

El concepto de revolución en el pensamiento político de Hannah Arendt

Claudia Galindo Lara*

Resumen

En este trabajo se analiza la reconstrucción de Hannah Arendt sobre los movimientos revolucionarios. Éstos son vistos como encarnación de los mejores atributos de la política. Implican el poder de actuar en concierto, reasignan el papel de la pluralidad y el poder de la acción conjunta. Son el reconocimiento de la política como dimensión expresiva, ruptura y nuevo inicio. La revolución es, pues, el momento privilegiado de la política pero, a la vez, es el que deja traslucir su condición frágil, emergente y plena de contingencia ajena a todo atisbo de instrumentalidad. Las revoluciones son recuperadas a partir de su veta histórica. Arendt retoma dos modelos: el "exitoso", ejemplificado en la revolución americana, que conserva su carácter político y el "fallido," representado por la revolución francesa, la cual sucumbe a la compasión, por su apego a la solución de necesidades y su olvido de lo político.

Abstract

This work analyses Hannah Arendt's reconstruction regarding revolutionary movements. These are seen as the incarnation of the best attributes of politics. They imply the power to act together and they reassign the role of plurality. They are the recognition of politics as an expressive dimension, interruption of the history course and a new beginning. The revolution is the privileged moment of politics, but at the same time, it is the demonstration of its fragile, emergent and contingent condition. Revolutions are recovered through history. Arendt has two models of revolution. The first one is the "successful" model (the American Revolution) and the other one is the "failed" model (the French Revolution). The American Revolution is successful because it preserved its political character, whereas the French Revolution succumbed to the "passion of compassion" due to the oblivion of politics and its attachment to find solutions to their needs.

Palabras clave: Revolución, Revolución Francesa, Revolución Americana, política, actuar en concierto, nuevo inicio, cuestión social, compasión.

* Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Coordinación de Ciencias Políticas y Administración Pública, Av. Universidad # 940, Ciudad Universitaria, Aguascalientes, Ags. P 20100.

*Los revolucionarios son los que saben cuándo
está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo*¹

Introducción

En este trabajo me interesa hacer una aproximación al concepto de revolución en Hannah Arendt (1906-1975), el cual aparece inserto en una dimensión más amplia concerniente a la concepción de la política en la autora.

La política en Arendt se comprende a partir de la idea de "actuar en concierto," lo cual la llevará a comprender el poder despojado de todo atisbo de instrumentalidad y en su plena dimensión expresiva. Llamar poder a este actuar en concierto conducirá a reasignar el papel de la pluralidad y a reconocer a la política como acontecimiento que tiene lugar entre hombres diversos. La política entonces, tendrá su mejor desempeño en el momento de emergencia privilegiado en las revoluciones.

Analizaré la reconstrucción arendtiana de los movimientos revolucionarios, ya que éstos son vistos como el evento que encarna todas las características intrínsecas a la acción: inicio, construcción de algo nuevo y encuentro con los demás. Las revoluciones son aquí recuperadas a partir de su veta histórica, con toda su dimensión de grandeza y fragilidad.

Como todos sabemos, el drama no puede existir sin contrastes. La reconstrucción de Arendt tendrá lugar en una escenografía dual: la revolución exitosa y la fallida; como modelos paradigmáticos, utilizará a la revolución norteamericana y a la francesa. En su interpretación histórica, el triunfo de los federalistas en los Estados Unidos llevó a una auténtica participación ciudadana sustentada en el predominio de la libertad individual, mientras que en Francia, la inspiración de Rousseau y la presión de la cuestión social, llevaron a promover beneficios en favor de la multitud y el sacrificio de la libertad individual por el "interés común."²

¹ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 208.

² La distinción básica entre Arendt y Rousseau estriba en el hecho de que para éste último el "bien común" se entiende como "interés común." Ella establece que en Rousseau hay "una curiosa ecuación entre voluntad e interés" que lo llevará a su construcción teórica. Arendt separa la idea de voluntad de la de interés. Ver: Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 79. Para una exposición general sobre el interés común en Rousseau, ver Brian Barry "El interés público," en Anthony Quinton, *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (Breviarios, 239), pp. 183-194. La autora se aleja de Rousseau en favor de una postura más próxima a Montesquieu en donde el "bien común" se sustenta en la idea de una república inspirada por la "virtud." Sobre este punto, véase a Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 207.

Esta línea parece conducir a una tensión ineludible cuya lectura tiende a ser simplificada: la revolución "exitosa" con nítida finalidad política, cristalizada en el movimiento norteamericano y la revolución "fallida," empañada por "lo social" y "la compasión," ejemplificada en la revolución francesa.

Ensayaré una exposición que evite circunscribir a Arendt dentro de una mirada europea proclive a los Estados Unidos.³ Considero que el contraste entre las dos revoluciones responde a un análisis aún más complejo, localizado dentro de la intención de la autora de someter a la política a una verdadera reformulación.

La narración de ambas insurrecciones llevará a Arendt a encontrar que en el trayecto hacia la construcción de las comunidades políticas, éstas se enfrentan a situaciones conducentes a anteponer el "interés común," en sacrificio de la actuación en concierto. Los intereses homogeneizados predominan en lugar de favorecer individuos que dedican su energía a la constante recreación de su comunidad, es decir al "bien común."

El resultado de la investigación no llevará, pese a esto, a una lectura maniquea de las revoluciones. Escéptica acerca de los resultados obtenidos por los movimientos revolucionarios, Arendt interroga cuáles fueron los elementos que llevaron a fenómenos como el terror, la violencia, el totalitarismo y, en general, al "desvío" de los fines de la instauración del espacio público, así como a "vaciar" de sentido a la política.

Dentro de esta visión, plantea que la época moderna se presentó como una oportunidad renovada para lograr una búsqueda de construcción de espacios para la libertad. Sin embargo, ciertos factores obstaculizaron la posibilidad de un auténtico desarrollo de la vida política. El análisis resultante llevará a identificar los elementos que condujeron a la abrumadora pérdida del sentido político, pérdida que constituye la amenaza permanente de todas las formas de gobierno.

El ánimo para "contar la historia" de los grandes momentos revolucionarios será propiciado por el objetivo netamente arendtiano de "comprender lo que pasó" y observar las vías existentes para recuperar el "tesoro perdido" de las revoluciones. Para tal fin, la autora analizará la perpetua

³ Como algunos autores parecen interpretarla. Véase a Ernst Vollrath, "Hannah Arendt and the method of political thinking" y Robert Sternberger, "The sunken city: Hannah Arendt's Idea of politics", en *Social Research*, 57, 1, spring, 1990.

amenaza a que se encuentra sometido el espacio público y las dificultades para fundar instituciones duraderas en las cuales se conserven el carácter de la aparición pública, la acción y la palabra.

La historia de las dos grandes revoluciones que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII en Norteamérica y en Francia permite seguir el desarrollo de ambas y recuperar el posible legado que dejaron para la construcción de nuevas comunidades políticas. Señala Arendt:

La historia de las revoluciones (...) se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. (...) Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones.⁴

En su intento por rescatar "el tesoro perdido" (el carácter político de los movimientos) Arendt encuentra que en las dos revoluciones de ambos lados del Atlántico: "ese tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría incluso antes, de que el tesoro mismo desapareciera" es decir, la "felicidad pública," la "gloria" o la "libertad pública."⁵ De allí su interés por seguir la ruta de las historias en cada uno de estos movimientos.

Más adelante, el historiador francés François Furet (1927-1997), sin duda influido por Arendt, dirá que el estudio de las revoluciones es la única forma de recuperar "la fuerza de las mitologías políticas que han dominado el siglo XX."⁶ El autor galo recomienda situarse en el momento de su nacimiento o al menos de su juventud para percibir el esplendor inicial. Constituyen en sí mismas un lapso breve en donde se mezclan "la esperanza y la catástrofe." Este es el momento que Arendt pretende resaltar como ejemplo de la manifestación de la supremacía de la política.

El reinicio de la historia: las revoluciones

La revolución para Arendt es el evento en el que se capta la magnitud de la capacidad humana para "hacer de nuevo," que tiene más la connotación de

⁴ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 10, 11.

⁵ *Ibid.*, p.11.

⁶ François Furet, *El pasado de una ilusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 15.

emprender algo que en el sentido estrictamente cronológico: es el poder de la convicción común, cuya clave es el comienzo de "una nueva política."⁷

Dirá Arendt: "las revoluciones son los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen."⁸ Los procesos revolucionarios son sucesos que revisten la posibilidad de un nuevo y abrupto comienzo de la historia, en ellos se pueden apreciar las características de inicio, singularidad y acontecimiento. Son por esto, "un tesoro sin edad que en las circunstancias más diversas aparece bruscamente de improviso y desaparece en condiciones misteriosas."⁹ Instantes de apertura en donde los actores disfrutaban de la acción concertada, aparecen y se muestran a los demás. Es el momento en el cual emerge la libertad: este "tesoro sin edad," donde "todo está dicho y nada está dicho."¹⁰

Acontecimiento, ruptura e inicio serán notas que pasarán a formar parte de una definición del espíritu revolucionario. La descripción del ambiente de ese momento estará permeada de fragilidad y se caracterizará por "la alegría de estar juntos y actuar." En esta capacidad para actuar concertadamente se centrará el rescate de Arendt de la política comprendida como "momentos" para la acción. El momento se pinta con el ánimo gozoso compartido por los agentes, quienes, concientes de saber que están viviendo instantes privilegiados, están ciertos de que en ese momento algo nuevo se está gestando y ellos son protagonistas de una ruptura. Tienen la claridad de que en ese evento se dará la oportunidad única para que la historia pueda abrir sus puertas a la acción.

La revolución será entendida como el nacimiento de una realidad totalmente nueva. Es por tanto la recreación de la política dentro de su propia manifestación. En términos históricos, antes de la etapa de las revoluciones no se podía hablar de un radical inicio, puesto que ni en las insurrecciones y, menos aún, durante las guerras civiles se podía palpar este carácter de posibilidad para una nueva fuerza nativa. Las transformaciones políticas anteriores a la era de las revoluciones no eran pensadas ni vividas como la búsqueda de un nuevo origen. Constituían reformas limitadas al relevo cupular de un poder que ya no respondía a las expectativas de los súbditos. Es decir: "la transfor-

⁷ André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 189.

⁸ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 86.

⁹ A. Enegrén, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰ *Ibid.*, 186.

mación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, dentro del ciclo ordenado y recurrente."¹¹ Se trataba solamente de sustituciones dentro de la élite gobernante, en donde quedaba excluída cualquier posibilidad para la acción concertada y de generación de poder "desde abajo."

Al definir a la revolución como "ruptura inaugural,"¹² se está hablando de cambio de gobierno, participación ciudadana y finalidad estrictamente política, que para Arendt es entendida como búsqueda de la libertad.

El "dilema" de las revoluciones estriba en la confluencia de dos elementos en apariencia contradictorios: por un lado, "el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno conlleva una profunda preocupación por la durabilidad y estabilidad de la nueva estructura" y por el otro, es menester conservar "el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra."¹³ La inevitable convivencia dual entre la necesidad de estabilidad con el fulgor de la novedad, presente en el inicio de las revoluciones, dificulta que el curso de las revoluciones se mantenga. Estos elementos aparentemente opuestos y aún contradictorios, tienen que coexistir para no liquidar el espíritu que dio origen a la revolución, ni la permanencia de un cuerpo político.

Es en el tiempo de las revoluciones cuando se puede apreciar la construcción de espacio público entre los individuos que se encuentran unos con otros como iguales: se reúnen y deliberan interesados por lo que es común a todos, para dar inicio al momento de la interacción y la práctica política. Estas características tienen una doble faz: son "la gloria de la acción concertada" y remiten inevitablemente al carácter espontáneo y efímero de las revoluciones y a la "evanescencia"¹⁴ del espacio público que tiene que ser sometido a una perpetua "recreación" por parte de los actores.

El acontecimiento, aun cuando responde a la acción auténtica y colectiva, carece de cualquier atisbo de permanencia. Con esto, Arendt despojará a la historia de todo elemento de necesidad. Ésta será por el contrario, analizada a partir de momentos, instantes o "fragmentos de gloria" en los cuales se puede apreciar la verdadera magnitud del encuentro con los demás para la creación del espacio concerniente a todos.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 173.

¹³ Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 230.

¹⁴ Para ampliar y contrastar con la tesis que sostiene Paolo Flores D'Arcais en *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

El olvido de la necesidad histórica

De esta manera, encontramos que en Arendt la política se arma a partir de hechos y eventos específicos y responde a la emergencia de novedad, es frágil, breve y contingente. Constituye la "brecha" que no tiene precedente ni meta certera. Hay en esto, un afán de presente, por esto es que la política se realiza en el curso de su propia acción.¹⁵ No responde (a diferencia de Tocqueville y Marx)¹⁶ a fuerzas irresistibles, es plena de espontaneidad.¹⁷

La idea de inicio es ciertamente una de las más potentes líneas de Arendt. Concebir los sucesos como acontecimiento e inicio, la llevará a una confrontación directa con la idea de "necesidad histórica."¹⁸ Aún cuando hace evidente la falta de permanencia intrínseca a los actos humanos, dota de una nueva fuerza a la posibilidad de restaurar a la política a partir de sus manifestaciones mismas, con lo cual, elementos como la aparición y la actuación concertada adquieren un sentido renovado. La política tiene lugar en la dimensión experiencial, se está construyendo en los momentos emergentes, es allí donde tiene lugar su manifestación suprema.

Empero, el elemento de contingencia, intrínseco a la acción, es ineludible dentro del curso de las revoluciones. En el rastreo de la historia, Arendt advierte como factor relevante el hecho de que todas las insurrecciones modernas hayan dado inicio como restauraciones de un orden establecido. Es durante su transcurrir que sus protagonistas, llegaron, casi sin proponérselo,¹⁹ al inicio de una nueva etapa histórica y a buscar extenderla para la posteridad, "imbuídos en la contingencia y fragilidad de sus actos."

La mayor parte de las veces, los revolucionarios sin tener esa intención, comenzaron a construir ese espacio para las apariciones de los que vendrían después, dejándoles como herencia la idea de la existencia de un lugar donde "la libertad pudiera desplegar sus encantos y llegara a ser una realidad visible

¹⁵ Como señala Agapito Maestre en el prólogo a *Existencia y libertad*, op. cit. p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 175.

¹⁷ En este punto quedan resonancias de la primera Arendt. El "nuevo comienzo" implica la irrupción en los procesos, es decir la carga de "improbabilidades infinitas" está dada por la acción de los hombres. Mientras que en la idea de proceso histórico no es la acción conjunta de los hombres lo que predomina "sino el desarrollo y confluencia de fuerzas extra humanas en las que el hombre que actúa es excluido de la historia." Ver H. Arendt *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 (Pensamiento Contemporáneo 49), p. 65.

¹⁸ Richard J. Bernstein, *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, p. 293.

¹⁹ Dice Arendt: "Los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no", en H. Arendt, *¿Qué es la política?* op. cit., p. 66 (el subrayado es mío).

y tangible."²⁰ Por tanto, la búsqueda de un nuevo origen fue la intención inicial de los revolucionarios. En el caso francés, el factor que impulsó hacia la plaza pública a los individuos fue el intento por restablecer un orden de cosas que había sido violentado por el absolutismo. Encarnado, como dirá Furet, en "el misterio" de la revolución francesa, que llevó "al desplome de la monarquía más grande y el nacimiento extraordinario de un régimen nuevo."²¹

Tal como señalara también otro de los grandes especialistas en revolución francesa, George Lefebvre (1874-1959), cuando los hombres del pueblo recibieron la convocatoria de los Estados Generales, "no sabían a punto fijo lo que eran ni que podía resultar de la convocatoria, pero por lo mismo tenían más esperanzas."²² Los revolucionarios estaban inmersos en la seducción del movimiento, pero nunca tuvieron como intención expresa el arribo a un orden totalmente distinto.

En el caso de Norteamérica, lo que llevó a los hombres a aparecer en público fue la oposición al orden colonial y la necesidad de desprenderse de un régimen "arbitrario y opresivo". Aún cuando ambos movimientos fueron animados por las mismas ideas y pasiones, tampoco supieron que habrían de llegar a la conformación de un cuerpo político totalmente nuevo, ni a constituir la "civilización democrática moderna."²³ A pesar de que, efectivamente, el motor inicial de la acción fue político (impulsado por la rebeldía en contra de un estado de cosas que ocluía las rutas hacia la libertad) los fines no eran claramente percibidos por ninguno de los involucrados.

La explicación que delinea el carácter contingente se da a partir de la ausencia de cálculo y anticipación de consecuencias. Los revolucionarios se encontraban totalmente ajenos a la posibilidad de control sobre los efectos de sus propias acciones; ellos ignoraban hasta dónde podrían conducir los actos emprendidos. Al enrolarse en las filas, desconocían cuál sería el papel a representar en el nuevo escenario donde se disponían a aparecer. En el curso de los acontecimientos las revoluciones fueron adquiriendo un sentido diferente. Por ello Benjamin Franklin²⁴ confiesa nunca haber escuchado

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ F. Furet, *op. cit.*, p. 27.

²² George Lefebvre, *La revolución francesa y el imperio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 51.

²³ F. Furet, *op. cit.*, p. 23.

²⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 46. Para el desarrollo de este planteamiento ver también: Martha Rivero, *El totalitarismo: una nota sobre la pérdida de sentido común. El pensamiento de Hannah Arendt*.

a nadie en Norteamérica decir que su participación tuviera la finalidad de lograr la separación de las colonias respecto de Inglaterra. En el curso del movimiento los individuos se encontraron con algo totalmente desconocido e inesperado. La falta de certeza y cálculo sobre los actos quedaba expresada incluso como una vuelta al pasado, más apegados los corazones, dirá Arendt, a la idea de restauración que al abismo infinito de la revolución. Lo cual se ponía de manifiesto, tal como Tocqueville habría de expresar con respecto a la revolución francesa, en el hecho de que: "se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen sino su restauración."²⁵

Fue el trayecto de la acción misma lo que llevó a resultados que hoy podríamos calificar como inéditos y que, en palabras de Arendt, llevó a que los actores pudieran "salvar al mundo de la repetición y lo condujo hacia la creación de una nueva trama política." Dicha trama habría de cambiar de manera radical la orientación de las pasiones y los sentimientos "cuyo destino se alejó del curso que quizás habría seguido en otras circunstancias. Comenzó para ellos un viaje incierto y diverso en el tiempo."²⁶ Sumergidos en esta vorágine y ante esta falta de claridad sobre lo que habría de deparar el final del camino, Arendt lo desarrollará a partir del carácter de imprevisibilidad presente en todo movimiento. La aparición y la discusión de temas aparecerán siempre revestidas de estas características de contingencia, emergencia y novedad.

Verdad es que la revolución constituye una ruptura en el orden común de los días²⁷ y nos recuerda la capacidad humana para reinventar un futuro. Volátil, frágil, efímera y carente de cualquier anticipación de consecuencias es, sin embargo, la encarnación de la voluntad para la política.

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 1990, (Tesis de Maestría), p.39.

²⁵ *L'ancien Régime*, citado por H. Arendt en *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 46.

²⁶ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 350.

²⁷ F. Furet, *op. cit.*, p. 43.

Contraluz de la revolución francesa: violencia, terror y necesidad

La revolución francesa no es solamente la instauración de la república, es una promesa indefinida de igualdad, dirá Furet.²⁸ Constituye una forma privilegiada de cambio, una esperanza tan vasta que tiene una elasticidad indefinida. Por esto, se puede saber que el Antiguo Régimen terminó, mientras que el de la revolución no podemos afirmar que haya concluido.²⁹

Este tema también atrapó a Arendt y sucumbió como muchos otros a la dinámica de la revolución francesa y a su fascinación. Es en esta insurrección donde encontrará plasmados todos los claroscuros inherentes a la capacidad humana para desplegar la política. Intentará articular este movimiento a su idea de la acción y circunscribirlo dentro de su crítica a la modernidad, esto otorgará un giro en el análisis que la llevará a una postura absolutamente singular. La explicación de la insurrección de 1789 en Arendt aparece plena de heroísmo y catástrofe. En ella se localizan el logro de la acción concertada y la pérdida del sentido de la política.

Influenciada por los "aires de cambio" procedentes de América la revolución surge inspirada por las trece colonias, en donde "la pasión por la nueva república avivó el deseo de un cambio."³⁰ Ambas revueltas compartieron en sus orígenes el afán de búsqueda de libertad pública. Era innegable el carácter político de los acontecimientos. Sin embargo, el ansia de liberación del miedo y del poder despótico predominaron en Francia frente a la posibilidad de construir el "hogar común," es decir la fundación republicana.

Inclusive cuando el movimiento revolucionario europeo fue impulsado por la búsqueda de un nuevo orden, desde el inicio, lo que predominó fue el curso trágico de los acontecimientos. El afán republicano sucumbió aun antes de ver la luz, no logró llevar a un nuevo inicio que permitiera constituir cuerpos políticos a la altura de las circunstancias.

La explicación sobre el destino de la insurrección gira a partir de la estructura política existente: en Francia los vínculos que unían a los habitantes no estaban dados a partir de promesas mutuas, sino de privilegios

²⁸ F. Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁰ G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 16.

hacia los estamentos.³¹ Por tanto, el conflicto entre el rey y el parlamento "arrojó a toda la nación francesa a un estado de naturaleza."³²

Aquí Arendt, con el fin de dar mayor fuerza argumentativa a su planteamiento, ensaya una nueva versión de las principales categorías que acompañan al análisis político. Para describir y narrar las revoluciones no encuentra palabras que nombren los sucesos, recurrirá por tanto a la creación de un nuevo lenguaje en política que de cuenta de los hechos. Utilizará viejas categorías con un nuevo sentido y construirá palabras que nombren lo inaudito.

Dirá respecto al estallido francés que los elementos predominantes eran entonces, la potencia y la violencia,³³ que en ningún caso fructificarían en poder concertado. Era una "fuerza natural y prepolítica," que no hizo distinción entre violencia y poder.³⁴

Arendt llega a este argumento porque en su análisis no es posible concebir otro poder que no sea el generado a partir de la voluntad común, cuya única necesidad es mantener la acción de la cual surgió. Esto, como veremos, la llevará a encontrar en las condiciones históricas prevaletentes en el Antiguo Régimen, las raíces en donde se gestó el "desbordamiento" de la revolución.

En el estallido es donde se "deja ver" el verdadero y único poder: el de los iguales, que actúan en concierto. Con esta apelación a una suerte de "empowerment" Arendt pone de manifiesto que se actúa "juntos y desde abajo", porque únicamente se puede entender al poder como actuación en concierto y dentro de la más absoluta *isonomía*. Señala Arendt:³⁵ "el poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo, y evidencia la fragilidad del mismo con esta frase: 'existe sólo mientras éste no se desintegra' " Sin embargo, y para esto recurre a Roma, "su fortaleza reside en que es *potestas in populo*, es decir, que sin el pueblo o el grupo no hay poder."³⁶

³¹ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, op. cit., p. 186.

³² *Ibid.*, p. 187.

³³ Ver la distinción que hace Arendt de categorías como "poder", "violencia", "fuerza", "autoridad", en H. Arendt, *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortíz, 1976, pp. 41-52.

³⁴ Para la autora, con su carácter instrumental, la fuerza y la violencia, llevan a que la primera sea "energía desatada por movimientos físicos y sociales" y la segunda "multiplique la fuerza natural." Son por tanto, ajenas al ámbito político y su presencia en Francia habría de dificultar la consolidación de actos fundacionales.

³⁵ H. Arendt, *Sobre la violencia...*, op. cit., p. 41

³⁶ *Ibid.*

El poder "aparece" y se "muestra" marcado nuevamente por este halo de emergencia, en donde se convierte en actuación en concierto que es manifestación de la espontaneidad y el acontecimiento.

La aparición de la violencia y la fuerza estarán ligados a la explicación sobre los factores que en Francia erosionaron la posibilidad política y su trasfondo se ubica en el diseño de una novedosa aproximación conceptual incorporada al análisis: fue la presencia de la llamada "cuestión social" la que habría de decidir el destino revolucionario.

Por su relevancia y repercusiones dentro del análisis, aquí será pertinente realizar un rodeo por el tema del "ascenso de lo social"³⁷ como categoría general para, posteriormente, retomar la exposición histórica sobre la revolución francesa.

El ascenso de "lo social" y sus repercusiones políticas

Arendt utilizará en diferentes formas términos tales como "la sociedad," "lo social" y "la cuestión social," que tendrán diversas connotaciones, siempre disruptivas para la dicotomía público-privado y fundamental para la exposición sobre la pérdida de sentido de la política.

La autora encuentra el argumento idóneo sobre las razones del declive de la política en la distinción entre "lo social" y lo "político." Retomará la discusión sobre la transformación del *zoon politikon* en animal social, y la llevará hasta la era de las revoluciones y la época moderna, donde localiza el encuentro y la pérdida del "momento republicano," es decir la presencia de un auténtico espacio público.³⁸

La distinción conceptual parte de la diferencia dada en términos de la asociación artificial ejemplificada en la *polis* (la vida política) y la "unión natural" representada por la *oikia* (vida familiar). Los griegos (expondrá Arendt

³⁷ La cuestión social habrá de aparecer dentro del planteamiento como esta estructura híbrida que eventualmente llevará a la desaparición de las fronteras entre lo público y lo privado.

³⁸ Para Jean Bethke Elshtain (*Public man, private woman. Women in Social and Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 77) la asociación de Arendt entre la pérdida de lo político y el ascenso de lo social parte de una lectura equivocada de Aquino quien no separó "lo social" de "lo político" (como interpreta Arendt), sino que incorporó a la política, aspectos de la existencia social, de la vida compartida con otros. También señala que Arendt distorsiona el sentido de "lo social" al definirlo como un "mundo sin suficiente dignidad para constituir una auténtica y autónoma forma de vida."

a partir de un rastreo histórico) conocían de la "natural necesidad del hombre de asociarse con sus semejantes," sin embargo, no incluían este elemento como parte de las características específicas de los seres humanos.³⁹

La confusión generada entre el ámbito estrictamente político con el social, es posterior en términos históricos y condujo según establece Arendt, a que se concibiera al ámbito político como sinónimo de lo social, esto ocurrió al definirse al hombre como animal socialis y a la sociedad "como la forma de organizarse para alcanzar un fin concreto."⁴⁰

Aun cuando la finalidad pudiera o no ser política, Arendt considera que allí se localiza de manera temprana el papel asumido por el término "social," que es incorporado ya como "significado de condición humana fundamental." Para los griegos esta capacidad de unión con sus congéneres no era exclusiva de los seres humanos y por lo tanto no habría de ser contemplada dentro de los elementos específicos a los individuos.

La asociación con miembros de la misma especie era considerada como uno de los atributos "naturales" y por tanto, correspondiente a la parte más biológica de las personas. El hogar y la familia constituían el centro de la asociación natural y lo específicamente humano era la capacidad para la organización política.

El campo familiar y político no permanecerá nítidamente diferenciado, sino que aparecerá una esfera más: la social. "Esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público."⁴¹ La confusión de ámbitos para Arendt aparecerá circunscrita dentro de la necesidad de delinear la distinción entre las actividades intrínsecas a la conservación de la vida y las concernientes al mundo en común. "La sociedad" será por tanto, entendida como "el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana."⁴² Al ascenso de lo social Arendt atribuye la pérdida del sentido político, dirá: "...históricamente al ascenso de lo social corresponde casi exactamente a la invasión del espacio público por la sociedad".⁴³

³⁹ H. Arendt, *La Condición Humana...*, *op cit.*, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p.38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 47.

⁴² *Ibid.*, p. 42. Por esta razón Arendt encuentra que las comunidades políticas menos desarrolladas (como los despotismos orientales) aparecen siempre organizadas como "una familia superhumana" y se distinguen por el autoritarismo imperante.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

En el discurso sobre el Antiguo Régimen y la Revolución, encuentra que la destrucción del viejo orden feudal y el ascenso del Estado central tuvieron como contracara la inclusión de la sociedad en el espacio político. En este punto, resulta esclarecedora la explicación propuesta por Andrew Arato y Jean Cohen⁴⁴ al afirmar que en Arendt el desarrollo de lo social en Francia fue dado a expensas de la liquidación de la sociedad política, en donde la centralización actuó como eje rector: aparece una doble vertiente de la cuestión social: una "ramificación" cercana al joven Marx en donde predomina la exposición sobre el Estado económico central y otra más próxima a Tocqueville, en la cual prevalecen las consecuencias de la destrucción de poderes locales y estamentales y el declive del feudalismo. La nobleza fue reducida a cero y con esto el absolutismo destruyó su propia base al despolitizar a una sociedad cortesana que ya de por sí se había olvidado de la política, imbuída en las manipulaciones secretas y la intriga.

Hay pues varios elementos implícitos en Arendt para el ascenso de lo social, recuperados por Cohen y Arato: la temprana economía política nacional, la despolitizada sociedad de las cortes y la emergencia de las sociedades de salón y la moderna revolución democrática.⁴⁵ Por tanto, la tríada absolutismo-despolitización-economización⁴⁶ será la línea marcada por Arendt para favorecer la idea del ascenso de lo social que aparece desplegada hacia el Estado. La aparición del Estado moderno, administrativo-burocrático y económico es, por ende, consustancial a la incorporación de lo social en los asuntos públicos.

La burocracia se constituye en expresión de la sociedad en el gobierno en sustitución de la auténtica vida en comunidad. La administración resuelve asuntos referentes al bienestar y otorga soluciones de corte administrativo a problemas que deberían ser relativos a la vida doméstica. La emergencia de lo social (*rise of the social*) representa por tanto, el desplazamiento de la política por la "asistencia."

El propio fracaso de la monarquía absoluta para generar una base de apoyo al eliminar a los poderes estamentales, llevó a elevar al Estado abso-

⁴⁴ Véase, Andrew Arato y Jean Cohen, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992, en especial el capítulo 4 "The Normative critique, Hannah Arendt", p.p. 182-191.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁶ *Ibid.*, p.p. 182, 183.

lutista como una gigantesca administración doméstica, que no únicamente fue elemento que intervino en el levantamiento revolucionario, sino que lo traspasó, por así decirlo, con el efecto de postergar indefinidamente la construcción republicana. Los temas de estricta competencia política fueron reemplazados por los de corte administrativo. Es decir, se generó la sustitución del gobierno por la administración y "el arbitrio personal por normas burocráticas."⁴⁷ Esta construcción le permitirá a Arendt, en efecto, construir la hipótesis de que la expresión política del ascenso de lo social la constituye la Nación- Estado.⁴⁸

Por tanto, desde su surgimiento, la institución estatal tuvo como tarea central la resolución de necesidades en detrimento de los temas de relevancia política. Esto conducirá a la autora a integrar dentro de la explicación sobre la transición del feudalismo al capitalismo la idea de la aparición de la sociedad vinculada a la cuestión social.

El problema de lo social como sinónimo de administración aparecerá ligado a la llamada "cuestión social." Esta faz, es la relativa a los aspectos concernientes a la necesidad. La técnica será la encargada de la resolución de las necesidades encarnadas en la "cuestión social."

En este punto, para fines expositivos, es relevante discernir la cuestión social respecto de lo social tal como fue expuesto anteriormente. Lo social como "cuestión social" se remite sin vacilaciones al problema de la pobreza, cuya profundidad es expresada en Arendt bajo los siguientes términos: "es algo más que privación, es un estado de carencia y miseria aguda constantes, cuya ignominia reside en su fuerza deshumanizadora, es abyecta porque coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos."⁴⁹

Lo que ocurre cuando la "cuestión social" se presenta en público es la ocupación forzada por la esfera de la necesidad del espacio concerniente a la libertad, se pierde el significado original y se impregna el espacio público de "simbolismo biológico."⁵⁰ Sale a la luz la parte más oscura y recóndita del ser humano que, por su carácter opresivo, debe permanecer oculta a los demás.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁶ *Ibid.*, p.182.

⁴⁷ *Ibid.*, p.54.

⁴⁸ *Ibid.*, p.182.

⁴⁹ *Ibid.*, p.54.

⁵⁰ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p.62.

Al vincular Arendt su caracterización general con la narración de los acontecimientos en Francia, llegará a la conclusión de que en términos históricos, lo que ocurría en la sociedad cortesana, estatalmente centralizada, caracterizada por su avanzado nivel de descomposición social, era que hasta ese momento la "vida infeliz" de los *malhereux*, había permanecido "fuera" del espacio político.

La miseria confrontada con la "vida corrompida" de los ricos conformaba, sin embargo, una combinación "explosiva" que habría de aparecer en algún momento y la revolución fue el mejor escenario posible para "abrir las barreras del reino político a los pobres", lo cual llevó a que el espacio público "fuera abrumado por zozobras e inquietudes que en realidad pertenecían a la esfera familiar."⁵¹ La revolución conforma el cadalso donde irrumpen de manera violenta aspectos ajenos a la estricta competencia política, en una combinación que habría de resultar irrefrenable: la "descomposición" moral de las clases altas mezclada con la extrema pobreza del pueblo. Esto habría de señalar la desaparición de la vida política en su opuesto extremo: la violencia y el terror.⁵²

Por otra parte, en un contexto donde las noticias de ultramar fluían, la influencia recibida del exterior permitió a los franceses recibir noticia de que los inmigrantes ingleses se habían despojado de la miseria y encontrado el acceso a una igualdad envidiable. Aunado al afán moderno de liberación de la pobreza, motivó la aparición pública de los miserables: "en donde se supo de una sociedad sin pobreza entonces se dio la rebelión de los pobres."⁵³

Burocratización y miseria aparecían encarnadas en viejas formas autoritarias del Ancien Régime, lo que la revolución hizo fue agudizar su presencia y hacer que éstos definieran el rumbo del movimiento. La revolución no logró desintegrar el aparato burocrático administrativo que permaneció incólume posterior a la insurrección.

Dirá Arendt: "los hombres de la revolución francesa convencidos como estaban de que todo poder debe residir en el pueblo, abrieron la esfera política

⁵¹ H. Arendt, *La Condición Humana...*, op. cit., p. 38.

⁵² Aquí, más relevante que los términos cuantitativos del saldo del terror o la posibilidad de "una especie de pasión por el asesinato" generada en esta época, es el hecho de que "el terror habló" es decir, sustituyó a la palabra que enmudeció para dar lugar al lenguaje de la violencia y puso fin a las pasiones políticas (amor por la libertad, por la participación, etcétera). Véase Claude Léfort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota, Press, 1986, pp. 69, 70.

⁵³ H. Arendt, *La Condición Humana...*, op. cit., p.23.

a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella como anteriormente lo habían sido el rey y los antiguos poderes."⁵⁴

Con un pueblo "arrojado al estado de naturaleza," la revolución se convirtió en un movimiento desbordado, torrente difícil de encauzar. El hecho de que los dirigentes afirmaran que "todo el poder reside en el pueblo"⁵⁵ colocaba al poder como una fuerza natural fuera de la esfera de estricta competencia política. La fuerza que emanó fue la liberada por la insurrección. Era la potencia multiplicada de la multitud que, preñada de violencia, "no podía resistir ningún poder institucionalizado."⁵⁶

Con la revolución francesa apareció el lenguaje de las necesidades vitales: hambre y violencia. Se evidenció un estado de cosas que habría de modificar el curso de los acontecimientos. *Les enragés* definieron la temática revolucionaria: la búsqueda de florecimiento de la libertad pasó a un lugar secundario, era preciso aplicar "soluciones técnicas" para sofocar las carencias.

Aun cuando en Norteamérica la cuestión social existía, ésta no llegó a "desbordarse" hacia la esfera política, tal como sucedió en Francia. El contexto y el curso de los acontecimientos fueron opuestos. En Europa, el pueblo (*le peuple*) se introdujo en la esfera política y la "hizo estallar." Al aparecer los miserables en público, se impusieron los mecanismos emergentes en perjuicio de las instituciones que abrirían espacios para la libertad. Al ser llevados ciertos temas al escenario común, se impuso el efecto de violencia y coerción inherente a la esfera prepolítica. Eran necesidades domésticas y "al parecer sólo la violencia podría ser lo bastante fuerte para satisfacerlas."⁵⁷ Con esto, elementos pertenecientes de manera exclusiva a la *oikia*, se mostraron y "enturbiaron" el espacio público, otorgando la marca del terror a los asuntos públicos.

La explicación otorgada por Arendt al hecho de que en Norteamérica la esfera social no invadiera el espacio público y se pudiera llegar a una forma avanzada de relación política, gira en torno al espíritu puritano de los colonos, quienes se habían dedicado a la búsqueda del bienestar.⁵⁸ Por esto

⁵⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, op. cit., p.188.

⁵⁵ *Ibid.*, p.185.

⁵⁶ *Ibid.*, p.187.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸ Aquí conviene revisar la influencia de Tocqueville en Arendt. Ver Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, capítulo 10 "El gusto por el bienestar material en América", p 489. El capítulo da inicio con la siguiente afirmación de Tocqueville: "El cuidado de satisfacer las más mínimas necesidades del cuerpo y de proveer a las pequeñas comodidades de la vida, preocupa allí univer-

lograron arribar a una armonía pública, donde las personas encontraban en la acción un logro personal y como es bien sabido, la eudaimonia o felicidad, en términos de la recuperación de Aristóteles por Arendt, "es un estado al cual se llega a partir del dominio de la necesidad," e involucra la ausencia no sólo de carencias materiales, sino de enfermedad, porque se acuerdo con ella, al ser presas de cualquiera de las dos, las personas se vuelcan sobre sí mismas y se ven impedidas para ir al encuentro con la libertad.⁵⁹

Al resolver asuntos vitales, y haber mantenido bajo control aquéllo que era relativo al reino de las sombras, los colonos pudieron alimentar un desarrollado sentido ciudadano, permeado por el entusiasmo en la participación de los temas comunes.⁶⁰

En Francia, la presencia ineludible de los *sans culottes*, marcó el carácter social de la revolución. Los temas se tornaron administrativos y técnicos (asuntos relativos al vestido y al alimento). Se pospuso indefinidamente la revolución política. El aspecto prioritario fue la expresión como miserables y no como ciudadanos. Esto transformó al movimiento revolucionario en "una utópica rebelión contra las urgentes necesidades de la vida."⁶¹ El curso seguido fue un titánico esfuerzo administrativo que irremediablemente llevó al uso de métodos violentos para someter el caos generado por la necesidad. Con ello, se mostró lo más sombrío de la condición humana, e hizo sucumbir la espontaneidad y la gloria en el marasmo del intento para dar solución a las acuciantes demandas del pueblo, para finalmente, llevar al movimiento a hundirse "en el oneroso reino de la administración y la asistencia."⁶²

Durante el proceso revolucionario en Francia y en aquéllas revoluciones que surgieron a imagen y semejanza de éste, la situación se reprodujo. El intento por fundar la libertad, tuvo que ser pospuesto al infinito, para ser transformado en "la liberación del proceso vital de la sociedad,"⁶³ lo cual condujo, argumenta Arendt, a que el objetivo de la revolución fuera tan

salmente a los espíritus." El individuo norteamericano sería una fortaleza en su deseo de autonomía para lograr un "honesto materialismo" que constituye poder tutelar para asegurar sus goces.

⁵⁹ H. Arendt, *La Condición Humana...*, op. cit., p. 44.

⁶⁰ Este aspecto es desarrollado de manera novedosa e interesante por Remo Bodei (*op. cit.*), cuando afirma que en Norteamérica el individuo ocupó el lugar del Estado, "cada uno es el sol de sí mismo." Aún cuando esta libertad fue guiada por "el principio del placer." Mientras que las condiciones europeas condujeron a que los individuos requirieran un Estado centralizado y fuerte para dar solución a las enormes carencias.

⁶¹ *Ibid.*, p.240.

⁶² H. Arendt, *Sobre la revolución...*, op. cit., p.138.

⁶³ *Ibid.*, p. 65.

oscuro como "el desesperado intento por lograr el dominio de la escasez." Este factor, fue decisivo en Francia: en el intento por resolver problemas sociales, los revolucionarios dieron inicio a un proceso que habría de conducir al colapso de la revolución.

Arendt concederá que en un primer momento dentro de las revoluciones, puedan hacer su aparición la necesidad y la violencia. Esta será una etapa de liberación, que tendrá que pasar a un segundo peldaño de construcción, donde la libertad será vista en términos políticos. Fuera de estas etapas, la necesidad únicamente se constituye como elemento de disturbio para la política. Ciertamente, la necesidad, empuja a los individuos hacia lo público, posteriormente, desde la política no se puede ofrecer solución alguna y su aguda presencia inhibe la construcción, además de desvirtuar el proceso político.

El efecto político de la cuestión social

En términos históricos, Arendt considera que en Francia la tarea emprendida en la liberación de la miseria tuvo como resultado que se mantuviera incólume la estructura del Antiguo Régimen. En esencia, la figura del Estado-Nación como eje central del aparato burocrático fue su heredera.⁶⁴

La "apertura" del espacio público a la miseria fue la liquidación del propio espacio. Ante tal evento, fue preciso recurrir a arreglos que desviaron el proceso de fundación y condujeron hacia el "ocaso" de la política. Esta línea argumentativa llevará a Arendt a debatir con Rousseau. La situación extrema a la que se enfrentaron los revolucionarios, ante la inmensa tarea de dar solución a las carencias, llevó a la solución emergente de unificar a la población. Por lo tanto, la voluntad del monarca entendida hasta ese momento como "la soberanía" se deslizó hacia el pueblo sin modificaciones de fondo. Se convirtió en una "abstracción denominada Voluntad General,"⁶⁵ que indicaba "soberanía popular." Según Arendt, la idea de "soberanía nacional," que irónicamente denomina "la majestad del dominio público," (como era entendida durante la monarquía) no era compatible con el nacimiento de

⁶⁴ Al respecto, no se deja escapar la similitud con Furet y Tocqueville. Véase F. Furet, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 169.

una república. Era "como si el Estado Nacional hubiera derrotado a la revolución en Europa antes incluso que ésta hubiese hecho su aparición."⁶⁶

La creación de un nuevo orden que verdaderamente transformara el estado de cosas fue pospuesto como parte de los objetivos de la revolución, aun cuando los revolucionarios dejaban claro que su referencia no era un poder centralizado y se aludía a una tímida posibilidad participativa, encarnada en la representación. La revolución con el ideal de la "soberanía popular" abría apenas el espectro político, que resultaba a todas luces insuficiente. Se transformaba la sujeción al poder en manos de un rey, por "representantes de la voluntad general," situación que era poco clara y constituía un freno a la verdadera participación en los asuntos comunes.

Fue necesario por tanto, centralizar y recurrir al "hombre fuerte," encargado de unificar criterios en sustitución de verdaderas instituciones republicanas. Este orden de cosas fue opuesto totalmente al proceso seguido en Norteamérica, en donde al segmentar el poder, eran asumidos de verdad los fragmentos comunales y acuerdos pactados. Su distribución en pequeñas unidades locales daba cauce hacia la posibilidad de una auténtica manifestación plural. En este punto jugaría un papel central la ausencia en Norteamérica de un "Estado nacional" y de "una tradición verdaderamente nacional."⁶⁷

En Francia, la persistencia de un régimen centralista, feudal y burocrático, aunado a las carencias que demandaban pronta solución, dificultaba de sobremanera el rompimiento con una tradición autoritaria y la concepción de nuevas formas para que la comunidad asumiera el poder. El "cuello de botella" de la revolución estuvo representado por el traslado de la finalidad republicana hacia la abstracción "pueblo." Esto llevó a que los jacobinos necesitaran concebir a la voluntad como elemento unido e indiferenciable. Por esto, los órganos emanados del fulgor revolucionario, como los clubes o las sociedades populares resultaron incompatibles con el proceso y perecieron en manos de los propios revolucionarios, quienes los liquidaron en nombre de la compacta Voluntad General.

⁶⁶ *Ibid.*, p.p. 24,25.

⁶⁷ *Hannah Arendt and Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, citado en Carol Brightman (ed.) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998 (Palabra en el Tiempo, 252), p. 8.

Así se entiende la estrategia seguida por Robespierre, al desestructurar las sociedades populares surgidas como órganos de autogobierno y de encuentro ciudadano. Él recurrió al argumento de la necesaria unidad y apeló a la voluntad general. En este sentido, las formas organizativas emanadas de la espontaneidad intrínseca a la acción, tuvieron que ser sacrificadas ante el torrente que se avecinaba.

De tal modo, señala Arendt: "sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo."⁶⁸ Ello convertía a todos en uno, o lo que es peor, en un "monstruo de cien cabezas," ya que la "voluntad" podía ser veleidosa y mutable como el individuo, situación que llevada a su extremo, justificaba "la antigua y ominosa convicción propia del Estado Nacional,"⁶⁹ de que en nombre del interés nacional se apelara al "último recurso" de la razón de Estado.

La razón de que persistiera la concentración del poder, residía además en el importante factor de que no "alcanzaba" a la población. En sentido estricto, la estructura política había permanecido intacta. La difusión del poder no desbordaba el círculo del Estado, por tanto, no empapaba a los ciudadanos, quienes delegaban el poder en "políticos profesionales." Opuesto al caso norteamericano en donde el poder surgía desde abajo y se extendía desde los ciudadanos, en una eficaz coordinación entre asociaciones donde los individuos se involucraban en la tematización pública. Las formas representativas alejaban a los individuos de lo público que depositaban en sus representantes decisiones trascendentes para la comunidad.

Dentro del Estado-Nación la aspiración era llegar a un acuerdo nacional sustentado en esta idea unificadora que habría de restar elementos para que el pluralismo pudiera construir su propia eficacia, cuyo efecto adicional sería la restricción para los términos y probabilidades de "armar" instituciones autónomas de carácter civil. Esto constriñó las posibilidades para la riqueza de opiniones y la deliberación conjunta.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78.

Otra cara de la *volonté générale*, constituía el hecho de que la voluntad colectiva y el interés general se habrían de concebir en su desarrollo como elemento consustancial a la idea de unicidad y homogeneidad, que en la moderna sociedad democrática norteamericana se mostraría también como obstáculo definitivo para la palabra. En Francia, este elemento condujo a una nueva concentración del poder y a un régimen sustentado en el terror y la violencia.⁷⁰

El curso que tomaron los acontecimientos llevó a la "paradoja rousso-niana" de la mayoría dominante o al "espectáculo de un despotismo igualitario."⁷¹ Donde el resultado a futuro sería la multiplicación de las constituciones y los regímenes."⁷² Esto aparece como signo inequívoco de la titánica tarea, a la que se enfrentan en todos los casos los revolucionarios, de crear instituciones duraderas y estables.

El lado oscuro del corazón: La compasión en el ámbito de los asuntos públicos

...y ocurre que el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública.⁷³

Arendt sostendrá que el compromiso con el bienestar general llevó a los revolucionarios a identificar a la voluntad con la voluntad del pueblo. Con la derrota de los girondinos se hizo manifiesto que la constitución de una república sería pospuesta de manera indefinida para dar lugar al dominio de la compasión por los pobres y los sufrientes.

La ambigüedad de la voluntad colectiva llevó a que ante la cercanía del padecimiento, los revolucionarios sellaran sus acciones por una actitud compasiva hacia los débiles, en un despliegue de sentimientos relativos a lo íntimo. La presencia de la pasión en el espacio de las apariciones se "salió de cauce" y dejó clara la ausencia de límites. Esto es lo que otorga su carácter "incon-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁷¹ F. Furet, *op. cit.*, p. 22.

⁷² *Ibid.*, p.22.

⁷³ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 96.

tenible e interminable" a la revolución francesa que la distingue de la norteamericana.⁷⁴

La revolución escenificó el carácter indomable de las pasiones privadas mostradas en público. La miseria fue expuesta a la luz pública y generó confusión de ámbitos: "la pobreza, no solamente encarna una difícil situación, sino que genera frustración individual y ambición social para resolverla, esto genera algo aún más complejo, que es la aparición de la compasión en la escena política."⁷⁵ La necesidad de controlar el caos llevó a ceñirse al espejismo de la voluntad única, ya que "en su demanda de pan, la miseria puede asumir de hecho el disfraz de la unidad."⁷⁶ Engendró estados de ánimo, emociones y actitudes que confundieron la presencia de sentimientos privados con virtudes públicas. Se impuso *the passion of compassion*⁷⁷ es decir el ámbito de la intimidad trastocado en atributo ciudadano.

Al ser mostrados los "asuntos del corazón" en público, se aceptaba la imposibilidad de constituir cuerpos políticos a la altura de los tiempos. Al aparecer los "resquicios" humanos (aspectos concernientes a las pasiones que por su naturaleza eran inabarcables) erosionaron las condiciones para que la política tuviera lugar. Se extravió la ruta política dentro del carácter infinito de las emociones.

Esta intromisión tuvo también el efecto de liquidar la distancia entre las personas, dado que los "asuntos del corazón" fueron movilizados hacia el espacio común. Por ser un sentimiento privado e individual, dirá Arendt, la compasión se asemeja al amor, en el sentido que anula la distancia, por esto, al aparecer en público se distorsiona y tendrá el efecto de desastre: "La compasión desde el punto de vista político, es irrelevante debido a que anula el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana."⁷⁸ Los sufrientes quedan en un conglomerado informe: el pueblo, las masas.⁷⁹

⁷⁴ F. Furet, *op. cit.*, pp. 22, 23.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷ John F. Sitton, "Argument of council democracy", en *Social Research*, 57, 1, primavera de 1990, p. 320.

⁷⁸ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 86.

Virtudes privadas, vicios públicos: la piedad y el amor por los sufrientes

Al mostrar Robespierre el corazón en público y elevar los actos procedentes de la pasión como virtud política, los revolucionarios iniciaron una dinámica de actuación sustentada en la sospecha (engaños, calumnias y traiciones) resultado de la dilución de ámbitos. La necesidad de mantener en resguardo a los sentimientos se hace manifiesta: "el corazón mantiene vivas sus fuentes gracias a la lucha constante que progresa en la oscuridad,"⁸⁰ puesto que "el corazón conoce muchas luchas interiores y sabe muy bien que lo que era recto mientras permanecía escondido puede parecer deshonesto, una vez que se descubre."⁸¹

Es menester por tanto que el espacio íntimo deba ser preservado de la luz pública. Cuando se confunde con virtud ciudadana se torna sospecha y desconfianza que genera terror. Se destruye el espacio de las apariencias que debe ser constantemente validado. Esto llevará a un desarrollo del tema de la autenticidad, que implicará el factor ineludible de que la autenticidad de las emociones deba ser probada de manera permanente. Sometida a una perpetua validación, nos enfrenta a la perenne dificultad de comunicar lo incomunicable.⁸²

Los hombres de la revolución confundieron la compasión con la virtud y llegaron, como en el caso de Robespierre, "a sospechar hasta de sí mismo," lo cual condujo a llevar a la acción a degenerar en meras apariencias a partir de "actos hipócritas." Por esto es que el corazón debe permanecer dentro de su propia "lógica" de las tinieblas, puesto que la solución de los asuntos del mundo exige claridad y el corazón no la tiene porque "es precisamente la luz del mundo la que perturba la vida del corazón."⁸³ Fuera de la vida del ámbito privado el corazón no tiene porqué ser mostrado.

Al trasladar Robespierre los conflictos concernientes al alma para el ámbito de la política, aún cuando fuera llevado por su sincero patriotismo y por un afán "siempre alerta" de lograr la virtud, al ser desplegados en público, dejaban de ser principios para la acción o motivaciones para la inspiración, puesto que degeneraban en meras apariencias.⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

⁸² Al respecto ver el desarrollo que hace Hannah Arendt en *La Condición Humana* (*op. cit.*) sobre la imposibilidad de "abarcarse lo inabarcable" en referencia a transmitir sensaciones como el dolor.

⁸³ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

Por su dirección particular, la compasión impide el intercambio porque sólo es enviada hacia quien la padece. Arendt puntualiza que la compasión, por lo general, no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso, que es característica de la política, y en su lugar prestará su voz al que sufre y por tanto anulará la deliberación. Se hablará en nombre de un cuerpo abstracto: "los que sufren" (*le peuple, les malheureux*) y la pluralidad quedará anulada.

El mismo vocablo *peuple*, dice Arendt, "nació de la compasión y era sinónimo de desgracia e infelicidad, siempre acompañado por el adjetivo *malheureux*."⁸⁵ Lo anterior, también señaló el cariz de los sucesos:

La revolución francesa se apartó casi desde su origen del rumbo de la fundación, a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria.⁸⁶

En Norteamérica, la situación migrante de los colonos los hizo sustentar su vínculo en el poder de la promesa. Por tanto, la palabra "pueblo" tenía el referente de mayoría, "de la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad," es por esto, que para los Padres Fundadores, el espacio concerniente a lo público se veía como una posibilidad para el intercambio de opiniones, situación que descartó el rumbo violento de los eventos y abrió el camino de manera fluída a procesos de construcción del pacto ciudadano.

En la visión de Arendt los hombres de la revolución francesa, movilizados originariamente contra la tiranía y la opresión (y no contra la explotación y la pobreza) enfrentados al espectáculo otorgado por el dolor y la miseria se colocaron del lado de los oprimidos y "se sintieron parte del pueblo." Hasta ese momento, "no necesitaron espolear su solidaridad", puesto que "hablaban y actuaban como representantes de una causa común."⁸⁷ Sin embargo, posteriormente, esta invasión de la necesidad ocasionó el doble efecto de liquidación de las distancias y amenaza de terror permanente. La compasión

⁸⁵ *Ibid.*, p. 76

⁸⁶ H. Arendt, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁷ *Ibid.*, p.75.

actuó como movilizador sentimental y llevó a idealizar a las víctimas, a una suerte de "enamoramiento" por los que sufren.

Estos elementos tuvieron en la mirada de Arendt, no sólo el efecto de cancelación de la participación en los asuntos comunes, sino el resultado que en términos políticos, el proceso de construcción del acuerdo, estuviera marcado por la característica distintiva de no ser "ni *del* pueblo y, menos aún, *por* el pueblo, sino, en el mejor de los casos, *para* el pueblo."⁸⁸ Es decir, no se dio un verdadero proceso de consolidación institucional, basada en una "fundación de relaciones con las personas en su singularidad"⁸⁹ sino por el contrario, un "sustitutismo" de partido cuyo signo fue "la usurpación del poder soberano por quienes se llamaban a sí mismos sus representantes."⁹⁰

Afirma Arendt: "la compasión fue descubierta y comprendida como una emoción o un sentimiento y el sentimiento que corresponde a la pasión de la compasión es ciertamente la piedad."⁹¹ Dentro de este estado de cosas, jugó un papel relevante la influencia que, para los revolucionarios franceses, tuvieron las ideas de Rousseau quien en su "rebelión contra la alta sociedad" de los salones apeló a los asuntos del corazón y tematizó el papel de la intimidad contra "la falta de corazón de la razón."⁹² Sí a él se le debe haber introducido la compasión en la teoría política al tematizar los aspectos relativos a las emociones, a Robespierre se le puede atribuir el haberla llevado a las calles.⁹³

De tal forma, mientras la piedad empujó a los revolucionarios hacia los oprimidos (como forma pervertida de la compasión) la alternativa que se mostró fue la solidaridad, "que funda desapasionadamente una comunidad de intereses con los explotados", y en este aspecto "la solidaridad pudo abarcar a una multitud porque participaba de la razón. Aun cuando podía ser promovida por el padecimiento, se circunscribía a ideas. En este punto, la solidaridad dentro de la revolución francesa conllevó el olvido de las grandes obras como la *virtú*, o la grandeza o el honor en nombre de la "solidaridad," es decir, una "especie de amor por los hombres."⁹⁴ Robespierre sucumbió ante los encantos de la solidaridad y la confundió nombrándola virtud, señala Arendt.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Ibid.*, p.90.

⁹⁰ *Ibid.*, p.76.

⁹¹ *Ibid.*, p.89.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

El problema con la solidaridad, es que aun cuando, al igual que la piedad, tiene la capacidad para establecer distancias (cosa que no ocurre con la compasión), tiene el efecto de llegar a ser disfrutada en sí misma y conducir a la glorificación de su causa. La solidaridad es un sentimiento que sale a la luz pública y abarca a la multitud, eventos ambos que llevan a distorsionar el sentido político puesto que se pierde toda capacidad de relación con personas singulares y llega un momento en que se torna un sentimiento que llega a ser disfrutado en sí mismo, lo cual, puede llevar a la paradójica situación de requerir de la existencia de los desgraciados para su propio mantenimiento.

En este aspecto, la glorificación hecha por Robespierre de los pobres, lo llevó a un "elogio del padecimiento"⁹⁵ y al confundir la virtud con el padecimiento, se abrió un cauce para dar énfasis a una inimaginable capacidad para la crueldad en los revolucionarios. Así, el terror y la violencia imperantes en el movimiento francés tuvieron como palanca la confusión de ámbitos y "los recursos del corazón." De esta forma, la "solidaridad" aparecía permeada por "la capacidad para entregarse al padecimiento de los demás."⁹⁶

En este punto, el vínculo entre el Terror y la aparición de sentimientos en el espacio público es ineludible y lleva a que la explicación para la ruta que siguieron los acontecimientos esté marcada por una suerte de "victimismo." En Arendt, para que la compasión sea desplegada, es cierto que necesita la presencia de víctimas, lo cual nuevamente nos remite al problema de la autenticidad de las emociones y la imposibilidad de "nombrar lo innombrable."

El "victimismo" dentro del curso que siguieron los sucesos, tuvo su traducción en la estigmatización de todo aquello que se consideraba como un "acto de egoísmo," es decir, no ser capaz de sufrir con los demás. Mientras que en oposición, los actos de violencia podían ser admisibles, en tanto que su motor fuera el "compadecer" a los más débiles. Se abrió con esto el espectro para actos signados por el uso del terror mientras se estrechaba la posibilidad de que los sentimientos permanecieran en la intimidad. Los vínculos fueron establecidos a partir de lo más púdico de la condición humana en sustitución de relaciones ciudadanas.

⁹⁵ *Ibid.*, p.90.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 82

En este sentido, "la magia de la compasión" consistía en que abría el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás, por lo que establecía y confirmaba el vínculo "natural" entre los hombres. Donde terminaba la pasión (capacidad para el padecimiento) y la compasión (capacidad de padecer con los demás) comenzaba el vicio.⁹⁷ Al respecto, no se tiene que ir muy lejos para recordar todos los eventos sellados por el terror que tuvieron lugar dentro de las grandes revoluciones de este siglo (China, Rusia) y las "condenas" a quienes mostraban no ser capaces de compadecer al prójimo.

Desde el punto de vista político, dirá Arendt respecto a Francia, "puede decirse que el mal de la virtud robesperiana consistió en no haberse puesto ninguna limitación."⁹⁸ Bajo la proclama de la virtud, lo que en realidad sucedió con Robespierre fue que estaba en germen la aparición del Terror.

Históricamente, lo que quedó claro, fue que los girondinos, al ser incapaces de dar nacimiento a una constitución y establecer un gobierno republicano, "dieron rienda suelta a la compasión como fuerza motriz de la revolución," por lo que este cambio tuvo como efecto que Robespierre promulgara las leyes, señala Arendt, en nombre del "pueblo francés" y no de la "república francesa," evento que en la mirada de los jacobinos daba más dinamismo a la constitución del nuevo cuerpo político pero que, para Arendt, tuvo el efecto opuesto: la exclusión de todo proceso de confrontación de opiniones y de su eventual concierto.⁹⁹ O tal como sería expresado en términos de Furet: "Francia multiplica las constituciones y los regímenes y ofrece al mundo el primer espectáculo de un despotismo igualitario."¹⁰⁰

Al entender a la voluntad, como una e indivisible, se sustituía a la república por el pueblo, lo cual significaba dejar de lado a las instituciones seculares en favor de la voluntad abstracta del pueblo. Esto llevó a que para Robespierre la aspiración fuera la unanimidad y no el acuerdo de la mayoría.¹⁰¹ El cuerpo político debía operar como un sólo individuo y, por tanto, el enemigo a vencer sería entonces el interés particular de cada uno. La única fuerza capaz de proporcionar cohesión a las diferentes clases de la sociedad dentro del molde de la nación.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁰ F. Furet, *El pasado de una ilusión...*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰¹ *Ibid.*

El trasfondo de la compasión en Rousseau y su "adaptación" por parte de Robespierre estribaría en que tanto uno como el otro, fueron producto de su época, lo cual queda contextualizado en forma magnífica por Arendt, cuando señala: "estamos tan acostumbrados a atribuir la rebelión contra la razón al romanticismo del siglo XX y a concebir al siglo XVIII desde la perspectiva de la razón ilustrada que tendemos a pasar por alto los alegatos en favor de la pasión, del corazón, del alma, y especialmente el alma escindida (*l'âme déchirée*)."¹⁰²

La situación enfrentada por los revolucionarios franceses, se sustentó en que consideraban a la razón como un estorbo para dar rienda libre a la pasión. Ellos "sabían del eterno juego entre la razón y las pasiones," lo cual se hace manifiesto en la bella explicación de Arendt sobre el conflicto que padecieron, provocado por la existencia dual del alma, en la cual "no hay un diálogo, sino un padecimiento intenso."¹⁰³ Fue esta inmensa capacidad para padecer lo que animaba a Rousseau para "incitarla a la lucha contra el egoísmo de la sociedad, por una parte, y contra la soledad imperturbable de la mente ocupada", en un diálogo consigo misma, por la otra."¹⁰⁴

Pasiones privadas *versus* pasiones públicas

En la vorágine de las pasiones y la seducción de los momentos de emergencia, permanece inalterable la dicotomía de Arendt entre el ámbito privado y el público. Su idea de la política quedará ubicada dentro de este trasfondo definido por las partes íntimas y las que deben ser objeto de publicidad. Lo recóndito y lo que pertenece a la luz pública no es únicamente un juego de luz y sombras, es la correcta distancia entre las personas. En el ámbito íntimo se diluye la distancia, mientras que en público se requiere una mesura en la proximidad. Esto implica que no existe el amor en política. Los ciudadanos comparten un mundo en común que requiere, para su preservación, de una "amistad ciudadana", es decir, teñir a la política con las pasiones públicas de la aparición, con el gusto por la participación, con la

¹⁰² Ibid., p. 81.

¹⁰³ Véase Remo Bodei, "El desorden de las pasiones" y "Esperanza y miedo", en *Geometría de las pasiones, op cit.*, pp. 59-82.

¹⁰⁴ Ibid., p. 82.

virtud cívica, pero no con el amor. La política constituye parte relevante en la vida de las personas, los momentos en los que se muestra son plenos pero, para su mantenimiento, requiere de suma cautela, es decir, evitar el fárrago de las pasiones interiores.

Recibido el 27 de mayo del 2005

Aceptado el 14 de junio del 2005

Bibliografía

Arato, Andrew y Cohen, Jean, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

—————, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

—————, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973.

—————, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

—————, *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortíz, 1976.

—————, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 (Pensamiento Contemporáneo 49).

Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991.

Bethke Elshtain, Jean, *Public man, private woman. Women in Social and Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1981.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Brightman, Carol, (ed) *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998 (Palabra en el Tiempo, 252).

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, Presses Universitaires de France, 1984.

Flores D'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

Furet, François, *El pasado de una ilusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

—————, *Penser la révolution française*, París, Presses Universitaires de France, 1992.

Lefebvre, George, *La revolución francesa y el imperio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, (Breviarios, 239).

Rivero Martha, *El totalitarismo: una nota sobre la pérdida de sentido común. El pensamiento de Hannah Arendt*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 1990, (Tesis de Maestría).

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Hemerografía

Barry, Brian, "El interés público" en Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 239, 1974

Sitton, John, F., "Argument of council democracy", en *Social Research*, 57, 1, spring, 1990.

Sternberger, "The sunken city: Hannah Arendt's Idea of politics", en *Social Research*, 57, 1, spring, 1990.

Vollrath, Ernst, "Hannah Arendt and the method of political thinking", en *Social Research*, 57, 1, spring, 1990