

Las Relaciones Peligrosas de Hannah Arendt: Revolución y contrarrevolución políticas en el discurso antimoderno

Lucía Fernández-Flórez (Universidad Autónoma de Madrid)

Juan Carlos Orejudo Pedrosa (Universidad Autónoma de Zacatecas)

Resumen

En este ensayo analizaremos el pensamiento político de Hannah Arendt, considerado como una de las críticas más relevantes a la modernidad; su relación con las corrientes anti-racionalistas y anti-ilustradas del siglo XX, su relación con Heidegger y el existencialismo político de Carl Schmitt. Nos enfocaremos en las obras donde se pone de manifiesto la postura anti-moderna de Hannah Arendt, principalmente, en su obra titulada *Sobre la Revolución*.

Abstract:

In this essay, we will analyse Hannah Arendt's political thought, considered as one of the most interesting criticism of modernity; taking into account her relationship with Heidegger and Carl Schmitt political existentialism. We will focus on Hannah Arendt's works where we can see more clearly her opposition to modernity, mainly on her book called *On Revolution*.

Las Relaciones Peligrosas de Hannah Arendt: Revolución y contrarrevolución políticas en el discurso antimoderno

Lucía Fernández-Flórez (Universidad Autónoma de Madrid)

Juan Carlos Orejudo Pedrosa (Universidad Autónoma de Zacatecas)

En este ensayo nos proponemos analizar el discurso anti-moderno de Hannah Arendt, y la singularidad de esta pensadora política del siglo XX, no sólo por la originalidad y la independencia de su pensamiento como han destacado tantos autores (Margaret Canovan, André Énegren etc.)¹ sino sobre todo por haber entrelazado e imbricado su pensamiento con diversas corrientes anti-modernas europeas que vuelven a surgir con fuerza a partir de la primera mitad del siglo XX: diversos discursos que irrumpen contra la modernidad democrática, concretamente, contra los ideales modernos que conectan con la Ilustración, los principios de la igualdad democrática, la declaración de los derechos humanos proclamados por la Revolución Francesa. Hannah Arendt no es ajena a los intelectuales europeos, especialmente de origen alemán, que rompen con los ideales ilustrados (Heidegger, Jünger, Schmitt, etc.) cuyas ideas extremadamente influyentes, determinantes y estimulantes para la época, quizás podemos calificar -desde cierta distancia histórica- de peligrosas, incluso de arriesgadas.

¹ Énegren, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, p. 9: “Hannah Arendt no pertenece a nadie. La singularidad de su reflexión ha logrado abrir un dominio de interrogantes que han hecho estallar en pedazos los yugos dogmáticos en los que su pensamiento podría haber encontrado un asilo tan cómodo como seguro. Pero esta originalidad también le ha condenado a una paradójica soledad. (...) Confinada en los márgenes de la ciencia que se entrega a la ciencia positiva, una teoría política que se separa decididamente del camino trazado por las ciencias humanas (...) Los filósofos, por su parte, se han mantenido sordos respecto a una obra que se propone menos hacerse cargo de los fundamentos del saber que *espíar el siglo, el ruido y la germinación del tiempo* (O. Mandelstam). (...) Alemana por tradición, es la república americana de 1776 la que elige como paradigma; judía, se gana la reprobación de una gran parte de la comunidad judía; liberal reaccionaria a los ojos de ciertos lectores del *Sistema Totalitario*, ella inspira, sin embargo, las visiones democráticas del *Free Speech Movement* de los estudiantes de Berkeley. “Conservadora a la manera de E. Burke, si creemos a G. Steiner, su utopía “anarquizante” hace de ella, según H. Morgenthau una fiel discípula de Rosa de Luxemburgo”. Véase También, Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 3-4: “La excepcional originalidad de sus ideas constituye por sí misma una fuente constante de malentendidos. La originalidad parece haber sido algo que ella nunca buscó o notificó, sino más bien aquello que no podía evitar. Su intención, con la explicitud que implica el compromiso, era a menudo fenomenológica, lo cual consiste en tratar de ser fiel a la experiencia (...) Es en este espíritu que trató de recuperar las experiencias políticas de la pluralidad, las cuales había sido oscurecidas y distorsionadas, según ella, por la influencia de la filosofía platónica. En conexión con esta humildad fenomenológica, no obstante, aparece otro acercamiento, aparentemente diferente, a los tesoros del pasado, que describió en uno de sus mejores ensayos sobre su amigo Walter Benjamin. Benjamin había sido un fanático coleccionista de fragmentos y aforismos (...) se refirió a él como un “pensador poético”. Arendt meditó sobre la canción de Shakespeare *Full fathom five*, y en el pescador de perlas que rescata en las profundidades del pasado los restos que han sufrido un cambio radical. El propósito del pescador no es tanto escarbar en el fondo del mar, sino curiosear libremente en lo rico y lo extraño, las perlas y el coral en las profundidades, guiada por la creencia de que *el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización*”. Hannah Arendt cita el famoso extracto de *La Tempestad*, 1,2 (15) de Shakespeare en su obra *La vida del espíritu*, p. 242: “Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua; / se ha hecho coral con sus huesos; / lo que eran ojos son perlas. Nada de él se ha dispersado; / sino que todo ha sufrido la transformación del mar / en algo rico y extraño”. Al igual que el pescador de perlas y del coleccionista de aforismos (Walter Benjamin), Hannah Arendt bucea en los hechos históricos, sin una idea previa, sin un plan racional preconcebido. Profundizando a través del hilo narrativo en los diferentes hechos o acontecimientos modernos, Hannah Arendt no sigue un argumento que permita establecer conexiones causales, sino una historia fragmentada en varias piezas aparentemente inconexas (el antisemitismo, el imperialismo, la máquina burocrática) que finalmente *cristalizaron* en los totalitarismos o sistemas totalitarios.

A partir de la obra de Seyla Benhabib titulada *La Reluctante Modernidad de Hannah Arendt*, se ha reforzado entre los intérpretes una lectura anti-moderna del pensamiento político de Hannah Arendt. La fuerte vinculación de Hannah Arendt con el pensamiento anti-moderno del siglo XX ha sido ampliamente estudiada y debatida, convirtiéndose actualmente en una de las claves interpretativas de la obra de Hannah Arendt. Este ensayo no pretende ir en contra de estas interpretaciones que asocian a Hannah Arendt con el pensamiento anti-moderno, no obstante, también es preciso notar que la misma autora se esforzó durante su vida, en su periodo de exilio a Estados Unidos tras huir de la persecución nazi, por establecer, a través de sus obras, un distanciamiento tanto filosófico como afectivo respecto a su maestro Heidegger, respecto a la cultura alemana, incluso respecto a la gran filosofía alemana que parte de Kant: el Idealismo Alemán, Hegel, Marx, así como de Nietzsche hasta el existencialismo heideggeriano. Una cuestión debatible sería si realmente consiguió distanciarse de la cultura alemana, y concretamente, de la influencia de su maestro Heidegger.²

El pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt, en primer lugar, debe comprenderse como una respuesta al fracaso de la Ilustración, el cual pudo vivir y experimentar la autora de manera íntima y personal a través de la política de exclusión de los judíos de la cultura y de la sociedad alemana con el auge del nazismo.³ El 14 de octubre de 1906, nació Hannah Arendt en Königsberg, como subraya Ernst Gellner, donde lució en todo su esplendor la antorcha de la Ilustración a través de Immanuel Kant y de Moses Mendelssohn.⁴ Hannah Arendt pertenece a una familia de judíos asimilados a la cultura alemana, a una familia judía cultivada en los ideales de la Ilustración.⁵ Es precisamente como judía alemana y su decisiva experiencia con el nazismo lo que despertará su interés por la cuestión política. En palabras de Margaret Canovan: “En torno a 1930, le pareció claro a ella que a pesar de su distancia respecto a la religión, a la cultura y al idioma judío, ella era a los ojos del mundo no una intelectual de la cultura alemana sino una simple judía”.⁶

En el ensayo titulado “La Ilustración y la cuestión judía” Hannah Arendt analiza desde autores como Lessing y Mendelssohn, principalmente, uno de los temas centrales del pensamiento anti-moderno, desde Herder a Burke: el conflicto entre la historia y la razón.⁷ La razón ilustrada implica una superación de las particularidades y

² Wolin, Richard, en “Hannah Arendt: *Kultur*, “irreflexión” y envidia de la Polis”, en *Los Hijos de Heidegger*, p. 69: “Arendt no sólo tenía un problema judío, tenía también un problema Heidegger. En muchos sentidos los dos estaban íntegramente vinculados entre sí”. Además del problema judío, y del problema Heidegger, Hannah Arendt se enfrenta a través de su obra al problema de la modernidad.

³ Ibid, p. 74-76: “De forma inevitable, a fines de los años veinte el problema judío de Arendt saltó a primer plano, como les ocurrió a muchos otros judíos asimilados. Para muchos, el darse cuenta de que, a ojos de sus conocidos alemanes, eran más judíos que alemanes -a pesar de sus fervientes intentos de aculturación- supuso una conmoción. Debió de ser especialmente doloroso descubrir su propia judaicidad por medio de aquel baño ácido de antisemitismo. Para expresar el dilema en términos sartreanos, su judaicidad había sido “constituida” por la mirada de los antisemitas (...) Por lo general, Arendt se adhirió a una problemática separación entre “judaicidad” en tanto que dato ontológico en bruto, y “judaísmo” en tanto que religión, una idea que, como ella francamente admite, nunca tuvo atractivo para ella”.

⁴ Gellner, Ernst, “De Königsberg a Manhattan (o Hannah Arendt, Rahel, Martin y Elfride o la *Gemeinschaft* de tu próximo)”, en *Cultura identidad y política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, p. 86: “Fue en Königsberg donde la antorcha de la ilustración brilló con sus llamas más vivas en el pensamiento y en la persona de Immanuel Kant (que fue un espíritu universal sin haber salido nunca de su ciudad); fue allí también donde los seguidores judíos de Moses Mendelssohn sistemáticamente transmitieron la nueva sabiduría secular de Europa a las comunidades judías de la Europa Oriental.”

⁵ Enegren, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 15-16.

⁶ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 9.

⁷ Arendt, Hannah, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La Tradición Oculca*, p. 109: “La versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus

contingencias de la historia a favor de los valores universales del hombre como ser racional. Esta superación de la historia se produce a partir de la declaración francesa de los derechos universales del hombre en 1789, los cuales tienen una pretensión de universalidad, es decir, son válidas para toda la humanidad, más allá del tiempo y del espacio, de una manera universal. Sin embargo, la historia no queda completamente absorbida por la razón.⁸ Por el contrario, el pensamiento anti-moderno implica una reivindicación de la historia, de la tradición enraizada en el pasado, oponiéndose, por otra parte, a la racionalidad moderna que trasciende los sucesos históricos y las particularidades nacionales, haciendo tabula rasa del pasado y de la historia.

Hannah Arendt ha sido estudiada como una pensadora antimoderna desde diversas perspectivas, de las cuales destacamos cuatro: la primera es la que hace de Hannah Arendt una pensadora que trata de volver a los antiguos, que siente nostalgia por la “polis griega”, como puede apreciarse principalmente en su obra *La condición humana*. Su crítica a la modernidad en este sentido pasa por un intento de recuperar a través de las categorías aristotélicas el ideal de la vida política griega, y concretamente, el sentido de la acción humana como *praxis*. En segundo lugar, otro aspecto del pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt es su crítica a los totalitarismos como fenómenos históricos esenciales de la modernidad que carecen de antecedentes en la antigüedad. En este sentido, el mal radical que surge a través de los campos de concentración en los regímenes totalitarios sólo pudieron ocurrir en la modernidad, al ser propiamente y esencialmente modernos.

Habermas insiste en que Hannah Arendt trata de aplicar a las Revoluciones Modernas (la Revolución Francesa y la Americana) las categorías de Aristóteles en su afán de recuperar el espacio público de la polis griega para el mundo moderno: “En el libro *The Human Condition*, que puede considerarse como su principal obra filosófica, Hannah Arendt había tratado de renovar a su manera la pretensión de la Política Clásica. (...) Hannah Arendt quiere averiguar qué es lo que podemos aprender todavía de la política de Aristóteles y para ello la aplica a un fenómeno que a primera vista parece patrimonio exclusivo de la experiencia moderna de lo político: al fenómeno de la revolución”.⁹

En una postura totalmente opuesta a la de Habermas, Margaret Canovan afirma que la crítica a la modernidad de Hannah Arendt no implica un giro hacia los antiguos: “Pienso que el punto central de su teoría de los totalitarismos ha sido mal comprendido; que su teoría de la acción, como el resto de su pensamiento político, se origina a partir de su respuesta al totalitarismo y no en un acto de nostalgia por la Polis griega.”¹⁰ Para Margaret Canovan, lo que subyace a la crítica de Hannah Arendt a la modernidad, si partimos de la íntima conexión entre el humanismo moderno y la racionalidad instrumental de Occidente, es el hecho de que los totalitarismos no son específicos de

respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra de Donm (...) la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de la humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la razón y verdades históricas”.

⁸ Íbid, p. 110: “Para la razón, la historia no tiene ningún poder de demostración. Las verdades históricas son contingentes, las verdades de razón necesarias, la contingencia está separada de la necesidad por un “repugnante abismo” (...) Las verdades históricas sólo son “verdaderas”, es decir, universalmente convincentes y vinculantes, si son confirmadas por las verdades de la razón (...) En tanto que responsable de la educación del género humano, la historia tiene una significación que ni siquiera la razón puede llegar a captar totalmente”.

⁹ Habermas, Jünger, “Hannah Arendt: La historia de las dos revoluciones (1960)”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, p.200.

¹⁰ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 2.

ninguna nación en particular, digamos Alemania, sino un problema específico de la modernidad.¹¹ En consecuencia, como observa Richard Wolin, “Auschwitz tenía para Hannah Arendt pocas repercusiones en la historia alemana o el carácter nacional alemán”.¹² Hannah Arendt se basa principalmente en el planteamiento de Tocqueville, en la tesis según la cual la deriva de las sociedades democráticas modernas hacia el individualismo y el atomismo social desemboca en el desmantelamiento de los valores comunitarios, dando lugar, en consecuencia, según la autora, al hombre-masa sin capacidad de resistencia frente al totalitarismo.¹³ En base a esta descripción funcionalista del Holocausto, del “mal radical” de *Orígenes del Totalitarismo* Hannah Arendt se inclina por la tesis de la “banalidad del mal” en su obra *Eichmann en Jerusalén*.¹⁴

Hannah Arendt se opone a los valores del individualismo moderno, que terminan socavando las bases comunitarias de vida humana. La modernidad, y no específicamente la cultura alemana, sería desde este punto de vista, responsable de los horrores del nazismo; no obstante, la cuestión que no puede ser eliminada es la responsabilidad moral de los criminales nazis respecto a sus propias acciones.¹⁵

La tercera postura anti-moderna de Hannah Arendt tiene una estrecha relación con la segunda. Tiene que ver con su postura conservadora que retoma de Edmund Burke, y principalmente está relacionada con la crítica que desarrolla Hannah Arendt, inspirándose en Burke, contra el carácter demasiado “abstracto” de los derechos humanos. Hannah Arendt desarrolla una crítica a los derechos humanos, concretamente en el segundo libro de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, titulado “Imperialismo”, en el cual la pensadora refleja su pensamiento anti-moderno lanzando un ataque contra los derechos humanos, que debido a su abstracción, terminan destruyendo los vínculos morales y políticos entre los hombres, concluyendo Hannah Arendt que no queda nada de sagrado en la desnudez abstracta de un ser humano, y que el hombre de los derechos humanos termina siendo un entidad abstracta sin conexión alguna

¹¹ Wolin, Richard, “Hannah Arendt: *Kultur*, “irreflexión” y envidia de la Polis”, en *Los Hijos de Heidegger*, p. 104: “Margaret Canovan pone el dedo en la llaga cuando observa: “Al entender el nazismo desde el punto de vista no de su contexto específicamente alemán sino de unos modernos acontecimientos ligados también al estalinismo, Arendt se situaba en las filas de los numerosos intelectuales de la cultura alemana que trataron de poner en relación el nazismo con la modernidad occidental, desviando así la culpa de unas tradiciones específicamente alemanas”. Véase Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, p. 20.

¹² *Ibid*, p. 100. Sigue argumentando Wolin, siguiendo la tesis de Canovan, en *op. cit.*, p. 102-103: “Sin embargo, la tesis funcionalista, tal como la expresan Arendt y otros, no cuenta toda la historia. Lo que deja sin explicar es el carácter específico de *este genocidio concreto*. (...) Con arreglo al enfoque funcionalista, el exterminio de los judíos podría haber tenido lugar en cualquier parte. Pero el hecho es que no fue así. No fue sólo consecuencia de una brutal e impersonal “maquinaria de destrucción”; fue también producto de las proverbiales *peculiaridades de la historia alemana*”.

¹³ *Ibid*, p. 99: “Según el enfoque funcionalista, el Holocausto fue esencialmente un producto de la *sociedad moderna*. En su análisis de la Francia revolucionaria, Tocqueville había demostrado ya cómo la nivelación democrática característica de la modernidad llevaba al despotismo”. Hannah Arendt, según Wolin se aproxima a tres autores que han puesto énfasis en los rasgos estructurales del nazismo: Franz Neumann, Raul Hilberg y Hans Mommsen (Wolin, Richard, *op. cit.* P. 104).,

¹⁴ Véase Bernstein, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 235-257. “Los partidarios de Arendt-como afirma Wolin – han intentado durante mucho tiempo hacer verosímil su tesis de la “banalidad del mal” señalando que, aunque el propio Eichmann acaso fuese banal, sin duda no lo fue el mal cuya responsabilidad le incumbe”. (Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 105) Según la tesis de la banalidad del mal de Arendt, el mal no se explica por la maldad (*wickedness*) de Eichmann sino por la ausencia de pensamiento de éste. Wolin remite a la obra de Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MIT Press, 1996.

¹⁵ André Enegren sostiene la proximidad de las tesis de Jaspers y de Arendt en torno a la culpabilidad alemana. Enegren cita la frase de Jaspers en *La Culpabilité allemande*, Ed. Minuit, Paris, 1948, p. 60: “Los actos que yo realizo son siempre en última instancia individuales, y soy moralmente responsables de ellas...un crimen sigue siendo un crimen incluso si ha sido ordenado”. Hannah Arendt no atenúa la gravedad de los crímenes perpetuados por los nazis. Al igual que Jaspers, Arendt hubiera preferido que Eichmann fuera juzgado por una instancia internacional por unos crímenes perpetrados no tanto contra el pueblo judío sino en relación a toda la humanidad”. (Enegren, André, *op. cit.*, p. 218-220)

con el orden político y social que le rodea, y por esta razón, un ser desposeído y sin mundo (*worldless*).¹⁶

En este ataque anti-moderno a los “Derechos Humanos” Hannah Arendt no se plantea, como es caso de Leo Strauss y de Michel Villey¹⁷, volver al derecho natural de los antiguos para superar el aspecto voluntarista e historicista de los derechos humanos que conduce a la negación del derecho en cuanto tal. Como afirma Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*: “Resulta perfectamente concebible (...) que un buen día una humanidad altamente organizada y mecanizada llegue a la conclusión, de la forma más democrática del mundo, es decir, por mayoría, de que la humanidad en tanto que conjunto resultaría beneficiada por la liquidación de algunas de sus partes”.¹⁸ La modernidad, por tanto, queda expresada a través de los derechos humanos, que para Hannah Arendt, al igual que para Burke, constituye el origen de los males de la modernidad (democrática), la cual, en nombre de la *igualdad*, destruye o elimina las *diferencias* entre los pueblos y los individuos.

Como argumentan los autores franceses (Renaut, Sosoe): “No es de extrañar que la mayoría de los críticos de la modernidad jurídica hayan tomado la forma, indisolublemente, de una *discusión de la noción moderna del derecho, de una puesta en cuestión de los derechos humanos, de un asalto lanzado contra la idea de igualdad*, y por tanto, también de una *severa reevaluación del episodio histórico que había largamente contribuido a promover esta idea de igualdad, a saber la Revolución Francesa*”.¹⁹

Hannah Arendt se hace eco del pensamiento de un conservador liberal, Edmund Burke, el cual se mostró favorable a los colonos americanos en la medida en que reconocer sus derechos no perjudicaba ni iba en contra de los intereses de la sociedad inglesa.²⁰ Por otra parte, Burke pasó a la historia por su crítica a los principios de la Revolución francesa, su crítica feroz contra los derechos humanos, los cuales, por su carácter abstracto, ponían en grave peligro los derechos *históricos* de los pueblos²¹. Hannah Arendt se opone, al igual que Burke, en su obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, de 1790, a los derechos universales del hombre. Hannah Arendt se

¹⁶ Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna (...). El hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad (...) Estos hechos y reflexiones ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre. Parecen remachar su afirmación de que los derechos humanos eran una “abstracción”, de que resultaba mucho más práctico apoyarse en la “herencia vinculante” de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como “derechos de un inglés” más que como derechos inalienables del hombre (...) El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano”. (Arendt, Hannah, “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 369-379.)

¹⁷ Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, p. 42: “Según el testimonio de la obra de Leo Strauss y de los trabajos de Michel Villey el regreso a la concepción antigua del derecho parece capaz de ofrecer desde el primer momento una alternativa a la moderna disolución de lo jurídico en lo histórico”.

¹⁸ Lugar citado, *Ibid*, p. 59.

¹⁹ Renaut Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, p. 186.

²⁰ Godechot, Jacques, *op. cit.*, p. 59: “En la cámara, es situado en los bancos de los *whigs*, es decir de los liberales, y cuando las dificultades comienzan, se muestra favorable a los insurgentes de América. Pronuncia sobre este tema dos discursos importantes, uno en 1774 contra los impuestos de los colonos y el otro, al año siguiente, en 1775, sobre la necesidad de una conciliación con los Americanos para evitar la secesión de las colonias.”

²¹ *Ibid*, p. 60: “Cuando Burke lucha contra la injusticia en América, en las Indias o en Irlanda, no es por unos motivos abstractos, no es por defender unas doctrinas filosóficas, sino para dar más felicidad a los ciudadanos británicos. Existe otra razón, también, por la cual defiende a los colonos de América. Él estima que estos colonos son ingleses, y puesto que son ciudadanos británicos, tienen el derecho de disfrutar de todos los privilegios que la ley les reconoce; en consecuencia, les defiende en nombre de la tradición, de la costumbre, de la antigua constitución de la Gran Bretaña, y no en nombre de una Declaración de los derechos del hombre, cuyo valor niega.”

opone a la “igualdad formal ante la ley” que se desprende de los derechos humanos, y al verse con la imposibilidad de retornar a la “desigualdad” propia de la noción antigua del derecho, Hannah Arendt se decanta por una de las exigencias insuperables de la modernidad, es decir, la exigencia de la libertad.²² La otra opción que plantea Hannah Arendt, sin salirse de los límites del mundo moderno, consiste en la reivindicación de unos derechos nacionales, interpretados como “derecho a la diferencia”, como alternativa a los derechos del hombre basados en la idea de igualdad.²³

Según Hannah Arendt, como han puesto de relieve dos autores franceses (Renaut, Sosoe), la modernidad se explica de acuerdo con la crisis de la idea de naturaleza (de los antiguos), lo cual hace difícil para los modernos la referencia al derecho natural o a una naturaleza humana que se recorta sobre la noción de un orden natural (el cosmos) en la cual se fundamentaba la noción griega del derecho. La modernidad comienza, en opinión de Hannah Arendt, cuando el hombre se separa del orden natural.²⁴ La alternativa que considera Arendt a los derechos humanos, dada la imposibilidad de retornar al mundo antiguo, es representada por un tipo de “nacionalismo” que a pesar de no caer en el racismo de Burke²⁵, sin embargo, no está exento de graves y peligrosas consecuencias como pone de manifiesto Sternhell.²⁶

La cuarta perspectiva del pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt se desliga completamente de todas las anteriores, aunque en cierta manera responde al alegato de la *libertad* en contra de la *igualdad* de los modernos. Nos referimos a la relación peligrosa con el “existencialismo político de los años 20” (M. Jay), que Hannah Arendt trató de separar de su pensamiento, pero que reaparece continuamente en su obra, y de manera significativa, en *Sobre la revolución*. En dicha obra, cabe quizás encontrar la expresión no sólo de la anti-modernidad de Hannah Arendt, por su ataque a la Revolución Francesa, sino incluso, de sus afinidades con el existencialismo político, por su referencia a la idea de una fundación política de la libertad, cuya realización se produce de manera más realista y duradera, según Arendt, en la Revolución Americana, la cual fue propiamente una revolución *política* y no una

²² Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, *op. cit.*, p. 188.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, p. 195.

²⁵ *Ibid.*, p. 199-200: “La tradición inaugurada por Burke, que brota de un simple rechazo hacia el igualitarismo revolucionario, ha terminado incluso por alimentar un “pensamiento racial”, por ejemplo, bajo la forma de la oposición, clara en Disraeli, entre los derechos de los ingleses y los derechos del hombre. (...) Robert Legros, (...) concluye que ella (Arendt) abre la vía a una filosofía de los derechos del hombre, la cual nada tiene que ver con cualquier iusnaturalismo, y que sin embargo, es incompatible con los fundamentos teóricos de la crítica de Burke. Acordamos a R. Legros la distancia irreductible que separa a Arendt de Burke, más no estamos tan seguros de poder situar la reflexión de Arendt en conexión con la noción de derecho que se desprende de una filosofía de los derechos del hombre – a saber la noción moderna del derecho que se inscribe bajo la idea de igualdad”. Véase Legros, Robert, “Hannah Arendt: une conception phénoménologique des droits de l’Homme, in *Études Phénoménologique*, Ousia, Bruxelles, n°2, 1985. (Lugar citado en Renaut, A., Sosoe, L., *op. cit.* p. 192). Véase también, Legros, Robert, “Hannah Arendt: l’arrachement en tant qu’inscription en un monde”, en *L’Idée d’Humanité*, Grasset, Paris, 1990, pp. 275-305.

²⁶ Sternhell desarrolla una crítica no desdeñable a la defensa del nacionalismo de Arendt, el derecho de los ingleses (Burke) contra el carácter abstracto de los derechos humanos; véase Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, p. 555-558: “En realidad, la contribución de Burke a la nacionalización de las masas ha sido enormemente infra-valorada, y Burke merece un lugar junto a Herder como uno de los fundadores intelectuales del nacionalismo orgánico. (...) Los judíos no fueron perseguidos en tanto que seres humanos desprovistos de especificidad política, sino precisamente porque fueron víctimas de un desmembramiento del género humano en grupos étnicos, históricos y culturales en un grado de antagonismo desconocido en el pasado.”

revolución *social* como la francesa.²⁷

En *Sobre la Revolución* se manifiesta, de manera un tanto más clara, las afinidades peligrosas de Hannah Arendt con la concepción de lo “político” en Carl Schmitt: “Junto con los demás revolucionarios conservadores, Schmitt intentó forjar nuevos conceptos de autoridad política con el fin de contrarrestar el funesto “eclipse de lo político”. A su juicio, el ascenso del liberalismo era el principal responsable de este eclipse. Con él, los “intereses” socioeconómicos usurparon las prerrogativas autónomas del gobierno político”.²⁸ Lo político, en Hannah Arendt, no tiene como fin la emancipación de una clase social, ni resolver el problema de la pobreza, y tal como subraya Habermas, no debe mezclarse con las cuestiones socioeconómicas.²⁹

Como señala M. Jay: “La filosofía política de Hannah Arendt puede situarse en la tradición del existencialismo político de los años 20, si bien es cierto que estaría entre sus manifestaciones más *blandas* (...) Al intentar liberar la acción política de su subordinación a otros modos de la *vida activa*, Hannah Arendt, igual que los existencialistas políticos de los años veinte, lo que desea es garantizar la mayor autonomía posible para dicha acción. Ve la Política como algo no solamente irreducible a la fuerzas económicas, sino también como algo no sometido a ninguna clase de restricciones normativas o instrumentales, una posición que a menudo se conoce como *decisionismo*.”³⁰ Martin Jay deja abierta la posibilidad de establecer una relación arriesgada, que Hannah Arendt trató de evitar a toda costa, con el existencialismo político de los años veinte (Carl Schmitt, Ernst Jünger y Alfred Bäumler).

El pensamiento político de Hannah Arendt ha sido considerado por diversos autores como un pensamiento anti-moderno que se caracteriza precisamente por su antirracionalismo. Más atenta a los hechos históricos que a las leyes racionales aplicadas a la historia, el pensamiento de Hannah Arendt conecta profundamente con algunos autores como Burke, quien, como afirma Godechot, “nos aparece (Burke) inmediatamente como un antirracionalista y bastante tiempo antes de 1789 como un conservador”.³¹ Después de Herder, Burke se opone no sólo al racionalismo de los modernos sino al racionalismo en cuanto tal, y como vio muy bien Leo Strauss, “el único esfuerzo teórico de Burke conducía hacia una cierta emancipación del sentimiento y del instinto respecto a la razón”.³²

Tanto su primera obra de pensamiento político, escrita en Estados Unidos, *Los orígenes del totalitarismo* (1951) como su obra que analizaremos en este ensayo *Sobre la revolución* (1963), Hannah Arendt se enfrenta, de forma más directa que en otras obras, con uno de los problemas fundamentales del pensamiento político moderno, y de la

²⁷ Véase Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 136: “Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos, situándose juntos ante el horizonte de un *mundo común*, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres”.

²⁸ Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 143.

²⁹ Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 201.

³⁰ Jay, Martin, “El Existencialismo Político de Hannah Arendt”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 151-153.

³¹ Godechot, Jacques, *La Contre-révolution, 1789-1804*, p. 59.

³² Sternhell, Seev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, p. 208: “Cuando Burke opone al juicio individual la inteligencia colectiva de las edades pasadas, la sabiduría acumulada de las generaciones que nos han precedido, es para decir que el hombre no es un ser racional, y que la sociedad no es un conjunto de individuos, sino un cuerpo. Este cuerpo tiene una constitución, una estructura, es decir, todo como un individuo, un conjunto de caracteres congénitos.”

modernidad en cuanto tal: la *violencia* inherente a las revoluciones modernas y a los totalitarismos. Hannah Arendt pone de relieve en estas dos obras la relación problemática de la modernidad y la violencia.³³ La violencia desatada en los totalitarismos ha provocado, según el análisis que desarrolla Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, el “*mal radical*”³⁴: la destrucción del mundo común de los hombres, y la atomización del cuerpo social que conduce inevitablemente al surgimiento de las masas indiferenciadas, que nos remiten al hombre *superfluo*, y por tanto, sustituible por cualquier otro, al hombre sin atributos de Musil, al hombre que pierde sus cualidades como ser humano individual al convertirse en hombre-masa.

La modernidad no ha logrado ni eliminar totalmente la violencia, ni legitimarla de manera satisfactoria. El mundo moderno se ha enfrentado, a través de los totalitarismos del siglo XX, a una nueva forma de violencia contra la cual no hay posibilidad de resistencia, y que domina todo el campo de lo social y de lo real. Según Margaret Canovan, el pensamiento político de Hannah Arendt sólo puede comprenderse partiendo de la experiencia personal que hizo la autora de los totalitarismos, y por tanto, partiendo de su crítica a los sistemas totalitarios. Canovan acierta en describir a la autora de *Sobre la Revolución* como una pensadora política que conjuga las ideas revolucionarias y conservadoras: “*Sobre la revolución*, el libro que contiene las expresiones más nítidas del radicalismo de Hannah Arendt y también de su conservadurismo, ha desconcertado a muchos lectores precisamente porque está impregnado de este elemento trágico”.³⁵

El pensamiento conservador, como señala Canovan utilizando una frase de O’Sullivan, se opone frontalmente a la idea fundamental de la Revolución Francesa según la cual: “La razón y la voluntad del hombre eran lo bastante poderosas como para regenerar la naturaleza humana creando un orden social totalmente nuevo”.³⁶ La postura conservadora de Hannah Arendt no consiste en un rechazo total del artificio moderno, en otras palabras, del mundo artificial creado por el hombre, el cual pone límites a la naturaleza y permite establecer un mundo estable y permanente no sujeto al interminable curso o proceso de la naturaleza, cuya circularidad sin fin de vida y muerte, no deja tras de sí nada duradero o imperecedero. Como sostiene Canovan, el conservadurismo de Hannah Arendt debe entenderse en relación con su *amor por el mundo* (retomando el bello título de la biografía de Elizabeth Young-Bruehl).

El libro que escribió Hannah Arendt titulado *Sobre la revolución*, se acerca en algunos aspectos al planteamiento de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, en la medida en que ambas obras responden a una situación que podríamos

³³ Hannah Arendt, como afirma Habermas, defiende la total separación entre la esfera política o el ámbito del *poder* y la esfera de la *violencia*, en contra de la tesis defendida por Weber el cual no logra distinguir el poder y la violencia. (Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 205 y ss.) Véase también, Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, p. 22-23: “En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia. Este hecho condujo al siglo XVII, al que no faltaba experiencia en guerras y revoluciones, a suponer la existencia de un estado prepolítico, llamado estado de naturaleza, que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico. (...) Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación”.

³⁴ Wolin, Richard, *op. cit.*, p. 97: “*Los orígenes del totalitarismo*, donde había descrito claramente el nacionalsocialismo como una encarnación del “mal radical”, esto es, cualquier cosa menos banal. Irónicamente, fue la propia Arendt la que había demostrado de manera convincente en *Los orígenes* que uno de los sellos distintivos de los regímenes totalitarios era que hacían casi imposible la resistencia”.

³⁵ Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, p. 71-72

³⁶ *Ibid*, p. 55. Lugar citado Ó Sullivan, *Conservatism*, Dent, 1976, p. 11.

denominar *existencial o existencialista*; en ambas obras, la modernidad es confrontada con la violencia que en los regímenes totalitarios y en la revolución francesa supuso la destrucción de lo propiamente humano: el espacio político de la pluralidad y de la libertad. Hannah Arendt establece en su obra *Sobre la revolución*, en términos cercanos al “existencialismo político” descrito por M. Jay, un nuevo enfoque de la política moderna como fundación de la libertad: “Ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución”.³⁷

Cuando Hannah Arendt escribió *Sobre la revolución*, allá por 1963, estaba intentando dar salida a las preocupaciones teóricas que habían impregnado las páginas de su principal obra de teoría política de corte existencialista, *La condición humana*, una obra que sólo de manera imprecisa era *política*. El libro dedicado al fenómeno revolucionario era, por el contrario, claramente político y sólo de manera imprecisa *existencial*. Podemos permitirnos decirlo en estos términos, que aluden al “existencialismo político” de la autora judeo-alemana, según la tesis establecida con fortuna por Martin Jay en su *Permanent Exiles*³⁸. En *Sobre la revolución*, Arendt trataba de aproximarse al fenómeno de la revolución desde el punto de vista de su radical modernidad, es decir, consideraba el fenómeno como la *nueva* aparición radical del origen político que en su primera manifestación había sido griego o, para decirlo más exactamente, ateniense; y que ahora, en el siglo XVIII, era moderno, signo de los nuevos tiempos políticos (*Neuzeit*) tras una larga temporada de sequía política, y revolucionario. Revolución y modernidad son, por consiguiente, equiparables en el vocabulario político de Arendt; en efecto, la revolución consiste en el *modo moderno de ser político*.

Pero ¿qué quiere decirse con esto del ser político que se manifiesta –al hacer la revolución– en la modernidad? La peculiar ontología política de Arendt únicamente puede comprenderse al ponerla en contacto con la ontología fundamental de su maestro, Martin Heidegger³⁹. Sin embargo, no es nuestra intención poner al descubierto aquí dicha relación, que, por otro lado, ha sido ya muy estudiada⁴⁰. Nuestro objetivo consiste en descubrir otras relaciones, que podríamos denominar “peligrosas” en homenaje al clásico de Cloderlos de Laclos, que atraviesan de modo singular la obra política de Arendt. Esas relaciones tienen su punto de partida en el contexto filosófico-político de la Alemania del periodo de entreguerras: aquél en el que Arendt se formó filosóficamente gracias a la enseñanza de pensadores como el propio Heidegger, Rudolf Bultmann o Karl Jaspers; aquél, también, que vio cómo salían a la luz las convulsas polémicas entre Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre la naturaleza de la ya agonizante

³⁷ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 45.

³⁸ Jay, “The political existentialism of Hannah Arendt”, en *Permanent Exiles*, pp. 237-256.

³⁹ Puede verse una explicación de dicha ontología política en la primera parte de la siguiente tesis doctoral: Fernández-Flórez, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, pp. 23-140. También aquí: Fernández-Flórez, “La nostalgia de Grecia en Hannah Arendt y Martin Heidegger: Interpretaciones políticas de la distinción entre *praxis* y *poiesis*”, en las Actas del Congreso Iberoamericano “Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea”, María Luciana Cadahia y Sebastián Contreras.

⁴⁰ Ver, por ejemplo, Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*; Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*; y Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*.

República de Weimar, los estudios de Leo Strauss sobre la crítica de la religión de Spinoza, los cantos de Ernst Jünger a la movilización total del trabajador o las investigaciones casualmente marxistas del estafalario Walter Benjamin.

Aunque Arendt jamás mantuvo ninguna amistad con los pensadores mencionados, exceptuando a Jaspers, Benjamin y al propio Heidegger, con quien hizo las paces más adelante, lo cierto es que el caldo de cultivo de la Alemania anterior a la Segunda Guerra Mundial marcó su pensamiento e incluso su encuentro posterior con la filosofía anglosajona. La obra de Arendt no puede entenderse sin la experiencia del exilio, primero a Francia y después a Estados Unidos, donde puede decirse que desarrolla *verdaderamente* su filosofía política. Alemania únicamente la vio nacer para la filosofía: su tesis doctoral, *El concepto del amor en San Agustín*, notablemente condicionada por el vocabulario heideggeriano, y su segundo libro apenas rescatado por un feminismo que justificadamente le ha vuelto la espalda, *Rahel Varnhagen*, serían hoy meras delicias para un coleccionista del estilo de Walter Benjamin⁴¹ si no fuera por el encuentro efervescente de Arendt con la política y con la democracia americanas⁴². Desde este punto de vista, es posible hablar de una especie de *cultural shock* en el terreno no de lo personal, sino de lo filosófico; aunque se trate del mismo impacto que sufrieron otros pensadores alemanes que hubieron de exiliarse, y que tan fructífero resultó – piénsese, por ejemplo, en Marcuse o en el mencionado Strauss –, tal impacto convirtió, para Arendt, lo filosófico en *político* en un momento en que el mundo se estaba viniendo abajo.

Téngase en cuenta que Arendt puso los pies en tierra americana en 1941. Sin embargo, la conversión de lo filosófico en político no cristalizó hasta que la propia Arendt no condensó su interés en la experiencia de la revolución. A pesar de todo, el interés por el fenómeno revolucionario no basta para explicar la originalidad del pensamiento arendtiano; tampoco para evaluar su posible antimodernidad o sus relaciones “peligrosas” con los denominados antimodernos. La revolución no era una cuestión nueva para la filosofía; por el contrario, constituye una de las grandes obsesiones europeas, como sabemos, al menos desde 1789. Se puede decir que dicha obsesión comienza en 1790 con la crítica de Burke a la Revolución francesa, seguida, pocos años después, de las *Consideraciones sobre Francia* de De Maistre, que pone en marcha la *reacción* contra los cambios introducidos, a veces de manera salvaje, por los revolucionarios. Aquello que llamó la atención de la pensadora alemana tenía que ver precisamente con esa obsesión que ha trastornado a los europeos: la sobre-exposición de la Revolución francesa, con sus oleadas sucesivas de entusiasmo y violencia, repetidas a lo largo de las décadas que siguieron a su expresión originaria, habría traído consigo el olvido de la otra revolución, la americana. Sobre esta polaridad de las revoluciones democráticas se sostiene, en gran parte, el pensamiento político de Hannah Arendt; en ella encontramos, además, la clave de su antimodernidad.

La revolución fue para la época moderna lo que la *polis* ateniense fue para la Antigüedad: en palabras de Arendt, “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen *directa e inevitablemente* en contacto con el problema del origen”⁴³. Si la revolución es la inauguración moderna del origen griego – un nuevo origen, después de todo – lo cierto es que ésta puede deslindarse en dos puntos geográficos: América, el Nuevo

⁴¹ Ver Benjamin, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos*, I, pp. 89-135.

⁴² Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, p. 166.

⁴³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 21. Cursivas mías.

Mundo para los europeos, y Francia, “que ejerce sobre Europa una verdadera magistratura”⁴⁴, como decía De Maistre. No obstante, ¿cuál es, exactamente, el problema del origen? *La condición humana* nos ilustra en este sentido: el problema del origen es el problema de la *novedad*, de lo nuevo que irrumpe en la historia. Según dice Arendt, “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes”⁴⁵. Y añade, sin sombra de sarcasmo: “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”⁴⁶. La cuestión no acaba aquí, puesto que el problema del origen se corresponde con el de la acción: sólo al actuar se inicia un movimiento o se irrumpe de manera radical en el mundo. Por eso, estrictamente, el problema de la novedad es político, aunque tenga un inevitable fondo ontológico. Todavía hay otro aspecto que debemos tener en cuenta: más allá del análisis ontológico-político de lo nuevo, éste remite inevitablemente al problema de la modernidad (*Neuzeit*), que Heidegger describió, al analizar la convivencia en el “uno” en su clásico sobre *Ser y tiempo*, como “curiosidad” o “avidez de novedades” (*Neugier*)⁴⁷.

Por consiguiente, el problema del origen nos conduce de vuelta a las revoluciones modernas: al menos para Arendt, la modernidad comienza en el hiato entre 1776 y 1789. Sólo entonces puede volverse a decir que el hombre es un animal político, según la fórmula de Aristóteles. ¿Cuál fue la novedad, qué fue lo que irrumpió en el curso de la historia, de modo totalmente inesperado? Tal y como explicaba Arendt en las primeras páginas de *Sobre la revolución*, la novedad no residía en que los hombres se liberaran de las cadenas sino en la fundación de “una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república”⁴⁸. Esto quiere decir que las libertades negativas que habitualmente se asocian con los derechos civiles conquistados por el pueblo precisamente *tras* la época revolucionaria no coincidían o no eran exactamente lo mismo que la revolución: eran *conquistas* de la revolución, pero no podían equipararse al acto mismo de revolucionarse. ¿Qué había sido, pues, la revolución? Arendt define aquello que constituye la esencia revolucionaria en términos del “*pathos* de la novedad [...] asociada a la idea de la libertad”⁴⁹. Se trata, por lo tanto, de *fundar la libertad*; de dar lugar a una constitución, pero no en el sentido – paradójicamente moderno – de una carta de derechos, sino en el sentido clásico de la constitución (*politeia*) de un espacio público de poder compartido y de libertad, la república.

No deja de ser paradójico que la revolución *redescubra* la libertad y su forma política, la república. De este modo, aunque la revolución nos ponga en contacto con el problema del origen de la política, no es el origen en sí mismo ni puede serlo. Lo político, como su nombre indica, comienza con la fundación breve y fulgurante de la *polis* ateniense. Así pues, la revolución se inicia ya con un sentido inverso: quiere cambiar el mundo con la conciencia de que ahora es el momento indicado para hacerlo, con una irreprimible fuerza que la empuja hacia delante, pero al mismo tiempo sabe que es un retorno a otro tiempo y a otro lugar que hizo o que fundó la tradición. Heidegger lo

⁴⁴ De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. 9.

⁴⁵ Arendt, *La condición humana*, p. 201.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193. Comentario del traductor en pp. 481-82.

⁴⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

denominó *repetición* (*Wiederholung*)⁵⁰, si bien con una intención muy distinta que sólo quedaría clara más adelante⁵¹. Este sentido paradójico se inscribe en la propia formación de la palabra “revolución”: por un lado implica la restauración de algo o su vuelta periódica – en el terreno de la astronomía, de donde se tomó el término – mientras que, por otro lado, significa un corte en el tiempo o un momento de no retorno en la historia⁵². Por consiguiente, lo nuevo irrumpe en la historia reproduciendo una libertad que ya fue conocida por los antiguos, pero que había permanecido oculta como un tesoro que aún se podía desenterrar.

Arendt se refirió precisamente al tesoro perdido de la tradición revolucionaria en el sexto capítulo de *Sobre la revolución*, que constituye algo así como un canto elegíaco a las oportunidades desechadas por los hombres a lo largo de su historia. En esta ocasión, no se refería a la experiencia griega de la libertad sino a la polaridad, que ya hemos mencionado, entre las dos revoluciones modernas, la americana y la francesa. La tesis de Arendt, sin embargo, estaba clara desde el primer capítulo de la obra: “lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local”⁵³. Como puede verse, la tesis *Sobre la revolución* no plantea ninguna ambigüedad: la “desastrosa historia” de la revolución⁵⁴ en Europa – plagada de sucesivos abortos y de erupciones de una intensidad desconocida – relegó al olvido a la victoriosa revolución que tuvo lugar en el Nuevo Mundo. Arendt analiza en su libro las causas tanto del desastre europeo como del olvido americano. En resumen, la Revolución francesa fracasó porque se dejó anegar por la violencia, se sintió presa de la pura necesidad histórica⁵⁵ que la arrojaba siempre más lejos de sí misma, y trató de resolver el problema de la pobreza en vez de fundar la libertad⁵⁶. Por su parte, la Revolución americana salió bien, puesto que consiguió constituir en el Nuevo Mundo una república con un novedoso sistema de representación gracias al cual los ciudadanos podrían tomar parte en la toma de decisiones colectiva, siempre y cuando les interesara y pudieran hacerlo. Sorprendentemente, es como si el carácter aparentemente provinciano de los revolucionarios americanos, junto a su repugnancia por la violencia exacerbada, hubieran conducido, de alguna manera, al olvido de *su* revolución: a veces ni siquiera se recuerda que hubo una revolución que sirvió de precedente y de inspiración a la francesa de 1789. No obstante, esto no sirve a la hora de explicar el olvido de la Revolución americana; de alguna manera, sugiere Arendt, su victoria fue también el producto de un espejismo. La filósofa afirma que la causa de no haber sabido incorporar la experiencia americana de la revolución a la tradición política moderna se debió en gran

⁵⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 401. Recordemos que, para Heidegger, la resolución se convierte en “la repetición [*Wiederholung*] de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido”.

⁵¹ Ver Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 42-44, donde se vuelve al asunto de la repetición desde el punto de vista del *pueblo metafísico*, es decir, a partir de una interpretación de la historia del ser (*Seinsgeschichte*) tanto filosófica como nacionalista.

⁵² Sobre la historia de la palabra, ver Bacsko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 276; o Arendt, *Sobre la revolución*, p. 43ss.

⁵³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 57.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁵ Ver *Ibid.*, p. 53.

⁵⁶ El análisis del fracaso de la Revolución francesa se entremezcla en *Sobre la revolución* con el del triunfo de la revolución en América. Sin embargo, puede verse una perfecta muestra de este análisis en el capítulo segundo, dedicado a “La cuestión social”.

medida a “la ignorancia de los demás y [a] su propio olvido”⁵⁷.

Los americanos, al parecer, se confundieron al pensar en *lo que habían hecho*⁵⁸. No consiguieron recordar lo que habían conseguido ni transmitirlo de manera eficaz a la posteridad. No deja de resultar extraño que incluso ellos mismos *olvidaran* el significado de su descubrimiento, cuando habían conseguido constituir con éxito un gobierno fundado en el acto, no en la idea, de la libertad. Y, sin embargo, Arendt se las arregla para encontrar también una causa que explique este olvido, e incluso se atreve a ir más allá: en el mismo acto de su constitución como república, los americanos se estaban olvidando de lo que habían hecho. ¿Cómo pudo suceder algo así? Arendt busca lo que tenía ya en la punta de la lengua: en la Declaración de Independencia, los revolucionarios americanos se equivocaron al hablar de la búsqueda de la felicidad como uno de los derechos naturales e inalienables del ser humano. La felicidad, al habilitarse un espacio para la participación y el poder de los ciudadanos, era la pura presencia ante los ojos del público; era la aparición del actor transfigurado en político, en persona que habla y actúa movido por un propósito común. Esto era la felicidad pública, que se confundió con la búsqueda del bienestar privado y de la prosperidad económica de la nación⁵⁹. Una vez más se trata, entonces, de la cuestión social: los pobres habían hecho acto carnal de presencia en la Revolución francesa a través de los *malheureux* y los *enragés*⁶⁰, pero la Revolución americana le había dado entrada al problema de la pobreza al presentar la nueva república como una apertura a la riqueza. El tan traído y llevado sueño americano fue en realidad una traición.

De esta manera queda clara la polaridad: la revolución que fracasó salió victoriosa al sembrar su semilla; la revolución que triunfó perdió toda posibilidad de perpetuarse y de influir en el curso del mundo. La cosa se quedaría así, como una especie de retruécano filosófico-político, si no fuera porque la tesis de Arendt alcanza a la totalidad de la modernidad, e incluso a la totalidad de la historia política, pues no debe olvidarse que también la *polis* griega tuvo una existencia breve y entrecortada. En el sentido que pretendemos defender en este artículo, fue la victoria de la Revolución francesa la que hizo del mundo un lugar apolítico e incapacitado para dar a luz la verdadera política, en el sentido estrictamente arendtiano; es también la Revolución francesa la que acerca el discurso de Arendt al discurso de los antimodernos. Y, sin embargo, cuando hablamos de la modernidad política, hablamos indiscutiblemente de la Revolución de 1789. La mayor parte de los estudiosos de la obra de Arendt han distinguido en ella una reivindicación de las conquistas de la democracia americana. No podemos dejar de señalar, entonces, el curioso descuido con el que Arendt trata dichas conquistas: no se trata, nos dice, de la influencia de Locke o de otros filósofos sobre los colonos americanos; tampoco de los derechos civiles; no se trata de la Constitución, ni del sistema bicameral de representación, ni de la búsqueda del bienestar y del afán por asegurar la libre empresa. Desgrana así las razones por las que la revolución en América es conocida para acusarnos de ignorancia. Pero su argumento únicamente se organiza con contundencia cuando se dirige contra la malcarada, venenosa Revolución francesa.

Arendt percibe que Rousseau, a quien dedica varias páginas en *Sobre la revolución*, es su adversario más fuerte, al

⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 227-28, donde Arendt culpa a “la aversión americana por el pensamiento conceptual”.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

igual que Burke es un aliado; y así se lo hace saber al lector en *Sobre la revolución*. Forzosamente Rousseau debía aparecer a los ojos de Arendt como el emblema filosófico de la Revolución Francesa. Rousseau tenía, además, un vínculo indestructible con la obra revolucionaria de Robespierre y Saint-Just. El argumento que Arendt desglosa contra Rousseau es un argumento contra la Revolución francesa: hace referencia a la voluntad general para después analizar la virtud “humanitaria” de la compasión, culpable sin duda del acceso desmesurado de los pobres a la escena política⁶¹. Sin embargo, nosotros aquí lo haremos a la inversa, con el fin de hacerle justicia al también ambiguo Rousseau: la compasión, que fundamenta toda relación humana natural⁶², se convierte en un arma contra la civilización corrupta que distorsiona las relaciones entre ricos y pobres, restituyéndolas a su lugar natural; es, por ello, el arma principal del humanitarismo filosófico, que ha transformado radicalmente el mundo y que ha dado lugar a la revolución (francesa). Desde este punto de vista, la compasión ha sido, de hecho, revolucionaria; ha creado esa nueva forma política republicana. Con este argumento, Arendt revisa la crítica social llevada a cabo por el Rousseau de *El origen de la desigualdad entre los hombres* y la acerca a la fundamentación de la república que el mismo autor realiza en *El contrato social*, limitando el alcance de esta última y convirtiéndola en una mera fórmula racional de la potencia transfiguradora de la compasión.

El análisis de la voluntad general que Arendt lleva a cabo en *Sobre la revolución* se apoya, evidentemente, en esta distorsión emocional que se introduce en las relaciones sociales y políticas. En opinión de Arendt, los jacobinos basaban su legitimidad política para gobernar en su capacidad para padecer los mismos sufrimientos que el pueblo⁶³. Arendt vincula dicha capacidad para el sufrimiento emocional y moral con la sustitución del artilugio político del consentimiento – que garantiza la obediencia gracias a la participación del pueblo en el poder – por el artilugio, mucho más psicológico que político, de la voluntad. Aquí florece el ataque de Arendt a Rousseau, por supuesto: por un lado, porque la voluntad es una facultad que no está inmediatamente conectada con el mundo, frente a la facultad del juicio, y que en este caso se liga a una pasión; por otro, y de modo mucho más importante, porque esta desconexión “excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto”⁶⁴. De este modo, el original mecanismo ideado por Rousseau – y que funciona, de modo más o menos aproximado, en todas las democracias modernas – eliminaba, según Arendt, cualquier posibilidad de fundar una democracia basada en la libertad.

Así pues, la fórmula elaborada en *El contrato social* conduce a la tiranía más absoluta: la voluntad general, que en Rousseau era sobre todo una especie de segunda reflexión del ciudadano frente a sus deseos particulares o naturales a la hora de aceptar una ley de la que se consideraba autor, se convierte en el argumento arendtiano en una unanimidad arbitraria y realizada por decreto; especialmente, por los directores del movimiento emocional y oceánico de la compasión, la vanguardia revolucionaria. No es este un argumento que no hayan usado otros antimodernos, o al menos otros distinguidos pensadores anti-ilustrados, en este caso procedentes del bando liberal:

⁶¹ *Ibid.*, pp. 77ss.

⁶² Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, p. 69: “de esta sola cualidad se derivan todas las virtudes sociales que pretendan negar a los hombres”.

⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 76.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

Jacob Talmon, por ejemplo, afirmó que “Rousseau había ocasionado la democracia totalitaria”⁶⁵. En un análisis que no difiere del de Arendt, asegura que Rousseau pensaba en una unidad nacional homogénea, excluyente respecto a toda diversidad de opiniones, cuando hablaba de la necesidad de que el ciudadano se considerara a sí mismo como un miembro fundamental – súbdito y soberano al mismo tiempo – del cuerpo político al tomar decisiones que afectarían a la convivencia⁶⁶. Esta acusación ha sido esgrimida también por otro famoso antimoderno, quizá por el más famoso de todos, si bien con un sentido completamente distinto: Carl Schmitt fingía recoger el guante de Rousseau al afirmar que la democracia era siempre existencial, porque representaba a un pueblo *de facto* ya unido; decía, nada más y nada menos, que “la *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad”⁶⁷; esta homogeneidad era, además, étnica, un mismo *Volk* actuando en pos de su existencia plena. De este modo, Rousseau había sido transformado en el precursor más importante del poder tiránico y terrorífico de la democracia moderna.

Habría que ver, sin embargo, en qué medida este Rousseau analizado por Arendt, Talmon y Schmitt se desprende de la lectura de *El contrato social* y del mismo contexto que vio nacer una obra como esa, centrada en el debate ilustrado sobre la perfectibilidad del ser humano⁶⁸. Según Zeev Sternhell, autor de un libro dedicado a analizar el discurso antimoderno, esta postura contra Rousseau tiene que ver con “la idea según la cual todo cambio del orden existente tiene necesariamente los contornos de una utopía y no puede terminar más que en desastre”⁶⁹. Esta idea es, en efecto, afín con la ilusión de Arendt de que la Revolución francesa fue un desastre debido a la participación de los *hommes de lettres*⁷⁰, mientras que la americana se caracterizaría por la presencia de hombres de acción, incontaminados por cualquier ideología o teoría previa, incluida la de Locke. Desde este punto de vista, la teoría de la voluntad general queda invalidada por haber sido puramente pensada, sin relación con la experiencia; aparte de por sus previas conexiones con la virtud natural y apolítica de la compasión. Sin embargo, Kant – tan admirado por Arendt – entendió bien lo que había querido decir Rousseau cuando había querido asegurarse de que “cada individuo pudiese participar en la formación de la voluntad general y que no obedeciese otras leyes que aquellas en cuya formulación no hubiese participado él mismo”⁷¹. En resumen, la teoría de la voluntad general es la aproximación primera y más ingeniosa al Estado democrático de Derecho. Así lo vio Hans Kelsen, quien afirmó que la perspicacia de Rousseau había estado en comprender que “los ciudadanos sólo son libres en tanto que encarnados en el Estado” y que, por ello mismo, era el Estado el que debía fundarse en la libertad, y no los individuos aislados⁷².

Otro aspecto fundamental del discurso de Arendt contra la Revolución francesa tiene que ver con su alianza con

⁶⁵ Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 44. La decisión más obvia es, por supuesto, la de acatar la ley, si ésta se considera legítima.

⁶⁷ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 19.

⁶⁸ Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 121-23.

⁷¹ Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 86.

⁷² Ver Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 56-59. Muchos auto-denominados liberales considerarían este argumento como totalitario o tiránico, al igual que consideran un precursor del totalitarismo de izquierdas a Rousseau. Resulta necesario recordar que el propio Kelsen se estaba jugando la *existencia* misma de la República democrática de Weimar con Carl Schmitt.

Burke. El propio Burke había dirigido su invectiva contra “los caballeros literarios y los filósofos intrigantes”⁷³ que pretendían erigir una constitución liberal de la nada, sin apoyarse en la tradición del país. De este modo queda clara la antipatía compartida de la tradición conservadora por cualquier cambio que haya sido previamente expuesto, argumentado o pensado en un clima de efervescencia intelectual: es decir, queda clara la antipatía ante lo que fue, precisamente, el movimiento ilustrado, especialmente en Francia. Este ataque, que se concentra – en Burke y en Arendt – en el elemento *abstracto* de la libertad, tenía un blanco perfecto en la teoría de los derechos humanos, a los que Burke denominaba “derechos metafísicos”⁷⁴. En *Los orígenes del totalitarismo*, en el famoso capítulo 9 sobre “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, Arendt había argumentado en contra de los derechos humanos desde una óptica claramente inspirada en Burke, aunque movida, en ese momento, por los acontecimientos terribles que habían tenido lugar en Europa. Los totalitarismos nazi y soviético habían demostrado la vacuidad de los derechos humanos y su ineficacia si no se encontraban respaldados por la ley del país; en resumen, los derechos humanos *no existían* como tales, puesto que, para ser considerados sujetos de derecho, los hombres tenían que existir primero como ciudadanos.

Sin embargo, la tensión entre los derechos naturales del hombre y su extensión y garantía políticas aparecía tanto en la obra de Burke como en la de los revolucionarios franceses. En el caso de Burke, porque la política era una extensión de la naturaleza: de ahí la importancia que otorga a la tradición del país, y de ahí que la Revolución de 1688 sea interpretada como una restauración de las antiguas libertades *inglesas*. Sternhell afirma que la novedad de Burke consiste en su introducción del nacionalismo historicista en la refriega sobre los derechos naturales: frente a Locke, Burke considera la libertad como una propiedad y una herencia de los ingleses que otros pueblos no tienen por qué compartir⁷⁵. Por su parte, los revolucionarios franceses tratan de fundar la revolución en el derecho natural de los hombres a resistirse a la opresión. La diferencia se encuentra, pues, en la distinción entre naturaleza humana e historia nacional. La propia Arendt retoma esta tensión con un propósito que se aleja de Burke al mismo tiempo en que le da la razón en la disputa contra los ilustrados⁷⁶: tras extraer la lección histórica de la ineficacia política de los derechos naturales, retorna al ideal de Humanidad cuando se muestra decidida a exigir una “ley de Humanidad” que parta de ésta como de “un hecho ineludible”⁷⁷. Lo curioso del caso es que Arendt se niega a reconocer que esta ley de Humanidad, que ella considera un “derecho a tener derechos”⁷⁸, es decir, a pertenecer a algún tipo de comunidad política y legal, tenga nada que ver con la naturaleza humana como tal.

La alianza que Arendt busca establecer con Burke puede considerarse, entonces, de orden estratégico. Es evidente que Arendt no le da la razón a Burke, o que no comparte con él la teoría de que sólo los pueblos firmemente anclados en la libertad pueden ser políticamente – lo que equivale a decir ontológicamente – libres. Lo cierto es que la política, en Arendt, es universal, realizable por cualquier grupo humano en cualquier lugar del mundo⁷⁹, a pesar

⁷³ Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁵ Ver Sternhell, *Les Anti-Lumières*, p. 79.

⁷⁶ Arendt habla de una “irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre”. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 434.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 433.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 430.

⁷⁹ Ver Arendt, “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, p. 183, donde dice que un nuevo ejemplo político puede surgir

de que dicha realización tenga un origen histórico en la *polis* griega. Es curioso, además, que Arendt se niegue a relacionar la política con una cualidad específicamente humana – lo cual, a sus ojos, sería precisamente una negación de la libertad – y pretenda sustituir por la noción de *condición* esa disposición – perpetua, aunque misteriosamente siempre fallida – de los hombres hacia la libertad⁸⁰. Pero, para Arendt, resulta necesario acudir a Burke en su lucha con la Revolución francesa: por un lado, porque es la Revolución francesa la que ha hecho el mundo moderno, y Arendt rechaza ese mundo hasta el punto de desear *la próxima revolución*; por otro lado, porque Arendt apela a un sentido de la acción política que se encuentre despojado de ideología, y que restaure un pensamiento inmediatamente vinculado con la acción, práctico pero no pragmático, instrumental o “realista” en el sentido moderno.

El primer punto es claramente destacable en su obra *Sobre la revolución*, pero también en sus posteriores escritos políticos donde aventura su modelo del sistema de consejos. Este modelo consiste en una propuesta de partición horizontal del poder colectivo. La filósofa alemana advierte de que se ha manifestado en todas las revoluciones – también en la francesa y en la rusa – aunque ha terminado por ser aplastado. Por consiguiente, si Arendt habla del fenómeno revolucionario moderno es porque le interesa rescatar el potencial revolucionario de la modernidad, que aún no ha sido realizado. En este sentido, se puede considerar a Arendt más *ultramoderna* que antimoderna, puesto que la modernidad sería para ella ese “proyecto inacabado” del que habló Habermas en 1980⁸¹. El fracaso de las revoluciones democráticas demuestra, desde su punto de vista, que la experiencia colectiva de la libertad nunca ha conseguido constituirse de un modo efectivo en un sistema político completo. A su vez, el hecho de que se hayan producido revoluciones – y de que estas revoluciones hayan contado con algo parecido a los consejos – demuestra, a sus ojos, que existe un caudal político que ha dado señales de alarma a lo largo de la historia, a pesar de todos sus aparentes fracasos. Ante las acusaciones de idealismo, Arendt llegó a defenderse diciendo que esta era una “utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías”⁸², de un modo bastante extraño, teniendo en cuenta sus ataques precedentes a Rousseau y a otros teóricos de la revolución.

Lo esencial del asunto reside, sin duda, en el rechazo del mundo moderno, puesto que esto equivale al rechazo de las *conquistas* de las revoluciones democráticas del siglo XVIII. No se trata de que tales conquistas representen, todas ellas, una involución en el curso histórico del progreso. Por el contrario, Arendt no niega el carácter eminentemente progresivo y benéfico de la lucha por los derechos civiles; e incluso se atreve a considerar la posibilidad de que la lucha por la inclusión – de las mujeres, de las clases bajas, de los negros, etc. – haya tenido efectos radicalmente transformadores y novedosos en las estructuras políticas modernas⁸³. No obstante, Arendt insiste en que esta lucha se ha mantenido con la motivación equivocada – dignificar la pobreza de los pobres, por

“aunque sea en un pequeño país o en sectores reducidos y bien definidos de las sociedades de masas de las grandes potencias”. Ver también su entrevista con Adelbert Reif, en Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 232, donde afirma que ese ejemplo – el sistema de consejos – “ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido”.

⁸⁰ Ver el capítulo I de *La condición humana*: “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana”, p. 23.

⁸¹ Ver Habermas, Prefacio a *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 9.

⁸² Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 232.

⁸³ Ver, por ejemplo, su ambigua consideración del movimiento laboral en Arendt, *La condición humana*, p. 239: “el rasgo conmovedor del movimiento laboral en sus primeras etapas [consistió en que] era la única organización en la que los hombres actuaban *qua* hombres y no *qua* miembros de la sociedad”.

ejemplo – y que, por esa razón, ha conseguido los objetivos equivocados, derechos civiles sin libertad pública y, sobre todo, impotencia, incapacidad de actuar. Esta es la razón por la que Arendt desea e invoca *la próxima revolución*: todo aquello que ha sido primero anunciado y después reprimido en las revoluciones democráticas modernas tiene una *nueva* oportunidad de aparecer si los hombres se entregan a otra revolución⁸⁴. Sólo otra revolución podría redescubrir el potencial verdaderamente político de la condición humana, por decirlo en los términos de la propia Arendt.

De este modo, la antimodernidad de Arendt se desvela como un tipo especial de ultramodernidad revolucionaria, fundamentada en la devaluación de las conquistas que han tenido lugar entre los siglos XVIII y XX y en la promesa de que el acto revolucionario verdadero está, todavía, por llegar. A su vez, este acto revolucionario venidero puede y debe ser anunciado y, si es posible, alimentado por la acción política de una serie de disidentes⁸⁵. Desde este punto de vista, Arendt se aferra al *pathos* del desprecio que mueve a todo revolucionario⁸⁶, si bien su postura tiende a ser crítica más que propiamente activa. No está clara aún, sin embargo, la inclinación de Arendt hacia el discurso antimoderno. Es indudable que la búsqueda de alianzas de la que hemos hablado antes implica una cierta afinidad con el discurso antimoderno en lo que se refiere al análisis del fenómeno revolucionario, aunque ya hemos aclarado la auténtica profundidad del acuerdo de Arendt con Burke. Cabe destacar, no obstante, otro aspecto fundamental: la fascinación de Arendt por el poder democrático desencadenado por las revoluciones modernas, especialmente por la francesa; se trata de una fascinación ciertamente parecida a la que experimentó el más antipático y sagaz de los antimodernos, Carl Schmitt.

Hemos de tener en cuenta el alcance de la reflexión de Schmitt sobre la política. *El concepto de lo político* es una obra de 1927, el mismo año en que Heidegger publicó *Ser y tiempo*. Hay, por lo tanto, una indudable afinidad entre Arendt y Schmitt en cuanto a la atracción por la política, si bien no puede decirse que ambos pensadores coincidan ni en su tendencia ideológica ni en sus inclinaciones personales. Por muchos adeptos de que goce hoy Carl Schmitt, hemos de recordar que en su tiempo, y antes de su caída en desgracia con los nazis, fue también el *Kronjurist*. Martin Jay afirmó que esta afinidad de Arendt con otros pensadores de la época se debía al existencialismo “blando” de la autora⁸⁷. Ahora bien, Schmitt es conocido por su decisionismo político, que afirma que el Estado moderno es decisionista en esencia, a pesar de todo su revestimiento legal. Esto quiere decir que el ordenamiento jurídico y la ley como expresión de la voluntad general *ocultan*, pero no invalidan, la naturaleza radical de la decisión. Por lo tanto, el poder de decisión del soberano o del dictador se manifiesta exclusivamente en las situaciones excepcionales. A nosotros no nos interesa aquí el núcleo decisionista que se advierte en la concepción política de Arendt, ni su parecido o diferencia con la de Schmitt; nos interesa, por el contrario, el análisis común que ambos emprenden respecto al poder revolucionario. Aunque Schmitt se consideraba a sí mismo como un pensador conservador de raigambre católica, su importancia como teólogo político va mucho más allá del simple

⁸⁴ Ver Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, en *Crisis de la República*, p. 234.

⁸⁵ La disidencia en Arendt es una clave política fundamental: ver Arendt, “Desobediencia civil”, en *Crisis de la República*, pp. 57-108, u *Hombres en tiempos de oscuridad*, que se configura como una serie de retratos filosóficos de diversas figuras políticas, filosóficas y estéticas de la disidencia.

⁸⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 269: “el desprecio [...] es, sin duda, uno de los resortes más potentes de la revolución”.

⁸⁷ Jay, *Permanent Exiles*, p. 151.

conservadurismo. El pelaje de Arendt, que también ha sido considerada conservadora, es más extraño todavía, aunque su excentricidad no debe cegarnos ante su posible filiación ideológica.

Para Schmitt, la novedad moderna estriba en la explosividad del poder popular, es decir, en la soberanía popular, que permanece ajena y previa – a pesar de los muchos intentos teóricos para domesticarla – a cualquier orden legal y burocrático. La verdad última y esencial del Estado democrático de Derecho se halla, entonces, en el poder dictatorial desencadenado por una persona o por una *minoría* que, como la jacobina, decide actuar en nombre del pueblo y que *se hace* con su representación. Desde este punto de vista, tan dictatorial es, en realidad, la dictadura jacobina como el Parlamento elegido en una votación. Schmitt interpreta la creación de la democracia moderna como una confabulación entre la voluntad general de Rousseau y el poder constituyente de Sieyès. Este último es, por definición, “un poder no constituido y nunca constituido”⁸⁸ que domina siempre sobre los poderes constituidos e incluso sobre la Constitución, que es la ley fundamental del país. Así, es el poder constituyente del pueblo el que provoca la necesidad persistente de una nueva revolución, dando alas a constantes refundaciones por las que el pueblo se otorga a sí mismo una nueva constitución, siguiendo su voluntad general. Es, de nuevo, en la interpretación de Rousseau donde Schmitt deja ver el carácter obstinadamente tendencioso de su análisis de la democracia moderna: en su opinión, la voluntad y el pueblo son “magnitudes morales y no simplemente fácticas”⁸⁹ que permiten que una minoría virtuosa – precisamente aquella guiada por la compasión, en términos de Arendt – emplee todos los medios del poder – y, finalmente, el terror de la guerra civil indiscriminada – para conseguir que el pueblo esté a la altura de sí mismo.

El sometimiento del pueblo a una minoría virtuosa está, sin embargo, lejos del argumento manejado por Rousseau en *El contrato social*, simplemente porque el contrato social no funciona cuando no existe la posibilidad de que los hombres se conviertan en ciudadanos, al guiarse por una voluntad general que les impulsa a considerar el interés común y la justicia pública. En la visión de Rousseau, es imposible ser libre y esclavo a la vez, aunque para afirmar esto Rousseau tuviera que decir que al ciudadano que se desvíe de la voluntad general – es decir, que no acate la ley legítimamente establecida – “se le obligará a ser libre”⁹⁰. Sin embargo, Schmitt traza el vínculo entre Rousseau y los jacobinos con la misma finura con la que traza la línea entre éstos y la dictadura comunista del siglo XX. Su objetivo consiste en demostrar que el poder democrático liberado en las revoluciones del siglo XVIII no puede encerrarse en constituciones liberales o parlamentarias, sino que tiende a transformarse a sí mismo a través de las diversas olas revolucionarias hasta llegar a una dictadura moral plena y, en último término, autodestructiva. De ahí proviene la atracción un tanto demoníaca que Schmitt siente ante el poder de la contrarrevolución conservadora; ésta, lejos de ser realmente *conservadora*, es una revolución de signo contrario – el nazismo – en la que Schmitt osa participar con el objetivo de *comprender desde dentro* el signo *democrático* de los tiempos⁹¹. Frente a Schmitt, que rinde tributo al jubiloso catastrofismo de De Maistre, que había dicho que era dulce adivinar los designios de la

⁸⁸ Schmitt, *La dictadura*, p. 183.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁰ Rousseau, *El contrato social*, I, 7, p. 59.

⁹¹ Ver De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. p. 135: “el restablecimiento de la Monarquía, que se llama *contrarrevolución*, no será una *revolución contraria*, sino *lo contrario de la revolución*”.

Providencia incluso cuando éstos anunciaban el más absoluto desastre⁹², la postura que toma Hannah Arendt hacia el poder revolucionario posee también ciertos tonos perturbadores.

No se trata, por consiguiente, de decir que Arendt interpreta la democracia moderna al modo de Schmitt, es decir, como una fuerza histórica que conduce irremisiblemente al caos moral de las guerras civiles y a la destrucción del mundo entero tal y como lo hemos conocido. Entre otras cosas, Arendt no ve en la violencia revolucionaria uno de los factores que convierten en políticas a las revoluciones. Tampoco tiene Arendt ninguna noción de la necesidad histórica; es más, lucha contra esta idea a pesar de que su propia ontología política recuerda a una especie de *Seinsgeschichte* política, donde la verdadera política aparece y desaparece una y otra vez sin que sea posible asir por un momento la cualidad genuina que permite definir y controlar tal actividad humana. Puede que dicha cualidad inasible sea, en cierto modo, la mejor manera de describir la política como una forma de manifestación de la libertad. La cuestión es que, aunque no hay en Arendt mención alguna de la Providencia o de la Historia, las revoluciones anuncian el problema (histórico) del origen: señalan hacia algo que, aunque es iniciado por los hombres, está muy por encima de ellos. Además, su condena de la Revolución francesa, así como de los ideólogos que teorizaron sobre ella o que influyeron en su gestación, se relaciona con ciertos aspectos del discurso antimoderno que hemos desgranado en estas páginas.

La esperanza arendtiana en la próxima revolución no es, en efecto, contrarrevolucionaria. Al menos, no lo es en el sentido en que esto puede afirmarse, sin duda alguna, de Carl Schmitt, que participó activamente en los primeros años del nazismo en el poder. Sin embargo, hay un aspecto en que puede denominarse una contrarrevolución: como expresión del problema del origen de lo político, la próxima revolución negará los aspectos conocidos de las revoluciones anteriores y rescatará todo aquello que ha sido enterrado en el olvido por la tradición revolucionaria. En este sentido, la próxima revolución será lo contrario de las revoluciones modernas; y, quizás por eso, será ultramoderna, superará lo moderno como tal. Será así en el caso de que ocurra, pero nada puede anticiparla, nadie puede preverla. Es probable que nunca ocurra. El mundo, después de 1945, se había venido abajo. Arendt percibe aquí la oportunidad de refundarlo, de conseguir que vuelva a ser político.

⁹² Ibid., p. 36: “es dulce, en medio del desorden general, presentir los planes de la Divinidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, 3 volúmenes, Alianza Universidad, Madrid 1987
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona 1998
- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1988
- Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid 1998
- Arendt, Hannah, *La Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- Arendt, Hannah, *La Tradición Oculta*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah, *La Promesa de la Política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Anders, Günther, (et al.), *Sobre Heidegger, Cinco Voces Judías*, Introducción de Franco Volpi, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Baczko, Bronislaw, “El revolucionario”, *El Hombre Romántico*, Ed. François Furet, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996. (trad. Castellana: *El Reluctante Modernismo de Hannah Arendt: El diálogo con Martin Heidegger*, Episteme, Barcelona, 1996)
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid 1973.
- Birulés, Fina, (Comp.), *Hannah Arendt, El Orgullo de Pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza Editorial, Madrid 2003
- Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Methuen&Co Ltd, Londres, 1974.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid 1990.
- Díez Álvarez, Luis Gonzalo, *Anatomía del Intelectual Reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt, La metaforfósis fascista del conservadurismo*, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Enegrén, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984.
- Fernández-Flórez Hidalgo de Caviades, Lucía, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Tesis Doctoral dirigida por Julio Quesada, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2007.
- Luc Ferry y Alain Renaut, “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, 1988, pp. 37-70.
- Furet, François, Ozou, Mona, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 2007.
- Gauchet, Marcel, *La Révolution des Droits de l’Homme*, Gallimard, Paris, 1989.
- Godechot, Jacques, *La Contre-Révolution, Doctrine et Action, 1789-1804*, Quadrige-PUF, 1961.
- Habermas, Jürgen, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Katz, Madrid 2008.
- Habermas, Jürgen, “Hannah Arendt. La historia de las dos revoluciones”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 200-222.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1995
- Jay, Martin, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York, 1985
- Kelsen, Hans, *De la esencia y valor de la democracia*, KRK Ediciones, Oviedo, 2006.
- Legros, Robert, “Hannah Arendt: l’arrachement en tant qu’inscription en un monde”, en *L’Idée d’Humanité*, Grasset, Paris, 1990, pp. 275-305.
- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos, “La Revolución Francesa frente a la Revolución Americana”, en *Intersticios, Publicación Semestral de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía*, Universidad Intercontinental, México DF., Julio-Diciembre 2010, N°33, pp. 49-69.
- Raynaud, Philippe, Rials, Stéphane, (éds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001.
- Renaut, Alain, Sosoe, Lukas, “Hannah Arendt et l’idée moderne de droit”, en *Philosophie du Droit*, PUF, Paris, 1991, pp. 185-207.
- Ricoeur, Paul, “De la Philosophie au Politique”, “Pouvoir et Violence”, “Préface à *Condition de l’homme moderne*”, en *Lectures I, Autour du Politique*, Seuil, Paris, 1991, pp. 15-62.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Miguel Castellote Editor, Madrid 1972
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Biblioteca EDAF, Madrid 2001
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid 1996

- Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, Madrid, 2007
- Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006
- Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1955
- Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, State University of New York, Albany 1997
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996
- Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid 2003
- Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1984