

Hannah Arendt: sobre la revolución

Albrecht Wellmer
Freie Universität Berlin

En su libro *Sobre la revolución* Hannah Arendt trató de saldar cuentas tanto con la tradición liberal como con la marxista; esto es, con las dos tradiciones políticas que han dominado los últimos 150 años. Su tesis básica es que ambos, marxistas y liberales demócratas, han malentendido que lo que era verdaderamente revolucionario en las modernas revoluciones era el siempre frustrado intento de una “*constitutio libertatis*” —la intención de establecer un espacio político de libertad pública en el cual las personas, como ciudadanos libres e iguales, puedan tomar control de sus asuntos comunes. En este artículo, el autor trata de mostrar cómo la idea arendtiana de democracia directa o “consejo” democrático, idea que tomada literalmente parece ingenua, puede ser usada productivamente si fuera integrada —en vez de opuesta— al legado liberal democrático-socialista.

In her book *On Revolution* Hannah Arendt has tried to settle accounts with the two dominant political traditions of the last 150 years: liberal democrats and Marxists. According to her basic thesis, both traditions have misunderstood the actually revolutionary element in modern revolutions: their repeatedly failed attempt to establish a *constitutio libertatis*, that is, a political space of public freedom in which people as equal and free citizens would take control of their common concerns. This paper tries to show how Arendt’s apparently naïve idea of direct or “council” democracy may be used productively by being integrated into —instead of being opposed to— the liberal-democratic socialist legacy.

I

Se sabe que Hannah Arendt ha establecido en su libro *Sobre la revolución*¹ algo así como una réplica a los argumentos tanto de la tradición liberal-democrática como de la marxista, es decir, de las dos tradiciones políticas dominantes en los últimos ciento cincuenta años. Según su tesis principal, ambos, los demócratas liberales y los marxistas, no habrían entendido el drama de las revoluciones modernas, al no haber comprendido que lo propiamente revolucionario en las revoluciones modernas era el constantemente frustrado intento de una *Constitutio libertatis* —un intento de establecer un espacio político de libertad pública en el cual los hombres tomaran en sus propias manos, como ciudadanos iguales y libres, sus asuntos comunes.

Ambos, tanto liberales como marxistas, habrían estado igualmente comprometidos con una concepción de lo político, según la cual el objetivo final de la política es algo situado *más allá* de la política misma —sea esto la irrestricta persecución de los intereses individuales, el bienestar privado de los ciudadanos o el establecimiento de una sociedad sin clases. En lo que concierne a los marxistas, la crítica de Arendt ya se ha convertido en un *locus classicus* y no necesita de mayor explicación. Más provocadora, desde el punto de vista actual, resulta su crítica a la democracia liberal y social de las sociedades industrializadas modernas. Sin embargo, vale la pena repasar aquí otra vez los argumentos de Arendt.

Arendt desarrolla sus categorías dentro del paradigma de la revolución americana, que es —en su opinión— la única revolución medianamente exitosa de la modernidad. Aquello que finalmente anhela

¹ Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, Munich: Piper, 1963.

el pueblo revolucionario en todas las revoluciones modernas —la constitución de un espacio de libertad pública—, por primera vez se convirtió en realidad con la revolución americana, dentro de un Estado grande moderno, gracias a condiciones favorables, una larga tradición de autoadministración local y el ingenio político de los padres fundadores. Y es que, he aquí lo que interesa a Arendt, la libertad no fue realizada sólo en el sentido “negativo” de una garantía constitucional de *derechos* fundamentales y civiles generales e iguales, sino en el sentido “positivo”, justamente político, del establecimiento de un sistema federativo de instituciones, en el que la autoadministración de los ciudadanos —desde el nivel de la autoadministración local hasta el nivel de la política nacional— pudo volverse una realidad que estuviese anclada en la experiencia y en la costumbre y que simultáneamente podía experimentarse siempre de nuevo en la *praxis* diaria.

Desde el modelo americano, Arendt desarrolla su idea de un sistema de consejos como la alternativa política a las concepciones del Estado liberal-democráticas, social-democráticas y marxistas —para no hablar de las concepciones conservadoras y autoritarias de lo político. Según Arendt, en las grandes revoluciones posteriores, sobre todo en la francesa y la rusa, era cada vez redescubierta espontáneamente por el pueblo revolucionario la idea del sistema de consejos, para ser consiguientemente reprimida según la misma lógica brutal por una élite revolucionaria —o también por el *establishment* conservador— que había llegado al poder. Sólo en América se conservaron los elementos de aquella tradición de autoadministración local de la que había partido alguna vez la revolución americana, y se mantuvo el recuerdo de la “felicidad pública” del coactuar de libres e iguales, tal como había sido experimentado en ese entonces tanto en los *townships* y *wards* de la época prerrevolucionaria como a nivel nacional en la fase de la constitución de la república americana.

Ciertamente, según Arendt, poco después de la revolución se volvieron también en América cada vez más fuertes las tendencias hacia el establecimiento de un Estado de partidos y con ello hacia el desarrollo de una democracia de masas moderna, tendiendo los ciudadanos, según Arendt, en las democracias de masas modernas, a ser sólo libres en el sentido “negativo”, por haber perdido, al dársela a sus representantes, a grandes partidos y a representaciones comunales, su

libertad política —la libertad de un autogobierno que se realiza en un actuar y deliberar común. Lo que tienen en común el Estado de partidos y la dictadura de un solo partido de los Estados socialistas es, según Arendt, la tendencia a la disolución de la política en administración; de cierta manera, la dictadura de partido marxista simplemente cosecha las consecuencias de una inhabilitación política de los ciudadanos intrínseca al desarrollo del sistema de partidos liberal-democrático, de una despolitización de lo político, en la cual veía Arendt una amenaza fatal a la libertad en el mundo moderno.

Aun si no se considera este último argumento de Arendt como determinante después de la caída del socialismo real, se pueden fácilmente pensar reformulaciones de este argumento en las cuales se mantendría el punto principal: las tendencias a la autodisolución de la democracia liberal debido a una creciente despolitización de lo político y a una creciente inhabilitación de los ciudadanos parecen influir por doquier en las democracias modernas. Al respecto, aún hoy demuestra su eficacia la fuerza crítica y diagnóstica del concepto de Arendt de libertad política como el centro de gravitación secreto de las revoluciones modernas. Que se trate de un centro de gravitación *secreto* de las revoluciones modernas, significa que la idea de libertad política, como la pone Arendt frente al *common sense* de las democracias modernas, está fuera de lugar en el discurso político establecido en la modernidad, por lo que los sucesos revolucionarios decisivos de la modernidad son percibidos sólo distorsionadamente en el recuerdo y en el pensamiento de los hombres.

En un sentido filosófico, es radical la reinterpretación de Arendt de la historia de las revoluciones modernas y su crítica al olvido de la libertad y de lo político por parte de la tradición liberal-democrática: Arendt adjudica a sus contemporáneos la capacidad de un rompimiento radical respecto de las categorías centrales en las que las sociedades modernas se han articulado políticamente. Poniendo ella en movimiento estas categorías y llevándolas a una nueva interrelación estructural, tenía que volverse, antes que nada, tangible y articulable una idea de libertad política, la cual, si bien causaba subrepticamente mayor o menor efecto en las revoluciones de la modernidad, contradecía a la vez el *mainstream* del pensamiento político moderno.

Es fascinante aquí que Arendt inicie su crítica al olvido de lo político en la modernidad desde dos extremos diferentes de la historia de la filosofía: sus puntos de referencia más importantes son Aristóteles y Heidegger, aunque sólo aparezca explícitamente el primero. Quizá sería mejor decir: su punto de referencia más importante es un Aristóteles releído con y contra Heidegger².

Las huellas de la filosofía práctica aristotélica son tan claras e inconfundibles en el concepto de lo político de Arendt, que sólo tengo que recordar aquí lo universalmente conocido: son claras las huellas cuando Arendt contrapone las esferas del actuar y del coactuar a las esferas del “producir” y del “trabajo”; la racionalidad del deliberar práctico, de la inteligencia política y de la capacidad de juicio político a la racionalidad del conocimiento científico, del producir técnico y del administrar económico o “político”; la esfera pública de la “Isonomía” a la esfera privada del trabajo y de la búsqueda de la felicidad individual; todas estas contraposiciones nos recuerdan las diferencias aristotélicas.

Visto de esta manera, Arendt está tratando de reactivar una tradición de pensamiento político antigua, pero en gran medida olvidada durante la modernidad. Pero ella no es simplemente una neoaristotélica. Y no lo es porque su referencia a Aristóteles tiene, a pesar de la reconocible contraposición a la política o anti-política de Heidegger, inconfundibles rasgos de un repensar heideggeriano de, incluso, las categorías aristotélicas.

Arendt describe la *Constitutio Libertatis* como la apertura de un mundo, como la ruptura del *continuum* de la historia, como un reinicio radical, y se opone a cualquier relación a nivel de fundamentos entre los impulsos políticos de libertad en la modernidad y el universalismo de los derechos humanos en la tradición liberal. La crítica de Arendt a la filosofía de la historia y a la idea de progreso son elementos de una filosofía de la finitud, bajo cuya luz aparece por un lado la constitución de un espacio de libertad pública como un acto performativo contingente de quienes deciden coactuar como libres e iguales, y

² En relación con la lectura productivo-crítica de Heidegger cf. Jaeggi, Rahel, “Welt” und “Person”. *Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendt*. Tesis de maestría, Berlín, 1995 (inédito).

bajo cuya luz aparece, por otro lado, la expansión de este espacio de libertad política como necesariamente limitado y local, como “encerrado”, tal como Arendt misma dice. El espacio de la libertad pública es un espacio esencialmente finito, es de cierto modo el resplandor de una luz, en la cual “brilla” por momentos históricos la vida del hombre en tanto criatura y se abre hacia un mundo del actuar en común. Al final del libro sobre la revolución nos recuerda Arendt el *Teseo* de Sófocles, por cuya boca proclama Sófocles: “de lo cual se asían estos hombres, para no ser vencidos por la pena del ser viviente y para llegar de la oscuridad de la criatura a la claridad de lo humano. Era la *polis*, el espacio delimitado del acto libre y de la palabra viva, ‘que hacía relucir la vida’ *ton bíon lamprón poieisthai*”³.

II

Sobre la revolución es en rasgos definitivos un libro radicalmente no-kantiano. Pues el libro separa la relación, fundamental para Kant y la tradición liberal, entre la idea de libertad política y el universalismo de los derechos humanos. No es que Arendt se oponga a este universalismo de los derechos humanos, pero en notoria coincidencia con su antípoda Carl Schmitt se opone a la relevancia política de este universalismo: se convierte en una categoría ya solamente moral. En lo que se refiere a los derechos fundamentales y civiles liberales, que en la tradición liberal estaban fundamentados totalmente en los derechos humanos, Arendt los entiende —como ya se insinuó— meramente como *requisitos* necesarios para la libertad política. Ahora bien, como *fatal* considera a su vez la confusión de una garantía constitucional de derechos fundamentales y civiles liberales con aquello que llama la constitución de libertad política.

Si bien aún podemos pensar la libertad como universal en relación con las libertades *negativas* del Estado constitucional moderno, es decir, como la idea del Estado de *derecho* que puede exigir un compromiso general⁴, no vale lo mismo para la libertad *positiva*, vale

³ *Ibid.*, p. 362.

⁴ Arendt habla en este sentido del derecho (humano) de tener derechos (civiles), es decir, del status de un *legal citizen*. Ésta es su respuesta al problema de los refugiados, de

decir política, de una forma de Estado republicana. Esta última, la libertad política, es más bien contrapuesta por Arendt a la gramática universalista del discurso liberal moderno. Ciertamente reaparecen en el libro sobre la revolución partes en las cuales se hacen visibles, en el pensamiento de Arendt, huellas de una interpretación universalista de la idea de libertad política, por ello también huellas del universalismo revolucionario de las revoluciones francesa y rusa. Un ejemplo de ello es el texto ya citado del *Teseo*, en donde contrasta Arendt la “oscuridad de la criatura” con la “claridad de lo humano”. De manera más explícita se dice en otra parte: “Lo que fue ocultado por las terribles catástrofes de las revoluciones del siglo veinte no es ni más ni menos que esta primera, ahora sí revolucionaria esperanza del pueblo europeo y quizá finalmente de todos los pueblos del mundo en una nueva forma de Estado, que le pudiese permitir a cualquiera, en medio de las sociedades de masas, participar de los asuntos públicos de su tiempo”⁵. Y como para explicar esta idea de una “esperanza revolucionaria” quizá sí unificadora de “todos los pueblos del mundo”, Arendt hace pocas páginas después un gran recorrido desde la revolución americana, pasando por los sistemas de consejos franceses de 1789 y 1871 y el movimiento de consejos ruso de 1917, hasta los inicios de un sistema de consejos en la revolución húngara de 1956, comentando (y este comentario se refiere de igual manera a todos los estallidos revolucionarios que siguieron a la revolución americana): “De nuevo, como en el caso de las innumerables alianzas, ‘co-asociaciones’ y confederaciones que conocemos de la historia temprana de Norteamérica, se impuso el principio federativo de la unión y alianza de unidades separadas *de las condiciones elementales del actuar...*”⁶.

Lo que Arendt expresa aquí no es ni más ni menos que la idea de que la libertad política está establecida, no en un sentido teórico sino en uno práctico, en las “condiciones elementales del actuar”. Ésta es la versión particular de Arendt de un universalismo revolucionario, quedando por cierto poco claro, por el momento, cómo se comporta

los apátridas y de las minorías sin derechos en los tiempos de nacionalismos y totalitarismos, especialmente, por supuesto, del terror nazi. Cf. Arendt, Hannah, “The Rights of Man: What Are They?”, en: *Modern Review*, 3/1 (1949).

⁵ Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, o.c., p. 341.

⁶ *Ibid.*, p. 344. Las cursivas son del autor.

este latente universalismo de Arendt y de cierto modo basado antropológicamente hacia al universalismo de los derechos humanos liberales.

Antes de regresar a esta pregunta, quiero observar de manera más detallada la contraposición de Arendt entre Estado de partidos y sistema de consejos, entre democracia parlamentaria y directa —una contraposición a través de la cual trata de separar a la vez su concepto de libertad política de aquél de la tradición liberal-democrática. La fuerza del diagnóstico y de la crítica de esta contraposición, tal como es desarrollada por Arendt hacia un concepto de libertad política, es, como ya he indicado, considerable. Sin embargo, si se toma la contraposición literalmente, vale decir concretamente, entonces es ingenua (es la ingenuidad de los teóricos anárquicos).

Las instituciones políticas de las sociedades modernas complejas no se dejan reconstruir según el simple modelo de un sistema de consejos. En vista de ello considero, por ahora, el concepto de sistema de consejos como metáfora para una red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas o parcialmente autónomas, en las que puede tener lugar algo así como un autogobierno de libres e iguales —en diferentes sentidos, con tareas diferentes y diferentes formas de captar miembros—, una red cuyas unidades pueden estar entrelazadas, relacionadas entre sí o en dependencia mutua tanto de manera horizontal como vertical.

En el caso de interrelaciones estructurales complejas de este tipo puede tratarse *tanto* de instituciones de un sistema político federativo (desde el nivel local hasta el nacional) *como* también de asociaciones, organizaciones e instituciones de una sociedad democrática civil, a *diferencia* de las instituciones propiamente políticas. Pienso que Arendt, en el concepto del sistema de consejos, tiene que haberse referido a *ambos*: por un lado, a las instituciones políticas de un sistema político federativo, y por el otro a una red de asociaciones y organizaciones autónomas y parcialmente autónomas.

Un coactuar de libres e iguales es en principio tan posible en la autoadministración de universidades o en la auto-organización de iniciativas civiles como en las instituciones propiamente políticas de un sistema federativo. El sabor de la libertad y la experiencia de la libertad —éste es el punto decisivo de Arendt— se alimenta de la partici-

pación multifacética en los asuntos comunes, siempre y cuando ésta tenga lugar dentro de formas organizacionales con un grado suficiente de autonomía frente a restricciones e injerencias externas. Y la idea significativa de Arendt, que recién ha sido retomada seriamente en el debate entre liberales y comunitaristas, es que la libertad política sólo puede ser deletreada en términos de un sistema de instituciones, asociaciones y organizaciones del autogobierno, y esto de una manera tal que la libertad tenga que comenzar y ser experimentable ahí donde los “asuntos comunes” sean, en cierto sentido, físicamente tangibles a los participantes, y en donde puedan ser negociados, de forma autónoma, como sus propios asuntos inmediatos. Evidentemente, la libertad política así entendida es algo diferente, y también algo más, que tan sólo la garantía constitucional de derechos fundamentales y civiles. Éstos son, como correctamente afirma Arendt, un *presupuesto* para la libertad, mas no la libertad misma.

Es importante darse cuenta de que para Arendt se trata definitivamente de un concepto de libertad política bajo las condiciones de una *modernidad* post-tradicional. Mantiene hacia sus arquetipos —no sólo hacia la *polis* de Atenas, sino también hacia el republicanismo de la época temprana americana— una distancia característica; la distancia de un pensamiento decididamente postmetafísico. Lo que la une con los liberales —a pesar de toda su crítica al liberalismo—, es la conciencia de una irremediable ruptura de la tradición en el tránsito hacia la modernidad, sobre todo en el sentido de un derrocamiento de la tradición como fuente de legitimidad y autoridad. La misma Arendt ha descrito esta ruptura como el rompimiento, al comienzo de la modernidad, del *trias* romano de autoridad, religión y tradición como fundamento (antiguo) de lo político⁷. En la afirmación de esta ruptura, está más cerca de los liberales que de los comunitaristas. Por otro lado, su *crítica* al liberalismo forma parte de un intento no sólo de “deconstruir” los fundamentos del pensamiento político moderno, sino también de rastrear la genealogía de este pensar hasta Platón y Aristóteles.

⁷ Cf. Arendt, Hannah, “What is Authority?” en: *Between Past and Future*, Nueva York, 1977, pp. 120ss.

Su relectura y crítica de la tradición de la filosofía política es radical en el sentido heideggeriano, y a la vez un intento de recomponer la desconstrucción de Heidegger de la metafísica. Esto significa principalmente que Arendt ve fundamentado en una interrelación de tradiciones de la filosofía política europea, que se remonta hasta Platón y Aristóteles, el olvido de lo político en las teorías liberales —su supresión de lo propiamente político en favor de una total concentración en los derechos individuales e intereses particulares de los individuos pensados como prepolíticos y en favor de una razón pensada instrumentalmente. Inclusive Aristóteles, al cual debe Arendt la diferenciación entre actuar y producir, entre *praxis* y *poiesis*, ha supeditado finalmente, según Arendt, la esfera de lo político a estándares que provienen de la esfera de lo privado y de lo social⁸. Frente a esto, Arendt quiere elaborar y defender la *autonomía* de lo político en un sentido doble: autónoma es la esfera de lo político frente a la esfera de lo privado y lo social en el sentido de que el coactuar en un espacio público tiene su fin en sí mismo, y no una finalidad extra-política —como son, por ejemplo, la protección, la moralización o la tendencia privada hacia la felicidad. Y autónoma también es la esfera de lo político en el sentido que no tiene fundamento normativo que le esté trazado desde afuera, es decir, desde más allá de lo político.

Es fácil ver que, con estos dos postulados de autonomía, Arendt ataca la tradición liberal desde dos lados simultáneamente; en ambos casos su crítica se dirige finalmente contra el rol central de los derechos humanos y civiles en el dispositivo liberal: éstos forman una base normativa de tipo transpolítico para el pensamiento liberal, y fundamentan una concepción de la política según la cual la finalidad de ésta, su *telos*, es el afianzamiento de los derechos fundamentales y el bienestar de los individuos.

No es de esta manera, naturalmente, como Arendt quiere *contraponer* el concepto de lo político a estos fundamentos morales y “finalidades” inherentes al dispositivo liberal (en esto difiere de Carl Schmitt). Su tesis central es, más bien, que las categorías del dispositivo liberal no bastan para fundamentar un concepto adecuado de lo político. Y político es para Arendt el coactuar conjunto de libres e

⁸ *Ibid.*, p. 118.

iguales en un espacio de libertad *pública*. En tal espacio de libertad pública el poder de convencimiento de la palabra y el poder de decisión de los actuantes toman el lugar del conocimiento seguro y de la capacidad técnica. Recién en este espacio es liberada la capacidad, fundamental para los hombres, de actuar e iniciar algo nuevo; en este espacio la *pluralidad* de los hombres, constitutiva para la vida humana, puede aparecer y convertirse en fuerza formadora del mundo. Y, finalmente, recién en un espacio de libertad pública se puede constituir el *poder* político, cuyo lugar es, para Arendt, el “espacio intermedio mundano” entre los actuantes que recién se forma a través de su interacción: “...tal como a la gramática de la acción le pertenece el ser la única capacidad que presupone pluralidad humana, así le pertenece a la sintaxis el poder ser el único atributo humano que no es inherente al ser humano, sino al espacio intermedio mundano a través del cual están vinculados los hombres y el cual crean expresamente en el acto de fundación...”⁹.

Sin embargo, sólo la constitución de un espacio de libertad política, continúa la tesis de Arendt, puede darle a la vida humana un significado más allá de las contingencias y fragilidades de su condición de criatura, puede traerlo de la oscuridad de lo meramente privado o social hacia la claridad de un mundo común.

La dificultad particular que plantea el concepto de Arendt de lo político consiste en su latente multiplicidad de significados. Se le puede interpretar, casi heideggerianamente, en el sentido de una crítica radical de la modernidad. Entonces, en la crítica al olvido de lo político de la modernidad subyacería una referencia a experiencias y posibilidades que están en gran medida olvidadas dentro de las democracias contemporáneas y que sólo habrían ganado una realidad fugaz en momentos revolucionarios o casi revolucionarios, como en la revolución húngara, en el movimiento de los *civil rights* y en el movimiento estudiantil. Sin embargo, el precio de tal interpretación sería, hablando paradójicamente, una despolitización del concepto de lo político de Arendt, tal como muestra el libro por demás digno de atención de Dana Villa sobre Arendt y Heidegger¹⁰. El concepto de Arendt

⁹ Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, o.c., p. 227.

¹⁰ Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.

sobre lo político ya no tendría más una referencia susceptible de ser aplicada a experiencias y posibilidades de lo político, cotidianas en comunidades democráticas complejas: la política se convertiría en el *otro* de lo político, tal como lo conocemos.

Es otra, sin embargo, la pretensión de su filosofía política, como se sigue, no en último lugar, de su referencia afirmativa a la *Constitutio libertatis* de la revolución americana. Esto nos acerca a una interpretación alternativa, una interpretación que intenta integrar, de manera teórico-democrática, el concepto de Arendt de lo político, en el sentido de la teoría de la democracia de Habermas, por ejemplo¹¹.

Lo problemático de tal punto de partida para la interpretación está en el peligro de una nivelación teórico-discursiva de la crítica de Arendt al dispositivo liberal-democrático. De ahora en adelante me voy a aunar a la decisión básica estratégica del segundo punto de partida de interpretación, en otras palabras, intentaré reinterpretar teórico-democráticamente el concepto de Arendt de lo político. Pero a pesar de ello voy a intentar hacer valer, al mismo tiempo, frente a una asimilación teórico-discursiva apresurada, los rasgos originales de su conceptos de revolución y política, esto es, su crítica al dispositivo liberal-democrático¹².

III

Comienzo con algo así como una confrontación esquemática de la relación entre universalismo y particularismo, tal como se manifiestan, en Arendt el primero, y en la tradición liberal el segundo. Ya antes se ha mencionado que Arendt, a pesar de aceptar el universalis-

¹¹ Así por ejemplo, Benhabib, S., "Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas", en: *Soziale Welt*, 42 (1991), así como también y por sobre todo Habermas mismo en: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992, especialmente pp. 182 ss.

¹² Me parece difícil decidir si se puede hablar, en Habermas, de tal asimilación teórico-discursiva apresurada de conceptos de Arendt. Lo que habla en favor de ello es el intento de Habermas de deducir un principio de democracia sólo de una "combinación del principio de discurso y de la forma de derecho" (*o.c.*, p. 154); lo que habla en contra de ello son probablemente las reflexiones complejas de Habermas sobre la relación entre "soberanía del pueblo", "política deliberativa", "la cosa pública" y "sociedad civil" en los capítulos VII y

mo kantiano de derechos humanos y civiles, corta a la vez el nexo que une, en la tradición liberal, los derechos humanos con los civiles, y, en la tradición democrática, los derechos civiles con una idea de libertad política: Arendt interpreta la idea de los derechos humanos como una idea solamente moral, es decir prepolítica, y la idea de los derechos civiles en el sentido de solamente una idea de Estado de derecho. Con esto se relaciona el “particularismo” distintivo que —como mencionamos al inicio— caracteriza su concepto de lo político, un particularismo que por cierto se vincula en Arendt con un universalismo entendido antropológicamente.

La desvalorización relativa por parte de Arendt de los derechos humanos y civiles naturalmente significa, frente a los representantes más fuertes del liberalismo político, una limitación, llena de consecuencias, del *sentido* de derechos humanos y civiles, dado que ya está determinado de antemano, en el nivel conceptual, que se debe abrir un hiato entre el ámbito de los derechos fundamentales y la idea de libertad política. Frente a esto, tanto Rawls como Habermas han declarado, con buenos argumentos, que se debe pensar los derechos fundamentales liberales y democráticos enlazados de tal manera que la autonomía privada y política guarden mutua referencia, de modo que, en sentido estricto, la una no pueda ser pensable sin la otra.

Ciertamente Rawls no quiere decir con “autonomía pública” lo mismo que Arendt con “libertad pública”, sobre esta diferencia volveré más adelante. Me parece indudable, sin embargo, que en la perspectiva teórico-democrática de Habermas aparecen potencialidades del universalismo kantiano que Arendt ha ignorado; potencialidades que refieren a una coherencia interna entre derechos humanos, derechos civiles y libertad política en la modernidad. A este problema me referiré, también, más adelante.

En el punto en el que estamos me interesa un problema del particularismo que es inherente al dispositivo liberal-democrático mismo. Pues justamente cuando se entiende el universalismo kantiano de los derechos humanos y civiles en el sentido fuerte (teórico-democrática-

VIII del libro arriba nombrado. Ya que no me quiero perder en este punto en una exégesis sobre Habermas, dejaré en adelante la pregunta irresuelta e intentaré discutir tan directamente como me sea posible los problemas que me interesan.

mente) de Habermas, entonces se aclara —y de manera más patente que en Kant mismo y en toda la tradición liberal—, que ya en la *conexión* liberal de derechos humanos y civiles se encuentra a la vez una *tensión* entre particularismo y universalismo: esta tensión es de otro tipo que la descrita en Arendt inicialmente, pero su comprensión tiene también consecuencias para las ideas republicanas de Arendt.

La tensión del universalismo kantiano al que se hace mención aparece aquí dado que la positivización de los derechos humanos y civiles particulariza a la vez a estos últimos. La razón de ello es que los derechos civiles son siempre sólo los derechos de los miembros, por ello no es una coincidencia que la realización de los derechos humanos como civiles en la revolución francesa fuese simultáneamente la hora de nacimiento del Estado nacional europeo. Pero que exista un conflicto real en la tensión entre el particularismo de derechos civiles y el universalismo de los derechos humanos, se muestra hoy en día en todos aquellos lugares en los cuales los intereses particulares de sociedades democráticas entran en conflicto con su retórica de derechos humanos, la que a su vez —cosa que debe ser nuevamente remarcada— tiene sus raíces en los fundamentos de legitimación de las democracias occidentales mismas.

Afirmo ahora —sin poder argumentarlo en este momento¹³— que la gramática profunda de Kant del discurso liberal-democrático moderno sólo permite *una* solución frente a esta tensión, en los fundamentos de las democracias modernas, entre universalismo y particularismo —una tensión que se convierte hoy cada vez más en un dramático reto político y moral para las sociedades democráticas de Occidente— esto es, una solución a través del establecimiento de una sociedad de ciudadanos del mundo liberal y democrática, en la cual estén protegidos de una manera socialmente justa los derechos humanos y civiles de *todos*¹⁴. Derechos humanos, derechos civiles, justicia: éstos son los conceptos centrales que definen la gramática del discurso liberal-democrático.

¹³ Cf. sin embargo, Wellmer, Albrecht. "Bedingungen einer demokratischen Kultur: Zur Debatte zwischen 'Liberalen' und 'Kommunitaristen'", en: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp. 1993, p. 70ss.

¹⁴ La última oración es una fórmula fuertemente simplificada para un problema inmensamente complejo conceptual, legal e institucionalmente. Dos malentendidos deben ser evi-

El universalismo de éste es básicamente también el de Marx. El convencimiento del marxismo de que la revolución sólo tendría éxito como revolución mundial ofrece en cierta manera sólo la contraparte materialista a la idea kantiana de una sociedad de ciudadanos del mundo. Arendt no estaba totalmente equivocada cuando ponía tan cerca la democracia liberal y el marxismo, cual dos formaciones complementarias de un sólo dispositivo histórico. Ciertamente trato de resaltar aquí el reto histórico aún válido contenido en esta relación de complementariedad —a diferencia de los aspectos negativos que ha subrayado Arendt. El reto consiste en que el universalismo de la tradición liberal y del marxismo no sólo se refieren el uno al otro, sino que a ambos subyace una problemática no superada e insuperable. Esta problemática resulta del choque entre el universalismo material de la economía y la tecnología con la idea insuperable de los derechos humanos. El universalismo material de la economía y el universalismo normativo de los derechos humanos podrían, tal es mi tesis, llegar a la armonía sólo dentro de las estructuras de una sociedad de ciudadanos del mundo liberal y democrática —en donde naturalmente no se debe pensar de inmediato en un *Estado* mundial.

La tensión entre el particularismo y el universalismo en el concepto de revolución de Arendt es, como ya dijimos, de otro tipo que la

tados desde un principio: primero, el malentendido de que aquí se sugiere la idea de un *Estado* mundial; segundo, el malentendido de que se sugiere la posibilidad de una solución *definitiva* de los derechos humanos. En lo que atañe al *primer* malentendido, hay razones serias para la suposición de que una “sociedad de ciudadanos del mundo”, que fuese pensada según el modelo de los Estados nacionales como un *Estado* mundial, “significaría el fin de toda ciudadanía y de toda política”, como lo formula Arendt en su ensayo “Karl Jaspers: Bürger der Welt” (Cf. Arendt, Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten*. Munich/Zurich: Piper, 1989, p. 100). Para poder siquiera pensar una sociedad de ciudadanos del mundo como “continuación” de las tradiciones democrática y republicana de la modernidad se debería poner en cuestión la alternativa “Estado nacional o mundial”. Jean Cohen ha mostrado en un análisis brillante y extraordinariamente esclarecedor de los “dilemas del republicanismo de Arendt” que esta alternativa ya es puesta en cuestión *prácticamente* de varias maneras por las formas actuales de una internacionalización de la problemática de los derechos humanos y de la unificación supranacional (Cf. Cohen, Jean, “Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism”, en: *Constellations*, 3, N° 2 (1996)). Cohen aclara, especialmente, que a la internacionalización de la problemática de los derechos humanos no deja de pertenecerle una diferenciación en el concepto de *protección* de derechos humanos, la cual pone en cuestión la alternativa de derechos humanos “en sí” (no reclamables judicialmente) *versus* derechos civiles garantiza-

que hemos justamente descrito. El tema de Arendt no es la justicia, sino la libertad (política). Su universalismo no es, consecuentemente, ni el universalismo normativo de los derechos humanos ni el universalismo fáctico de la economía y la tecnología modernas. Es, más bien, el universalismo de una *posibilidad* humana —la posibilidad de constituir, dentro de condiciones históricas contingentes, un espacio de libertad pública, que no implica ninguna ley teleológica ni perspectiva escatológica y que no está garantizado por o tiene su fundamentación final en algún fundamento normativo. La posibilidad de la libertad política es universal en tanto está establecida en las “condiciones elementales del actuar”; frente a esto, cualquier constitución real de un espacio de libertad política puede ser meramente la constitución de un espacio de libertad delimitado, “encerrado”, ya que sólo puede resultar de un acto “revolucionario” contingente de un grupo definido de personas coactuantes.

dos estatalmente. En los sistemas legales democráticos contemporáneos ya es activa de varias maneras tal diferenciación (por ejemplo, entre “those sets of rights that should belong to citizens as members of a discrete community, the rights associated with residence, and those sets of rights that should belong to everyone”, *o.c.*, p. 179). El análisis de Cohen, al que tuve acceso recién después de finalizar el presente trabajo, pone en cuestión de una manera mucho más diferenciada de lo que yo he hecho aquí el particularismo del republicanismo de Arendt desde el punto de vista de la problemática de los derechos humanos. En lo que se refiere al *segundo* malentendido, es necesario recordar que la idea de derechos humanos como tal no implica prejuicios en lo que respecta a sus concreciones e institucionalizaciones legales, y justamente por ello está sometida a una *discusión* fundamentalmente inacabable sobre su interpretación e implementación. La idea de los derechos humanos describe un horizonte normativo que, en el ámbito del discurso democrático, tiene que ser cada vez nuevamente traducido a concreciones legales, trascendiendo este horizonte normativo más allá de cualquier concreción normativa y exigiendo y permitiendo la superación crítica de éstas. La idea de los derechos humanos, bien entendida, no permite por ello posiciones teleológicas definitivas. Naturalmente, de la misma manera podemos diferenciar sistemas legales en los cuales está incorporada esta idea como principio legal fundamental, de otros sistemas legales, y en este sentido entonces hablar de una sociedad de ciudadanos del mundo, “en la cual estarían defendidos los derechos humanos y civiles de *todos* de una manera socialmente justa”, tendría un sentido más allá de toda sospecha. Referente al problema de la interpretación y la concreción legal de derechos humanos compárese Wellmer, Albrecht, “Derechos humanos y democracia”, en: Gosepath, Stefan y Lohman, Georg. (Eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 (en prensa). Cohen además indica en el ensayo arriba mencionado, siguiendo a Claude Lefort, que justamente es el factor de la *indefinición* en la idea de derechos humanos, que remite a la necesidad de la interpretación y de la concreción legal, el que otorga su fuerza política creativa y trascendente al discurso de los derechos humanos (*cf. o.c.*, p. 183ss).

En este punto es importante ver que la retórica de Arendt de la “apertura del mundo” a través de la constitución de un espacio de libertad política no es tan sólo una *façon de parler*. Las instituciones de la libertad tienen que ser *inventadas e instauradas*, su establecimiento debe *resultar* (y puede fracasar en mayor o menor grado). Su mantenimiento significa en cierto sentido su constante reinención y reconstitución, y su establecimiento crea una nueva gramática del discurso político, y, a su vez, nuevas experiencias y nuevas posiciones —quedando ellas también dependientes de estas experiencias y posiciones, de la capacidad de decisión y de las virtudes políticas.

El establecimiento de instituciones de la libertad no sólo significa una concreción e institucionalización de derechos fundamentales y civiles (más bien, sin tal concreción e institucionalización de derechos fundamentales y civiles no se podría hablar en absoluto de una garantía constitucional de estos derechos), sino que exige un ejercicio de tales derechos en un canon cuya lectura no proviene de ellos mismos. Éste me parece ser el argumento central de Arendt: el criterio de “libertad pública”, que diferencia la democracia “directa” de la sólo representativa, no se puede deducir de un principio de derechos fundamentales democráticos iguales. En esto consiste lo indeducible de la libertad política en el sentido de Arendt, el factor del “reinicio” que forma parte de ella, y a la vez su lado frágil, aquello que continuamente amenaza su perpetuidad.

Y dado que la libertad política sólo puede ser real dentro de *ciertas* instituciones o formas de organización, y dado que no hay principio normativo que pudiese hacer obligatoria a los hombres la constitución de la libertad política, sólo puede haber libertad política en la forma de un espacio delimitado, “encerrado”. Éste es el particularismo de la libertad política. A esta libertad le pertenece esencialmente un factor desiderativo y perfeccionante —Arendt ha tratado de definir estos factores a través de los conceptos de “nuevo comienzo” y de “prometer mutuo”—; y a ella pertenecen factores de deseo, experiencia, capacidad de decisión y circunstancias felices que no se dejan universalizar por un principio normativo como es la exigencia de derechos comunes e iguales.

La extensión y las formas en que puede realizarse la libertad política dependen mucho más tanto de contingencias históricas como

de tradiciones culturales, tanto de condiciones materiales marginales como de la iniciativa, la fantasía, la decisión y la capacidad de juicio de los individuos. Se debe agregar que las instituciones de libertad pública siempre tienen que confirmarse y comprobar su validez también ante los intereses de aprovechamiento del capital, ante las pretensiones de poder de las élites y ante la lógica propia del sistema administrativo. No obstante, en las “condiciones elementales del actuar” se establecen la posibilidad y el deseo de esta libertad: esto convierte a la libertad política en un proyecto en cualquier parte posible y, por decirlo así, en algo natural en el hombre.

Por lo tanto, no es una contradicción si Arendt piensa el carácter esencialmente “local” y particular de todo espacio de libertad pública como contiguo a la posibilidad de que la “esperanza revolucionaria” pueda involucrar “quizá a todos los pueblos del mundo”.

Permanece indefinido, por cierto, cómo se comporta este universalismo revolucionario retomado y casi empírico de Arendt frente al universalismo tanto de la tradición liberal como de la marxista. Yo había afirmado que las dos formas del universalismo mencionadas arriba —la liberal y la marxista— siguen vigentes y no son puestas de ninguna manera en cuestión por los argumentos de Arendt. El universalismo de la economía y la tecnología no se deja eliminar del mundo fácticamente, como tampoco el universalismo del dispositivo liberal-democrático, en un sentido normativo. La conformación de una sociedad mundial liberal y democrática, en la cual se hayan convertido en realidad institucional los derechos humanos de todos, es la única alternativa a la barbarie de nuevas guerras mundiales y es por ello también una condición de supervivencia a largo plazo de las sociedades democráticas existentes. Lo que Hannah Arendt trata de hacer valer frente a esto es que tampoco la perspectiva de una comunidad mundial liberal excluye la posibilidad de una forma civilizada de barbarie: ésta sería la barbarie de una vida humana quizá en gran medida pacificada, la cual habría perdido con la libertad del actuar tanto su humanidad como su fuerza creadora del mundo.

He aludido previamente, siguiendo los debates teórico-democráticos recientes, a una perspectiva sobre la democracia liberal según la cual es imposible imaginar a ésta última sin al menos elementos de la libertad política en el sentido de Arendt. Pero además se va a ver que

Arendt, en lo “particular” de la libertad política, pasó por alto (y seguramente tenía que pasar por alto) una tendencia al particularismo, la cual corresponde exactamente, dentro del dispositivo liberal democrático, a la tendencia hacia el arriba descrito particularismo de Estado nacional. Sólo que ahora se trata de una tendencia que ya está *en el interior* de los Estados individuales.

Si ambas cosas fuesen ciertas, se debería acusar a Arendt de no haber visto bien el significado y los potenciales de dispositivo liberal democrático, y de que su confrontación de democracia representativa y directa, de democracia liberal y libertad republicana, contiene, aun cuando no se malinterprete concretístamente, un pensamiento inacabado, un problema irresuelto. Como resultado de mis reflexiones se dibuja, por lo tanto, una constelación de retos mutuos: por un lado, seguramente el concepto de lo político de Arendt significa un reto a la teoría democrática, por el otro, las formas avanzadas de la teoría democrática significan igualmente un reto para el pensamiento de Arendt.

El reto que representa el pensamiento de Arendt para la filosofía política contemporánea consiste en que el pensamiento político de la tradición de la democracia liberal y social —dejando de lado a la tradición socialista— casi no ha desarrollado categorías en las cuales el ambiente de libertad política —*esencial* para la democracia liberal misma se deje comprender adecuadamente y pueda con ello aplicarse en el discurso político. Al respecto, la teoría de Rawls es un ejemplo sintomático. Ahí donde Rawls, de una manera un poco forzada, se deja llevar, como ocurrió hace poco en un debate con Habermas¹⁵, hacia la tesis de la igualdad de origen de las autonomías privada y pública, no *denota* lo mismo con autonomía pública que Arendt con libertad pública. Y es que Rawls imagina la autonomía pública esencialmente en términos de *derechos* de voto pasivos y activos, de corporaciones representativas, de procedimientos de decisión democráticos, etc. Rawls la imagina, por tanto, en conceptos que son seguramente insuficientes para una reformulación de las ideas de Arendt

¹⁵ Habermas, Jürgen, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls ‘Political Liberalism’” y Rawls, John, “Reply to Habermas”, en: *The Journal of Philosophy*, XCII N° 3 (1995).

acerca de una democracia “directa”, de un coactuar de libres e iguales, de una libertad pública *comunicativa* —como deseo llamarla, al igual que Habermas.

Frente a esto, les falta a los teóricos comunitaristas, a los cuales seguramente les son más próximas las ideas de Arendt que a Rawls, el radicalismo de Arendt, el cual la hacía impermeable a todos los sueños de comunidad regresivos y a los valores fundadores de la comunidad —fuesen de tipo nacional, religioso o inclusive étnico. Era el potencial de lo nuevo, de lo nunca antes habido, lo que la interesó en la libertad republicana, en la *apertura* de un mundo común y no en la vuelta a uno pretérito. Es en tal medida que su pensamiento era realmente revolucionario.

Frente a ello, el reto de las formas avanzadas de la teoría democrática para el pensamiento de Arendt consiste en que la reformulación teórico-democrática del dispositivo democrático hace parecer la contraposición de Arendt de democracia representativa y directa, de democracia liberal y libertad republicana, como problemática, si no como ingenua. Visto de esta manera, parece que la desconstrucción del pensamiento político moderno que Arendt realiza también necesita una especie de desconstrucción, para poder hacer su pensamiento productivo como reto a la filosofía política contemporánea. Es la constelación arriba descrita de un reto mutuo la que, para concluir, quiero describir más exactamente.

IV

Entre los teóricos de la democracia, quien en mayor medida ha tratado de retomar los conceptos de Arendt de libertad pública y poder comunicativo en sus implicancias anti tradicionalistas más radicales ha sido Habermas¹⁶. Habermas desarrolla los conceptos de libertad pública y poder comunicativo a partir de la combinación del principio de derechos fundamentales liberales y democráticos iguales con la idea del discurso racional; con ello seguramente se acerca lo más posible a una *Aufhebung* del concepto de libertad política de Arendt

¹⁶ Cf. *supra*, notas al pie 9 y 10.

dentro de una teoría democrática centrada en los conceptos de derechos fundamentales y justicia. Sin embargo, he aludido más arriba a elementos del concepto de Arendt de libertad política que parecen cerrarse en una *Aufhebung* de este tipo. Pero aun si esto fuese cierto —volveré después sobre este punto— se dejan ganar, por ahora, de la reconstrucción de Habermas del dispositivo liberal-democrático, puntos de vista importantes para una crítica a Arendt. Quiero formular en adelante esta crítica sistemáticamente, es decir, sin referencia directa a la teoría de Habermas.

La observación decisiva contra Arendt se refiere a un concretismo latente en su contraposición de democracia representativa y libertad republicana. Ese concretismo latente se muestra no en último lugar en una particular ambigüedad de su intento de fundamentar la autonomía de lo político. Antes he indicado que Arendt ve fundada la autonomía de lo político en primer lugar en que las categorías centrales, a través de las cuales explica la idea de libertad pública, no se dejan retrotraer, ni en un sentido normativo ni en uno funcional, a categorías morales, sociales o legales. Pero Arendt, a la vez, tendía a entender la autonomía de lo político en un sentido *de contenido*; a esto corresponde su intento de trazar una fuerte separación entre problemas y objetos específicamente políticos y aquéllos que pertenecen a la esfera de la moral, del bienestar social, o a la esfera de lo privado, de la economía, o también a la de la protección de los derechos fundamentales. Éste es el concretismo latente de Arendt; un concretismo que también se demuestra en su tendencia a tomar finalmente la idea de consejos literalmente (justamente asumiendo el precio de liberarlos de todos los problemas sociales, administrativos y económicos con los cuales —como se lamenta Arendt— se habían cargado en los momentos de la revolución). Este concretismo latente en el concepto de lo político en Arendt es la gran debilidad de su teoría y al mismo tiempo —aunque suene paradójico— la razón por la que hoy en día haya sido llevado por sus propios seguidores su concepto de lo político hacia lo apolítico o anti-político (una tardía venganza de Heidegger).

Ahora bien, con seguridad no es la esfera de lo político también autónoma *en tanto* puede darles simplemente la espalda a los problemas del afianzamiento e institucionalización de derechos fundamenta-

les, a los problemas de la justicia social o de la economía. Porque inclusive si aceptamos que la libertad pública es una cosa distinta de la libertad negativa, de la protección de derechos individuales, de la justicia social, de una administración eficiente o que del bienestar social, igualmente es obvio que la esfera de lo político estaría suspendida en el aire si no *convirtiese* todos esos temas en temas políticos, si no los hiciese temas *públicos* comunes¹⁷. En el caso de los derechos fundamentales o de la justicia social no se trata tan sólo de *condiciones* necesarias para la libertad política en sociedades modernas, como Arendt eventualmente estuvo dispuesta a aceptar, sino de *objetos* centrales del discurso político, o sea, de “asuntos comunes” de aquel tipo que según Arendt se debía ventilar en las instituciones republicanas.

Pero apenas se acepta esto, se hace evidente que la libertad individual, la justicia social y la libertad pública están en una compleja relación de interdependencia, la cual obliga constantemente al discurso político a volver reflexivamente a sus propios fundamentos y presupuestos. Si además agregamos que dentro del dispositivo liberal-democrático están enlazados internamente derechos de libertad individuales con derechos de participación democráticos, entonces se muestra que los derechos de libertad individuales y la justicia social no sólo son una parte esencial de aquellos asuntos comunes que han de ser negociados en las instituciones de libertad pública, sino que los derechos fundamentales liberales y sociales *necesitan* una esfera de libertad pública si se quiere que su implementación sea democráticamente *legítima*. Si esto es verdad, entonces la idea de libertad pública de Arendt sólo se deja convertir en productiva, en un sentido realmente político, si no es simplemente contrapuesta a las tradiciones liberales, democráticas y socialistas de la modernidad, sino que es incluida en ellas, hecha productiva para una relectura.

Quiero aclarar mi crítica a Arendt a través de tres reflexiones. La primera se refiere a la interpretación e implementación de derechos fundamentales, la segunda al problema de la justicia social, la tercera a las tendencias al particularismo en los espacios de libertad pública

¹⁷ A esto se refiere, más profundamente, Richard Bernstein. Cf. “Rethinking the Social and the Political”, en: *Philosophical Profiles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, especialmente pp. 248ss.

particulares (en el sentido de Arendt). En los tres casos Arendt ha tendido hacia simplificaciones teóricas más bien ingenuas. Si se eliminan estas simplificaciones, entonces desaparece al menos la aparente contradicción *conceptual* entre democracia parlamentaria y libertad republicana.

Primera reflexión: en lo que corresponde a los derechos fundamentales, Arendt sí ha caído en la trampa de los teóricos liberales que, como Rawls, simplemente han *antepuesto* los derechos fundamentales liberales al discurso democrático. Pero esto sólo es adecuado en un sentido conceptual, no en un sentido político e institucional.

Hablando abstractamente, los derechos fundamentales no están “dados” como axiomas de un procedimiento de deducción sino sólo como principios de formación de juicio, y “existen” siempre tan sólo dentro de una figura históricamente concreta, esto es, como un sistema de instituciones e interpretaciones. Al mismo tiempo que, por un lado, *comprometen* el discurso democrático, por el otro tienen que ser recreados cada vez dentro de él, esto significa que deben ser reinterpretados y reimplementados; no puede haber ninguna instancia *encima* o *fuera* de este discurso que pudiese finalmente decidir cuál sería la interpretación y concreción *correcta* de estos derechos fundamentales. Por ello, las sociedades liberales también dependen de instituciones y de la vida pública democráticas, en tanto que sólo dentro de su ámbito es concebible un afianzamiento y continuación de derechos fundamentales que satisfagan las exigencias de la legitimidad democrática. Que los derechos fundamentales estén antepuestos al discurso democrático, y por lo mismo recién puedan ganar *dentro de* y *por* este discurso democrático su correspondiente configuración legal concreta, es lo que yo quiero nombrar como *el ineludible círculo práctico del discurso democrático*¹⁸.

Es obvio que experiencias históricas, así como las interpretaciones históricamente cambiantes de necesidades básicas y de concepciones de una vida buena y autodeterminada, van a influir en la correspondiente interpretación y concreción de derechos fundamentales. Es-

¹⁸ Cf. Wellmer, Albrecht, “Bedienungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen ‘Liberalen’ und ‘Kommunitaristen’” en: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, o.c.*, p. 61ss.

tas experiencias, interpretaciones y concepciones necesitan un esclarecimiento en el ámbito de la cosa pública democrática, si no queremos que influyan dogmática o arbitrariamente en el proceso de legislación. Si se reflexiona en qué sentido pueden estar “dados con anterioridad” derechos fundamentales y qué rol juegan interpretaciones en su concreción legal, entonces resulta de la inevitabilidad de aquel círculo práctico que la idea misma de los derechos fundamentales exige una esfera de libertad pública en la cual los políticamente libres e iguales puedan convertir en tema público el *sentido* de su libertad e igualdad. Libertad “privada” y “política” están ligadas entre sí, si entendemos bien, en una relación de condición y posibilitación *mutua*.

Segunda reflexión: algo parecido sucede con la contraposición de Arendt entre libertad política y justicia social. Arendt ha manifestado eventualmente, para aclarar la autonomía de lo político, que el problema de la justicia social también se dejaría solucionar en todo caso por una burocracia de bienestar que funcionase bien. Esto es ingenuo, si no esnob. Habría sido de todos modos más consecuente si hubiese reconocido que preguntas sociales —y económicas— se *convierten* en preguntas *políticas* apenas son tematizadas en un espacio de libertad pública como asuntos comunes. Para quedarnos en el problema de la justicia social: no sólo es la pregunta de la interpretación y del estándar de la justicia social una pregunta discutida, o sea, una pregunta potencialmente política, que siempre tiene que ser respondida bajo condiciones periféricas histórica y económicamente concretas; eminentemente política es, más bien, la pregunta acerca de las *maneras* cómo debe ser realizada la justicia social: si, y en qué grado, deben ser convertidos los perdedores del *rat-race* económico en clientes pasivos de una burocracia de bienestar anónima, o si son capacitados, a través del afianzamiento de derechos fundamentales sociales, a llevar una vida autodeterminada y con ello también a participar en asuntos públicos. Por lo demás, hoy en día parece ser casi trivial afirmar que las posibilidades de libertad política en el mundo moderno dependen a largo plazo de cuánto se logre domesticar democráticamente la economía capitalista y realizar, al mismo tiempo, un mínimo de justicia social.

Desgraciadamente, Arendt, en su justificada crítica al “olvido de lo político” en el socialismo, ha exagerado; sobre todo ha pasado por

alto que los problemas de Marx aún siguen siendo nuestros problemas políticos, y esto significa simultáneamente: problemas que atañen a las condiciones de posibilidad de la libertad política.

Se podría argumentar, en analogía con las dos áreas temáticas aquí presentadas, también en otras áreas temáticas de la esfera de lo “político” demarcadas por Arendt: si en el coactuar político y en el discurso político se trata de asuntos comunes, como remarcaba Arendt, entonces las preguntas de la ecología, la economía o la administración son también temas potencialmente políticos. La autonomía de lo político no consistiría entonces en que lo político esté establecido en un más allá de aquellas esferas de la vida, sino en que el discurso político tematiza estas esferas según puntos de vista que no son los del empresario, el consumidor privado, el científico o el especialista en administración, sino aquéllos de los ciudadanos que deciden sobre cómo quieren vivir, y esto significa: que las tematizan como asuntos comunes.

El discurso político es autónomo en tanto que en él no tienen la última palabra ni el mero interés privado ni el conocimiento o la racionalidad de expertos. Esto es también lo que Hannah Arendt quería decir cuando insistía en que la política sería la esfera de los asuntos *comunes* y dentro de ello también la esfera del “opinar” —en contraposición al saber—, del convencimiento y de la capacidad de juicio; sólo que llegó a la conclusión equivocada de que estarían fuera del área de formación de la voluntad política aquellas esferas cuyo sentido de función estuviese determinado por intereses privados, actuar estratégico o competencia técnica. He llamado a esto el “concretismo” de Arendt.

Tercera reflexión: que *también* hay tendencias al particularismo dentro de los espacios cada vez más particulares de la libertad pública, no necesita seguramente una justificación detallada. Las instituciones y asociaciones de la sociedad civil, las iniciativas ciudadanas y también los parlamentos comunales están siempre tentados a imponer un interés en uno u otro sentido meramente particular a expensas del interés común. Que Arendt apenas lo haya visto no deja de ser una consecuencia de su deseo de mantener alejado de la esfera de lo político todo lo que está denominado aquí por la palabra interés —lo cual es sólo otra manifestación del “concretismo” de su concepto de políti-

ca. La tendencia de Arendt de tomar literalmente la idea del sistema de consejos, está relacionada directamente con lo siguiente: ahí donde no hay un conflicto de intereses y con ello ninguna necesidad de conciliar políticamente los intereses especiales con un interés común, no se establece un problema de construcción serio en vista a la “unión y alianza de unidades separadas” —o sea, en vista del “principio federativo”, que Arendt ve establecido en las “condiciones elementales del actuar”. Pero si se toma en serio la realidad de los conflictos de intereses como un problema que ha de ser resuelto políticamente, entonces ya no se puede concebir el ente público de la política como construido de abajo hacia arriba, sino más bien construido de arriba para abajo, en donde “de arriba” significaba en la tradición europea “desde el Estado (nacional)”.

No importa cómo uno piense reemplazar el Estado nacional (sea parcial o totalmente por formas diferentes, internacionales, de organización política), lo que parece seguro es que sin el establecimiento de equivalentes funcionales no podría ser abolido en sus funciones coordinativas, o sea, en aquello en lo que estaba destinado a imponer un interés común frente a intereses particulares.

Pero también en estas funciones el Estado —o lo que sea su equivalente funcional en el futuro— se sitúa *frente* a los intereses particulares como una fuerza de decisión ajena. En lo que respecta al mero interés privado de individuos, éste le corresponde, de cierta manera, a la construcción del Estado de derecho liberal como tal. Donde más bien se trata de los intereses particulares que juegan un rol en las instituciones y asociaciones se da un nuevo tipo de problema de construcción. Porque aquí —al menos donde no se trate sólo de representaciones de intereses sino de espacios de libertad pública en el sentido de Arendt, como por ejemplo en algunas iniciativas de ciudadanos— lo particular es ya algo común y a menudo algo general.

Esto significa que en los espacios de libertad pública, como los que sugiere Arendt, ya tiene lugar —gracias a su carácter público— una transformación del interés meramente particular en uno común o inclusive general; de ahí su particular doble cara, por la cual pueden ser a la misma vez semillas de una cosa pública democrática y formas de cristalización de un particular colectivo. En el sentido del primer aspecto son condiciones de libertad política y de una cosa pública de-

mocrática en grande; en el sentido del segundo aspecto exigen un contrapeso de instituciones políticas centrales que pongan freno a su siempre posible particularismo. Los espacios de libertad pública de los que habla Arendt son *necesarios* para el funcionamiento del Estado de derecho democrático en aras de la legitimidad democrática de éste, y a la vez tal Estado de derecho les tiene que poner límites, en caso de que haga falta.

Ésta me parece ser otra forma de manifestación de aquel círculo práctico ineludible del que he hablado más arriba. Aquí no puede haber soluciones teóricas generales; pero sí podemos afirmar que la relación entre democracia “representativa” y “directa” nuevamente se complica algo más ante la descripción de Arendt. Y es que no sólo aparecen ahora los espacios de libertad pública, en el sentido de Arendt, como un factor constitutivo de la democracia liberal misma, sino también se aclara, simultáneamente, que el Estado de derecho democrático tiene a su vez un significado constitutivo para los espacios de libertad pública, en el sentido de Arendt, si es que se quiere hablar realmente de una “unión y alianza de unidades separadas” (las “repúblicas elementales” de Arendt). Es decir, si es que debe tener lugar una conciliación entre los “asuntos comunes” correspondientemente particulares y los asuntos generales de un ente público político mayor.

El pluralismo de espacios de libertad pública depende de instituciones centrales legislativas, ejecutivas y jurídicas del tipo que conocemos propias del Estado de derecho democrático. Por ello, las ideas de la democracia “directa” y “representativa” representan dos condiciones de función o “principios” de la democracia moderna, que se remiten entre sí y que a la vez van potencialmente en direcciones opuestas.

V

Si la esfera de lo político —en el sentido de Arendt— forma un engranaje con las esferas de lo social, de la economía, de la administración y del derecho, como he sugerido, entonces se convierte nuevamente en pregunta política la pregunta misma de la delimitación entre

lo que debe ser dejado a la lógica propia del sistema económico, administrativo o legal, y lo que no. A su vez es cierto que todo sistema de instituciones políticas está limitado en su autonomía y posibilidades de función por un “ámbito” de sistemas más o menos autónomos de economía, administración o derecho. Si además se suman las variadas formas de dependencia entre los diferentes niveles del sistema político, así como los lazos entre el sistema político, las instituciones y las asociaciones de la sociedad civil y la cosa pública democrática, entonces se vuelve totalmente claro que no tiene mucho sentido, bajo las condiciones de las sociedades industrializadas complejas, la contraposición de Arendt entre democracia “directa” y “representativa” —entendiéndola como alternativa de dos formas de Estado diferentes.

Pero la alternativa sí tiene sentido si resulta retrotraída de cierta manera al espacio interior de culturas democráticas modernas. Pues entonces significa un espectro de posibilidades dentro de la misma democracia liberal y social. A un extremo de este espectro estaría un Estado centralista con una representación parlamentaria formal-democrática del pueblo soberano —y quizá una manipulación de la opinión pública por los medios masivos—; al otro extremo, una cultura democrática de autodeterminación de personas libres e iguales, experimentable inclusive en la vida diaria, junto con una correspondiente cultura de discusión política pública.

Creo que éste es el punto en el cual el concepto de lo político de Arendt sigue representando un reto a la filosofía política. Esto se aclara con la ayuda de un término clave y de variada significación, “democratización”, término que entró en circulación en la izquierda política del movimiento estudiantil de 1968.

Por un lado, “democratización” era usado como un grito de guerra *anti-institucional*, el cual no sólo se dirigía contra lo meramente “formal” de una democracia que era solamente real en el nivel de representación parlamentaria, sino contra todo lo meramente “formal” de las instituciones con su método regulado formalmente, su autonomía limitada y su anclaje en un sistema legal liberal. Por ello, “democratización”, en este sentido, tendía a significar la disolución de la diferencia entre instituciones y discusión pública. Sin embargo, un carácter público, que como “espontáneo” e “inmediato” exigía a la vez

competencias de decisión, tenía que convertirse al final en una distorsión de una cosa pública democrática. También esto es una forma del concretismo; de cierta manera, un concretismo de la discusión libre de dominación. Pero, por otro lado, “democratización” siempre quiso decir también otra cosa: esto es, el juego entre la ampliación de la cosa pública democrática y una auto-organización de la “base” debajo o al lado de las instituciones políticas formales; y de manera tal que la auto-organización de la “base” —piénsese aquí por ejemplo en las iniciativas del distrito de Kreuzberg, el proyecto *taz*, “pro-Asyl” y un sinnúmero de iniciativas y proyectos parecidos de las últimas décadas— no sólo instauraba un espacio de actuar común, sino que creaba a la vez una cosa pública y retroactuaba de esta manera sobre las instituciones políticas.

Una democratización en este sentido seguramente se acerca a lo que quería decir Arendt con democracia directa. Y yo creo que las categorías mediante las cuales Arendt describe estos procesos de auto-organización no han perdido aún hoy su fuerza esclarecedora, crítica y subversiva: estoy pensando en el factor performativo de un nuevo inicio común, la constitución de un espacio público, la idea del *actuar* en conjunto de libres e iguales, etc. En resumidas cuentas, en todas aquellas caracterizaciones de “libertad política” de Arendt por las que la libertad política no coincide con un afianzamiento de derechos fundamentales democráticos comunes e iguales, sino que presupone su *utilización* productiva y su *apropiación* ofensiva por aquéllos que quieren tomar en sus manos los asuntos comunes. Sin embargo, más importante me parece otra cosa: sólo los procesos de auto-organización, es decir, los elementos de la democracia directa en el sentido de Arendt, pueden hacer aflorar en el interior de sociedades democráticas las experiencias y las posiciones, las competencias y la capacidad de juicio, y, finalmente, los espacios públicos de los cuales depende en general una cosa pública democrática, si bien ésta tiene que ser un medio de libertad pública para la sociedad como un todo.

La libertad pública, en el sentido de una participación con derechos iguales de todos en un proceso de formación de voluntad social discursivo, queda con ello remitida a una *praxis* de libertad pública en el sentido de elementos de democracia directa. Aquí no sólo se trata de la *racionalidad* del discurso democrático, sino a la vez de los mo-

dos y posibilidades del *participante* mismo; pero esto finalmente quiere decir, para expresarlo en términos de Arendt, que se trata de un fortalecimiento del poder democrático por una *partición* del poder. Más o menos así entendería yo el sentido legítimo del discurso de democratización.

Si se comprende, como la metáfora que es, la idea de Arendt del sistema de consejos, y con ello se desplaza de vuelta la polaridad de democracia representativa o directa al espacio interior de las culturas democráticas modernas, entonces hay evidentemente una serie de buenas razones para que Arendt coloque un factor de democracia *directa* y de su constitución e institucionalización *autónoma* en el centro de la idea de libertad política. Como demostré antes, esto significa introducir una medida de libertad política que no se deja deducir de un principio de iguales derechos fundamentales liberales y democráticos. Porque libertad pública en este sentido depende de la iniciativa, la fantasía, la experiencia y la valentía de los interesados, y también —citando la interpretación muy propia de Arendt de la idea de contrato en la filosofía política más reciente— de la fuerza obligante de una promesa mutua¹⁹; debiéndose agregar que una libertad pública en este sentido estaría siempre amenazada por las pretensiones de poder y reglamentación propias de instituciones y administraciones políticas jerárquicamente superiores o centrales.

Sin embargo, al colocar la idea de libertad política en el centro, se cambia el mismo concepto de legitimidad democrática. Porque lo que “nosotros” —como pueblo soberano democrático— podemos querer juntos, no depende en último lugar de cómo se ha organizado ese “nosotros” en las instituciones del sistema político y de la sociedad civil. Sólo ahí donde la libertad pública es real como experiencia, puede convertirse en un valor común que puede hacerse válido en los procesos de decisión del sistema político. Pero este “valor” no es un valor *cualquiera* entre todos los valores que compiten entre sí en los procesos de decisión políticos. Es, más bien, aquel “valor” de cuya realización no importa cuán fragmentaria depende si y cuánto la democracia es una forma de gobierno en la cual, como agradablemente se dice, el poder está en el pueblo, o si en ella —en palabras de

¹⁹ Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, o.c., p. 227.

Benjamin Rush citadas por Arendt— “es verdad que el poder sale del pueblo, pero el pueblo sólo posee este poder el día de las elecciones, después del cual se convierte en propiedad del Estado”²⁰. La medida de libertad política es por eso una medida para la legitimidad de un sistema político, que trasciende, por un lado, la idea de un afianzamiento de *derechos* de participación democráticos iguales, así como la idea de un consenso democrático o la de una formación discursiva de voluntad. Quizá se podría decir también que los conceptos tradicionales de legitimidad democrática no bastan para articular un idea de libertad política como siempre había estado implícita —de una manera más o menos latente— en las tradiciones democráticas de la modernidad.

Quisiera reformular nuevamente el último pensamiento: anteriormente, cuando he interpretado los dos polos de la dupla antagónica de democracia “directa” y “representativa” de Arendt, he hablado de las dos condiciones de función de la democracia moderna, mutuamente remitentes y a la vez opuestas potencialmente. Si es correcto el diagnóstico de un antagonismo potencial, entonces no se puede encontrar una medida para el adecuado balance de este antagonismo ni en un principio de derechos fundamentales iguales, ni en el de un consenso democrático. La idea de derechos fundamentales iguales no basta, porque en cierto sentido formula sólo una condición *necesaria* y deja por ello irresuelto el problema acerca de qué formas institucionales representarían un óptimo de percepción y aplicación de tales derechos fundamentales. La idea de un consenso democrático no basta tampoco porque es demasiado abstracta frente a las diferentes condiciones de surgimiento y reproducción de tal consenso. La idea de un consenso democrático sólo bastaría como medida si pudiésemos encontrar, entre todos los consensos o cuasi consensos, uno que podamos llamar “racional”.

Sin embargo, la pregunta acerca de un equilibrio “correcto” de espacios de libertad particulares y regulación central no es (sólo) una cuestión de racionalidad —al menos mientras no nos apresuremos en definir el concepto de un consenso racional con la idea del equilibrio “correcto” entre lo especial y lo general; y si lo hiciésemos, no ten-

²⁰ *Ibid.*, p. 303.

dríamos a la mano más que una fórmula vacía. Cuando se pregunta cómo se puede realizar institucionalmente la idea de una participación de todos como libres e iguales en el proceso democrático —y ésta es la pregunta por el equilibrio “correcto” de la cual he hablado antes— entonces se vuelven relevantes todas aquellas categorías no reducibles a la racionalidad en las que Arendt describió la *Constitutio libertatis*.

Ciertamente, también sería razonable una forma de moralidad democrática anclada en instituciones; pero esto recién lo podremos decir después de haber esclarecido los problemas de construcción a los que lleva el *deseo de libertad y autodeterminación*. Arendt remite a la historia de este deseo de libertad que siempre vuelve a manifestarse y siempre vuelve a ser reprimido; deseo de libertad el cual tampoco es satisfecho por las democracias representativas de nuestros tiempos. Y ella tiene razón, creo yo, cuando realza en las condiciones de la realización de este deseo un elemento desiderativo, performativo y contingente, que no se deja expresar por las categorías del derecho ni por las de un discurso racional, porque introduce por vez primera un *concepto* de libertad política y permite desarrollarlo; concepto que no estaría contenido ni en el concepto de derecho ni en el de discurso racional.

Ésta es, a mi parecer, la verdadera conclusión de Arendt y su aporte productivo a la teoría de la democracia moderna. En este sentido es quizá más actual que nunca su intento de poner en movimiento las categorías en las que se articula el discurso político de las democracias liberales. Ciertamente, ninguna teoría política puede hacer más que esto: poner en movimiento las categorías en las cuales se articula la *praxis* política. La pregunta por el *cómo* la libertad pública se deja afianzar en democracias modernas ya no permite respuesta filosófica. La idea del sistema de consejos introducida por Arendt es, como hemos visto, sólo la ilusión de tal respuesta; a lo más una metáfora adecuada para dirigir la fantasía teórica en una nueva dirección. Sin embargo, creo que los incentivos de Arendt recién podrían volverse productivos si fuesen liberados de su oposición contra las tradiciones de la democracia liberal y social y, en vez de eso, fuesen utilizados por estas tradiciones para una “relectura” crítica. Algo parecido vale —a pesar de su lúcida polémica con Marx— para la oposición finalmente infructuosa de Arendt contra el intento de Marx de encontrar en

la crítica de la economía política la clave para la solución del problema de la libertad en la modernidad. Parece valer hoy en día más que nunca cuando, sin una domesticación democrática del capitalismo, la libertad política no puede ser un proyecto realista. De todas maneras, puede pensarse que el proyecto fracasado de una crítica a la economía política vuelva a experimentar, después de la caída del socialismo real, un mejor renacimiento y que esta vez abra también perspectivas nuevas a la posibilidad de libertad política en la modernidad.

VI

Finalmente, quisiera permitirme una pequeña ilustración de mi propio campo de experiencia primario, el del sistema contemporáneo de las universidades alemanas. La “comunidad de docentes y discen-tes” *podría* perfectamente ser —si bien en un sentido muy especial— un espacio de libertad pública; algunas universidades americanas parecen acercarse considerablemente más a esta idea que las alemanas. Pero que las universidades alemanas se alejen cada vez más de esta idea y que sean progresivamente pulverizadas entre restricciones económicas, manía administrativa de reglamentación y control, una discusión pública sin nivel y la letargia que se propaga, así como el retiro de sus miembros al ámbito privado, todo eso *también* indica el tipo exacto de déficit de la cultura política que había diagnosticado Arendt para las modernas democracias de masas.

Que aquí no ayuda la invocación de derechos fundamentales democráticos es obvio; porque justamente las instancias de decisión políticas superiores, en sus decisiones a menudo sin sentido, se remiten —con derecho— en caso de conflicto a su legitimación democrática. En este sentido se debería realmente aprender de Arendt que libertad política no es sólo una cuestión de *derechos fundamentales* liberales y democráticos, sino que exige una partición del poder, exige instituciones de la libertad que proporcionen a los interesados, tanto como sea posible, la posibilidad de tomar en sus manos sus asuntos comunes —en este caso: una organización productiva de la interrelación entre investigación y enseñanza. Naturalmente, están dados límites claros a una posible autonomía de la universidades, que resultan de

su responsabilidad frente a la sociedad como un todo. Pero si fuesen liberadas las energías productivas, la inteligencia, el conocimiento especializado, la buena voluntad y la disposición de reforma que todavía hay en las universidades alemanas, y con ello evidenciadas y hechas efectivas para la discusión pública, en vez de ser constantemente bloqueadas desde afuera por intervenciones arbitrarias, en resumen, si fuese reconocida la autonomía de las escuelas superiores como *desideratum* de una cultura democrática y como condición de su productividad científica, entonces ganarían con eso no sólo las universidades sino la cultura democrática en su totalidad.

(Traducido del alemán por Andrés León)