración explicativa*, como una herramienta que permite establecer ciertos presupuestos teóricos, siempre que éstos surjan de los propios hechos y valgan para hacerlos comprensibles. Es, al mismo tiempo, la respuesta a la inquietud inicial: cómo transmitir una ruptura en el tiempo, un silencio del pensamiento, tal como lo fueron las revoluciones.

Aunque la revolución que se opere en el estado social, en las leyes, en las ideas y en los sentimientos de los hombres, está todavía muy lejos de su fin, no se pueden comparar sus obras con nada de lo que se ha visto en el mundo. Retrocedo de siglo en siglo hasta la más remota Antigüedad, y no encuentro nada parecido a lo que hoy se presenta a mi vista. Lo pasado no alumbra el porvenir, y el espíritu marcha en las tinieblas.¹⁰

Ante la inminente ruptura con el pasado, la novedad exige ser abordada; aquí es donde se hace visible cierta circularidad de la crítica tocquevilleana. Veremos a continuación, que esta particularidad constituye desde la perspectiva de Arendt, la «clave moderna» de su pensamiento político, en tanto se congrega en ese grupo de escritores que advirtieron, en el germen de la revolución, una ausencia que no tenía nada nuevo, pues es remontable a la *polis* griega y la *res* romana. Esto que imperiosamente requiere ser pensado, *lo nuevo* a lo que alude Arendt, es simultáneamente, el estallido del problema político más antiguo:

Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto a las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y experiencia políticas. *La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse este abismo.*¹¹

Los *hommes de lettres* y la libertad política

¹⁰ De Tocqueville, A.: DA, p. 643.

¹¹ Arendt, H.: *Sobre la revolución*. ED. Alianza, Madrid, 2004, p.245. El resaltado es mío. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra con las siglas SR

En esta última cita, Arendt ubica en el centro de la modernidad política la expectativa de traer el pensamiento nuevamente al terreno de la acción. En este sentido, indagar la obra de Tocqueville significa recorrer una suerte de laberinto de espejos, en el cual el siglo de las revoluciones – tal como lo entiende Arendt y antes lo vio Tocqueville en su regreso de América – reclama la narración de la experiencia como única herramienta ante *el hilo roto de la Tradición*¹², puesto que según Arendt, sin el relato histórico, después de los acontecimientos, no habrá nada que contar ni memoria de ello. En este sentido, Tocqueville formulaba para su época el interrogante y la clave de lectura que Arendt buscaba para la suya. Al menos en principio, esta clave de lectura nos permite hablar de una afinidad en el planteamiento crítico de ambos, respecto de la “ausencia de experiencia”¹³ de *les hommes de lettres*. Sin embargo, como veremos a continuación, el juicio sobre estos sujetos políticos es más complejo a los ojos de Arendt, dado que encuentra allí, pese a todo, una figura llamativa para pensar la narración de la experiencia, para la comprensión histórica de las ambigüedades de la

¹² Consideramos importante destacar que en la obra arendtiana, el momento decisivo de esta ruptura con “el hilo de la Tradición” es, sin lugar a dudas, la instauración de los totalitarismos. Sin embargo, la escritora vuelve a utilizar este enunciado en *Sobre la Revolución*, para dar cuenta de una realidad común. Esto es, el advenimiento de un acontecimiento inesperado y de una magnitud indescriptible, capaz de arrastrar a los hombres a un cambio irreversible del mundo, ante el cual todas sus posesiones pasadas, su tradición, parecen no tener respuesta para lo que hay ante sus ojos. Llegado a este punto, el imperativo de pensar lo nuevo, de hacerlo expresable, interpela directamente a la tradición filosófica del mismo modo en las revoluciones modernas. En ese sentido, Arendt identifica el problema de la ruptura con la Tradición en uno de los fragmentos más conocidos y determinantes del diagnóstico de Tocqueville: “Lo pasado no alumbra el porvenir, y el espíritu marcha en las tinieblas”, expresión que hemos citado anteriormente en su párrafo completo.

¹³ Aquí es preciso señalar cierta ambivalencia respecto del concepto de “ausencia de experiencia”. O bien puede ser una ausencia de experiencia personal de acción, o puede significar la ausencia de experiencia en sus propias teorías, de aquello que Tocqueville llama la *contrastación de la experiencia*, pero que también podría pensarse como la ausencia de un razonamiento que articule las ideas a los hechos, o a la experiencia. Es interesante que esta idea en Tocqueville tenga que ver con la historia, esto es que la experiencia debe tener en cuenta una reflexión política, debe ser experiencia histórica, un pensamiento situado. Lo que indica Arendt es que los hombres de letras no tienen - en el régimen absolutista nadie tiene - experiencia presente personal de la libertad política como acción con otros en lo público, pero que la experiencia de los salones, de la política literaria despierta algo así como una pasión por la libertad, que los lleva a redescubrir algunas tramas conceptuales, sobre todo romanas, que aluden a esa experiencia de la libertad pública. El problema es que ellos no pueden simplemente trasplantar esos conceptos y experiencias, al presente, hace falta precisamente una reflexión histórica, que desde el presente interroge el pasado. Esa hermenéutica es la que no realizan, por eso su pensamiento se agota en lo abstracto.

praxis política, y específicamente la revolucionaria de sus agentes y sus teóricos, surgida bajo condiciones absolutistas.

El punto crítico central de esta praxis, es la desafortunada articulación entre el espacio público experiencial de la política europea moderna (el Estado absolutista, la pobreza de las masas y la presión por la igualdad social), el estado asambleario-popular-revolucionario, y el legado republicano sin testamento. Sin embargo, existe una brecha histórica entre el estado asambleario popular con los discursos ilustrados que habitan sus palabras, y el terror jacobino (así como entre éste y los narradores post-revolucionarios). Es precisamente aquella brecha, la que permite a Arendt desmarcar el pensamiento ilustrado tanto de la Filosofía hegeliana de la historia – el producto teórico de mayor alcance de la revolución francesa – como de un “romanticismo conservador” que “fue consecuencia del fracaso sufrido por la revolución en Europa (y que) volvió sus ojos hacia la Edad Media, no hacia la Antigüedad”¹⁴, señalando más bien su carácter *trágico*.

En este sentido, Arendt le da una vuelta de tuerca a la imagen de *les hommes de lettres*, encuentra una singularidad en ellos, pues arrojan luz sobre una parte imprescindible para la comprensión política. Tocqueville, en su crítica absoluta a los *hommes de lettres* deja escapar la posibilidad de ver en estos personajes a quienes pensaron y trajeron al centro de la escena la causa *política* de la revolución, aplacada progresivamente por la liberación social. Aunque el poder de la acción no haya sido pensado por *les hommes de lettres*, y no hicieron más que perpetuar el abismo cimentado entre aquélla y el pensamiento, es cierto también que debido a su mismo conocimiento de la antigüedad política, estos hombres dieron cuenta de una cuestión desconocida en aquel momento, *el carácter público de la libertad*. Su contribución no traspasó la reflexión y el mero empleo de la palabra, pero paradójicamente el hecho de que así haya sido, era la manifestación más visible de aquel abismo, dado que encarnaba el carácter opuesto al que los filósofos habían atribuido a la libertad. En palabras de Arendt:

¹⁴ Arendt, H: SR, p.203

(...) lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente a la voluntad libre o al pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde San Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don ni una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos.¹⁵

El problema no obstante, permanece en este pensar la causa política sin la *mediación histórica* de la experiencia a la que hacíamos referencia. La reflexión arendtiana sobre el papel de *les hommes de lettres* da cuenta de una doble dimensión de la experiencia, cuya ambigüedad nos conduce a interrogarnos por la figura del narrador, en principio como un punto-vértice en el que convergen *acción e historia*. Arendt muestra cómo la experiencia de la filosofía con el mundo de los asuntos humanos parece haberse expresado siempre en términos de conflictividad. Pero si invertimos la perspectiva y observamos la filosofía desde la política, inevitablemente caemos en la historia, una historia que es filosófica (Hegel) y no política. Es entonces la narración lo que viene a darle sentido a la historia, es un completamiento que no clausura; por el contrario, irrumpe para decir algo sobre la acción y así abre las posibilidades de relato. Quien narra, lo hace desde una perspectiva de la que puede dar cuenta del sentido de lo sucedido, como componente imprescindible de la acción humana, y sólo a través de la narración el actor se reconoce como tal. La narración es un momento político, tiene que ver con una incorporación de sentidos en disputa, dirigidos a las subjetividades, a los distintos “quiénes” que habitan el espacio público. Este espacio público funciona

¹⁵ Arendt, H.: SR, p.163. Cabe señalar que hemos omitido una cuestión importante en este análisis, debido a que nuestro interés está abocado a la reflexión tocquevilleana del actor político, y su eco en el pensamiento arendtiano. Esta cuestión remite a la figura del espectador político, que Arendt desarrolla brevemente en *Sobre la Revolución* (Cfr., pp. 69-70), pero que le dedica tiempo después, un tratamiento específico, tomando como referencia la obra de Kant (Cfr. Arendt, H.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Argentina, 2009)

como una articulación de narrativas, que tienen como referencia a los actores y que emerge del desvelo por lo público, configurando así un flujo de disputas y controversias sobre el que se forman los criterios de juicio político del presente.

Por supuesto, todo esto no implica negar el aspecto crítico de la lectura arendtiana de los *hommes de lettres*; parafraseando a Arendt, esto no significa eliminar la sospecha vinculada a la completa inocencia de la filosofía frente a la novedad, en este caso la de la revolución¹⁶. No obstante, Arendt inscribe el fenómeno de los *hommes de lettres* en un horizonte diferente, que le permite pensar que la ausencia de una experiencia de libertad política previa – ligada a la acción y a la palabra públicas de aquella “dirección de inteligencias” de la revolución francesa –, producto de un exilio forzado de la esfera pública, involucra una distancia que no genera despolitización *a priori*. Este horizonte nos expulsa fuera de los confines del diagnóstico crítico tocquevilleano de la Ilustración y *les hommes de lettres*, hacia la búsqueda de una filosofía política de la acción:

Es como si este rechazo a confesar la experiencia del horror y tomarla seriamente, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a concederle al reino de los asuntos humanos aquella *thaumadzein*, aquel asombro ante lo que es, que según Platón y Aristóteles está en el principio de toda filosofía y que ellos rehusaron incluso aceptar como la condición preliminar de la filosofía política. Pues el horror sin palabras ante lo que los hombres pueden hacer y lo que el mundo puede volverse está relacionado de muchas maneras con el asombro o la gratitud sin palabras del cual surgen las cuestiones filosóficas.¹⁷

¹⁶ Arendt utiliza esta expresión en referencia al totalitarismo. En una carta a Jaspers del 4 de marzo de 1950, escribe lo siguiente: “Ahora bien, sospecho que la filosofía no es completamente inocente en esta desagradable novedad. Por supuesto, no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. (...) Pero sí en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político, ni podía tampoco tenerlo, porque forzosamente hablaba *del* hombre y trataba marginalmente el hecho de la pluralidad.” No obstante, dado su análisis crítico del papel de la filosofía en la revolución, la misma idea es aplicable a este contexto, como otro momento histórico que da cuenta de la ausencia de un pensamiento abocado a la experiencia concreta de la novedad. La carta fue editada en el compendio póstumo titulado *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010, pp.209-210.

¹⁷ Arendt, H. en su alocución inédita *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, en Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, 2006, p. 409

La desafortunada coincidencia entre el asombro mudo del que surgen las grandes cuestiones filosóficas, y la absolutización de ese silencio de la filosofía en su retirada del mundo político – y del horror posible que puede emerger de él – representa sin embargo, una ocasión para que el pensamiento emprenda una búsqueda en las tradiciones relegadas por la misma historia. La crítica arendtiana de la filosofía resulta ser el detonante para la reconstrucción de algunos elementos constitutivos de una tradición oculta, de un legado no *heredado, no transmitido* por siglos de cristianismo y de posterior absolutismo: la herencia republicana.

CAPÍTULO II

MONTESQUIEU: UNA EXPRESIÓN DE LA CONFLICTIVIDAD CONSTITUTIVA DE LA MODERNIDAD

Para llevar a todas partes el poder, o para defenderlo, hay que tener eso en que todos los hombres han cifrado el poder en todas partes¹⁸.

La recuperación de la antigüedad política: virtud, naturaleza y principio

El pensamiento de Montesquieu suele ser exhibido como una teoría política que nace plegada al espíritu científico de la modernidad, como una reflexión sistemática que define la estructura de las distintas formas de gobierno, y los elementos que hacen a su funcionamiento óptimo, a fin de obtener la armonía y el equilibrio en un régimen político que pudiese evitar los excesos y los abusos de poder, lo que a sus ojos no eran otra cosa que los detonantes del despotismo. Sin embargo, al abandonar las lecturas más convencionales de nuestro autor – estas que lo sitúan en la línea de un cientista de la política moderna, y también entre los fundadores del liberalismo moderno – nos topamos en un primer acercamiento, con un análisis cuyo punto de partida es la observación histórica de los hechos sociales y políticos. De ella emerge un entramado teórico que muestra la dimensión problemática de los principales conceptos políticos de una época que conjugaba la decadencia de las viejas ideas aristocráticas con el espíritu ilustrado, en el marco de la aparición de nuevas fuerzas sociales que cuestionaban la estructura del Estado.

¹⁸ Montesquieu, C.: *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Buenos Aires, 1984, p.58. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra con las siglas ES

En este contexto, el escritor francés vuelve la mirada hacia los clásicos antiguos para la interpretación de un problema que es estrictamente moderno, el problema del *poder*, expresado básicamente en términos de su articulación con la ley, con la existencia de las instituciones que viabilizan la instalación del poder en el tiempo, la estabilidad de los cuerpos políticos moderados frente a la amenaza constante del absolutismo. Este diálogo entablado con el pasado, tiene lugar en medio de la circulación permanente de ejemplos históricos, recurso montesquievino que da cuenta de una obra que se presenta como una suerte de relato sobre las formas de organización de las distintas sociedades a lo largo del tiempo, pero que contiene en su interior un discurso estrictamente político, lo que abre la posibilidad de concebir su obra desde una perspectiva no convencional, distante de una sociología histórica, o de una abstracción teórica jurídica. Como veremos a continuación, la intencionalidad de esta recuperación de la teoría política antigua no se agota en la mera mixtura de elementos clásicos y modernos, sino que pretende indagar en la complejidad de una tradición política perceptible, en las causas de la crisis de la política moderna, mediante una reconstrucción de la naturaleza y principio de las diferentes formas de gobierno, así como del lugar de la ley y de los distintos modos en los que se distribuye y se legitima el poder.

Cuando Montesquieu pronuncia la idea de *naturaleza* del gobierno, se refiere a lo que nosotros entendemos por formas de gobierno, es decir, la estructura que separa de una forma u otra a gobernantes y gobernados y sus métodos de elección. Según sus propios términos, el gobierno puede ser de naturaleza republicana – que a su vez puede ser democrático o aristocrático según quién tenga el poder soberano, el pueblo entero o una parte de él –, monárquica o despótica. De aquí que de cada naturaleza surjan leyes distintas, leyes fundamentales estrechamente relacionadas al tipo de gobierno, como el derecho al voto del pueblo es la ley principal de un gobierno republicano, por ejemplo. Dice el autor:

La diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le

hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento.¹⁹

De esta forma, a cada estructura de gobierno le corresponde un principio que lo sostiene: a la república la virtud, a la monarquía el honor y al despotismo el temor. La virtud de la República es una virtud *política*, consiste en el amor a los miembros de la comunidad política, el amor a la patria y a la igualdad, y el amor a las leyes. Esta virtud es necesaria en tanto un gobierno republicano está sometido a las leyes que hace y debe cumplir de igual manera. Distinto es el caso de la monarquía, donde el gobierno sobrevive sin necesidad de aquella virtud política que se trata al fin de cuentas, de “la renuncia a sí mismo” de los ciudadanos en pos de la patria. Este régimen necesita del honor que le da vida a la ambición, traza “preferencias y distinciones”. El temor, a diferencia del resto de las virtudes, no establece leyes; sólo logra que los ánimos estén lo suficientemente abatidos como para que el tirano gobierne a su antojo, eliminando cualquier vocación de poder o sensación de ambición en los gobernados, ya que “Las personas capaz de estimarse mucho a sí mismas podrían fácilmente causar revoluciones.”²⁰ El temor – o la inseguridad que es lo mismo – es el principio pero también el germen del despotismo, en cuanto supone el vaciamiento del ámbito público y anula la libertad política. Montesquieu continúa en la primera parte de esta obra un análisis exhaustivo de estos principios en cada forma de gobierno, recurriendo, además, a incontables ejemplos de leyes que ilustran estos tres casos expuestos.

En torno a esta observación, estructura su análisis acerca de las formas de gobierno hacia un objetivo que no pretende una reflexión sobre formas *puras*, sino más bien registrar una tipología que permita reforzar lo esencial que hace a cada forma, para evitar – o al menos advertir con claridad – la llegada del despotismo. La función de esta clasificación que se desprende de la distinción entre naturaleza y principio, aunque es explicativa y en la realidad todos sus componentes están entremezclados, le permite a

¹⁹ Montesquieu, C.: ES, p.44

²⁰ *Ibid.*, p.50

Montesquieu mostrar qué elementos son anti-despóticos y de qué manera deben ser fortalecidos en cada caso.

No obstante, lo verdaderamente llamativo en la ingeniería que montó Montesquieu fue el hecho de haber introducido la noción de un principio de gobierno que se aparta de la idea del interés, planteándose como un principio *para actuar*, aquello que *pone en movimiento* un régimen político. Estos principios operan de de la siguiente manera:

No queremos decir que los hombres son virtuosos en tal o cual República, sino que deberían serlo. Tampoco se prueba que exista el honor en determinada Monarquía, o el temor en un Estado despótico particular, sino que deberían existir, porque sin ellos el Gobierno sería imperfecto.”²¹

En este sentido, es necesario que la acción tenga lugar a partir de un principio determinado para que un sistema político funcione correctamente, que la educación en cada gobierno concuerde con ese principio para que los hombres sepan actuar correctamente, etc. Pero en cualquier caso, los hombres *actúan*, y la forma en que lo hacen está estrechamente vinculada a las características del régimen político que instauran. La pregunta de fondo entonces, es de qué modo se vinculan *naturaleza* y *principio*. Si nos apartamos de una mirada formalista de Montesquieu - que supondría la existencia previa de ciertas estructuras de gobierno, de distinta *naturaleza*, que exigen cada una un principio o virtud distinta - e invertimos la ecuación, el *principio* no es la consecuencia sino la *condición previa* que determina en última instancia la forma de gobierno. Este supuesto nos sitúa frente a una perspectiva de las condiciones *concretas* de la vida política de un gobierno: son las características determinadas de la acción de los ciudadanos lo que viene a definir cada gobierno. En palabras de Althusser, “(...) sólo es concebible, en tanto que real, *la totalidad naturaleza-principio*.”²². Siguiendo este hilo, el *principio* – llamémosle la virtud, la acción que se pone en movimiento – se

²¹ *Ibid.*, p.51

²² Althusser, L.: *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 56

configura como base que articula la vida concreta de los sujetos, su expresión política, con la forma de gobierno en la que viven.

Aquella concepción althusseriana de *la totalidad naturaleza-principio*, puede ser expresada – teniendo en cuenta nuestro horizonte de lectura arendtiana – en términos de institución-acción. La teoría de Montesquieu no apunta entonces a una dicotomía, ni a ningún otro esquema donde estas esferas de lo político se configuren de un modo autónomo. Lejos de ello, la inquietud de nuestro escritor refiere a cómo se configura esta relación, de un modo tal que las instituciones puedan ser pensadas como producciones de la acción (nosotros nos abocaremos al caso de la república). Esto es importante además, porque en este vínculo constitutivo entre institución y acción del análisis montesquievino, aparece una cuestión fundamentalmente clásica, ligada, además, al hecho de que Montesquieu es un escritor pre revolucionario: la democracia no es un problema en su planteo – en el sentido en que lo es para Tocqueville, por ejemplo –, es una degeneración del gobierno republicano, una desviación corregible. Sin embargo, el escritor francés comprende que las instituciones deben dar cuenta de la acción, de modo tal que el punto en el que convergen institución - ciudadano (acción) remite a las relaciones de poder como punto de partida.

A partir de aquí entonces, nuestro interés apunta a la reconstrucción de un esquema de poder que supone la renuncia a la idea de soberanía como lo indivisible; la gran idea montesquievina de la división del poder no es otra cosa que la forma de asumir el conflicto político como creador de un orden. Esto es, la idea de una comunidad política que se instituye a partir de una *virtud pública*, que conduce la dinámica de construcción de instituciones. Podríamos decir de alguna manera, que en este enlace entre institución y acción donde se organiza el poder, radica el *espíritu* de las leyes, cierto ordenamiento fuera del cual no existe la libertad; o, dicho de otro modo, la piedra de toque de la relación entre poder y ley viene a ser la cuestión de la libertad.

Otra vez aquí, aparecen dos momentos claves de este juego pendular entre modernos y clásicos por el que transita la pluma de Montesquieu. En primer lugar, la particularidad de su concepto de virtud no se adapta al individuo. La virtud no es, al

modo aristotélico, de uno, no es Solón o Pericles – tampoco es Robespierre –. Por el contrario, la virtud se constituye en la acción concertada en la arena pública como núcleo originario de las instituciones políticas, de la ley, y no, como expresa nuestro barón “del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que sólo hemos oído hablar.”²³ De la misma manera, afirmará que “La misma virtud necesita límites.”²⁴ Esta afirmación supone que la virtud es antes que nada *poder* y no una mera facultad humana, que está regida por los mismos preceptos que la naturaleza del poder.

En segundo lugar, Montesquieu introduce *la historia* dentro de las estructuras clásicas de gobierno (griegas y romanas): “la historia de todas las naciones es consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general.”²⁵. Es una *historia moderna*, en tanto rechaza la concepción aristotélica que explica los procesos políticos de transformación de aquellas estructuras mediante la historia de la distribución de la riqueza, la lucha entre ricos y pobres que tiene al *interés*, individual o común, como mediación vital en el ámbito de los asuntos públicos. La historia de las sociedades es la historia de las transformaciones que experimenta la distribución de poder, y los efectos que tiene en la libertad política de los hombres, criterio decisivo para juzgar la forma de una comunidad política. Pero por otra parte, también es una historia *no moderna*, pre revolucionaria si se quiere, en la medida en que no es plausible para Montesquieu la idea de un *nuevo origen*, de la posibilidad de existencia de cambios de tal magnitud capaces de provocar que la historia comience de nuevo. El «pathos» de la novedad a ese nivel le era indudablemente ajeno, lo que lo mantiene en los márgenes de una concepción clásica de la historia, una sucesión lineal de transformaciones políticas donde no hay lugar para una fisura absoluta.

²³ Montesquieu, C.: ES, p.47

²⁴ *Ibid.* p.142

²⁵ *Ibid.* p.138

A través de este recorrido, el barón de Brède intenta dar cuenta de distintos procesos políticos que lo habilitan para el tratamiento crítico conceptual del devenir histórico de la democracia, como un régimen que obliga a repensar la política por fuera del esquema del orden. Si bien expresa una tensión permanente en la relación entre República y democracia, su análisis muestra con claridad la relación controversial de la modernidad misma con la democracia, es decir, con la conflictividad de lo político. Aquí es donde se pone en juego “la modernidad” del autor de *El Espíritu de las leyes*. El foco problemático, veremos a continuación, consiste en la idea de “sociedad civil”; dado que las relaciones sociales modernas ya no pueden ser comprendidas como relaciones no políticas, ésta es la forma que asume el conflicto democrático. La dinámica entre institución y acción debe abarcar esa complejidad. La pregunta que orienta a Montesquieu es cómo se ejerce el poder estatal sobre el conflicto democrático, de modo tal que se garantice el orden sin que este anule al otro. La divisibilidad de poderes es parte esencial de la respuesta. Su definición de la República como un sistema político moderado que posibilita la libertad política, y en el que al mismo tiempo se gesta el conflicto democrático – aquello que puede derivar en la igualdad extremada y la absolutización que amenazan la distribución del poder que sostiene las instituciones, y con ello a aquella libertad –, da cuenta de una concepción del conflicto político como el escenario estructurado por el poder en sus distintas expresiones.

La idea de ley como *relación*: la cuestión del poder y la libertad.

La definición de ley de Montesquieu parece bastante sencilla en una primera acepción:

Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo.²⁶

Lo que nos concierne aquí es, por supuesto, las leyes que corresponden a los hombres – esas leyes pueden regir el vínculo entre naciones, entre gobernantes y gobernados, y

²⁶ *Ibid.*, p.31

entre ciudadanos, lo que atañe respectivamente al Derecho de gentes, Derecho político y Derecho civil – en los límites de una sociedad democrática, y principalmente nos interesan como primer punto las características que en ese contexto se desprenden de esta noción de ley *como relación*.

En un primer acercamiento a esta idea, podría parecer que la definición de ley como relación se limitaría a un tipo de relación, una cuestión adaptativa a las características imperantes en cada comunidad política:

Es preciso que las mencionadas leyes se adapten a la naturaleza y al principio del Gobierno establecido, o que se quiera establecer, bien para formarlo, como hacen las leyes políticas, o bien para mantenerlo, como hacen las leyes civiles. Deben adaptarse a los caracteres físicos del país, al clima helado, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, su tamaño, al género de vida de los pueblos según sean labradores, cazadores o pastores. Deben adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres y a sus maneras. Finalmente, las leyes tienen relaciones entre sí; con sus orígenes, con el objeto del legislador y con el orden de las cosas sobre las que se legisla.²⁷

Sin embargo, consideramos que a medida que avanza el análisis del autor, la conceptualización de ley como relación revela su complejidad esencial: si bien regula el vínculo de los hombres según su propia naturaleza, esto no resulta meramente en que las leyes funcionen como ordenadores aplicados ante pre-condiciones naturales impuestas. La ley entendida como resultado de la acción política y como delimitadora de los márgenes de la libertad, le otorga un sentido absolutamente diferente al de la noción de ley como *mandato*, como mediación entre quien dispone y quien obedece.

En este sentido, hay una mediación de otra clase. La ley como tal se pronuncia no sólo sobre las costumbres, los usos y las circunstancias de una comunidad política, sino que también expresa un conjunto de relaciones conflictivas²⁸. Esto quiere decir que el

²⁷ *Ibid.* p.35

²⁸ En este sentido, la noción montesquevina de libertad política y su dimensión histórica, entra en conflicto explícito con la idea rousseauiana de libertad. Rousseau parte del supuesto de una libertad natural que constituye *sin relación*; es decir, cualquier forma de institucionalidad va en detrimento de la libertad originaria, y la historia es leída como pérdida de la libertad. Para Montesquieu, como

conflicto no es la forma que asumen las relaciones por fuera de la ley, como lo que queda al margen, sino que la ley asume el conflicto como parte constitutiva de las relaciones. Para garantizar la normalidad y el orden del régimen de gobierno, es preciso que las leyes institucionalicen ese conflicto. Esta noción de ley tiene un sentido *secular no contractual*: su legitimidad no descansa en ningún origen último u absoluto de autoridad, puesto que es *relativa*, se fundamenta en la relación misma que establece, al mismo tiempo que rompe con el esquema de comunidad política que se estructura en función de un contrato originario²⁹ en el que el Estado, mediante sus leyes – expresión más evidente del poder constituido – tracciona y pone límite al poder de los ciudadanos (lo que podríamos llamar poder constituyente).

La novedad de este concepto de ley radica en que, al rechazar la línea de pensamiento de algunos de sus contemporáneos en la que este problema se presenta como una contradicción básica entre ley y poder – donde aquella puede o incluso debe contrarrestarlo –, Montesquieu complejiza la idea misma de ley, como aquello que habilita y que limita la acción simultáneamente: “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad.”³⁰ En un primer punto el autor maneja una noción positiva de ley: aquello que *habilita para y con* los demás; es el poder constituido el que permite actuar de cierto de modo, que no clausura sino que le *abre* al sujeto el escenario de la libertad política, lo cual es posible a

mencionamos en lo que se sigue del texto, no hay una libertad natural que se pierde, sino una libertad política que sólo existe en el marco de la ley y la institución.

²⁹ Es importante señalar brevemente el lugar de la teoría montesquievina respecto de las teorías contractualistas. Hemos visto ya que su análisis se centra en los hechos concretos de las sociedades existentes, con lo cual no hay una preocupación por conjeturar los orígenes remotos sobre los que se construye una comunidad política como tal. Según Montesquieu, los hombres nacen ligados entre sí, la sociedad es algo *dado*, una cuestión natural, evidente por sí misma que no requiere ser explicada, por ende hay razón suficiente para suponer algo así como un *estado de naturaleza*. Si bien este apego a los hechos de Montesquieu suele atribuírsele a una tendencia científicista de abocarse a cómo funcionan efectivamente las cosas, existen también otras lecturas, como la de Louis Althusser, que asocian esta cuestión con una postura política, una ideología conservadora. Resumidamente, la renuncia de Montesquieu a pensar cómo *debería* funcionar el mundo tiene que ver con el hecho de que lo *dado* es la estructura social francesa y los privilegios de su propia clase. *Cfr.* Althusser, L.: *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona, 1974.

³⁰ Montesquieu, C.: ES, p.142

su vez porque Montesquieu supone con esta afirmación, la creación de leyes como una acción institucional colectiva, una producción de los hombres que actúan concertadamente en una república. De esta manera, las leyes estructuran un doble marco de legalidad donde, en una primera instancia, los hombres se relacionan, el poder se ejerce y emerge la libertad política, siempre y cuando la ley sea promulgada por un Estado cuyo poder esté dividido para garantizarla. Pero como contracara a este aspecto, la libertad aparece sólo allí donde existe el límite, el marco que delimitan las leyes.

Esta imagen de la ley que propone Montesquieu, tiene como trasfondo la articulación entre institución-ciudadano de un modo diferente al de la sociedad civil moderna. La *relación* que supone tiene su origen en la virtud de las instituciones – esto quiere decir además, que tampoco es la idea de la *lex* romana como relación que se entabla entre los “hombres virtuosos” –; sólo a partir de la virtud, y no del interés que rige las relaciones sociales, de la construcción de una virtud pública, puede ser pensada la libertad. Dicho de otra manera, la libertad es entendida como relación – que supone una igualdad previa, esa misma igualdad que tendrían los demás para hacer lo que las leyes prohíben si un sujeto la tiene – que se establece en la política; la acción edificante de la institucionalidad del Estado es, al fin de cuentas, la virtud política de los ciudadanos de una República, que se define y surge necesariamente en el espacio público y en la participación política ,y que se plasma en las leyes mismas.

Hemos dicho entonces que la libertad para Montesquieu tiene lugar a partir de la existencia de las leyes. Como finalidad de la política, requiere de modo imprescindible un orden lógico del poder. O a la inversa, la libertad es la resultante de un modo específico de organización del poder, de un tipo de Estado. La claridad con la que es posible instalar a Montesquieu como un pensador político que rompe con el canon de la tradición moderna radica en este punto, en el que libertad y poder van juntos, pero como *poder público*.³¹

³¹ Este es uno de los puntos clave que marca la distancia que toma nuestro autor de la teoría canónica moderna, en un doble sentido. En primer lugar la teoría hobbesiana - y también en Rousseau - la libertad es siempre individual, y las relaciones que se establecen entre los hombres son relaciones puramente *sociales*, cuando no comerciales. En segundo lugar, desde una perspectiva como la de Hobbes, la libertad aparece como un poder, pero en el sentido de una *propiedad* que define al individuo.

Respecto de esta cuestión, nuestro barón se aleja de la concepción clásica de la libertad para dar lugar a una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado como formas en las que ésta puede manifestarse: “Distingo las leyes que dan origen a la libertad política con relación a la constitución, de aquellas que lo hacen con relación al ciudadano”³². Efectivamente, ambas dimensiones de la libertad dependen de la existencia de las leyes, pero es la libertad *política* el punto de partida, dado que es imprescindible en la construcción de la institucionalidad pública. De ella se desprende como contracara, la libertad privada, noción en la que Montesquieu sitúa el problema del individuo. Podríamos decir que en algún sentido, la libertad privada es una dimensión negativa de una libertad que no es en sí misma negativa, que es la reafirmación del entramado entre libertad política y poder público, pero que se despliega como contrapunto en la idea de *seguridad*³³:

La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que cada uno tiene de la seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro.³⁴

En otras palabras, la idea de seguridad remite a un plano de la libertad negativa, a la ausencia de temor del individuo con respecto a sus relaciones interpersonales en el ámbito *privado*, por lo cual no vamos a detenernos demasiado en este punto, más que para recuperar esta doble dimensión de la libertad – poniendo el énfasis

En este sentido, Montesquieu se aparta de la idea de libertad hobbesiana, y también de ciertas corrientes de la tradición democrática, según las cuales “el pueblo hace poco más o menos lo que quiere (...) confundiendo el poder del pueblo con su libertad.” Montesquieu, C.: ES, p. 142

³² Montesquieu, C.: ES, p.141

³³ Consideramos relevante aclarar que no vamos a abocarnos aquí a la seguridad exterior de los Estados – ya sean estos republicanos, monárquicos o despóticos – a los que el autor les dedica casi la totalidad del libro IX. Es notorio a lo largo de sus obras, que Montesquieu tenía un interés real por orientar su reflexión no sólo hacia las tensiones internas de un suelo común, sino también hacia la seguridad en términos de las relaciones conflictivas entre los Estados que conforman una comunidad política más amplia – como el problema de la expansión, la conquista y la guerra –, seguridad que debía garantizarse mediante la asociación de repúblicas pequeñas. Sin embargo, lo que nos interesa es el concepto de seguridad en el marco de la sociedad republicana, de los ciudadanos con respecto a sus semejantes por un lado, y al Estado por otro.

³⁴ Montesquieu, C.: ES, p.143

fundamentalmente en la que refiere a la esfera pública – como una cuestión que depende estrictamente de las características del Gobierno³⁵.

Hemos llegado a un punto de inflexión de la obra de Montesquieu. Queda claro que no cualquier gobierno es aceptable si lo que se busca es garantizar la libertad política, esto es, que todo ciudadano pueda hacer lo que las leyes autorizan, y no pueda hacer lo que las leyes prohíben, no pueda abusar del poder:

Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas.³⁶

Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen las leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.³⁷

La tesis de la división de poderes, o de la libertad política como resultado de la organización del poder, nos obliga a abandonar la imagen del jurista moderno. Nuestro escritor se apropia de un problema que gran parte de la tradición política ha pasado por alto – pero que está presente en Aristóteles y en Maquiavelo –: la tensión entre república y democracia, o, en otras palabras, entre la virtud (léase *poder*) y la determinación social de la política. Tal como queda expresado en la primera de las citas

³⁵ Curiosamente, la seguridad es en realidad la opinión que se tiene de ella, la *sensación* de seguridad que tiene cada ciudadano frente a dos temores: el temor de ser sometido por sus semejantes será contrarrestado por el monopolio de la fuerza del Gobierno, y el temor a la dominación que sobre él pueda tener el Estado (como hemos visto, “se puede temer que el monarca o el Senado promulguen las leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente”, con lo cual no habría libertad), será suprimido mediante el control y la división del poder. El temor es el principio que define al gobierno despótico - del mismo modo que la virtud hace a la República - y Montesquieu orienta su pensamiento contra el poder de esta forma de gobierno, contra la posibilidad de que se genere un poder absoluto que deviene en violencia. Conforme a ese horizonte, su teoría política se nutre de una idea de seguridad que sólo podrá alcanzarse (su sensación al menos, que es lo que cuenta) mediante la participación en la esfera pública; es la seguridad como apertura de los ciudadanos hacia la arena política lo que resguarda a la república ante la posible emergencia de un tirano, o un gobierno tiránico su propio resguardo. El temor - o la inseguridad que es lo mismo - es el principio pero también el germen del despotismo en cuanto supone la desertización de lo público y anula la libertad política.

³⁶ Montesquieu, C.: ES, p.143

³⁷ *Ídem.*

anteriores, efectivamente puede haber abuso de poder en el marco de la ley, esto es, puede haber leyes y que sin embargo los sujetos carezcan de libertad, en tanto esas leyes no se fundamenten en una distribución equilibrada del poder.

Con esta clave de lectura, Montesquieu realiza una operación teórica que le permite trasladar la conflictividad de lo social – anulando la confrontación violenta que podría acabar en un régimen despótico – hacia el interior del régimen político mediante la división del poder entre las distintas fuerzas sociales, y del mismo modo a través la institucionalización de leyes, que siempre que sean virtuosas – que provengan de la acción concertada en la arena pública – lograrán sustraerse al conflicto latente entre las partes que componen la sociedad.

La novedad de la propuesta de Montesquieu se halla en su punto de partida: la naturaleza del poder es divisible y sólo puede ser contrarrestado por sí mismo, lo que resulta en una teoría política que como fundamento la posesión y el ejercicio efectivo del poder real. En estos términos, una comunidad política debe ser definida a partir de la pre-existencia de un entramado de poderes, que en la matriz democrática expresa una conflictividad constitutiva, ante el cual Montesquieu dará un paso atrás para volver a pensar la política como un *orden*.

Arendt lectora de Montesquieu

Resulta evidente que Arendt, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, ha notado en Montesquieu los elementos centrales de una teoría política que prevalece sobre el tinte jurídico-administrativo de su obra. Uno de los aportes fundamentales para el pensamiento arendtiano fue haber recuperado – a través de una exhaustiva exploración histórica de la antigüedad griega y latina –, la distinción entre *naturaleza* y *principio*, que Montesquieu coloca en la base de la reflexión política³⁸ y que concibe

³⁸ Cabe destacar que cuando Montesquieu expresa esta distinción, advierte en una nota al pie la centralidad de estas nociones: “Esta distinción es de suma importancia, y de ella sacaré muchas consecuencias, pues es la clave de infinidad de leyes.” *Cfr.* Montesquieu, C.: ES, p.44, n.29

como aquella *totalidad* en la que el *principio*, lo que pone en movimiento la acción, es la condición de la vida específica de un gobierno. Al respecto, Arendt dice lo siguiente:

Que no se conformó con la esencia de las formas de gobierno, con lo que hace que ellas sean lo que son, sino que por la introducción de su «principio» las eleva a corporaciones que actúan históricamente. Aquí se muestra el sentido histórico de Montesquieu, y no en las observaciones del clima, etc.³⁹

Esta cita corresponde a algunas anotaciones del año 1952, lo que da cuenta de que Arendt ya había descubierto en el barón de Brède una inquietud dirigida a la necesidad de volver politizar la historia mediante el protagonismo de la acción, esto es, una clave de lectura para la comprensión histórica de lo público. El descubrimiento de que las estructuras necesitan un *principio* que las *pone en movimiento*, significa para Arendt una vía posible para pensar la dimensión concreta de la vida política y la experiencia de los hombres como actores, en un plano distinto a las estructuras muertas, al formalismo político que no tiene correlato en la realidad. A la inversa, la idea de *principio* da cuenta de que la esfera pública está determinada por ciertos criterios y reglas que los actores dan por sentado y que allí encuentra su raigambre la constitución de un tipo específico de gobierno.

Luego, en *Sobre la revolución*, aparece con más fuerza la urgencia de pensar la estabilidad del poder constituido, o, para retomar las expresiones expuestas, Arendt pone la mirada en el vínculo institución-acción como disposición del ámbito público que da lugar a la durabilidad de un gobierno establecido.

Desde un 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. A tal fin, quizás nos resulte útil que dirijamos de nuevo nuestra atención al espíritu público que, como ya vimos, fue anterior a las revoluciones y tuvo su primera expresión teórica más en

³⁹ Arendt, H.: *Diarios Filosóficos*, Herder, Barcelona, 2011, p.175

James Harrington y en Montesquieu que en Locke y Rousseau. (...) Este espíritu de la Edad Moderna se preocupó desde el principio – y esto es interesante y significativo –, por el problema de la estabilidad y la durabilidad de una esfera puramente secular y mundana, lo cual significa, entre otras cosas, que su expresión política estaba en abierta contradicción con las manifestaciones científicas, filosóficas e incluso artísticas de la época, todas las cuales estaban mucho más interesadas por la novedad en cuanto tal que por cualquier otra cosa.⁴⁰

Esta larga cita condensa en cierta medida, la intención con la que Arendt recurre a Montesquieu. El vacío del vocabulario político que nos ha dejado la Tradición, que sólo ofrece descripciones en términos de opuestos contradictorios, debe ser rescatado a través de una composición significativa que le otorgue nuevamente sentido político, esto es, que dé cuenta de la fisura, de la dimensión problemática de estos conceptos y de su realidad concreta. En esta dirección, la tensión que muestra Montesquieu entre institución y acción conlleva a una preocupación real por el problema de la estabilidad, en conjunto con un diagnóstico sobre el espíritu público perdido. Esto es la recuperación del hombre clásico, el hombre de acción que salta al espacio público, pero en el marco de un republicanismo propiamente moderno que se manifiesta en gran medida, en el rasgo distintivo de la virtud montesquievina que señalamos anteriormente: no tiene nada que ver con el individuo, no deviene en pública sino que *es esencialmente pública*, tal como lo advierte años atrás de escribir *Sobre la revolución*: “Su grandeza está en que no define la virtud como un dominarse, etc. sino que la define sin referencia a sí mismo, y reconoce el plural como algo originariamente dado.”⁴¹

Algo semejante ocurre con el lugar que Arendt le otorga a la idea de ley como *relación* – como aquello que emerge de la *acción* concertada y se establece como *institución* –, que a su modo de ver, es inconcebible por fuera de una determinada concepción de

⁴⁰ Arendt, H.: SR, p.309

⁴¹ Arendt, H.: *Diarios Filosóficos, op.cit.*, p.318. (El resaltado es mío). Desde otro punto de vista, Arendt también advierte un acierto en la definición que Montesquieu hace de la virtud como el amor por la igualdad, una igualdad que es política, y no es concebida como la entendieron los revolucionarios franceses: “La gran idea de Montesquieu, según la cual la virtud debe tener también sus límites, a Robespierre le hubiera parecido la expresión típica de un corazón frío. Gracias a la dudosa sabiduría que nos da la distancia, podemos darnos cuenta de que la visión de Montesquieu era más sabia y recordar que la virtud inspirada por la piedad de Robespierre hizo, desde el comienzo de su reinado, estragos en la justicia y escarneció las leyes.” Arendt, H.: SR, p.120

la libertad, y de la teoría del poder divisible. De todas maneras, Arendt no pierde de vista la doble dimensión que implica esta conceptualización de la ley. Es lo que da lugar a la existencia del espacio público como el terreno donde se ejerce el poder, donde los sujetos acuerdan y confrontan, al mismo tiempo que opera para restringir el poder de cada ciudadano sobre el resto, de modo tal que aquel espacio se constituya como un *poder público*.

El punto de encuentro entre la ley entendida de este modo – que Arendt denomina directamente como republicana⁴² – y la acción, reside en la idea de que el poder está limitado por el poder de los iguales; la virtud como amor entre iguales emerge de la experiencia de la igualdad de poder que se expresa en el ámbito de los asuntos públicos:

(...) sin la ley humana el espacio entre los hombres sería un desierto o, más exactamente, sería un espacio sin relaciones. (...) La necesidad de limitación, procede de la naturaleza del poder humano y no de un antagonismo entre ley y poder.⁴³

Esta idea de la desertización de lo público como consecuencia de la ausencia de la ley comprendida en este sentido, o en términos positivos, la idea de que la arena pública en la que los sujetos actúan debe estar mediada por la ley que los relaciona, da cuenta de que este período de la obra de Arendt está marcado en gran medida, por el esclarecimiento de ciertos conceptos que atraviesan toda su obra, pero que adquieren una especificidad moderna a partir de la lecturas de escritores con las características de Montesquieu. Lo que en *La condición humana*⁴⁴ aparece como el *entre* donde transcurre la vida política de los hombres, ahora resurge de la mano de la preocupación central de la durabilidad de ese *entre*, cómo debe constituirse a lo largo del tiempo esa estructura que alberga las circunstancias constantes y cambiantes de la vida de los hombres. En este sentido, la concepción montesquevina de ley resulta ser un recurso clave para pensar en

⁴² Cfr. Arendt, H.: *The Great Tradition. I: Power and law*, en *Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, Social Research*, Vol. 74, N°3, 2007

⁴³ Arendt, H.: SR, p.203, n.18

⁴⁴ Arendt, H.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

un factor estabilizante de la acción, algo que por sí mismo no está dirigido a una dirección prescrita, menos aún previsible.

Este concepto de ley que hemos caracterizado como *relación secular no contractual*, le permiten a Arendt identificar dos aspectos centrales del espacio público entendido desde la articulación institución-acción. En primer lugar, respecto a la *secularidad* de la ley montesquevina, dice lo siguiente:

Por lo tanto, ni las leyes naturales ni las religiosas constituyen para Montesquieu una «norma superior» en sentido estricto; o son más que relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser. Dado que para Montesquieu, como para los romanos, una ley es simplemente lo que pone en relación dos cosas y es, por definición, relativa, no requiere de ninguna fuente absoluta de autoridad y se puede describir «el espíritu de las leyes» sin siquiera plantearse el inquietante problema de su validez absoluta.⁴⁵

Efectivamente, el problema de la fundamentación última de las leyes no aparece como tal en *El espíritu de las leyes*, la idea misma de *relación* aparta a Montesquieu de esa cuestión. A los ojos de Arendt, esto constituye una categoría útil para pensar el espacio público, la acción reglada por leyes tiene su finalidad en sí misma, allí mismo descansa su sentido. Pero por otra parte, la recuperación arendtiana de Montesquieu se topa con un límite, que tiene que ver con una dificultad esencial para nuestra autora en su diagnóstico de la modernidad política luego de las revoluciones. Esto es, la necesidad de pensar la fundación de un cuerpo político, la estabilidad arraigada en la legitimidad del origen, necesidad que emerge de los procesos de la revolución y que redefinen el problema de la temporalidad de la política frente a lo enteramente *nuevo*.

Respecto al segundo aspecto, el carácter *no contractual* de la ley que relaciona a los hombres y le da vida al espacio público, es susceptible de ser traducido en términos arendtianos, en la imagen de los vínculos comunes y las promesas mutuas, que del mismo modo que la ley montesquevina, surgen de una idea particular de *poder público*:

Tras todo esto, hay una concepción acerca de la naturaleza del poder humano. A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder

⁴⁵ Arendt, H.: SR, p.260

sólo aparece allí donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se separen. Por tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo.⁴⁶

Ahora bien, cuando Arendt afirma que el gran hallazgo de Montesquieu fue haber descubierto la naturaleza del poder⁴⁷, hace referencia no sólo al esquema de *poder público*, sino también a la estructura de la división de poderes. Desde su perspectiva, esta estructura no se limita únicamente a la separación de las ramas del gobierno,

(...) sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera constantemente nuevo poder, sin, que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros o fuentes de poder.⁴⁸

Llegamos al punto en que resulta necesario delimitar el alcance de la recuperación arendtiana del entramado montesquevino *poder divisible - libertad*, que Arendt resume del siguiente modo: “El poder se ejerce dentro de este dominio de los *rappports*, o legalidad, la no separación de poderes no es la negación de la legalidad, es la negación de la libertad.”⁴⁹ Si bien reconoce en la obra de Montesquieu una concepción de la libertad como fenómeno político – y no como la garantía de un conjunto de actividades permitida por un cuerpo político a sus miembros –, que al mismo tiempo despliega una dimensión negativa que se expresa en el ámbito privado como ya hemos señalado, tal concepción encuentra su límite en la aparición de las revoluciones. Estos

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 239-240

⁴⁷ *Cfr.* Arendt, H.: SR, p.203: “El descubrimiento de Montesquieu concernía, en realidad, a la naturaleza del poder, pero dicho descubrimiento está en tan abierta contradicción con todas las ideas recibidas acerca del tema que ha sido olvidado, a pesar de que la fundación de la república en América se inspiró en buena medida en él.”

⁴⁸ *Ibid.*, p. 205

⁴⁹ *Ibid.*, p.203, n.18

acontecimientos según Arendt, reclamaron una transformación de la perspectiva histórica sobre la temporalidad política:

(...) la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen. Debido a que una de las nociones básicas del mundo libre está representada por la idea de que la libertad, y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar las constituciones de los cuerpos políticos, es posible que no sólo nuestra comprensión de la revolución, sino también nuestra concepción de la libertad, claramente revolucionaria en su origen, dependa de la medida en que estemos preparados para aceptar o rechazar esta coincidencia.⁵⁰

Por razones más que evidentes, Montesquieu jamás hubiese podido prepararse para “aceptar o rechazar esta coincidencia”. Desde su punto de vista, el fracaso de la revolución tendría sus bases en una relación entre poder y libertad que pese a sus objetivos originales, tenía poco de republicano. Las constituciones no lograron instituir la libertad ni el poder del pueblo porque la ley fue comprendida como su contrapeso, la posibilidad de avanzar en detrimento del poder. Efectivamente limitaron el poder pero no expresaron nada, pusieron a la ley en el lugar de restringir, confundieron poder con control y libertad con independencia. Las leyes no fueron entendidas más que como exenciones de los abusos de poder defendiéndose así de la participación pública.

Ciertamente es una interpretación plausible en el marco de la lectura arendtiana, pero sus límites para la comprensión histórica de la revolución están a la vista. La “isla de libertad” que constituye la esfera de la política es, luego de aquel fenómeno, inescindible del problema de la *fundación*, del origen de algo enteramente nuevo. El punto de partida ya no puede ser el poder en los términos de la teoría montesquieva: que la esencia de la política sea el poder, es según Arendt y a la luz de los acontecimientos, profundamente falso⁵¹. Sin importar que hayan fracasado en la instauración efectiva de la libertad – lo que los revolucionarios proclamaban como objetivo esencial de sus proezas –, en palabras de Arendt, constituye “(...) la causa más

⁵⁰ *Ibid.*, p.37

⁵¹ *Cfr.* Arendt, H.: SR, p.382

antigua de todas, la única que ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, *la propia existencia de la política*”⁵².

En esta dirección, Arendt analiza las distintas dimensiones de la noción libertad en el proceso de las revoluciones y las dificultades estas tensiones suscitaron. Tanto en Francia como en América y en cada lugar a su modo, la libertad pública y la libertad privada entraron en tensión, la pregunta por la finalidad de la revolución vacilaba entre constituir de la libertad pública o garantizar definitivamente la libertad privada:

Este conflicto entre intereses privados y asuntos públicos desempeñó un enorme papel en ambas revoluciones, y se puede afirmar, en términos generales, que los hombres de las revoluciones fueron aquellos que, movidos más por su amor auténtico a la libertad y a la felicidad pública que por cualquier idealismo suicida, pensaron y actuaron firmemente en nombre de los asuntos públicos.⁵³

En algo coincidían ambas revoluciones, y fue en su identificación del despotismo con el régimen que detentaba el monopolio del poder y del derecho a la acción, obligando a los ciudadanos a retirarse del espacio público hacia la vida privada. El paso siguiente fue definir todo gobierno que no fuese una república como un gobierno tiránico al que había que ponerle fin proclamando la revolución. Pero si algo marcó estos procesos políticos para el resto de la historia – principalmente a Francia – fue, en palabras de Arendt, “(...) la pérdida de su significado original y el olvido en el que cayó el espíritu que se había manifestado durante la revolución.”⁵⁴, el hecho de que jamás haya alcanzado la fundación de la libertad política y quedase atrapada en sus primeros pasos.

De cualquier manera, es notorio que el límite del argumento montequevino no descansa meramente en una cuestión cronológica. Dado que su punto de partida son las relaciones de poder como existencia ya dada, la pregunta por el origen queda fuera en todas sus variantes, y con ella la posibilidad de pensar la libertad de la mano del fenómeno de la *fundación*. Pero junto con esto – algo adelantábamos en la sección

⁵² *Ibid.*, p.11 (El resaltado es mío)

⁵³ *Ibid.*, p.180.

⁵⁴ *Ibid.*, p.176

anterior –, Montesquieu representa la imposibilidad de pensar la política esencialmente como *fisura*, la conflictividad propia de lo político queda anulada en un esquema de *orden* al que queda supeditada la idea de *poder público*, y que pretende resolver la tensión entre república y democracia en los términos de una estructura organizativa del poder, donde la construcción de la esfera de lo público por fuera de la institución gubernamental resulta inconcebible.

En este sentido, Arendt vuelve la mirada a Tocqueville a fin de indagar en un pensamiento post revolucionario, que si bien cuenta con algunos vestigios de su predecesor, presenta un realismo en clave diferente. Parte del conflicto entre institución y acción desde una lectura de la *sociedad civil*, pero ya en los márgenes del terreno del conflicto democrático como cuestión constitutiva – de la tensión entre lo social y lo político, la libertad privada y la pública –, al mismo tiempo que reconoce el problema de la necesidad de un absoluto como fundamento último de un cuerpo político, poniendo en juego la cuestión del origen de la república.

CAPÍTULO III

TOCQUEVILLE SOBRE LA REVOLUCIÓN Y LA DEMOCRACIA

*El mundo ha estado vacío desde los
romanos, cuyo recuerdo constituye ahora
nuestra única profecía de libertad.
Saint-Just⁵⁵*

Alcances y límites del legado montesquevino

Sin lugar a dudas, la obra de Tocqueville pretende trascender la disputa entre partidarios y detractores del fenómeno de la revolución y su carácter innovador, para dar lugar a un análisis de las dimensiones problemáticas que emergen de estos acontecimientos, haciendo hincapié en las que respectan a la constitución de un sistema democrático. En este sentido, toma como punto de partida al modo de su maestro, los hechos concretos. Desde la misma perspectiva de *lo dado*, avanza sobre el estudio exhaustivo de los elementos preponderantes de la revolución francesa y la democracia americana. Pero a pesar de esta manera de abordaje en común, Tocqueville da por sentado una realidad que encaminará su trabajo hacia un rumbo distinto:

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan en favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con su esfuerzo: los

⁵⁵ Frase de Saint-Just, extraída de Arendt, H.: SR, p.310

que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban servirla; los que combatían por ella, y aun aquellos que se declaraban sus enemigos (...) Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo.⁵⁶

La democracia aparece como el aspecto central dentro de *lo dado*, con lo cual establece una ruptura esencial con Montesquieu: el derrumbe de la estructura aristocrática ya es un hecho ante el cual resulta imposible retroceder. Si bien comparte la idea de que los gobiernos democráticos son una desviación – y que presentan riesgos en la combinación de algunos mecanismos que, en su expresión más excesiva, pueden acabar en la corrupción total de tales regímenes y la instauración del despotismo –, a los ojos de Tocqueville, no hay retorno posible de la democracia. Es precisamente, el suceso fundamental de la conformación del mundo nuevo, que reclama una “nueva ciencia política”. La mayor dificultad con la que se encuentra radica entonces en cómo pensar este hecho irreversible con y contra Montesquieu. Este problema como veremos, se visibiliza en ciertos componentes clave del diagnóstico tocquevilleano, donde se evidencia la conflictividad latente entre el sustento de la teoría montesquevina y su lectura histórica de las experiencias concretas de la revolución.

La escritura de Tocqueville muestra la necesidad, ante el nuevo escenario político de una relectura de la relación institución-acción, un análisis de las tensiones que emergen a la luz de la conformación de nuevas instituciones políticas. El primer peligro que afronta la “revolución democrática”, es el de perderse en su propia espontaneidad de modo tal que no logre conformarse un gobierno resultante de esa revolución, y en su lugar se avance progresivamente hacia una sociedad de masas gobernada por el *despotismo administrativo*. Esta clase de despotismo tiene dos características fundamentales: la centralización del poder como nueva forma de dominio, y su reverso, la atomización de los individuos. Consecuencia de la primera, el aislamiento de los individuos remite al hecho de que, frente a un poder absoluto y omnipotente que ha desterrado a los sujetos del espacio público y de las relaciones políticas - al eliminar lo

⁵⁶ Tocqueville, A.: DA, p. 31, 34

que Tocqueville llama los *poderes intermedios* -, éstos se retiran al ámbito privado, al cual se reduce su vida en comunidad:

Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, como si él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen en gozar. Trabaja en su felicidad, más pretende ser el único agente y el único arbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.⁵⁷

La crítica de la centralización por otra parte, tiene como sustento evidente la concepción montesquevina de la naturaleza del poder⁵⁸ y con ella, a la idea de la existencia de una *virtud pública* que, como *principio* de un sistema democrático no despótico:

No estando los hombres vinculados unos a otros por ningún lazo de castas, de clases, de corporaciones ni de familias, se sienten demasiado inclinados a preocuparse sólo de sus intereses particulares, exageradamente arrastrados a pensar sólo en sí mismos y a recogerse en un individualismo estrecho en que se ahoga toda virtud pública. Lejos de luchar contra esta tendencia, el despotismo la hace irresistible, pues priva a los ciudadanos de *toda pasión común, de toda obligación mutua, de toda necesidad de entenderse y de toda ocasión de actuar juntos*.⁵⁹

⁵⁷Tocqueville, A.: DA, p. 633.

⁵⁸ En cuanto a la división de poderes ejecutivo, legislativo y judicial específicamente, Tocqueville realiza un análisis minucioso de cada una de estas ramas, su historia y su funcionamiento en Estados Unidos, que da cuenta con mayores precisiones de su adhesión a esta teoría en lo que respecta al ordenamiento del poder gubernamental. *Cfr.* DA, pp. 94-123

⁵⁹Tocqueville, A.: AAR, p. 81. El resaltado es mío.

Si bien en el pensamiento de Tocqueville la cuestión del individualismo⁶⁰ ocupa un lugar central que no está presente en su predecesor, la noción de *poder público* aparece con claridad, como extremo opuesto del despotismo y como herramienta imprescindible para combatirlo. Sin embargo, Tocqueville hace una apuesta a la organización de la *sociedad civil* – tomando como modelo la sociedad norteamericana –, que tiene como presupuesto una idea diferente a la de *poder público* definida por Montesquieu.

Concretamente, el derecho de asociación establecido en Estados Unidos adquiere un valor excepcional para Tocqueville: “Nada hay que la voluntad humana desespere de alcanzar por la acción libre de la potencia colectiva de los individuos.”⁶¹ De ese derecho se desprenden asociaciones políticas y civiles. Las primeras incluyen a los partidos, asambleas, colegios electorales, cuerpos deliberantes, etc., “(...) forman como una nación aparte dentro de la nación, un gobierno dentro del gobierno.”⁶² Estas asociaciones se definen explícitamente como ámbitos políticos, y en ellas aparece la noción de *ley*. A la manera en que lo comprende Montesquieu, la ley aquí es el contenido de estos espacios y el resultado de la acción política que allí se genera, los sujetos “(...) tienen el poder de combatir la que existe y de formular de antemano la que debe existir.”⁶³

No obstante, el hiato producido entre Tocqueville y Montesquieu se asienta en la idea del primero acerca de las asociaciones *civiles* como *instituciones libres*, como escenarios en los que emerge un *poder público* que opera por fuera del aparato gubernamental, pero que está determinado en su origen por la política:

⁶⁰ Cabe aclarar que Tocqueville no entiende por individualismo lo que podemos entender actualmente, su acepción difiere completamente del egoísmo. En *La democracia en América*, lo define de la siguiente manera: “Individualismo es una expresión reciente que ha creado una idea nueva: nuestros padres no conocían sino el egoísmo. El egoísmo es el amor apasionado y exagerado de sí mismo, que conduce al hombre a no referir nada sino a él solo y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande.”

⁶¹ Tocqueville, A.: DA, p. 206

⁶² *Ibid.*, p. 207

⁶³ *Ídem.*

En todos los pueblos donde se prohíbe la asociación política, la asociación civil es rara y no es probable que esto sea el resultado de un accidente, sino más bien se debe llegar a la conclusión de que existe una relación natural y quizá necesaria, entre estas dos especies de asociaciones.⁶⁴

En otras palabras, la ruptura puede comprenderse del modo siguiente. Según Montesquieu, las distintas fuerzas sociales se encauzan en la división de poderes, de modo tal que la acción común se institucionaliza y da lugar a un orden determinado. En contraste, desde la perspectiva de Tocqueville, la acción concertada se instituye además en la vida civil, en las relaciones sociales, comerciales e industriales – sobre la base del estilo de vida de los norteamericanos, sus costumbres, valores y principios morales –, hacia la conformación de espacios públicos que no están determinados por la *virtud* sino por el *interés*, pero que igualmente acaban constituyéndose como ámbitos de la política:

No es bastante, en mi concepto, concebir estas cosas sin describir el lazo que las une; es menester penetrar en el seno mismo de las asociaciones políticas donde los norteamericanos de los estados, de todas las edades y de todos los talentos, adquieren diariamente el gusto general por la asociación y se familiarizan con su empleo. Allí se ven en gran número, se hablan, se entienden y se animan en común para toda suerte de empresas para toda suerte de empresas, trasladando enseguida a la vida civil las nociones que han adquirido, para darles empleo en mil usos.⁶⁵

De esta manera, en las observaciones de Tocqueville el policentrismo del poder toma un sentido distinto a través de la inserción de lo político, su dinámica y sus nociones, en las formas de organización de la sociedad civil. La articulación institución - ciudadano adquiere aquí una entidad definida sobre la conceptualización de una libertad que puede ser pensada, contra la idea de Montesquieu, por fuera de la ley; el término *instituciones libres* con el que Tocqueville define las asociaciones civiles, da cuenta de que lo que hace posible la libertad no son las leyes que surgen en la construcción común de lo institucional, sino el ejercicio de la acción común cualquiera sea su

⁶⁴ *Ibid.*, p. 480

⁶⁵ *Ibid.*, p. 482

principio: “No se encontrará nunca, por mucho que se intente, verdadero poder entre los hombres más que en el concurso libre de sus voluntades.”⁶⁶

Esta noción de libertad no puede ser comprendida sin enfocar el lugar que le otorga Tocqueville al Estado. Su imagen del despotismo muestra características desconocidas para Montesquieu; la idea de la tiranía del poder burocrático como vicio propio de la democracia, que destruye los lazos comunes y atomiza a los individuos, implica una figura del Estado como una potencial amenaza que debe combatirse con la libertad de los poderes intermedios. Esta idea supone que el poder contrarresta al poder al modo montesquievino, poder y libertad convergen, pero lo hacen en una dinámica que trasciende la institucionalización de lo político dado que pretende ser el contrapeso del Estado. Aquellos poderes intermedios permiten una concordancia entre la identidad particular de los individuos y su identidad como sociedad de modo tal que ésta no devenga en una *sociedad de masas*, en un todo homogeneizado e impersonal, manipulado por el poder administrativo estatal. En este sentido, Tocqueville pone el acento en la acción común para pensar la conflictividad democrática como una tensión constante con la idea del *orden* que garantiza la acción en el interior de las instituciones gubernamentales:

Convendré, sin dificultad, en que la paz pública es un gran bien; pero no quiero, sin embargo, olvidar que a través del buen orden han llegado los pueblos a la tiranía. No por esto se debe entender que los pueblos deban despreciar la paz pública, sino que es preciso que no se contenten sólo con ella. Una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden es esclava de su bienestar y es fácil que aparezca el hombre que ha de encadenarla.⁶⁷

Tocqueville ha señalado con estas palabras, la fragilidad del orden institucional democrático. Ha visto en la posteridad de los procesos revolucionarios estadounidenses el nacimiento de una sociedad enteramente nueva, que no puede ser pensada como una esfera no política, la distinción político/social parece desvanecerse para hacer prevalecer la politicidad de una comunidad política frente a la constitución de un

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103

⁶⁷ Tocqueville, A.: DA, p. 499

Estado que guarda en sí mismo el germen del despotismo. Sin embargo, en su observación del pueblo francés – carente de la igualdad de condiciones materiales de vida presente en Norteamérica –, exhibe los peligros inherentes de la ausencia de aquella delimitación de ámbitos, una confusión que fue, en gran medida, causa del fracaso revolucionario. Esta ambigüedad que se genera en el análisis de la sociedad moderna, exige a los ojos de Tocqueville una reflexión sobre la determinación última de un sistema político cuya existencia corre peligro, en tanto su fuente de legitimidad sea concebida solamente en la legalidad del ordenamiento del poder.

El problema del origen como fuente de legitimidad del gobierno democrático

La pretensión de instaurar una república – un régimen de gobierno donde la libertad fuese la forma política de vida – acompañó el nacimiento ambas revoluciones, y contaba con la problemática novedad de la ausencia de un absoluto sobre el que se fundase su autoridad. Tocqueville registró con precisión este problema que planteó en términos de *la necesidad de un absoluto*, de una fuerza superior en la que se legitimase el origen de una comunidad política. El proceso de secularización fue uno de los ejes centrales de la empresa revolucionaria, pero llevó a sus hacedores ante una nueva situación. La falta de una sanción metafísica o religiosa – o procedente de lo sagrado, que no es lo mismo pero se superponen permanentemente – en el origen de una comunidad política, deja un lugar vacío donde antes estaba la fuente de su legalidad, que deberá ser ocupado por la autoridad de la vitalidad del espíritu público. A medida que articula sus observaciones, Tocqueville se topa con este vacío, y lo traduce en una genuina preocupación por cómo instaurar el origen de algo nuevo, ante el temor de que la ruina de aquellos acontecimientos significaría el regreso a un despotismo aún más despiadado que el existente antes de la revolución:

El movimiento que los arrastra es ya bastante fuerte para poder suspenderlo, y no es aún lo suficientemente rápido para perder la esperanza de dirigirlo: su suerte está en sus manos; pero bien pronto se les escapa. (...) colocados en medio de un río rápido, fijamos

obstinadamente la mirada en algunos restos que se perciben todavía en la orilla, en tanto que la corriente nos arrastra y nos empuja retrocediendo hacia abismo.⁶⁸

La mayor perplejidad para los revolucionarios franceses, fue haber visto el fracaso de sus esfuerzos para fundar una institución perdurable que hiciese efectiva la concepción de una libertad política, aquella que se pretendía arraigarse en la primera etapa de la revolución, junto a la liberación de la necesidad y la miseria. En esta observación se vuelve asequible la doble lectura tocquevilleana de la sociedad civil. Por una parte, el escritor celebra la trascendencia de lo político hacia una pluralidad de escenarios en la arena pública que no son, en sí mismos, instituciones con objetivos específicamente políticos. El problema de esta primera lectura radica en que tiene como presupuesto básico la igualdad absoluta y el bienestar social de la sociedad norteamericana, de modo tal que Tocqueville descubre una positividad en el hecho de que lo social y lo político se entremezclen, generando los más diversos poderes por fuera y por dentro del aparato estatal. Pero por otra parte, cuando lo social surge en términos de pobreza y miseria – tal como sucedía con el pueblo francés en tiempos de revolución – y se estructura como una fuerza política de primer orden, ese entramado desdibujado parece contribuir a una conflictividad irresoluble e incontenible que acaba en la reinstauración del despotismo:

Para hacer prevalecer en el gobierno las necesidades y los nuevos intereses que sugiere la igualdad creciente, ha sido necesario que los hombres de nuestros días trastornasen o limitasen los antiguos poderes. Esto los ha conducido a hacer revoluciones y ha inspirado a un gran número de ellos esa afición salvaje al desorden y la independencia, que todas las revoluciones, cualquiera sea su objeto, provocan. (...) Habían querido ser libres para hacerse iguales, y a medida que la igualdad se establecía, con la ayuda de la libertad, les hacía menos asequible esta última. Aún temo que al salir de estas

⁶⁸ *Ibid.*, p.34

agitaciones que hacen vacilar todos los tronos, los soberanos son más poderosos de lo que nunca lo fueron.⁶⁹

Sin lugar a dudas, el imperio de la necesidad por sobre el intento de fundación de un gobierno republicano fue la particularidad exclusiva de la revolución francesa, donde la cuestión social obtuvo un papel inimaginable para los revolucionarios de América. No es un hecho menor que Tocqueville apenas haya mostrado curiosidad por los sucesos de esta última, mientras que abocó gran parte de sus estudios a la primera, sus teorías y sus consecuencias. Curiosamente, aquí el autor sí distingue con claridad – a diferencia de sus compatriotas revolucionarios –, que una revolución social no equivale a una revolución política, donde lo que se busca es la construcción de los fundamentos del orden institucional. Fue así como la radicalización de la urgencia social desvió la acción política hacia el afán por la liberación – impulsado por la compasión y la devoción por las masas empobrecidas –, y los alejó definitivamente de la discusión sobre el poder. La acción conjunta no tuvo como objeto la constitución del poder generado, menos aún su conservación a través de la institucionalización. En esta dirección, fue imposible dar lugar a la constitución de la república, es decir, no fueron capaces de *fundar*, de establecer la legitimidad de un origen. En palabras de Tocqueville: “Pero lo que merece el mayor desprecio por parte de la historia es que esta gran revolución se realizó sin ninguna visión política.”⁷⁰

Conforme a la opinión del escritor, la incertidumbre ante el problema de un absoluto, de una determinación en última instancia sobre la cual fundar la legitimidad de la autoridad política de una nueva nación – necesidad suplida en Francia por la compasión rousseauniana⁷¹ – surge a causa de la pérdida de las huellas de la acción individual en una igualdad extremada, que resulta en el posterior anonimato de una sociedad de masas en búsqueda de un orden trascendente sobre el cual legitimarse. Veremos a continuación, el análisis arendtiano de esta cuestión del origen se plantea en un sentido diferente. La distinción entre lo social y lo político en las sociedades

⁶⁹ *Ibid.*, p.631

⁷⁰ Tocqueville, A.: AAR, p.128

⁷¹ *Cfr.* nota 62

modernas presenta una complejidad que Arendt comprende en otra clave, y las causas del rotundo fracaso de la empresa fundacional de una comunidad política, trascienden las características específicas de la realidad política francesa. En otras palabras, la constitución de un origen legítimo nos conduce de nuevo a la relación elemental entre acción e institución.

La crítica arendtiana y la institución de la política

Como es sabido, Arendt advierte en *La condición humana* una distinción elemental en toda comunidad política, la que separa la esfera de lo social y la esfera de lo político. En este sentido, *lo social* no se limita a la *cuestión social*, “(...) lo que de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza.”⁷² *Lo social* remite a la realidad del proceso vital que impone sus necesidades, al salto que hace la administración doméstica, su organización, sus actividades y sus conflictos de distribución “(...) desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública.”⁷³ Es necesario para nuestro propósito, hacer nuevamente una aclaración imprescindible sobre la redefinición histórica de algunas ideas a lo largo de la extensa obra arendtiana. Ciertos conceptos fundamentales - como la distinción entre lo social y lo político, las nociones del espacio público y el espacio privado, la misma noción de ley que abordamos anteriormente, entre otras- son releídos por Arendt en una clave diferente a partir de la recuperación de estos autores. Tales conceptos, adquieren una especificidad propia que no es identificable en otros contextos, y que aquí asumen la conflictividad propia de la Modernidad política.

De esta forma, en la década de los '50 Arendt se apega a la teoría aristotélica tomando la distinción entre la esfera pública constituida por su *publicidad* y por su carácter *común*, y la esfera privada por el carácter *privativo* en su sentido original.⁷⁴ No vamos a detenernos en este momento del pensamiento arendtiano, más que para

⁷² Arendt, H., SR, p.79

⁷³ Arendt, H., CH, p.48

⁷⁴ Cfr. Arendt, H.: CH, pp. 59-67

mostrar el contrapunto con el desarrollo de estas nociones en su lectura de las revoluciones y los regímenes democráticos posteriores, donde estos conceptos que en el período anterior aparecían de un modo más claro y accesible, ahora despliegan sus dimensiones más problemáticas: “(...) la sociedad, es decir, esa esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público y lo político, por un lado, y lo privado, de otro.”⁷⁵

Las sociedades de masas se han constituido de tal manera, que lo social se extiende y desborda hasta disminuir el ámbito de lo público en reclamo de reconocimiento político. Lo que había sucedido en Francia era precisamente, el intento por adaptar el orden político a un estado social de pobreza y miseria extrema, que fue convirtiéndose progresivamente en la obsesión de los hombres de la revolución:

Cuando éstos (los pobres) se presentaron en la escena política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital. (...) Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución.⁷⁶

El punto aquí es que esta confusión que advierte nuestra autora ni era casual ni era producto de la misma dinámica de la revolución, sino que hallaba sus raíces en Rousseau, uno de los teóricos más influyentes en la sociedad francesa de la época. En la misma línea de Tocqueville, el diagnóstico arendtiano nos dice que gran parte del fracaso de la revolución francesa se debió no tanto al accionar de los hombres de la revolución ni a las decisiones tomadas en el fulgor de los acontecimientos que delineaban el rumbo de aquella historia. Lo que acabó por condenar a la revolución a su ruina fue la aplicación de una teoría que era incapaz de responder al problema de la fundación de un cuerpo político en términos de libertad pública, y que en lugar de ello su interpretación llevó a orientar la práctica política en términos de la búsqueda de la

⁷⁵ Arendt, H.: SR, P.161

⁷⁶ *Ibid.*, p.80

liberación, teniendo como motor de la acción común la constante compasión, “(...) la capacidad para padecer con «la vasta clase de los pobres», acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior.”⁷⁷.

Si algo caracterizó a la revolución dirá Arendt, es el hecho de que las masas populares hayan irrumpido en la arena pública que antes era reservada para quienes eran libres en términos sociales, no estaban atados a sus necesidades vitales y así podían dedicar su tiempo a los asuntos humanos. Cuando los revolucionarios abrieron el espacio público al pueblo, al mismo tiempo que destruyeron los órganos intermedios de participación política, quedó en evidencia la irreversibilidad de haber ubicado a las necesidades sociales como fuerza política suprema en la arena pública, sin una revisión concreta sobre la alteración de las relaciones políticas vigentes, ni de la construcción del poder soberano.

El mayor perjuicio de este escenario híbrido, sin embargo, no fue advertido por Tocqueville. Resulta comprensible su desacierto dice Arendt, expresado en su reflexión ambigua sobre la sociedad civil, dado que “Con anterioridad a la Edad Moderna y al despliegue de la sociedad, tal peligro, inherente al gobierno republicano, solía provenir de la esfera pública, de la tendencia del poder público a expandirse y a violar los intereses privados.”⁷⁸ El punto es que, sea cual fuese el escenario social, la miseria francesa o el bienestar norteamericano, el hecho de que las fronteras entre la dimensión social y la política se hayan vuelto borrosas en el interior de las instituciones mismas - invadiendo la primera a la segunda -, trae consigo, a los ojos de Arendt, la perversión

⁷⁷ *Ibid.*, p.100. La piedad no sólo era fundamento verdadero de toda relación *natural* entre los hombres, sino que era además el remedio para el egoísmo, el amor de los hombres por sí mismos, que para Rousseau constituía el peor de los vicios. El papel crucial que jugaba la compasión en las relaciones humanas tenía su razón de ser en la concepción rousseauiana del hombre bueno por naturaleza, que ha sido corrompido por la sociedad, en donde incluso sus vicios naturales «adquieren un ardor impetuoso» (cfr. Rousseau, J.: *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, Alianza, Madrid, 1985). Fue así como, según Arendt, lo comprendió Robespierre, de modo que al ser la bondad la característica que regía a los hombres en estado de naturaleza, la compasión era la reacción humana más natural, capaz de unir a toda la sociedad en una revolución, a los ricos apiadados por *le peuple*, los pobres immaculados, justos y buenos por el sólo hecho de estar fuera de la sociedad: “Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre quien la llevó a la calle, con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria.” Arendt, H.: SR, p. 108

⁷⁸ *Ibid.*, p.348

del *principio* de acción política. La *virtud pública* se desvanece frente a la potencialidad de la compasión o el interés en cada caso, como nuevos motores de la acción en pos de la liberación o la garantía del bienestar. En palabras de Arendt: “(...) el peligro mortal para la república consistía en que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de *ser* republicanos o de *actuar* como ciudadanos.”⁷⁹

En suma, ante el olvido de la causa de la libertad y la ausencia de un pensamiento político que se traduzca en las posibles formas de gobierno, en la pregunta por lo común, el horizonte de lo social fue (es) incapaz por sí mismo de instaurar una comunidad política. Aunque el anonimato de las sociedades de masas y la pérdida de la huella individual – factores a los que Tocqueville atribuye la imposibilidad de fundar un origen secular – sean aspectos innegables de la cuestión, el problema de un absoluto según Arendt es *inherente* a cualquier proceso revolucionario, en tanto éste significa la pretensión de fundar una realidad enteramente nueva, una fuente de autoridad legítima del poder público.

El poder, dirá Arendt junto a nuestros dos escritores, aparece allí donde los hombres se proponen algo común, y desaparece cuando se separan. El hombre por sí solo es impotente, el poder es el fenómeno originario de la pluralidad y de allí, de esa misma pluralidad en acción surge el comienzo. El problema radica precisamente en que el poder siempre es común, y por lo tanto requiere para su conservación, la fundación de aquella pluralidad, de una comunidad política determinada: “El poder no radica nunca en el que manda, ni en el mandato, sino que nace por el hecho de que el mandato funda un juntamente y con ello el *entre*, donde brota el poder.”⁸⁰ La manera más efectiva de destruir el poder no es quitárselo a los sujetos – pues volverían a conformarlo tarde o temprano – sino destruyendo el *entre* del que forman parte, lo que habilita el poder:

⁷⁹ *Ibid.*, p.349

⁸⁰ Arendt, H.: DF, p.155

Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo.⁸¹

El acontecimiento de las revoluciones, el afán por comenzar desde cero, fue el acontecimiento moderno que puso en manifiesto la necesidad de fijar un origen. Lo que Arendt se propone a partir de esta reconstrucción teórica, es rescatar la experiencia histórica para constituir desde ella misma una manera diferente de pensar la acción y los acontecimientos; de esta forma, una “teoría” de la promesa mutua supone la fundación de una comunidad política sobre las bases de unas “pocas ideas elementales”, que permitan fundar las distintas instituciones humanas sustentadas por la discusión y el debate público en el terreno de lo político.

⁸¹ Arendt, H.: SR, p.240. La capacidad de prometer dice Arendt, significa en primera instancia, la capacidad de no reducir la novedad de los hechos a leyes universales que intenten explicar las relaciones sociales y políticas, como lo intentó el contractualismo. Es importante señalar que la idea arendtiana de la promesa política surge en contra de la idea canónica del contrato social como fundación de una comunidad política. En su obra *Sobre la revolución*, Arendt discute con los contractualistas, principalmente con Rousseau y Hobbes, y en cierto sentido también con Locke. En este sentido, más que intentar declinar las lecturas hobbesianas o rousseauianas, Arendt critica a todo el Contractualismo en su conjunto como teoría política clásica, y a ella le contraponen a noción de *promesa mutua*. Según nuestra autora, el problema de los teóricos del contractualismo es que “estaban interesados fundamentalmente en encontrar una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones (...)”SR, p.232. A la luz de las revoluciones americana y francesa, la pensadora alemana muestra cómo los hombres de la revolución no supieron hacerse de la propia experiencia una nueva ciencia política como reclama Tocqueville, sino que se recostaron en las viejas ideas de la Tradición, de tal manera que las ideas fundamentales del contractualismo estuvieron presentes en el desenlace de ambos procesos históricos. Esto significó que, tal como lo presupone el contrato social, cada hombre aisladamente se limitaba a asentir silenciosamente ante la fuerza de la voluntad general: “Revistió de una importancia mayor el hecho de que la propia palabra «consentimiento», con sus resonancias de elección deliberada y de opinión reflexiva, fuese reemplazada por la palabra «voluntad», que excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto. La voluntad, si ha de cumplir su función, tiene que ser, sin lugar a dudas, una e indivisible, puesto que «sería inconcebible una voluntad dividida»; es imposible que se dé una mediación entre voluntades, a diferencia de lo que ocurre entre las opiniones.” SR, p.101

Con todo esto, la recuperación arendtiana de los elementos republicanos más discutidos de la modernidad política - representados en la tensión entre el pensamiento de Tocqueville y Montesquieu - obliga a repensar la brecha entre institución y acción en el marco de la conflictividad constitutiva de la democracia. Esta idea además, emerge de la preocupación fundamental con la que la escritora judío - alemana se sumerge en la experiencia política moderna, y que será motivo central de los debates políticos contemporáneos. Esto es, la posibilidad de una institución de la política. Lo que está en juego aquí, en el diálogo que entablaremos a continuación con la política contemporánea - con Wellmer fundamentalmente, y con otras posiciones de modo indirecto -, es la pregunta por la política en el marco de las distintas interpretaciones de la obra arendtiana, que a primera vista parecen simplificarse: o bien acudimos a una estructura normativa que pone el acento en la institucionalidad del poder, o bien en una reflexión política de la pura acción agonial, en la dirección de un pensamiento que se encadena en una teoría de la acción.

CAPÍTULO IV

EL PROBLEMA POLÍTICO EN SOBRE LA REVOLUCIÓN

O la libertad política, en su acepción más amplia, significa el derecho «a participar en el gobierno», o no significa nada⁸²

Libertad y poder público

En los capítulos anteriores hemos desarrollado un análisis de ciertas nociones políticas presentes en las obras de Montesquieu y Tocqueville, recuperadas por Arendt con la finalidad de repensar un conjunto de conceptos tradicionales que son erosionados a partir de las revoluciones del siglo XVIII. La investigación realizada en cada una de estas lecturas nos ha permitido avanzar hacia una entrada específica en *Sobre la revolución*, para poner en juego la discusión sobre los tópicos allí presentes que nos interesan particularmente para este trabajo, pero que por supuesto, no son los únicos en la complejidad del análisis político historiográfico de esta obra⁸³. En este sentido, este capítulo intenta dar cuenta, desde una perspectiva de conjunto y sin perder de vista la exégesis precedente, de las dificultades encontradas a la hora de pensar un problema preciso en la reflexión arendtiana: el conjunto de instituciones públicas y su relación con la libertad política, en el marco de las distintas formas en que se constituye

⁸² Arendt, H.: SR, p. 300

⁸³ *Sobre la revolución* da cuenta de otros tópicos centrales en el estudio arendtiano de las revoluciones modernas - tales como la relación entre poder y violencia, la cuestión social y el marxismo, el problema de la igualdad, el análisis de la Declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano, entre otros - que no hemos abordado en esta ocasión debido a que no tocan de lleno en nuestro problema.

el Estado y el poder político, específicamente en torno a la demanda de las democracias modernas.

Las revoluciones a uno y otro lado del Atlántico se enfrentaron por primera vez a la necesidad de fundar instituciones estables que contuviesen el espíritu revolucionario, el poder de generar lo nuevo sin sucumbir ante tal necesidad, sobre los cimientos de la propia dinámica la libertad republicana, la participación ciudadana en el escenario de lo público. Pero ninguna de las dos se resistió a la búsqueda de un principio absoluto que legitimara la constitución del nuevo sistema de gobierno. Los revolucionarios franceses depositaron este nuevo absoluto en la voluntad general e indivisible de las masas empobrecidas, cuya inestabilidad inherente a la violencia de la necesidad extrema encarnó el curso de los acontecimientos hasta el fracaso; la precipitada construcción y destrucción de instituciones violentadas por el reclamo material derrotó el sentido originario del proceso, la libertad política, el debate público y la deliberación común sobre el destino de la nación. Los hombres de la revolución norteamericana por otra parte, sí lograron consolidar ese poder revolucionario, sostuvieron su sentido en el tiempo a través de la constitución como artificio trascendente del que derivaba toda autoridad. Pero su derrota llegó más tarde, cuando el acto fundacional no fue acompañado de la libertad republicana, la participación en los asuntos políticos y la permanente actualización de la acción común, dejando como resultado instituciones agonizantes, dotadas de unos pocos privilegiados con poder representativo y un pueblo abocado a la garantía de su libertad privada y su bienestar social. De una u otra manera, la modernidad revolucionaria se enfrentó con el problema de la estabilidad política de las instituciones, y en su fracaso Arendt encuentra el mayor valor político de la época, un componente de la fisura democrática: la singularidad de la acción política que sólo puede arraigarse en la trama histórica si se quiere dar lugar a un espacio público constituido por instituciones durables, que al mismo tiempo permitan la constante aparición de la novedad resultante de la libertad política. En este contexto, la insistencia de Arendt sobre la comprensión histórica encuentra resguardo, en primer lugar, en el reclamo tocquevilleano por un pensamiento que verse sobre la acción política y le

devuelva su trans-historicidad. En segundo lugar, también aquí cobra sentido la presencia de Tocqueville y Montesquieu en *Sobre la revolución*. Si dejamos de lado la diferencia radical en el registro de ambos autores – el primero ofrece una narrativa sociológica de las revoluciones, mientras que el segundo escribe una suerte de tratado sobre el espíritu de las leyes y la naturaleza del poder – aparece la primacía de la dimensión histórica de la libertad política, en torno a la creciente complejidad que adquieren las relaciones de toda comunidad política a lo largo del tiempo.

A partir de la configuración de esta tensión constitutiva entre institución y acción, o institución y libertad política si se quiere, ya no es posible pensar en ambas esferas en el marco de un antagonismo, tampoco en la primacía de una término por sobre para la definición del momento político por excelencia, ya sea en el poder irruptivo de la acción o en el orden de lo instituido⁸⁴. La reflexión debe partir de esta tensión para encontrar aquello que, parafraseando a Arendt, “perdimos en la Revolución”, una institución adecuada para el espíritu de dar origen a algo nuevo. En tanto esa institución da lugar a la libertad republicana, a la participación en los asuntos públicos, emerge la discusión por la definición misma de las instituciones, su articulación con el poder del Estado, los límites de los elementos comunes entre instituciones públicas e instituciones sociales, que tienen que ver con un modo específico de comprender la política.

En principio, esa comprensión se reafirma en la existencia de un *poder público*, y allí se despliega contra uno de los supuestos básicos del dispositivo liberal, en palabras de Arendt, contra la idea de que “«gobierno y coerción son inseparables» y la coerción por definición «es exterior al constreñido».”⁸⁵ Esta noción de *poder público* socava de raíz el presupuesto liberal, contra el que atenta la versión montesquevina de Arendt. Es decir, la instauración de una república como el gobierno de las leyes, en donde las leyes que resultan del debate y la participación pública son, al mismo tiempo, lo que relaciona a

⁸⁴ Para un tratamiento más exhaustivo de este núcleo problemático en la obra de Arendt, Cfr: Tassin, E.: *Caton et les invictorieux. La cause vaincue*, en Tassin, E., *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?*, La Rochelle, Bayard, 2012; Smola, J.: *Acción, irrupción e institución en las lecturas francesas de la obra de Arendt*, XIII Jornadas de Filosofía Política, Universidad Nacional de Córdoba, 2014.

⁸⁵ Arendt, H.: SR, p. 373. Arendt utiliza aquí dos expresiones de Duverger, citado en n.91, p.373

los sujetos en el espacio público, por ende ellos mismos instituyen las condiciones en las que actúan y ejercen su libertad política. Siguiendo este hilo, dado que la libertad política se ejerce en el marco de las leyes, podemos hablar de una *ética del poder*⁸⁶, que surge de la misma acción concertada, que asume la pre-existencia de un entramado de poderes en relación, poderes otorgados a los sujetos en calidad de ciudadanos.

Sin embargo, el esquema de institución y acción presenta una dificultad a la hora de pensar las instituciones sociales, que si bien comparten aquella estructura de *poder público*, operan en una clave que no da lugar a la acción y el debate políticos. La administración como asunto común se enfrenta a problemas objetivos las necesidades y el bienestar ciudadano se debaten en los márgenes de conocimientos técnicos, resolubles a través del cálculo. El ámbito de lo social no puede, ni debe para la propia conservación de la vida de los sujetos, dar lugar a la imprevisibilidad de la acción. La acción política no admite cálculo seguro, está obligada a afrontar su propio carácter impredecible, y lo que establece el mayor diferendo es que no puede si quiera concebirse sin la existencia de la libertad. Aquí topamos con otra arista fundamental del problema. La polémica distinción arendtiana entre lo social y lo político aparece con una tesitura diferente al tratamiento que ofrece en *La condición humana*, donde lo social se define en los términos del problema de la igualdad, sobre el soporte teórico de la perspectiva aristotélica del conflicto entre ricos y pobres. A partir de las revoluciones, el tópico de la cuestión social exige ser comprendido desde otro ángulo, a partir de la instauración de las instituciones que en su interior expresan este juego permanente del límite con lo político. De igual manera, en la plasticidad de ese límite, el ámbito de lo social también puede ser leído en torno a la articulación entre instituciones gubernamentales e instituciones civiles, el tema señalado por Tocqueville ante el mismo hecho de la revolución, en su lectura de lo público y lo privado en la sociedad burguesa.

⁸⁶ Con esta expresión, hacemos referencia a una idea de una ética no normativa, tampoco ligada a lo que podríamos entender como una ética de la responsabilidad, sino a una concepción que remite a cómo constituir el espacio público de una comunidad, a partir de sus prácticas, sus costumbres y sus relaciones sociales, de la institucionalización de la acción política en el marco de las leyes que ella misma produce. Una *ética del poder* entendida de esta manera, se orienta en el mismo sentido que la noción de *virtud pública* desarrollada desde la recuperación del pensamiento de Montesquieu.

Arendt señala que las experiencias de organización que dejaron las revoluciones en su etapa más temprana – las asambleas municipales en el sistema norteamericano de distritos, las *sociétés populaires*, el sistema de consejos –, más allá de su brevísima existencia, trajeron nuevamente a la arena pública el interés genuino por el ejercicio de la libertad republicana, la discusión y el debate sobre los asuntos humanos. Su mayor valor fue haberse pensado como “pequeñas repúblicas”, cuerpos políticos de *gobierno*, de *poder público* incrementado por la articulación horizontal, y no como órganos dependientes de una autoridad superior. En este sentido, el concepto de *poder público* expresado en los episodios más interesantes y más olvidados por el desenlace de la historia, desafían la estructura con la que se pensó la constitución del Estado moderno a partir de la era post revolucionaria, aquella con la que también Tocqueville lee los acontecimientos, en la clave de sociedad civil-Estado. No obstante, queda abierto el interrogante por la exigencia de Arendt en la definición de la institución política, donde la *praxis* ejercida en pos de la libertad admite o no, en las instituciones de las democracias modernas, articulación alguna con un plano administrativo como asunto público dirimido en la misma participación común. O bien, si una coexistencia semejante de estos ámbitos en el interior de las instituciones lleva inevitablemente al olvido de la causa política, la burocratización y la desertización de lo público.

Este interrogante, nos conduce a una de las vertientes más caudalosas de la recepción de esta parte de la obra arendtiana en el debate político contemporáneo. Por esto mismo, resulta imprescindible recoger brevemente una de las objeciones más relevantes a esta dimensión del problema, la de Jürgen Habermas, que se ha constituido como puente de una serie de lecturas posteriores del pensamiento de Arendt (entre ellas, la respuesta de Wellmer que expondremos en la próxima sección). Respecto a nuestro problema, Habermas afirma que “Hannah Arendt se muestra reluctante a salir del marco de una teoría de la acción para insertar en él un análisis funcionalista.”⁸⁷. En síntesis, su crítica se dirige hacia una sobrecarga normativa en la teoría arendtiana de la acción y el espacio público, que no incorpora aspectos sistémicos. Habermas identifica

⁸⁷ Habermas, J.: *Perfiles filosóficos políticos*, Taurus, Madrid, 1985, p. 218

la teoría arendtiana con una aporía de la acción política y la participación común en los asuntos públicos, que no tiene en cuenta los problemas concretos de su institucionalización; en este sentido, Habermas desestima como insuficiente el lugar que se le otorga al proceso de la institución durable del *poder público* en la tensión constitutiva que hemos analizado. A sus ojos, el problema de la teoría arendtiana de la acción, que él entiende como aristotélica, se dirige inevitablemente a una interpretación desfasada, a la aplicación de categorías clásicas sobre un fenómeno moderno que no admite esta delimitación del plano político:

Hannah Arendt entiende la revolución como la fundación de una constitución de la libertad, y por libertad entiende sencillamente la participación de los ciudadanos en los asuntos de una *polis*. Es decir, que Hannah Arendt se las arregla para situar el fenómeno de la revolución en el marco conceptual clásico de una rotación de las formas de Estado, disolviendo así el contexto que hace que las revoluciones del mundo moderno sean precisamente lo que son: una relación sistemática entre las conmociones políticas y la emancipación de una clase social. (...) lo que llamó la cuestión social, lo convierte en la contaminación de un proceso político puro.⁸⁸

Podemos notar con claridad dos objeciones habermasianas, una más general que la otra, pero ambas determinantes en la construcción del problema. La primera, formulada sencillamente, remite a que Arendt no es aquí una pensadora moderna, o al menos su lectura de la modernidad es una lectura clásica, inadecuada para divisar la complejidad de las sociedades modernas. De este diagnóstico se desprende la segunda objeción, la necesidad de pensar una teoría normativa para tales sociedades, en las que ya no sería posible pensar en un actor político como el que imagina Arendt. Veamos, a continuación, una de las líneas más relevantes en las que desemboca esta recepción crítica en la discusión política actual.

⁸⁸ Ibid., p. 201

Arendt en el debate contemporáneo

En su artículo *Hannah Arendt sobre la revolución*⁸⁹, Wellmer se propone reconstruir el concepto arendtiano de lo político en el marco de una teoría de la democracia, a partir de las características principales de su análisis de la revolución y su crítica al liberalismo político, sin perder de vista la objeción habermasiana. Consideramos necesario sistematizar su análisis y las críticas específicas allí presentes, que nos permiten dimensionar con mayor profundidad el problema político en el que hacemos hincapié.

Wellmer reconoce en Arendt el haber identificado el carácter político de la libertad como novedad, que nace en el seno de las revoluciones y que redefine el mapa político de la modernidad, al mismo tiempo que fue la primera idea en disolverse en el curso de los acontecimientos:

El hecho de que se trate aquí de un centro de gravitación *secreto* de las revoluciones modernas significa que la idea de libertad política, como Arendt la confronta al *common sense* de las democracias modernas, no tiene lugar adecuado en el discurso político establecido de la modernidad, de modo que en la memoria y el pensamiento de los hombres los acontecimientos revolucionarios determinantes de la modernidad se perciben ya sólo de manera desfigurada.⁹⁰

El diagnóstico crítico arendtiano es recogido en este punto. Un concepto de libertad política que se establece a partir de la ruptura con la tradición, significa para Wellmer la depotenciación de ésta como fuente de legitimidad y autoridad en la fundación de una comunidad política, para dar lugar a nuevas categorías en las que se articula la praxis política concreta. En sus propias palabras: “La pregunta de *cómo* puede asegurarse la libertad política en las democracias modernas ya no admite una respuesta filosófica.”⁹¹ El tema de Arendt en *Sobre la revolución* es la libertad política como posibilidad humana, universal dice Wellmer, en tanto está dispuesta en las “condiciones elementales de la acción”, pero particular al mismo tiempo, dado que esa libertad sólo se hace real a partir de un momento concreto de fundación de lo nuevo – cuyo carácter performativo

⁸⁹ Wellmer, A.: *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35

⁹¹ *Ibid.*, p.66

y voluntario no permite universalización –, y se establece en instituciones o formas de organización *determinadas*:

Porque las instituciones de la libertad se tienen que *inventar e instituir*, su establecimiento tiene que *lograrse* (y puede malograrse en mayor o menor medida), su conservación significa en cierto sentido su constante reinvencción y reconstitución, y su establecimiento produce una nueva gramática del discurso político, experiencias y actitudes nuevas - y las propias instituciones dependen también, a la inversa, de tales experiencias y actitudes, de la facultad de juzgar y de virtudes políticas.⁹²

Sin embargo, esta tensión entre institución y libertad política que está en el centro del análisis arendtiano, contiene para Wellmer un problema no resuelto, una contradicción que se hace visible en el diálogo del pensamiento de Arendt con la teoría democrática. Wellmer registra esta crítica como el “concretismo” de Arendt. Su acierto descansaría en la idea de la autonomía de la esfera política: carente de fundamento extrapolítico, la acción común que allí acontece tiene su finalidad en sí misma, está gobernada por la opinión, la discusión, la facultad de juzgar y persuadir en lugar del interés o el saber técnico. No obstante, su error fue haber deducido de lo anterior una autonomía de la política por su propio *contenido*, excluyente de aquel conjunto de competencias que, a los ojos de Wellmer, son parte constitutiva e inescindible de las voluntades políticas expresadas en la arena política. En resumen, el hecho de que la comunidad política exigiría ser repensada de una manera distinta a la propuesta por Arendt, tomando como punto de partida el conflicto de intereses inherente a toda sociedad como un problema estrictamente político, y de igual manera el modo en que articula, y a su vez, delimita la esfera de la política con el resto de las manifestaciones de lo común.

Según Wellmer lo que sucede con la idea de libertad política que Arendt contrapone al ámbito de lo social, es que contradice lo que él llama *el círculo práctico*

⁹² *Ibid.*, p.50

*inevitable del discurso democrático*⁹³. En este sentido, le atribuye a Arendt cierto grado de ingenuidad – que se hace patente en su recuperación de los consejos revolucionarios –, o bien un exceso teórico derivado de su diagnóstico del “olvido de la política” en el mundo moderno, que la lleva además a sostener un concepto que despolitiza a la política misma, debido a “su latente plurivalencia.”⁹⁴ Pero cualquiera fuese la causa,

Esto es ingenuo, si no arrogante. En todo caso, habría sido más consecuente reconocer que las cuestiones sociales - y económicas - se *convierten* en cuestiones *políticas* cuando en un espacio de libertad política son tematizadas como asuntos comunes. (...) no es sólo que la interpretación y los estándares de justicia social sean una cuestión controvertida, es decir, potencialmente política, que siempre debe resolverse en condiciones - marco históricas y económicas concretas, sino que el problema sobre de qué *formas* debe realizarse la justicia social es eminentemente político.⁹⁵

El autor de *Líneas de fuga de la modernidad* afirma que, incluso en el interior de los espacios de libertad política – asociaciones e instituciones civiles –, existe la tendencia novedosa de imposición del *interés* particular por sobre la acción política, pero por su propia naturaleza, el espacio público pretende la cristalización de esos intereses en algo “colectivamente particular”, que debe ser reforzada por las instituciones políticas centrales, que a su vez deben moderar su funcionamiento para no convertirse en una amenaza para la libertad pública.

Hasta aquí, la objeción al análisis arendtiano impacta de lleno en la tensión entre libertad política e institución como problema central en el que nos hemos ubicado y, con ello, en la noción misma de la legitimidad democrática. La propuesta de Wellmer envuelve una crítica a la demanda habermasiana de una estructura normativa, que anula el acto performativo y espontáneo de la acción política en el espacio público que se constituye por fuera del Estado. Su respuesta a la demanda de Habermas es, en principio, una vuelta a Arendt y a su idea del ámbito de lo público, para pensar a partir

⁹³ Esta idea supone que, si bien los derechos fundamentales preceden al discurso democrático, sólo a través de él, en su interior obtienen forma jurídica concreta. Lo mismo vale para el ámbito de lo social en el interior de la esfera política, tal como lo define en la cita siguiente.

⁹⁴ *Ibid.*, p.43

⁹⁵ *Ibid.*, p.57

de allí la democracia social que posibilita la institucionalización de ciertas relaciones civiles. Si bien la respuesta de Wellmer se apoya en Arendt, descansa más que todo en la Arendt tocquevilleana:

Los nexos estructurales complejos de esta índole pueden ser *tanto* las instituciones de un sistema político federativo (desde el nivel local hasta el nacional), como las asociaciones, organizaciones e instituciones de una “sociedad civil” democrática, *a diferencia* de las instituciones propiamente políticas. Pienso que con el concepto de sistema de consejos Arendt debe haberse referido en el fondo a *ambas cosas*: *tanto* las instituciones políticas de un sistema político federativo *como* una red de la sociedad civil, integrada por asociaciones y organizaciones autónomas o parcialmente autónomas. En efecto, una acción conjunta entre personas libres e iguales es en principio posible tanto en la autoadministración de universidades o en la autoorganización de campañas ciudadanas como en las instituciones propiamente políticas de un sistema federativo.⁹⁶

Situados en *Sobre la revolución*, el planteo de Wellmer presenta, expresado en los mismos términos con los que reclama a Arendt, un problema no resuelto. Su reinterpretación del concepto político arendtiano se limita a problematizar el vínculo entre los distintos ámbitos de los asuntos humanos en el marco del *el círculo práctico inevitable del discurso democrático*, pero deja intacta la estructura sobre la que supone, germinan estos ámbitos, la estructura *Sociedad Civil-Estado*. En el marco de la línea teórica analizada, esta estructura es en gran parte abonada por el análisis tocquevilleano de las democracias post revolucionarias, bajo la forma de *Sociedad Burguesa - Sociedad Civil - Estado* donde, podríamos decir, Wellmer encuentra el optimismo de una reflexión que plantea la posibilidad real de extender la arena política hacia las asociaciones civiles e instituciones públicas no gubernamentales. (Lo curioso del planteo tocquevilleano y de su recuperación por parte de algunos contemporáneos, radica en el hecho de que si bien se basa en la crítica a la revolución como continuidad del Antiguo Régimen, dejó ilesas las categorías de análisis sociedad civil-Estado, la estructura política gobernantes-gobernados que según sus propias afirmaciones, la revolución fue incapaz de transformar). Sin embargo, la preocupación arendtiana por una institucionalización de

⁹⁶ *Ibid.*, p.40

la libertad política no se agota en la aplicación de una noción de libertad al plano *tanto* de las instituciones políticas estatales *como* al de las instituciones y asociaciones civiles, lo que sí constituiría, en cierto sentido, una plurivalencia problemática del carácter político de la libertad. Precisamente la pregunta, ya problemática en su formulación, por cómo institucionalizar la libertad política, exige para Arendt una revisión de aquella estructura tradicional, pensar una fundación que no derive necesariamente en la escisión Sociedad Civil-Estado, que aún en su versión *no iusnaturalista* como la de Tocqueville, sigue suponiendo una idea de *contrato* como principio último de legitimidad de un cuerpo político, de una sociedad y la relación con su gobierno. Una idea semejante, “una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones”⁹⁷, recae en última instancia en un esquema de soberanía en el que el ejercicio del poder real queda sujeto a los límites de la institución gubernamental, mientras que las virtudes políticas de la sociedad civil transmutan tarde o temprano en valores sociales. El cuestionamiento arendtiano de aquella distinción exige otra forma de comprensión de la política y la autoridad de su institucionalidad.

En este sentido podemos afirmar que la tensión entre la institución de lo común y la libertad política, y el problema de los límites de la autonomía política que de allí se desprende, es para Arendt un problema inescindible de la cuestión del origen de una comunidad política. La paradoja moderna que tiene lugar entre la institucionalización de lo común y la libertad pública descansa, ya no en la fragilidad de la acción exclusivamente, sino en la fragilidad propia de la fundación de un nuevo orden secular⁹⁸, en la reinención de las propias estructuras ante el arribo de sociedades

⁹⁷ Arendt, H.: SR, p.232. Para un análisis exhaustivo de la lectura arendtiana de las distintas corrientes contractualistas, Cfr., Smola, J.: *Arendt lectora del contractualismo* en *Lecturas de Arendt: Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, (Editoras: Smola Julia, Bacci Claudia, Hunziker Paula), Brujas, Córdoba, 2012.

⁹⁸ Con respecto a la cuestión de la fundación, el problema de la perspectiva de Wellmer puede ser atribuida, al menos en parte, a una lectura de Arendt que comparte con Habermas, y que la ubica como neoaristotélica y neoheideggeriana, (o bien en la línea de la lectura heideggeriana de las categorías aristotélicas). De esta forma, el autor deja de lado la particularidad de la lectura arendtiana de la modernidad política, para señalar esta herencia teórica en la idea de *constitutio libertatis* como ruptura del continuo de la historia y apertura al mundo desde un nuevo comienzo. Podemos aceptar la persistencia de las huellas teóricas de estos autores en la obra de Arendt, pero este legado no es el punto de referencia para la comprensión de la preocupación central que motiva *Sobre la revolución*, donde a

modernas más complejas de las que emergen nuevas conflictividades. El modo en que comprendamos este origen determina la posibilidad de asumir esta fisura. El problema de la idea de *contrato* es que en su ahistoricidad desata la cuestión del origen de la dinámica política de la sociedad, y con ello de la posibilidad de custodiar el sentido de lo estrictamente político en el interior del *poder público*, de la convivencia de todas las manifestaciones de lo común:

La importancia que aún hoy conserva [la idea de contrato] se debe al reconocimiento de que la esfera política no nace automáticamente del hecho de la convivencia y de que se dan acontecimientos que, pese a producirse en un contexto estrictamente histórico, no son auténticamente políticos e incluso puede que no tengan que ver con la política.⁹⁹

En síntesis, si bien la apuesta de Wellmer ha sido buscar las respuestas a Habermas en la misma Arendt, hemos mostrado una vía distinta para pensar una institución de la política que no se sostiene exclusivamente en una idea de la sociedad civil. Wellmer recoge la demanda de Habermas y piensa su complejidad en los términos de una democracia social que descansa en la estructura de las instituciones intermedias; pero estas instituciones no producen leyes. El problema del planteo wellmeriano es que acepta la necesidad de una teoría normativa dejando de lado uno de los pilares fundamentales de nuestra lectura, el sentido de la presencia de Montesquieu en el planteo de Arendt. Esto es, la posibilidad de pensar la institución de la política en una dinámica en la que la producción de leyes y la acción pública van juntas, de modo tal que la participación política – y no una teoría normativa en sentido estricto – produce instituciones. En este sentido, consideramos que nuestro aporte de la reconstrucción de la versión montesquevina de Arendt reside en la apertura hacia la posibilidad de concebir una teoría *práctica* de las instituciones, donde la apuesta se centra en una noción de *poder público* que no deriva en la sobrecarga normativa del ciudadano a la que se refería Habermas, dado que hablamos de *virtud pública*, de las instituciones,

parecen, tal como hemos mostrado, sus conceptos redefinidos en una clave distinta dada la especificidad de la problemática de la democracia moderna.

⁹⁹ Arendt, H.: SR, p.22

moderna y no clásica si se quiere. Ciertamente, la complejidad de las sociedades modernas es asumida por Arendt incluso de una manera más realista que la supuesta evidente necesidad de una teoría normativa, ya que incorpora la conflictividad de lo político, de la praxis y la dinámica del poder como fundamento de las instituciones. Por lo pronto y en los límites de esta tesis, nuestro objetivo ha sido trazar los límites del problema, en una búsqueda que no pretende hallar una solución sino mostrar una vía de lecturas posibles que permitiría, en todo caso, revisar las discusiones contemporáneas a partir de la contribución de un modo determinado de comprender lo político, que pervive en la recepción arendtiana de Montesquieu *junto* con la de Tocqueville.

Consideraciones finales

A lo largo de nuestra exposición, nos hemos abocado al estudio de *Sobre la revolución* bajo el supuesto inicial de que en esta obra se expresa de manera ejemplar las características del estudio filosófico-político de Arendt. En ella encontramos una condensación de algunas de las inquietudes de que motorizan su reflexión a lo largo de la década de los '60s, y con ello, una complejización de sus categorías políticas más propias reformuladas a la luz de la modernidad política, mostrando los límites de su retorno a la antigüedad política, marca constitutiva de su obra de los '50s, *La condición humana*.

A partir de nuestros interrogantes iniciales hemos logrado deconstruir estas operaciones teóricas, los matices y las sugerencias implícitas en la comprensión arendtiana – que como toda comprensión, en sus propios términos, “nunca es inequívoca” – a fin de delimitar el fenómeno político que nos interesa y sus dimensiones más problemáticas. Nuestra propuesta parte del desarrollo de un trabajo exegético para mostrar luego su lugar en las discusiones contemporáneas, cómo es que permite trazar un cuadro de alternativas de lecturas críticas, dentro de las cuales se ubica la nuestra, como un aporte a futuras lecturas sobre el problema de la institución de la política.

En este sentido, hemos notado que la crítica de Arendt hacia gran parte del pensamiento político no se limita solo a la cuestión de las experiencias políticas concretas no pensadas. Esa crítica además, puede extenderse hacia el hecho de que las mismas experiencias, los avatares de los acontecimientos y su peso en la historia del pensamiento hasta la actualidad, han ocultado otro conjunto de reflexiones, tal como las revoluciones modernas dejaron atrás la discusión estrictamente *política* que contiene la obra de Montesquieu. Estas líneas teóricas requieren ser acogidas nuevamente, dado que iluminan otras vías de lectura para el debate político contemporáneo.

Por otra parte, la recuperación arendtiana de Tocqueville y Montesquieu, que sobrevivieron a los vestigios de la tradición, muestran la posibilidad de abrir lazos imprevistos entre las discusiones de la actualidad política y las disputas teóricas de la modernidad suscitadas en el calor de los acontecimientos revolucionarios. El rescate de ambos escritores ilustra el propio concepto arendtiano con el que finaliza su obra: el *tesoro perdido de la tradición revolucionaria* significó además la pérdida de líneas de pensamiento, escondidas bajo un vocabulario filosófico que encerró a Tocqueville en los límites de una sociología de la revolución y a Montesquieu en un teórico jurista, clausurando la posibilidad de hallar allí una reflexión moderna contra la modernidad y sus conceptos políticos esenciales.

La lectura de Tocqueville constituye, específicamente en esta obra de Arendt, una herramienta para visibilizar la fragilidad de todo el lenguaje político canónico escindido de la *praxis*, en consonancia con la misma fragilidad de los intentos por instaurar un orden sobre la ausencia de una fuente absoluta. Tocqueville no sólo advierte este vacío que dejó el proceso de secularización, sino que detecta la conflictividad entre lo social y lo político dentro de las propias instituciones, presas luego de la revolución, de una indeterminación irreversible que sólo puede afrontarse en la dinámica de la acción común. Por otra parte, Arendt encuentra en el trabajo de Montesquieu los esfuerzos por establecer una teoría del poder que apunta, paradójicamente, a poner en el centro de la escena política la cuestión de la libertad, y no del poder. El Montesquieu de Arendt, quien “descubre la naturaleza del poder”, es una reafirmación de su propia

crítica: “(...) se puede afirmar – y así lo ha hecho todo el pensamiento político – que la esencia de la política es el poder y que la pasión política predominante es la pasión de poder y de gobierno. Todo esto, según creo, es profundamente falso.”¹⁰⁰. *El espíritu de las leyes* – y en esto Arendt coincide con Althusser – tiene como tema principal la libertad política, y a pesar de estar plasmada en una escritura de registro estructuralista, plantea en términos pre-revolucionarios la tensión entre naturaleza y principio, traducible a la conflictividad entre institución y acción.

En esta dirección hemos seguido las conjeturas de un tópico puntual, entre tantos otros dentro de *Sobre la revolución*, nutrido por el aporte de estos autores. Este análisis nos permitió poner en relieve el hecho de que, desde la perspectiva arendtiana no hay solución concluyente para aquella paradoja moderna, el componente trágico constitutivo de toda comunidad política pos revolucionaria, y no debe buscarse fundamento fuera de él si no se quiere caer, tal como los hombres del siglo XVIII cayeron en la *tempestad revolucionaria*, en la vivencia de los acontecimientos como *destino*, como el espectáculo de la fuerza arrasadora de la historia donde se disuelve el espíritu de libertad público que originó la acción y el inicio de lo acontecido. En la comprensión histórica dirá Arendt, en la búsqueda de sentido, se encuentran los recursos para la reconstrucción constante del espacio público. Esto no significa, sin embargo, que la comprensión histórica deba devolverle a la política un fundamento último sobre el cual fundar su legitimidad, ni que sea capaz de preservar el sentido de la acción en el seno de la disputa de narrativas en la que subsiste la vida política. En este sentido, asumir la inmanencia de la política como punto de partida y lidiar con ella, no significa una aporía de la acción y su carácter irruptivo. La paradoja moderna no lleva a otro lugar que no sea la paradoja propia de la institución de la política, su desmesura: la fuente última de legitimidad y con ella, de estabilidad, descansa en el dinamismo de las instituciones, en la insistencia permanente para crear condiciones institucionales, alimentada por el ejercicio de la libertad pública.

¹⁰⁰ Arendt, H.: SR, p. 382

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

A. HANNAH ARENDT

Diarios Filosóficos, Herder, Barcelona, 2011

La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993

Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra, Trotta, Madrid, 2010

La vida del espíritu, Paidós, Buenos Aires, 2010

Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 2004

B. CHARLES LOUIS DE SECONDAT, BARÓN DE MONTESQUIEU

Del espíritu de las leyes, Tecnos, Buenos Aires, 1984

C. ALEXIS DE TOCQUEVILLE

El antiguo Régimen y la Revolución, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1998

Inéditos sobre la revolución, Seminario y Ediciones, Madrid, 1973

La democracia en América, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 2012

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALTHUSSER, L.: *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona, 1974

BOBBIO, N. - MATTEUCCI, N. - PASQUINO, G.: *Diccionario de Política*, SXXI, Méjico, 1991

CROPSEY, J. - STRAUSS, L. (Comps.): *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1992

DÍEZ DEL CORRAL, L.: *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza, Madrid, 1989

HABERMAS, J.: *Perfiles filosóficos políticos*, Taurus, Madrid, 1985

HOBBS, T.: *El Leviatán*, Sarpe, Madrid, 1983

MORALES, P.: "Dimensiones del pensamiento político de Montesquieu. Entre el iluminismo y la historia" en *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*, Gorla, Buenos Aires, 2007

ROUSSEAU, J.: *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, Alianza, Madrid, 1985

-----: *Del pacto social*, Sarpe, Madrid, 1985

SÁNCHEZ MUÑOZ, C.: *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003

SMOLA, J: “Arendt lectora del contractualismo” en BACCI, C. - HUNZIKER, P. - SMOLA, J. (Comps.): *Lecturas de Arendt: Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, Brujas, Córdoba, 2012.

SERTDEMIR, S.: “La libertad política como participación en los asuntos públicos en Tocqueville y Arendt” en AA VV: Revista *Al margen*, Número- dossier “Hannah Arendt. Pensadora en tiempos de oscuridad”, Bogotá, marzo-junio 2007

TORRES, S.: “La desmesura democrática. Montesquieu lector de Maquiavelo” en Rinesi, E. (Comp.): *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*, Gorla, Buenos Aires, 2007

WELLMER, A.: *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013

-----: *Hannah Arendt: Legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008.

YOUNG- BRUEHL, E.: *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006