

Publicado en el libro *La revolución en tiempos democráticos. A propósito de On Revolution de Hannah Arendt*, Enrique Gallegos y Claudia Galindo (editores), México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2015, pp. 21-45. Número de páginas totales 169. ISBN: 978-607-8359-57-8.

La política reconsiderada a la luz de las revoluciones modernas:

Más allá de la democracia deliberativa

Anabella Di Pego*

CONICET / Universidad Nacional de La Plata

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Introducción

El libro *Sobre la revolución* de Hannah Arendt nos interpela no sólo por sus análisis que en la actualidad siguen suscitando controversias sino también por su tentativa de reconsiderar la vigencia del legado revolucionario. Después de la caída del muro de Berlín y de la deflación de las utopías del siglo pasado, parece renovarse tibiamente el interés por la tradición revolucionaria y en este contexto se vuelve más acuciante la cuestión de cuál sería su relevancia en nuestras sociedades. Esta es la inquietud que guía nuestra lectura del libro de Arendt, en la que procuramos esclarecer la concepción política que surge de la experiencia revolucionaria en vistas de reconsiderar los límites y potencialidades de nuestras democracias.

En el primer apartado, reconstruimos el análisis que Arendt realiza del pensamiento de Rousseau, como uno de los máximos exponentes de la tradición revolucionaria francesa, trazando afinidades y divergencias entre sus respectivos abordajes políticos. La crítica de la representación y la recuperación de la concepción de la libertad de los antiguos, aproxima las perspectivas de Rousseau y de Arendt. Esto, junto con la exacerbación de la *polis* griega en sus planteos, ha conducido a muchos intérpretes a considerar

* Doctora en Filosofía y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (República Argentina). Becaria de Investigación Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la cátedra Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata.

que los desarrollos de Arendt debido a cierta grecofilia y apego al ideal griego (Benhabib, 2000: 118; Bernstein, 1991: 255) sólo resultan compatibles con formas de democracia directa que ya son practicables en nuestras sociedades complejas (Habermas, 2000: 214-215). Distanciándonos de estas interpretaciones, esperamos mostrar que a pesar de su reivindicación del sistema de consejos, Arendt no puede meramente subsumirse entre los defensores de la democracia directa. En este sentido, su análisis crítico del papel de la soberanía y de la voluntad para pensar la política, no sólo la distancia de Rousseau sino que al mismo tiempo radicaliza su posición de cara al derrotero de nuestras democracias.

En el segundo apartado, retomando el desplazamiento del concepto de voluntad que Arendt lleva a cabo para poner en el centro de lo político a los mecanismos de confrontación y articulación de opiniones, la situamos en discusión con la propuesta de democracia deliberativa de Jürgen Habermas. La crítica arendtiana de la soberanía y su tentativa de institucionalización de la desobediencia civil no sólo permiten poner de manifiesto algunas limitaciones de la posición habermasiana, sino que además brinda elementos para pensar una profundización de la democracia que implica reabrir el debate en torno de nuestra forma de gobierno y sus instituciones imperantes. De esta manera, esperamos mostrar que a partir de la recuperación de Arendt del legado revolucionario es posible reconsiderar la democratización de la política al interior de nuestras sociedades más allá de los límites del modelo de democracia deliberativa de Habermas.

Crítica de la representación y de la soberanía a partir de la experiencia revolucionaria

La concepción de la política de Hannah Arendt se encuentra íntimamente ligada a la acción y al discurso. Toda acción requiere que los hombres se reconozcan como iguales en un marco determinado y, al mismo tiempo, con capacidad de diferenciarse unos de otros presentando su singularidad a través de la acción y de la palabra. Así la igualdad y la pluralidad constituyen las condiciones básicas de toda acción e incluso de la política misma. Sin embargo, acción y política no son idénticas, la política es un tipo de acción que además del reconocimiento de la igualdad y de la diferencia en un

espacio público requiere ciertas leyes o instituciones que otorguen durabilidad y permanencia a las acciones y a las palabras de los hombres. La política sólo existe cuando los hombres se reúnen en un marco institucional en libertad y concibiéndose como iguales, sin coacción y sin violencia, para resolver “todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997: 69). Sin marco institucional, en el caso griego la *polis*, puede haber acciones en un ámbito público pero no hay política¹.

No obstante, para Arendt la política no sólo apareció en la polis griega sino también en otros momentos excepcionales² de la historia: en los comienzos de la Revolución Americana, en los consejos municipales que se propagaron en Francia en 1789, en la comuna de París en 1871, en los consejos obreros de Rusia en 1905 y en 1917, en los consejos de trabajadores que se organizaron en Berlín en 1918 y en Munich en 1919, en los consejos ciudadanos de la Revolución de Hungría en 1956 (Arendt, 1992: 271), y en los comienzos del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y del movimiento estudiantil de 1968 en Europa, entre otros. Así, la política para Arendt parecería identificarse con la democracia griega clásica, y con formas de democracia directa que aparecieron brevemente durante la época moderna, principalmente a través del sistema de consejos. En este sentido general, entendemos que la democracia directa abarca a todas aquellas formas de gobierno en las que los ciudadanos participan activamente y de manera constante en la toma de decisiones y en la resolución de los asuntos públicos³.

Para Arendt, la política resulta inescindible de la democracia directa en la medida que sólo surge allí donde los hombres se reúnen, concibiéndose como iguales, para resolver los asuntos públicos mediante la acción y la palabra. Este vínculo entre política y democracia directa se pone de manifiesto

¹ Para la distinción entre espacio público y espacio político, remitimos especialmente al primer apartado de nuestro trabajo “Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática” (Di Pego, 2005: 40-51).

² “Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han concebido y hecho realidad” (Arendt, 1997: 71).

³ El sistema de consejos se inspiró fuertemente en la *polis* griega, razón por la cual guarda importantes semejanzas con ella e incluso estas dos modalidades de organización política podrían concebirse como tipos de democracia directa. David Held considera que si bien existen diferencias importantes entre la democracia clásica y la democracia directa, ambas “podrían ser consideradas como un tipo de democracia directa” (1992: 20). Para los fines de este trabajo nos interesa destacar el núcleo común de estas formas de organización política en la medida en que cristalizan en la concepción política de Arendt.

cuando Arendt señala que “el conjunto de argumentos contra la ‘democracia’ [...] cuanto más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política” (2001: 241). Para Arendt, al igual que para la tradición democrática griega, la política es un fin en sí mismo en la medida que posibilita que los ciudadanos desarrollen su capacidad de actuar y de dialogar, en la que reside la característica propia de la existencia humana: la libertad. La cuestión relevante no es indagar sobre la finalidad de la política, sino recuperar su sentido, que desde los griegos ha sido la libertad entendida como la capacidad de introducir novedad en el mundo. En la época moderna, la política reapareció con las Revoluciones americana y francesa cuando “los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer” (Arendt, 1992: 48).

Las revoluciones modernas constituyen un hito de reaparición de lo político en la época moderna porque las personas se tornan protagonistas de los asuntos públicos y emprenden la tarea de introducir novedad mediante la fundación de una nueva organización política. Sin embargo, el legado de las revoluciones resulta paradójico, en tanto por un lado supone la irrupción de la fuerza política de la acción concertada, pero por otro lado ésta se sedimenta en diversas variantes de democracia representativa, en donde los hombres vuelven a desvincularse de la actividad política al delegarla en los partidos políticos y sus profesionales. La crítica de la representación adquiere un lugar prominente en el análisis de las revoluciones, perfilando ciertas afinidades con el pensamiento revolucionario de Rousseau, que no obstante encuentra sus límites en el posicionamiento respecto de la noción de soberanía. Esta aproximación entre Arendt y Rousseau nos permitirá precisar la perspectiva arendtiana respecto de la democracia, iluminar su radicalidad a partir de la crítica de la soberanía y a la vez dilucidar los límites y potencialidades del legado de las revoluciones modernas para repensar lo político en nuestros días.

El rechazo de la reducción de la política a la representación remite tanto en Arendt como en Rousseau a la concepción de los antiguos de la libertad como la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos. En este sentido, Arendt considera que en los gobiernos representativos, aún cuando

sean de carácter democrático, la política se ve restringida a unos pocos, tornándose una actividad privilegiada de quienes asumen la representación. De este modo, a pesar de las considerables diferencias existentes entre las tiranías y las democracias de masas, ambas se sustentan en la homologación de la política a la tarea de gobernar y consecuentemente también “tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo ‘el gobernante debe atender los asuntos públicos’. Sin duda, esto equivale a fomentar la industria privada y la laboriosidad” (Arendt, 2001: 242). Por su parte, Rousseau advertía que “tan pronto como el servicio público deja de ser la incumbencia principal de los ciudadanos y ellos prefieren servir con su bolsillo y no con su persona, el Estado está ya próximo a su ruina” (2003: 148). Una de las características de la época moderna resulta ser así, en palabras de Arendt, el ascenso del burgués o filisteo en desmedro del ciudadano, lo que traerá serias consecuencias para la vida pública y que Rousseau ya observaba con preocupación “si hay que ir a la guerra, pagan mercenarios y se quedan en su casa; si hay que ir al consejo, nombran diputados y se quedan en casa” (2003: 148).

Las revoluciones son precisamente momentos en los que se pretende “restituir a los actores el monopolio de la participación política” (Forti, 2001: 198) y la libertad de los pueblos reside precisamente en esta capacidad de asumir la tarea de forjar su propio destino. Esta concepción de la libertad política que subyace a las perspectivas de Arendt y de Rousseau, los distancia de la tradición que concibe la libertad, ya sea como una actividad que se desarrolla en el ámbito solitario del pensamiento –libre albedrío–, o como la garantía de la no intromisión de nadie en las acciones de un individuo –libertad negativa–. En cualquier de estas acepciones, que se consolidan en la época moderna y resultan complementarias, la libertad se ve vaciada de su contenido político, en la primera en la medida en que es concebida como una actividad íntima e individual, y en la segunda puesto que es entendida como una libertad negativa que procura “generar un ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otro” (Berlin, 1988: 191). La libertad, entonces, no sólo resulta escindida de la política sino que incluso debe ser protegida de ésta

última. Para la el pensamiento político moderno imperante, el único vínculo posible entre libertad y política es de carácter negativo⁴.

En su texto “¿Qué es la libertad?”, Arendt procura elucidar este concepto recuperando el significado que tenía entre los antiguos y que posteriormente, bajo la influencia de la filosofía, fue olvidado. La libertad apareció en escena en la vida pública de la *polis* como el ámbito en donde los iguales interactuaban. Pero los filósofos, después de la muerte de Sócrates, ya no se sentían libres en la *polis*, y por desconfianza hacia ese mundo público, trasladaron la máxima realización de libertad a la actividad solitaria del pensamiento. Este camino fue consolidado y profundizado por Agustín, quién se propuso “separar la noción de libertad de la de política, para llegar a una formulación a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre” (Arendt, 1996: 157).

Al papel que la filosofía desempeñó en la escisión entre libertad y política⁵, se suma con posterioridad la impronta de la tradición cristiana que prácticamente identifica la libertad con el libre albedrío y con el problema de la voluntad: “sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad” (Arendt, 1996: 172). Así, la libertad es concebida como un problema del individuo, que no se relaciona con los otros ni con la política, sino con la capacidad de dominar la voluntad⁶.

⁴ A diferencia de la tradición liberal imperante, lo que con posterioridad ha sido identificado como el pensamiento republicano, entre cuyos exponentes Maquiavelo puede considerarse el más emblemático, rescata la concepción antigua de la libertad. Respecto de la idea moderna de libertad negativa y sus diferencias con las concepciones antiguas, véase el ensayo de Isaiah Berlin (1988): “Dos conceptos de libertad”.

⁵ “Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría, y que no se experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento, o de un conflicto interno del yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago, cuya dialéctica devastadora hizo conocer, primero a Pablo y después a Agustín, los equívocos y las impotencias del corazón humano” (Arendt, 1996: 169).

⁶ La escisión entre libertad y política se acrecentó en el siglo XIX con el surgimiento de las ciencias sociales que ya no concebían al Estado ni siquiera como protector de la libertad sino meramente del proceso vital de los individuos. La política deviene así biopolítica, según la interpretación de Agamben (2003: 12) que se basa fundamentalmente en *La condición humana*, pero que también podría haberse apoyado en diversos pasajes del ensayo sobre la libertad: “El nacimiento de las ciencias políticas y sociales en los siglos XIX y XX amplió incluso la brecha entre libertad y política, porque el gobierno, que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el protector oficial del proceso vital –más que de la libertad-, de los intereses de la sociedad y de sus individuos [...] Este proceso vital no está ligado a la libertad, sino que sigue su propia necesidad inherente, y sólo se le puede llamar libertad en el sentido en que hablamos de una corriente que fluye sin impedimentos. En esta concepción, la libertad no es el objetivo de la

Esta tendencia histórica a la desvinculación de política y libertad es revertida momentáneamente en los periodos revolucionarios, en donde la política vuelve a mostrarse como el espacio de realización de la libertad y por eso, no resulta casual que los revolucionarios franceses recuperen el legado romano no sólo de la fundación de un nuevo cuerpo político sino también de la exaltación y el enaltecimiento de la participación pública.

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

Las revoluciones modernas constituyen una manifestación de la libertad, pero al mismo tiempo ésta se encuentra amenazada en el proceso revolucionario por su confusión y reducción a la liberación (Arendt, 1992: 33). La liberación –de la opresión, de la esclavitud, de la miseria, del oprobio, de la necesidad– es condición necesaria pero no suficiente para la libertad. Una de las razones del fracaso de las revoluciones reside precisamente en el énfasis en la liberación en desmedro de la libertad, que la mayoría de las veces pasa inadvertido porque se ha perdido o al menos desdibujado la experiencia antigua de la libertad. Así, mientras que la liberación es entendida como ausencia de opresión y de restricciones, la libertad supone “la constitución de una nueva forma de gobierno” (Arendt, 1992: 34), en donde los ciudadanos puedan asumir el tratamiento de los asuntos públicos. En este sentido, la libertad se vincula íntimamente con la noción de república (*Res publica*) y con una concepción activa y participativa de lo político que no puede reducirse al mero hecho de ser representado.

El pensamiento de Rousseau vuelve su mirada a la antigüedad y sostiene una concepción de la libertad que no es meramente negativa, como la que prevale entre los pensadores modernos. En este sentido, el pensador ginebrino entronca la tradición revolucionaria con la herencia de los antiguos y especialmente de los romanos. Rousseau observa que la idea de

política sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no debe sobrepasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus propensiones y necesidades” (Arendt, 1996: 162).

representación es completamente ajena a las antiguas repúblicas y a partir de esto considera que los pueblos antiguos eran más libres que los modernos, puesto que entre los antiguos no existían representantes que usurparan la libertad del pueblo.

“El pueblo inglés cree ser libre, se equivoca; no lo es sino en la elección de los miembros del Parlamento: no bien éstos son elegidos, es esclavo, no es nada [...] La idea de los representantes es moderna; nos llega del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y el nombre de hombre fue deshonrado. En las antiguas repúblicas, e incluso en las monarquías, nunca el pueblo tuvo representantes; no se conocía esa palabra [...] Entre los griegos, todo lo que el pueblo debía hacer, lo hacía por sí mismo; continuamente estaba reunido en la plaza” (Rousseau, 2003: 150-151).

Rousseau entiende que la libertad se relaciona con la política de manera positiva, porque sólo son libres los pueblos que se conciben como protagonistas de los asuntos políticos, en cambio, los pueblos que delegan la actividad política en sus representantes renuncian también a su libertad y se convierten, aún cuando no lo adviertan, en esclavos; y este es el caso de los ingleses. Sin embargo, siguiendo a Arendt, debemos advertir que esta revinculación rousseauiana entre libertad y política, se funda en una transfiguración de la concepción de la libertad antigua, que la sitúa en consonancia con las concepciones modernas de la libertad. Veamos en qué consiste esta transfiguración. En la *polis* griega, la libertad se manifestaba en las acciones de los hombres, que es propia del ámbito del actuar, es decir, de la denominada vida activa. En cambio nosotros, a partir de la influencia de la tradición cristiana, estamos acostumbrados a concebir que la libertad se manifiesta a través de la voluntad, es decir, de la denominada vida contemplativa. Inmerso en esta tradición, Rousseau entiende la libertad “como un atributo de la voluntad” (Arendt, 1996: 177) homologable a la noción de soberanía, en tanto “ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos” (Arendt, 1996: 176). Este movimiento en Rousseau de identificación entre la libertad y la soberanía, junto con la analogía entre el cuerpo político y el cuerpo individual, supone diversas consecuencias que no resultan inocuas en el ámbito político.

La soberanía constituye el núcleo de la concepción política de Rousseau, y desempeña asimismo un papel central en el pensamiento revolucionario francés. Como la soberanía es un atributo de la voluntad, la

soberanía en el cuerpo político no puede residir más que en la voluntad general⁷. “De modo que podía concebir un poder político según la misma imagen de una fuerza de voluntad individual” (Arendt, 1996: 176). Ahora bien, la voluntad es indivisible, alberga conflictos, por ejemplo, en el individuo entre el burgués y el ciudadano, pero este conflicto debe resolverse por el predominio de uno de ellos, no puede haber mera conciliación, y sólo cuando logran vencerse los intereses particulares del burgués, el hombre es libre⁸. De manera análoga, en el cuerpo político el conflicto se produce entre la voluntad particular y la voluntad general⁹, y sólo cuando prevalece ésta última podemos hablar de un cuerpo político libre. Así, la libertad del cuerpo político termina por identificarse con el predominio de la voluntad general y esto conduce, según Arendt, “a una negación de la libertad humana –es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos-, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad –o sea, la soberanía- de todos los demás” (Arendt, 1996: 177).

Esta aproximación al papel de la soberanía y de la voluntad en Rousseau, nos otorga una clave para comprender un punto clave de la crítica arendtiana de la revolución francesa y su recuperación de la experiencia americana. Si bien Arendt, comparte con Rousseau la crítica de la representación, la reivindicación de formas de democracia directa y la reapropiación del concepto antiguo de libertad, se distancia al radicalizar su posición procurando desterrar los conceptos de soberanía y de voluntad para pensar lo político y ahí es donde se vuelve relevante la fundación americana respecto de los mecanismos de formación y articulación de opiniones. En la tradición francesa se concibe la actividad política en relación con la soberanía como la realización de la voluntad general por sobre la voluntad individual, por lo que en palabras de Rousseau “en una legislación perfecta, la voluntad

⁷ “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra, no hay término medio” (Rousseau, 2003: 150).

⁸ “The possibility of the solution is that I am citizen and bourgeois am still bodily the same man. If I force the bourgeois in me, i.e. my particular interest, I become free: the problem of the master-slave. If my particular will carries the day, I am not free. I, insofar as I am a moral being, force myself, insofar as this self is always a social being. Or: I, insofar as I am in the interior recesses of my heart, force and destroy my appearance” (Arendt, 1955: 024061).

⁹ “La voluntad particular actúa siempre contra la voluntad general” (Rousseau, 2003: 139).

particular o individual debe ser nula; la voluntad del cuerpo propia del gobierno, muy subordinada; y, en consecuencia, la voluntad general o soberana ha de ser siempre dominante y la única regulación de todas las demás” (2003: 113). A partir de esta voluntad general, Rousseau hace emanar, sin mayores inconvenientes, al bien común o interés común, basándose en “el supuesto tácito de que la voluntad es una especie de articulación automática del interés. Por tanto, la voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o la nación como totalidad (Arendt, 1992: 79).

“En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, tienen tan sólo una única voluntad que se refiere a la común conservación y al bienestar general. Todos los resortes del Estado son, entonces, vigorosos y simples, sus máximas son claras y luminosas; no hay intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todos lados con evidencia y tan sólo se requiere buen sentido para percibirlo. La paz, la unión, la igualdad son enemigos de las sutilezas políticas” (Rousseau, 2003: 163).

A través de la ficción de la voluntad general y su unidad característica, Rousseau no sólo restringe la pluralidad propia de la política sino que también erradica la conflictividad irreductible que ésta lleva consigo. Y si la tarea política por excelencia consiste en hacer imperar la voluntad general, resulta de esperar que las discusiones, los disensos, las diferencias y las facciones que de ellas pueden derivar, se presenten como la mayor amenaza que debe afrontar el cuerpo político en tanto fomentan su disolución. “Cuanto más armonía reine en la asamblea, es decir: más próximo se esté a la unanimidad en las opiniones, más domina la voluntad general, pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendiente de los intereses particulares y la decadencia del Estado” (Rousseau, 2003: 166). Desde la perspectiva de Rousseau la pluralidad, que siempre implica diversidad, conduce a la pérdida, mientras que en la unidad se encuentra la salvación del cuerpo político y por eso respecto de las opiniones el ideal resulta ser la unanimidad.

En este contexto, se advierte la relevancia de la tentativa arendtiana por distinguir la libertad de la soberanía, que incluso resultan ser incompatibles puesto que en donde hay un soberano entendido como autoridad política suprema no es posible que las personas en plural puedan desplegar su libertad. “Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la ‘voluntad general’ de

un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía” (Arendt, 1996: 177). De este modo, Arendt considera que la noción de voluntad general es un concepto completamente inapropiado para pensar la política, en la medida que elimina su característica definitoria que es la pluralidad. La ficción rousseauiana de una voluntad general unánime e indivisible tiene consecuencias totalizadoras en la práctica política. “La idea de Rousseau de una Voluntad General, que inspiraba y dirigía a la nación, como si esta formase realmente una persona y no estuviera compuesta por una multitud [...] era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto” (Arendt, 1992: 159).

Por eso, Arendt lamenta que las nociones de voluntad y de soberanía hayan prevalecido en la tradición de la revolución francesa y del pensamiento político en general. En contraposición señala que “la gran innovación política americana –quizá la más importante a largo plazo– fue la consecuente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa” (Arendt, 1992: 156). En consonancia con la tradición americana, Arendt prefiere concebir la práctica política vinculada, más que con una voluntad soberana, con una pluralidad de opiniones¹⁰ divergentes que se articulan en procesos públicos de confrontación.

“[Aunque] nos parece casi natural que la *volonté générale* de Rousseau reemplazara a la antigua concepción del consentimiento que, en la teoría rousseauiana, aparece como *volonté de tous* [...] revistió de importancia [...] 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 con 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 opiniones” (Arendt, 1992: 77).

Desde la perspectiva de Arendt, la actividad política se basa en las opiniones de los individuos y en la tarea de articulación de esas opiniones a través de un proceso público de discusión y de intercambio. Las divergencias y

¹⁰ Incluso Arendt critica el uso que la tradición francesa realiza de la noción de “opinión pública” y prefiere, en cambio hablar de opiniones en plural. “Cuando Robespierre aludía constantemente a la ‘opinión pública’, se refería a la unanimidad de la voluntad general; no pensaba, al hablar de ella, en una opinión sobre la que estuviese públicamente de acuerdo la mayoría” (Arendt, 1992: 77). En este sentido, y siguiendo a James Harrington, Arendt considera que la noción de una opinión pública unánime es incompatible con la libertad de opinión.

las diferencias constituyen un aliciente para la dinámica política, y por eso Arendt reivindica la proliferación de asociaciones en torno de diversas opiniones. “Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público, y donde no existe oportunidad para la formación de las opiniones, pueden existir estados de ánimo [...] pero no opiniones” (Arendt, 1992: 278). Esta es la trama política que resulta eliminada en la concepción de Rousseau puesto que considera que el interés general emana directamente de la voluntad general sin necesidad de una arena específicamente política en donde se puedan formar las opiniones. Por otra parte, según Arendt, la perdurabilidad del vínculo social no se funda en el interés general sino en las promesas que se realizan entre los individuos y que cristalizan en instituciones y leyes que obran como islas de estabilidad hacia el futuro. En este sentido, señala que “en realidad, la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que ‘es absurdo para la voluntad comprometerse con sí misma para el futuro’, una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas” (Arendt, 1996: 176). El compromiso de cara al futuro sólo puede emerger de un estar con otros, es decir de un marco de pluralidad.

En última instancia, mientras que la revolución francesa, especialmente a través del pensamiento de Rousseau, nos ha legado una concepción política vinculada a una voluntad general que debe prevalecer sobre las voluntades individuales, dando lugar a un cuerpo político unificado y homogéneo; lo político en Arendt se inscribe en la experiencia americana que supone individuos y asociaciones diversas que se aprestan a intercambiar sus opiniones en pos de generar una articulación política en cierta medida perdurable¹¹. La actualidad de las revoluciones para pensar lo político reside en retomar el impulso hacia la libertad –en el sentido antiguo– con su consecuente crítica de la representación, por parte de la tradición francesa, y en revisar esta perspectiva que se sustenta en la soberanía, la voluntad general, la unidad y la

¹¹ “La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan distintas posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública [...] El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (Arendt, 2001: 66-67).

neutralización del conflicto, para a través de la tradición americana desplazar lo político hacia las acciones concertadas, las opiniones públicas, la pluralidad y su conflictividad inherente como la arena propia de la disputa política.

La concepción de lo político en Arendt no se dirime en definitiva tanto en relación con una democracia directa sustentada en la soberanía popular, sino más bien con una política de la no soberanía, en donde la conflictividad y las disputas son mediadas por las acciones concertadas y los procesos de formación de las opiniones públicas. Por eso, a pesar de su simpatía en *Sobre la revolución* por el sistema de consejos, Arendt advierte que éste sólo resultaría viable en territorios muy acotados y que dada la complejidad de las sociedades actuales la “administración de las cosas”, que todo gobierno lleva a cabo, “solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada” (Arendt, 1998: 161). El legado de las revoluciones no reside en el impulso a erradicar cualquier tipo de gobierno e instaurar el sistema de consejos o alguna otra variante de democracia directa porque como señala Arendt: “después de todo el mundo en el que vivimos debe ser conservado” (1998: 161). Lo que la tradición revolucionaria nos deja es una concepción de la especificidad de lo político que no puede ser reducido a la tarea de gobernar ni representar, sino que remite a un ámbito de interacción y disputa que permita “la discusión y el intercambio de opiniones, la instrucción y la información mutua sobre los asuntos públicos” (Arendt, 1992: 255). En este sentido, es que consideramos, como procuramos mostrar en el siguiente apartado, que la perspectiva arendtiana puede contribuir a profundizar el debate en torno de la denominada democracia deliberativa.

Más allá de la democracia deliberativa: el legado revolucionario de Hannah Arendt

El pensamiento político de Arendt, tal como lo hemos caracterizado precedentemente en relación con las experiencias revolucionarias, puede aportarnos claves para analizar y profundizar las propuestas de democracia deliberativa. Si bien existen numerosos teóricos que han desarrollado esta perspectiva, aquí nos limitaremos a analizar algunos aportes de Jürgen Habermas. Pretendemos mostrar algunas insuficiencias del planteo habermasiano y señalar que el pensamiento político de Arendt, permite

repensar una democratización de nuestros sistemas representativos de gobierno que va más allá de los alcances y límites de la democracia deliberativa.

Primeramente, quisiéramos señalar que, aunque no siempre de manera explícita, el pensamiento de Arendt ha ejercido un influjo decisivo en los desarrollos de Habermas. En un artículo sobre Alfred Schütz de 1980, reunido posteriormente en *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas sostiene que: “A nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido. Permítanme que me refiera a tres aportaciones de fundamental importancia: a la reconstrucción del concepto aristotélico de ‘praxis’ para la teoría política, a la introducción del concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ en teoría de la sociedad y al redescubrimiento de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad” (2000: 356-357). Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa” (2000: 358). Frente a este reconocimiento realizado en 1980, resulta sumamente llamativo que en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por primera vez en 1981, no sea posible encontrar ninguna referencia a Hannah Arendt.

Previamente, en un artículo del año 1976 sobre Hannah Arendt, publicado después en el mismo volumen que el trabajo sobre Schütz, Habermas (2000) analiza los contrapuntos entre la concepción de poder de Weber y la de Arendt, señalando que ambos se basan en modelos de acción divergentes.

“Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual (o un grupo al que podemos considerar como un individuo) se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo [...] Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: ‘El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos’ (Arendt, *Macht und Gewalt*: 45). El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una *voluntad común* en una comunicación orientada al *entendimiento*” (Habermas, 2000: 205-206. La cursiva me pertenece).

En la cita precedente podemos observar, que Habermas le atribuye a Arendt un “modelo comunicativo de acción”, en el que se pueden ver prefigurados sus propios desarrollos. Sin embargo, en esta apropiación,

Habermas realiza dos desplazamientos, mientras que el primero de ellos supone un distanciamiento explícito de Arendt, el segundo constituye más bien un movimiento que subsume o asimila la posición de la pensadora alemana a la suya propia, tornándolas indiferenciables. Por una parte, a pesar de advertir la importancia del concepto aristotélico de *praxis*, considera que la acción no puede caracterizarse exclusivamente en relación a esta noción¹², puesto que no es sólo diálogo concertado, sino que la acción comunicativa es un tipo de acción más, entre otras, como la estratégica, la regulada por normas y la dramaturgica (Habermas, 1999a: 122-136).

Por otra parte, Habermas sitúa la acción y el poder comunicativo en el marco del proceso de “formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (2000: 206). Sin embargo, Arendt no sólo nunca utiliza en sus propias formulaciones el concepto de “voluntad común” sino que incluso, como hemos visto, rechaza expresamente la noción de voluntad, íntimamente vinculada a la de soberanía, para conceptualizar la dinámica política. De esta manera, Habermas sería susceptible de una crítica similar a la que Arendt dirige a Rousseau y a la tradición revolucionaria francesa debido a su abordaje de la política a partir de la noción de voluntad. Por el contrario, para Arendt en política no se trataría de una voluntad común y ni siquiera de voluntades en plural, sino de mecanismos de intercambio y articulación de opiniones que no obstante resultarían irreductibles en su diversidad y en su conflictividad propia. Por eso, tampoco la acción se encuentra en Arendt orientada al entendimiento en el sentido habermasiano de un entendimiento compartido o de un consenso. Al desterrar a la voluntad común de la política, también el entendimiento resulta desplazado, para dar lugar en Arendt a una concepción política que sustentada en la tradición revolucionaria, especialmente la americana, otorga primacía al papel en la dinámica política de la pluralidad –como diversidad irreductible– y de la conflictividad –como instancia constitutiva insuperable aún momentáneamente–.

A pesar de las afinidades y diferencias entre estos pensadores, es indudable que Habermas retoma la noción de poder comunicativo de Arendt, y recupera, de este modo, una dimensión no técnica de la política. La concepción

¹² “El concepto que desarrolla Hannah Arendt de un poder generado comunicativamente sólo puede convertirse en un instrumento afilado si lo desligamos de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica” (Habermas, 2000: 215).

de Arendt, en contra de las tradiciones imperantes en la ciencia política, le otorga una especificidad a la política, que se rehúsa a identificarla con el Estado, con la administración, o con la economía; y en cambio la ve surgir allí donde los hombre se reúnen para actuar introduciendo novedad en el mundo. Habermas, retoma esta dimensión no técnica de la política presente en Arendt, a través de la noción de acción comunicativa, que constituye una de las patas sobre la que se asienta su teoría de la democracia deliberativa. Según ésta, por un lado, en el mundo de la vida –esfera privada y opinión pública– tiene lugar la acción comunicativa orientada al entendimiento mutuo que genera la fuerza de integración social que es la solidaridad; mientras que, por otro lado, el Estado y la economía son sistemas regidos por el poder administrativo y el dinero respectivamente. Esta teoría de la sociedad compuesta por dos bandas: mundo de la vida y sistema, permite que la política abarque tanto una dimensión comunicativa presente en el primero, cuanto una estratégica presente en el aparato estatal y en la economía.

En su concepción de la democracia deliberativa, Habermas distingue un ámbito nuclear y un ámbito periférico del sistema político. El primero está conformado por la administración del gobierno, la administración de la justicia, y la formación democrática de la opinión y de la voluntad (órganos parlamentarios, competencia entre partidos, etc.). El sistema parlamentario es el más abierto a las demandas de la sociedad, pero tal sensibilidad redundante en una menor capacidad de acción que el sistema administrativo. El ámbito periférico del sistema político está conformado por organizaciones y asociaciones que ejercen influencia pública y se desarrollan en el espacio de la opinión pública y sobre la infraestructura de la sociedad civil. Estas organizaciones plantean problemas, tematizan cuestiones controvertibles, articulan demandas, intereses y necesidades; ejerciendo influencia sobre el sistema parlamentario para que traten esas cuestiones en proyectos de ley.

En el sistema político las comunicaciones circulan en dos flujos, por un lado las decisiones políticas se toman en el ámbito nuclear del mismo, pero por otro lado esas decisiones necesitan la legitimidad que sólo les pueden dar los procesos de formación de la opinión y de la voluntad de la periferia. De manera que las decisiones vinculantes para ser legítimas tienen que venir respaldadas por procesos de formación de la opinión y la voluntad que ocupan una posición

periférica. En las sociedades modernas el poder administrativo y el poder social se han ido autonomizando respecto del poder comunicativo generado democráticamente, esto sólo se puede impedir en la medida que se cumplan dos condiciones: que la periferia sea capaz y a la vez se le presenten las ocasiones para rastrear y plantear eficazmente los problemas de integración de la sociedad. Estas condiciones ponen de manifiesto que la política deliberativa democrática coloca sus expectativas normativas del lado de las estructuras periféricas de formación de la opinión, que deben ser capaces de percibir e interpretar los problemas de la sociedad. Esta capacidad sólo se podrá desarrollar a través de redes de comunicación no institucionalizadas que posibiliten procesos espontáneos de formación de la opinión.

“Espacios públicos de este tipo, es decir, autónomos y capaces de resonancia, dependen a su vez de un anclaje social de esos espacios en asociaciones de la sociedad civil y de una inserción en patrones liberales de cultura y socialización políticas [...] El desarrollo de tales estructuras del mundo de la vida puede, ciertamente, estimularse, pero escapa en buena medida a la regulación jurídica, a la intervención administrativa o a la regulación política” (Habermas, 1998a: 439).

En esta cita se encuentra el punto fundamental de nuestro interés, que consiste en el hecho de que las “expectativas normativas” para la profundización de la democracia residen, según Habermas (1998b: 151), en la preservación y en el fortalecimiento de la dimensión comunicativa de la periferia política, es decir, de la sociedad civil. Pero la sociedad civil por su anclaje periférico escapa precisamente a la intervención o regulación de los sistemas jurídicos, administrativos y políticos. Por lo que la profundización de la democracia dependerá de la movilización espontánea de la sociedad civil y de la “fuerza de empuje hacia delante, innovadora, que caracteriza a los movimientos sociales” (Habermas, 1998b: 151). De manera que las instituciones del sistema político tienden a la estabilidad a través de la reproducción de lo establecido, mientras que en la sociedad civil residen las posibilidades de innovación y proliferación de las bases comunicativas de la democracia. Así, Habermas reconoce, la necesidad del aparato estatal y de su lógica técnica como consecuencia de la inexorable complejidad de nuestras sociedades, al tiempo que deposita los desafíos de las democracias en la protección y en la proliferación de la dimensión comunicativa de los espacios públicos y de la sociedad civil.

El modelo habermasiano de la democracia deliberativa da cuenta de la consolidación y el fortalecimiento de la sociedad civil en las democracias avanzadas, que ha permitido la inclusión de nuevas problemáticas y de soluciones tentativas en las agendas de las instituciones democráticas. Este ha sido el caso de los movimientos por los derechos civiles, los movimientos antirracistas, los movimientos antinucleares, los movimientos ecologistas, entre otros. Sin embargo, la propuesta de Habermas adolece de serias limitaciones principalmente para aquellas sociedades que carecen “de la cultura política [propia] de una población *acostumbrada* a la libertad” (Habermas, 1998b: 162). En primer lugar, Habermas relega a los movimientos espontáneos de la sociedad civil las expectativas de innovación para instalar temas en la agenda pública y demandar el abordaje de los mismos por el sistema político. Pero ¿qué sucede en las sociedades que no cuentan con una sociedad civil fortalecida? ¿Debemos esperar a que surjan movimientos sociales depositarios de las expectativas de innovación? ¿Acaso no corresponde al sistema político instituir vías legítimas para promover la innovación? Además, es necesario reconocer que la innovación a través de la presión de la opinión pública constituye más bien una vía excepcional que se impone cuando los conflictos alcanzan dimensiones tales que parecen superar a las instituciones mismas. No obstante, Habermas parece reconocer en este procedimiento excepcional el único camino posible para profundizar la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos públicos. En este caso, a pesar del esfuerzo teórico de Habermas, las “expectativas normativas” de nuestras democracias resultan ciertamente acotadas.

En segundo lugar, Habermas establece que “la opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede ‘mandar’ ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales” (1999b: 244). Con lo cual, los ciudadanos debemos resignar definitivamente nuestra posibilidad de actuar y tomar decisiones respecto de los asuntos públicos, y abocarnos exclusivamente a “presionar” al sistema político para que tome determinadas orientaciones. Esto significa una limitación severa de las posibilidades de profundización de la democracia, dado que las asociaciones, que se encuentran fuera del circuito institucionalizado de poder, quedan limitadas a procurar influir en ese circuito,

cosa que generalmente sólo se produce en momentos de gran movilización que permiten que sus demandas cobren fuerza y legitimidad con un amplio anclaje social.

En este punto, el análisis arendtiano de la revolución vuelve a cobrar vigencia para reconsiderar algunas de las limitaciones del modelo habermasiano de democracia deliberativa. Al proponerse la fundación de un nuevo cuerpo político, las revoluciones vuelven a situar en el centro del pensamiento político el debate en torno de la mejor forma de gobierno. En nuestros días, este debate parece haberse clausurado por la expansión territorial y la consolidación del sistema democrático representativo. Esto se muestra cabalmente en el posicionamiento de Habermas, que acepta sin discusión el sistema político y las instituciones de las democracias europeas. Sin embargo, las revoluciones con la emergencia del sistema de consejos, nos vuelven a plantear la necesidad de reconsiderar nuestras instituciones para ver si es posible que den acogida a instancias en las que los ciudadanos puedan volverse partícipes de los asuntos públicos. En este sentido, la distinción arendtiana entre el espacio político y el espacio público resulta relevante porque pone de manifiesto que la política requiere de un marco en el que los participantes se reconozcan mutuamente como iguales y que, al mismo tiempo, otorgue estabilidad y perdurabilidad a sus acciones. Veamos nuevamente las palabras de Arendt al respecto: “Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad humana de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro” (Arendt, 1996: 176).

La política no es mera interacción y deliberación entre los hombres, sino fundamentalmente una interacción que se lleva a cabo mediante reglas y límites establecidos por leyes e instituciones. De este modo, la política no es sólo posibilidad de innovación sino también fundación normada y duradera de esa posibilidad de innovación. Las posibilidades de los ciudadanos de actuar y de opinar respecto de los asuntos públicos, que en nuestras democracias pervive en la arena informal del espacio público, deben también tener un espacio institucional que les asegure perdurabilidad y las proteja de las incertidumbres del futuro. Por ello, Arendt sostiene que es necesario, para que

la política no desaparezca de nuestras democracias, la institucionalización de espacios de participación ciudadana al interior de las mismas. En este contexto, debemos entender que Arendt encuentre en las formas de desobediencia civil la persistencia de lo político en nuestras sociedades, tal como se había manifestado en la capacidad de introducir novedad en los períodos revolucionarios. Pero Arendt, no se contenta con reconocer en la desobediencia civil uno de los últimos bastiones de lo político, sino que plantea su controvertida propuesta de institucionalizar la desobediencia civil al interior de nuestros sistemas de gobierno¹³.

“[...] La institucionalización de la desobediencia civil [cuyo] primer paso sería garantizar a las minorías que practican la desobediencia civil el mismo reconocimiento que los numerosos grupos de interés (que por definición también son minoritarios) del país, y actuar con los grupos de desobediencia civil de la misma manera que con los grupos de presión, a los que se permite por medio de sus representantes –esto es, los registrados como representantes de *lobbies*– ‘tener influencia sobre dictámenes y apoyar a sus adeptos’ del Congreso aplicando métodos persuasivos” (Arendt, 2002: 150).

Arendt no se conforma con que las diversas asociaciones de la sociedad, que encabezan actos de desobediencia civil, puedan influenciar al sistema político a través de sus manifestaciones en el espacio público, sino que reclama que se les de cabida al interior de nuestra forma de gobierno, de manera que tengan al menos la misma capacidad de influir y tomar parte en los asuntos públicos que los denominados “lobbies”. De esta manera, Arendt está retomando el impulso revolucionario de la fundación de un nuevo cuerpo político, lo que implica discutir las instituciones de nuestras democracias y sus posibilidades de profundización.

De este modo, al proponer “dar acogida a la desobediencia civil [...] en nuestro sistema político” (2002: 150), Arendt nos incita a que asumamos el desafío de repensar nuestra forma de gobierno y sus instituciones, es decir, a que retomemos el debate sobre la mejor forma de gobierno. Aunque hoy existe un extendido consenso, al menos en los países occidentales, respecto de que la mejor forma de gobierno es la democracia, es necesario reabrir el debate

¹³ La expresión de Arendt “institucionalización de la desobediencia civil” puede parecer paradójica e incluso contradictoria porque una vez institucionalizada la desobediencia civil deja de ser tal. Sin embargo, puede ser entendida, de manera más sencilla, como la institucionalización de nuevos espacios al interior de nuestro sistema formal de gobierno en los cuales se de cabida a las asociaciones y a los grupos que actualmente se encuentran relegados a la arena informal de la política, desde donde sólo pueden presionar al sistema político a través de la movilización y la organización colectiva.

sobre los diferentes modelos posibles de democracia y las limitaciones de cada uno de ellos. En este sentido, creemos que una de las falencias de la propuesta de Habermas reside en que clausura las posibilidades de pensar modificaciones sustanciales para nuestras formas de gobierno, en la medida en que el modelo de la democracia deliberativa prácticamente se identifica con el actual funcionamiento de las democracias europeas. Además, la propuesta de Habermas considera que ya no es posible que los ciudadanos decidan directamente sobre los asuntos públicos, debido a la complejidad y profesionalización del sistema político, y en consecuencia, restringe la participación de los ciudadanos a la arena comunicativa de la sociedad civil.

Arendt, en cambio, como hemos visto, propone establecer al interior del sistema político nuevos espacios en donde los ciudadanos y las asociaciones puedan participar de manera directa en los asuntos públicos¹⁴. En definitiva, Arendt recoge las pretensiones de participación directa de los ciudadanos y al considera que la participación sólo puede asegurarse a través de la construcción de espacios institucionales. La política deliberativa no puede reducirse a las movilizaciones espontáneas y esporádicas de la sociedad civil, sino que requiere de instituciones que aseguren y promuevan la participación de los ciudadanos y creen las condiciones para el ejercicio de una deliberación entre iguales. La mayor profundidad de la propuesta de Arendt, respecto de la de Habermas, reside en movilizarnos a crear condiciones para la institucionalización de formas de participación civil, que permitirían instaurar una organización institucional que asegure, a través de la participación ciudadana, la innovación y que no la dejarían librada a la capacidad espontánea de organización y de presión de la sociedad civil. Así, desde la concepción de Arendt, la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos vuelve a ser una meta, que si bien se encuentra al alcance de nuestras democracias implica la creación de nuevos espacios institucionales

¹⁴ En la misma línea, aunque con posterioridad a Arendt, podemos situar la propuesta de Joshua Cohen denominada primeramente democracia asociativa (Cohen y Rogers, 1998) y posteriormente profundizada en el modelo de la poliarquía directamente deliberativa (Cohen y Sabel, 1997) que propone la creación de instancias de participación directa, en las cuales los ciudadanos aborden la resolución de problemas locales, como pueden ser la cuestión de la seguridad, de la educación o del cuidado ambiental, entre otros. Estas instancias de participación redefinirían, a su vez, las funciones de las legislaturas que comenzarían a promover y facilitar la solución de problemas locales a través de la deliberación directa de grupos vinculados estrechamente con esos problemas. De este modo, se trataría de promover “condiciones para la institucionalización de la deliberación” (Cohen, 2000).

para la participación ciudadana que permitan profundizar los canales de participación actualmente existentes.

Conclusiones

En el recorrido por el análisis arendtiano de las revoluciones modernas se ha vuelto manifiesto que su propósito no era realizar un estudio histórico sino más precisamente indagar “sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político [y] su significado político para el mundo en el que vivimos” (Arendt, 1992: 45). Siguiendo esta tentativa nos hemos adentrado en el libro de Arendt procurando reconstruir la concepción política que subyace a la tradición revolucionaria y su relevancia para pensar formas de recreación de esas experiencias políticas al interior de nuestras democracias.

El sentido de lo político que reaparece con las revoluciones se encuentra íntimamente vinculado con la libertad, en el sentido de los antiguos, es decir, entendida como la participación activa en los asuntos públicos. Por eso mismo, en las revoluciones emerge una experiencia política que resulta irreductible a la representación política. Tanto en la crítica de la representación como en la concepción de la libertad, Arendt se sitúa en sintonía con el pensamiento de Rousseau y la tradición revolucionaria francesa. Sin embargo, toma distancia de esta tradición respecto de la centralidad de la soberanía y de la voluntad general. En la revolución americana, Arendt encuentra los elementos para pensar una política que erradicando la noción de soberanía se sustente en la diversidad de opiniones y en la conflictividad propia de toda interacción. La cuestión será entonces la creación de ámbitos de intercambio y de articulación de las opiniones, encontrándose estas últimas íntimamente vinculadas con el juicio en el sentido kantiano, como Arendt ya esboza explícitamente en *Sobre la revolución* (1992: 237). Esto hizo posible introducir a Arendt en debate con el modelo habermasiano de democracia deliberativa y a su vez, mostrar que su perspectiva política aunque exalte el sistema de consejos, no puede ser meramente restringida a la reivindicación de este sistema u de otras formas de democracia directa.

Por último, hemos analizado la propuesta de Habermas a la luz del legado revolucionario que Arendt recupera, lo que nos permitió poner de manifiesto algunas de sus limitaciones, principalmente en lo que respecta a depositar las expectativas normativas de la democracia en la arena pública y

en el fortalecimiento y organización de la sociedad civil. En cambio, desde la perspectiva de Arendt no se trata simplemente de que la profundización de la democracia quede relegada únicamente a la capacidad de movilización de la sociedad civil, sino de que se reconsideren las instituciones democráticas mismas para que puedan dar cabida en su interior a nuevas formas de participación y decisión en torno de los asuntos públicos. De este modo, la propuesta arendtiana de institucionalización de la desobediencia civil –como uno de los últimos bastiones de reaparición de lo político en la actualidad– aunque no deje de resultar paradójica apunta precisamente a la necesidad de reabrir el debate en torno de nuestra forma de gobierno. En un momento en que la democracia se ha extendido territorialmente y se muestra como incuestionable, la tentativa de Arendt nos impulsa a reconsiderar las formas posibles de profundización de la democracia para evitar que lo político en el sentido que nos legaran las experiencias revolucionarias desaparezca de nuestro horizonte.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1955). “Courses. History of Political Theory. Lectures: Rousseau, Jean Jacques”. *Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. USA: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP04.html> (08/01/2013).
- (1992). *Sobre la revolución*. Trad. de Pedro Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península.
- (1997). *¿Qué es la política?*. Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.
- (1998). *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Tiempos presentes*. Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Gedisa.

- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. de Julio Bayón. Madrid: Alianza.
- Bernstein, R. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Trad. de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Cohen, J. y Sabel, C. (1997). "Directly-Deliberative Polyarchy". *European Law Journal*. Vol. 3, pp. 313-342.
- Cohen, J. y Rogers, J. (1998). "Asociaciones secundarias y gobierno democrático". *Zona Abierta: Asociaciones y Democracia*. Madrid. Nro 84/85, pp. 3-122.
- Cohen, J. (2000). "Procedimiento y substancia en la democracia deliberativa". *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*. México. Vol. 4, Nro 14.
- Di Pego, A. (2005). "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática". *Intersticios*. México. Año 10. Nro 22/23, pp. 39-69.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1998a). *Facticidad y validez, sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
- (1998b). *Más allá del Estado nacional*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999a): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- (1999b). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. de J. C. Velasco Arroyo y de G. Vilar Roca. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Held, D. (1992). *Modelos de democracia*. Trad. de Teresa Alberó. México: Alianza.

Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social*. Trad. de Leticia Halperin Donghi.
Buenos Aires: Losada.