

TRADICIÓN REVOLUCIONARIA EN HANNAH ARENDT: FELICIDAD, LIBERTAD Y MALENTENDIDOS

SUSANA BARBOSA (CONICET - USAL) - CARLOS SEGOVIA (USAL)

Resumen

La condición para comprender la propuesta de Arendt de la “tradición revolucionaria” es su falta de explicación causal de las revoluciones, derivada a su vez de la convicción de que la libertad no es causa suficiente y no se deduce de acontecimientos externos. Si toda tradición está enlazada con la historia, la idea anterior conduce a la pregunta de cómo aparece la revolución si se rechazan el evolucionismo y la historia universal. Arendt opta por una consideración “menos persuasiva del desarrollo histórico” dejando con ello un sinnúmero de sugerentes puntas sueltas, pero también, generando malentendidos.

Hay tres derivas de la “tradición revolucionaria”, la francesa, la americana y la de los consejos. Desde una historia crítica de las ideas filosóficas, relevamos en primer lugar ciertos malentendidos generados en interpretaciones sobre el pensamiento arendtiano acerca de las revoluciones francesa y americana; en segundo lugar confrontamos libertad y felicidad en Francia y en América y el peligro del predominio del interés privado; en tercer lugar vemos que los consejos presentan un quiebre respecto de las dos derivas anteriores, particularmente en el tema de la felicidad pública. Aún cuando presentamos una conclusión, dejamos el debate en una situación de no clausura, como lo hiciera la propia Arendt.

Palabras Clave: H. Arendt – tradición revolucionaria – malentendidos – libertad - felicidad

Abstract

The condition to understand Arendt's proposal of "revolutionary tradition" is its lack of causal explanation of revolutions, derived in turn from the conviction that freedom is not sufficient cause and it cannot be deduced from external events. If tradition is linked to the history, the idea above leads to the question of how the revolution appears if evolutionism and world history are rejected. Arendt opted for a "less persuasive historical development" consideration, leaving a lot of suggestive loose ends, but also, creating misunderstandings.

There are three drifts of "revolutionary tradition", the French revolution, the American Revolution and the councils. From a critical history of philosophical ideas, we surveyed first misunderstandings generated interpretations of Arendt's thinking about the French and American revolutions; second we confront freedom and happiness in France and America and the danger of the predominance of private interests; thirdly we see that councils have a break from the previous two drifts, particularly in the area of public happiness. Although we present a conclusion, we left the debate in a situation of not closing, as did Arendt herself.

Keywords: H. Arendt - revolutionary tradition - misunderstandings - Freedom - Happiness

TRADICIÓN REVOLUCIONARIA EN HANNAH ARENDT: FELICIDAD, LIBERTAD Y MALENTENDIDOS¹

SUSANA RAQUEL BARBOSA (CONICET - USAL)

CARLOS SEGOVIA (USAL)

Introducción

Existe una condición para comprender la propuesta esbozada por Arendt de la “tradición revolucionaria” según Ferenc Fehér² y es su falta de explicación causal de las revoluciones, derivada a su vez de una convicción: la libertad no es causa suficiente y nunca puede deducirse de acontecimientos externos. En la medida que toda tradición está enlazada con la historia, la idea anterior conduce a la pregunta de cómo aparece la revolución si se rechaza la idea de evolucionismo y también se impugna la posibilidad de una historia universal como la de Hegel. Arendt opta por una consideración “menos persuasiva del desarrollo histórico” dejando con ello un sinnúmero de puntas sueltas; sugerentes. Como fenómeno moderno, la revolución, compromete un “nuevo inicio”, unido con la finalidad de creación de libertad y con una acción consciente de fundación.

Hay tres derivas de la “tradición revolucionaria”, la francesa, la americana y la de los consejos. La primera, llamada a poner lo social en primer plano, representa el episodio de un fracaso en la instauración de la libertad política y

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto “Usos de razón, historia y técnica en la crítica de la metafísica: T. W. Adorno, H. Arendt, A. Feenberg”, radicado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras (IIFIL), Universidad del Salvador.

² HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (*Postmodern Culture and Politics* 1988), trad. Montserrat Gurguí, Península, Barcelona, 1994: 268).

apunta no a la república sino a la democracia. La segunda, como épica de los padres fundadores, fue providencial y pudo encarnar la promesa revolucionaria en una república con formas inéditas de libertad. Hay una tercera deriva en aquella tradición, y es el sistema participativo que gobernó en la secciones de París en 1793-1794, la Comuna de París, los *soviets* rusos de 1905 y 1917 y los consejos húngaros de 1956. Este episodio de la tradición revolucionaria que ni ha concluido ni se ha detenido, parece ser la deriva capaz de generar una forma suprema de república libre.

Para Arendt, los ideólogos-guías de las estaciones de esta tradición, Montesquieu y Tocqueville, Burke y Adams, de un lado, habían jugado con los temas del poder, el pueblo, la libertad y la distinción, para sustentar la base de la democracia y la república; la ideóloga-guía más polémica parece ser Rosa de Luxemburgo. Arendt está convencida de que su verdadera lección es que 'la buena organización no precede la acción sino que es el producto de ésta', que 'la organización de la acción revolucionaria puede y debe aprenderse en la revolución misma'.

Relevamos en primer lugar ciertos malentendidos generados en interpretaciones sobre el pensamiento arendtiano acerca de las revoluciones francesa y americana; en segundo lugar confrontamos libertad y felicidad en Francia y en América y el peligro del predominio del interés privado; en tercer lugar vemos que los consejos presentan un quiebre respecto de las dos derivas anteriores, particularmente en el tema de la felicidad pública.

Dos derivas de la "tradición revolucionaria", la francesa y la americana entre algunos malentendidos

Ciertos malentendidos ocurren, y respecto de ellos, uno puede elegir en principio al menos tres opciones: dejarlos tal como están, intentar explicar su origen, o deshacerlos. En general, el intento de explicar un malentendido se

reduce a remontarnos a causas cuyos orígenes, relaciones y consecuencias resultan difíciles de establecer con algún grado de certeza. Esto es así, dado que para las diferentes explicaciones, fundamentaciones, historias, que se elaboran acerca de algo -un malentendido para nuestro caso- uno puede suponer, inventar, proponer, afirmar o negar, muchas y variadas cosas. Podemos crear toda suerte de prehistorias para, por ejemplo, intentar justificar cierta interpretación de *Sobre la revolución*³. Pero también podemos inventar historias diferentes u opuestas, e incluso prehistorias, para este caso, y también para muchos otros. Seguramente muchas de esas posibles historias, de esas atmósferas, de esos fondos, serán considerados infundadas para unos, fundadas para otros. Un malentendido puede dar lugar, tal como ocurre en muchos casos, a una innovadora o a una brillante interpretación. La cuestión es que aún para tales casos el malentendido continúa constituyendo un malentendido sin que la interpretación brillante pierda, por ello, algo de su brillo.

En esta apartado se quiere poner de relieve ciertos malentendidos que frecuentemente se generaron a propósito de interpretaciones del texto arendtiano mencionado; no se tiene por objetivo realizar crítica alguna a las diversas y variadas interpretaciones a partir de *Sobre la revolución*. Es prácticamente un lugar común en muchos estudios críticos sobre Hannah Arendt y su comprensión de las revoluciones modernas, afirmar respecto de su pensamiento al menos dos nociones: la primera consiste en suponer que para Arendt la revolución moderna “abriría” el camino para alcanzar la libertad política; la segunda, por cierto más extendida, consiste en afirmar que para Arendt dentro de las primeras revoluciones modernas hubo una buena revolución, que fue la revolución americana, y una mala revolución, que fue la revolución francesa. Ambas afirmaciones constituyen un malentendido.

Y ello porque el contenido de estos juicios parece sostener que el pensamiento de Arendt sobre las revoluciones modernas se suscribe a la visión

³ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 133.
ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965.

que rescata de las revoluciones, en tanto nuevo origen, una posibilidad cierta para garantizar el espacio público necesario para el desarrollo y ejercicio del poder, de las libertades públicas y las civiles, en suma, de la libertad *per se*.

Como un ejercicio de pensamiento vamos a mostrar, a partir de *Sobre la revolución* que las afirmaciones anteriores constituyen malentendidos que deben ser revisados. Señalemos brevemente algunos de los aspectos que parecen inomitibles en el momento de evaluar el pensamiento de Arendt sobre las revoluciones modernas.

a) El problema del origen, la violencia y la revolución moderna

El prólogo de *Sobre la revolución* es fundamental para la comprensión del texto. Allí la autora señala que mientras “guerras y revoluciones (*wars and revolutions*) han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo XX”, a la vez, tanto la guerra como la revolución “constituyen aún los dos temas políticos principales de nuestro tiempo”⁴. Ahora bien, ambas, tanto guerra como revolución comparten dos características: por un lado la violencia, por otro comparten el hecho que la única causa abandonada “ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde un comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, 'la causa de la libertad contra la tiranía'” (*the cause of freedom versus tyranny*)⁵. No parecen quedar dudas acerca de la evaluación arendtiana sobre las revoluciones modernas y cómo y en qué aspectos ella destaca coincidencias entre guerra y revolución:

Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: 'la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia' (*the discussion of war and of a justifiable use of violence*)⁶.

⁴ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 11.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Op. cit.* p. 12.

La introducción de Arendt al texto analizado se encuadra dentro del tipo de introducciones en las que el autor anuncia hacia dónde está dirigido su interés en el desarrollo posterior. Esta aclaración distingue este tipo de introducciones de aquellas en las que el autor realiza una breve síntesis de su trabajo y de aquellas otras en las cuales la introducción constituye una autoevaluación acerca de lo alcanzado en el escrito.

Lo cierto es que en la introducción a *Sobre la revolución* Arendt pone de manifiesto al menos dos nociones: la primera, que el interés de su trabajo está dirigido a las revoluciones modernas porque “las revoluciones constituyen los únicos 'acontecimientos políticos' (*political events*) que nos ponen en contacto con el 'problema del origen'” (*the problem of beginning*).⁷ Y el problema del origen consiste en la íntima relación entre revolución y violencia; y la violencia, por definición, es antipolítica por lo que podemos decir que el problema consiste por un lado en cómo podría algo antipolítico generar algo político por excelencia. La segunda noción, es que su interés no es un interés de tipo histórico sino uno absolutamente referido al tiempo presente: a ella, una mujer en tiempos de oscuridad, le urge, luego de comprender los fenómenos revolucionarios modernos, verificar los resultados políticos de tales procesos. A lo largo del recorrido histórico que Arendt propone a los efectos de comprender el fenómeno de las revoluciones modernas, toma nota de ciertas marcas que ponen en cuestión que el objetivo de estas revoluciones coincida con aquello que ella busca verificar. Una de esas marcas consiste en que los europeos no tomaron, en sentido estricto, a la revolución americana como fuente inspiradora sino a América que

...llegó a ser el símbolo de una sociedad sin pobreza mucho antes de que la Edad Moderna, en su desarrollo tecnológico sin par, realmente hubiese descubierto los medios para abolir esa abyecta miseria del estado de indigencia al que siempre se había considerado como eterno⁸.

⁷ *Op. cit.* p. 21.

⁸ “America had become the symbol of a society without poverty long before the modern age in its unique technological development had actually discovered the means to abolish that abject misery

Y esto claramente quiere decir que

tampoco fue la Revolución americana ni su preocupación por establecer un 'nuevo cuerpo político' (*new body politic*), una nueva forma de gobierno, sino América, el 'nuevo continente', el americano, un 'hombre nuevo', la 'igualdad envidiable' que, según la expresión de Jefferson, 'gozan a la vez pobres y ricos' lo que revolucionó el espíritu de los hombres, primero en Europa y después en todo el mundo, y ello con tal intensidad que, desde las etapas finales de la Revolución Francesa hasta las revoluciones contemporáneas, constituyó para los revolucionarios una tarea más importante alterar la textura social, como había sucedido en América con anterioridad a la Revolución, que cambiar la estructura política⁹.

Hasta aquí, según Arendt, en las modernas revoluciones europeas, no se siguió el modelo revolucionario americano y de haber tomado o imitado estas revoluciones algo americano como modelo éste consistió en las condiciones sociopolíticas anteriores a la revolución en América. Lo dicho nos dejaría con la revolución americana como una posibilidad contraria a la recién mencionada. Pero ocurre que según el testimonio de uno de los Padres Fundadores, John Adams,

'la revolución fue realizada antes de que comenzase la guerra', no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias 'se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos' (*corporations or bodies politic*) y poseían 'el derecho a reunirse... en sus consejos (*town halls*) a fin de deliberar sobre los negocios públicos'; 'en estas asambleas municipales o de distrito (*assemblies of towns or districts*) se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo' (*sentiments of the people*)¹⁰.

b) La revolución francesa y la revolución americana

La lectura y comprensión del texto que analizamos no debe soslayar el hecho de que según Arendt, la revolución francesa fracasa prácticamente al

of sheer want which had always been held to be eternal." (ARENDR, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 23).

⁹ ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 25.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 118.

comenzar, pero tampoco el hecho que la revolución americana fracasa también, sólo que algún tiempo después; no es la búsqueda de la distinción ni de la libertad aquello en lo que se funda el sueño americano a partir de mediados del siglo XIX, es la búsqueda de la liberación de la necesidad. “América dejó de ser el país de la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida para los pobres.”¹¹ El sentido de la palabra fracaso ha de ser aclarado: estas revoluciones fracasan en términos de que no logran una instauración duradera de libertad en sentido positivo, esto es tanto como decir libertad política o pública, felicidad pública o política que en principio debe abarcar el todo sociopolítico signado por el “*estar entre hombres*” (*inter hominesesse*) arendtiano.

Señalamos que la revolución francesa fracasa casi en el mismo momento que la revolución inicia. La búsqueda de la instauración de la libertad como principio primero y último de la revolución deviene en intento de resolver la cuestión social. El pasaje de libertad a necesidad constituye un giro irreversible que elimina la idea de libertad tanto de la revolución francesa como de las revoluciones posteriores que, en diversos sentidos, tomaron a ésta como modelo. “Ninguna revolución ha resuelto nunca la 'cuestión social', ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad.”¹²

La historia de las revoluciones demuestra “sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso.”¹³ En efecto, para Arendt la revolución francesa si bien nos pone directamente en contacto con el problema del origen nunca deja de estar estrechamente relacionada con la violencia, es antipolítica por definición.

¹¹ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 223. “America ceased to be the land of the free and became almost exclusively the promised land of the poor.” (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 216).

¹² ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 112. “No revolution has ever solved the 'social question' and liberated men from the predicament of want.” (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 112).

¹³ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 112.

¿Cómo evalúa Arendt entonces la revolución americana y el alcance de sus logros? Desde el punto de vista de la instalación y pervivencia del espíritu público, esto es, la libertad y felicidad pública o política, su conclusión es coincidente respecto de ambas revoluciones:

es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esa incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu revolucionario. Si dejamos de lado motivos personales y propósitos prácticos, e identificamos este espíritu con los principios que, a ambos lados del Atlántico, inspiraron originalmente a los hombres de las revoluciones, debemos admitir que la tradición de la Revolución Francesa - que es la única tradición revolucionaria de alguna importancia - no les ha preservado mejor que lo que lo han hecho las tendencias liberales, democráticas y, en lo fundamental, antirrevolucionarias del pensamiento político americano¹⁴.

Ciertamente, no constituye un malentendido afirmar que Arendt ve con mejores ojos varios aspectos del sistema americano en tanto sistema político, pero tales aspectos, a excepción del hecho de haber sido conservados por la revolución o incluso a pesar de ella, se deben a su origen pre-revolucionario y no a la revolución. Dice Arendt:

Ya nos hemos referido antes a estos principios y, de acuerdo al lenguaje político del siglo XVIII, los hemos llamado 'libertad pública, felicidad pública, espíritu público' (*public freedom, public happiness, public spirit*). Lo que quedó de ellos en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las 'libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria' (*civil liberties, the individual welfare of the greatest number, and public opinion as the greatest force ruling an egalitarian, democratic society*)¹⁵.

Arendt también verifica la falta de admisión del pueblo en la esfera pública para el caso americano:

la distinción secular entre gobernante y gobernado que la Revolución se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una república se afirma de nuevo; una vez más el pueblo no es admitido a la esfera pública, una vez más la función

¹⁴ *Op. cit.*, p. 228.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 229.

gubernamental se ha convertido en el privilegio de unos pocos, únicos que pueden 'ejercer [sus] virtuosas disposiciones' (como Jefferson llamaba todavía al talento político del hombre). El resultado es que el pueblo debe sucumbir al 'letargo, precursor de la muerte para la libertad pública'¹⁶.

El “*error fata*” que desvía a la revolución del rumbo originario fijado por el espíritu revolucionario queda plasmado en la Constitución. La enorme autoridad de la Constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena a muerte.

Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien más preciado¹⁷.

En cuanto a algunos de los resultados de ambas revoluciones tenemos por un lado que los resultados de la revolución francesa

no fueron 'la vida, la libertad y la propiedad' en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre (*inalienable rights of man*). Pero incluso al extenderse estos derechos a todos los hombres, como consecuencia de la revolución, la libertad no significó más que libertad de la coerción injustificada (*freedom from unjustified restraint*) y, en cuanto tal, se identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento (*freedom of movement*).¹⁸

¹⁶ *Op. cit.*, p. 246. “The age-old distinction between ruler and ruled which the Revolution had set out to abolish through the establishment of a republic has asserted itself again; once more, the people are not admitted to the public realm, once more the business of government has become the privilege of the few, who alone may 'exercise [their] virtuous dispositions' (as Jefferson still called men's political talents). The result is that the people must either sink into 'lethargy, the forerunner of death to the public liberty.'” (ARENDR, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 238).

¹⁷ ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 247. “Paradoxical as it may sound, it was in fact under the impact of the Revolution that the revolutionary spirit in America began to wither away, and it was the Constitution itself, this greatest achievement of the American people, which eventually cheated them o their proudest possession.” (ARENDR, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 239).

¹⁸ ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 33.

La libertad negativa, no significa para el pensamiento de Hannah Arendt la verdadera libertad. No constituye entonces un malentendido respecto de su interpretación, la afirmación acerca del “fracaso” de la revolución francesa. Por otro lado, la afirmación que insinúa que la revolución americana es considerada por Arendt como una buena revolución constituye un malentendido. Según la propia evaluación de nuestra autora, “los resultados de la revolución americana, a diferencia de las intenciones iniciales, siempre han sido ambiguos, sin que nunca haya sido resuelto el problema de si el fin del gobierno es la prosperidad o la libertad.”¹⁹ Existe una cantidad de posturas interpretativas respecto de Arendt y una gran variedad de ellas hace hincapié en poner de relieve algo que podríamos llamar su 'americanismo'. Sin discutir tales posturas, pensamos que ese americanismo es también fuertemente crítico y las distintas reflexiones que hallamos, por ejemplo, en *Crisis de la República*²⁰ sobran para fundar lo dicho. En *Sobre la revolución* encontramos duras críticas dirigidas aquello en lo que han devenido los gobiernos representativos que incluyen eminentemente el gobierno americano:

El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; 'lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos'²¹.

Los defensores de este sistema, que en realidad es el sistema del Estado del bienestar, no tienen más remedio, supuestas sus convicciones democráticas y liberales, que negar la existencia de la felicidad pública y de la libertad pública;

¹⁹ *Op. cit.*, p. 137.

²⁰ ARENDT, H., *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, Madrid, 1999.

²¹ “What we today call democracy is a form of government where the few rule, at least supposedly, in the interest of many. This government is democratic in that popular welfare and private happiness are its chief goals; but it can be called oligarchic in the sense that public happiness and public freedom have again become the privilege of the few.” (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 269).

deben insistir que la política es una carga y que su objetivo final no es en sí mismo político²².

Pero Arendt también es crítica de varios aspectos de las consecuencias efectivas de la revolución americana porque el sueño americano, afirma, tal como se entendía en los siglos XIX y XX con el shock de la inmigración, "no fue el sueño de la Revolución Americana – la fundación de la libertad– ni el de la Revolución Francesa, la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una 'tierra prometida' donde abundasen la leche y la miel."²³

Libertad y felicidad en Francia y en América

"Lo que en Francia fue pasión y gusto (*a passion and a 'taste'*) en América fue experiencia (*an experience*)"²⁴ Los franceses hablaban de 'libertad pública' (*public freedom*) y los americanos de 'felicidad pública' (*public happiness*) en el siglo XVIII. Para los americanos la participación en los asuntos públicos no era carga sino un goce, les gustaban las discusiones, deliberaciones y resoluciones. Lo que les sedujo fue 'el mundo y el interés público de la libertad' según Harrington, y lo que les movió fue 'la pasión por la distinción' (*the passion for distinction*) según John Adams, que era la 'más esencial y notable' de todas las facultades humanas. "Todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean", dice Adams. A la virtud correspondiente a esta pasión la llamó 'emulación', 'deseo de superación' y a su vicio 'ambición'. Para Arendt la voluntad de poder por sí misma, sin la pasión por la distinción, no es un vicio sino la característica del tirano que destruye y avasalla la vida política. Al tirano, que carece de la pasión por la distinción, le agrada elevarse por encima de todos los hombres.

²²ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 279.

²³ *Op. cit.*, p. 140.

²⁴ *Op. cit.*, p. 119.

Si comparamos esta experiencia americana con la preparación de los *hommes des lettres* que iban a hacer la revolución en Francia, la evaluación, para Arendt, es negativa ya que su formación era en extremo teórica. A John Adams le chocaba el hecho de que los se llamaban a sí mismos filósofos de la revolución francesa, eran “como monjes” y desconocían todo del mundo. No tenían ninguna experiencia de la que echar mano; poseían ideas y axiomas que podían guiarlos, pero éstos no estaban verificados por realidad alguna, sino que habían sido concebidos, formulados y discutidos con anterioridad a la revolución. *Los hommes de lettres* acudieron a los recuerdos de la antigüedad e interpretaron antiguas palabras romanas con significados que procedían del lenguaje y de la literatura pero no de la experiencia concreta. Incluso la expresión *res publica, la chose publique*, les sugirió que no existían asuntos públicos en un régimen monárquico. Desde el punto de vista lingüístico, la fecha de aparición de la palabra 'democracia', que subraya el gobierno y el papel del pueblo, como opuesta a la palabra 'república', que acentúa las instituciones objetivas, es relativamente tardía. La palabra democracia se usó en Francia recién en 1794.

Pero ¿quiénes son los hombres de letras? Arendt utiliza esta expresión porque le parece más adecuada que “intelectual”; este último término, como es sabido, surge posteriormente, y su universo está conformado por periodistas, escritores profesionales empleados en la burocracia moderna de gobierno y encargados de la administración comercial de la industria del esparcimiento de la sociedad de masas. Pero en el XVIII, los hombres de letras son los que se prepararon para el ejercicio específico del poder y están dispuestos a mostrar su destreza y conocimiento; se apartaron de la sociedad de la corte y también de la sociedad de los salones. Los hombres de letras, insatisfechos con el lugar que el estado del antiguo régimen les confiriera, padecían su ocio como carga y no como beneficio; en la medida que su ocio fue una 'inactividad impuesta' y no la libertad política que los filósofos reclamaban desde la antigüedad, su ocio fue el *otium* romano. Los hombres de letras se volvieron hacia los autores griegos y romanos, con el fin de estudiar las instituciones políticas.

Comparemos la felicidad pública americana y la libertad pública francesa. La definición más corriente de felicidad pública fue dada por el norteamericano Joseph Warren en 1772, quien la hacía depender de “una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre”. *Les Philosophes* de la Ilustración, que como se sabe, significaron poco para la filosofía pero mucho para la revolución, fueron pregoneros de la libertad. El contenido de esta libertad irrumpía en la tradición del pensamiento filosófico como algo diferente a los contenidos anteriores; no era libertad como libre voluntad ni libre pensamiento en el sentido de Agustín. "Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo".

Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre... donde la libertad aparece y se hace visible a todos (*where freedom appears and becomes visible to all*).²⁵

Al igual que los pobres, los hombres de letras bajo el absolutismo ilustrado del XVIII, vivían en la oscuridad, en la imposibilidad de contemplar la esfera pública y en la privación de lo público, pero se diferenciaron de los pobres por la distinción que portaban por nacimiento o circunstancia. En la oscuridad de lo privado disfrutaban de su pasión por la libertad.

El riesgo del interés privado o la libertad civil

En 1774 Jefferson había afirmado que sus antepasados, al abandonar los dominios británicos habían ejercido el derecho de fundar nuevas sociedades, con formas jurídicas más beneficiosas para la promoción de la felicidad pública. De acuerdo con ello, las colonias eran terrenos abonados para los revolucionarios y los colonos se habían movilizadopor su insatisfacción ante las prácticas de las libertades en Inglaterra. Cuando gozaron de esta libertad que buscaban, los

²⁵ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 123-4.

americanos la llamaron 'felicidad pública' (*public happiness*), y "consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público"²⁶. No era el derecho que normalmente se reconocía a los súbditos de ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada.

A juicio de Hannah Arendt, Jefferson había cometido un grave error. La Declaración de la Independencia hablaba de 'búsqueda de la felicidad' (*persuit of happiness*) no de felicidad pública y este error no había sido notado en la Asamblea. Ningún delegado sospechaba entonces la importancia que la expresión 'búsqueda de la felicidad' iba a desempeñar para dar cuerpo a la ideología de la americanidad. Siempre estuvo presente el peligro de confundir felicidad pública con bienestar privado.²⁷ El Jefferson maduro, también habla de la felicidad pública, en discusiones con Adams, y acerca de las imágenes de la vida futura; despojadas estas imágenes de connotaciones religiosas, resultan ser trasposiciones de ideales de felicidad variopintos, en los cuales se destaca el de encontrarse nuevamente en el congreso, junto a sus antiguos colegas, y recibiendo gestos de aprobación. Dice Arendt:

Aquí está expresada, tras la ironía, la cándida admisión de que la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento, constituían en no menor medida, para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval²⁸.

La Declaración de Independencia oculta la distinción entre felicidad pública y felicidad privada, y rescata la doble significación de la expresión 'búsqueda de la felicidad' (*persuit of happiness*), 'como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública' (*private welfare as well as being a participator in public affairs*)²⁹. Y

²⁶ *Op. cit.*, p. 127. "It consisted in the citizen's right of access to the public realm, in his share in public power." (ARENDR, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 127).

²⁷ En una carta a Madison de junio de 1793 dice Jefferson: "la felicidad reside fuera de la esfera pública' (*happiness lies outside the public realm*), en el seno y amor de la familia, en la compañía de mis vecinos y de mis libros, en las ocupaciones edificantes de mis labores y de mis negocios", en la intimidad de una casa que escapa al poder público (ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 128-9).

²⁸ ARENDR, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 131.

²⁹ *Op. cit.*, p. 132.

para Arendt, este segundo significado fue olvidado y también el espíritu que se había manifestado en la revolución.

Bajo la revolución, la pregunta era ¿cuál es el fin de la revolución y del gobierno revolucionario? Para comprender la respuesta a esta pregunta, conviene recordar que los hombres de las revoluciones (preocupados por la tiranía, que despojaba a los súbditos de las libertades civiles y de la libertad pública, del bienestar privado y de la felicidad pública) fueron capaces de descubrir la sutileza de la distinción entre lo público y lo privado durante el curso de la revolución, y de asistir a su conflicto. En la revolución americana les urgía saber si el nuevo gobierno iba a constituir una esfera para la 'felicidad pública' de los ciudadanos, o si ese gobierno iba a garantizar la felicidad privada. En la revolución francesa, en cambio, querían saber si el propósito del gobierno revolucionario consistía en el establecimiento de un gobierno constitucional que pusiera fin a la libertad pública mediante una garantía de libertades civiles, o si había que proclamar una revolución permanente en nombre de la libertad pública.

Como en los Estados Unidos la revolución nunca amenazó los derechos civiles, pudo tener éxito donde la revolución francesa fracasara, en la tarea de fundación; los fundadores llegaron a ser gobernantes, con lo cual, el fin de la revolución no implicó el fin de la 'felicidad pública'. El acento se trasladó del contenido de la constitución (creación y reparto de poder) a la Declaración de los Derechos, o de la libertad pública a la civil. Y esto significó que el acento pasó de la participación en los asuntos públicos (felicidad pública) a una garantía de que la procura de la felicidad privada sería promovida por el poder público. La fórmula jeffersoniana se vio despojada de su doble significado y fue entendida como el derecho de los ciudadanos a conseguir sus intereses personales y a actuar acorde el propio interés privado.

Las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y *política* no desaparecieron nunca de la escena americana y han llegado a ser parte de la estructura del cuerpo político de la república. Pero las dificultades aparecieron a la hora de luchar para la eliminación de la pobreza con la presión de la inmigración masiva europea y debido

a que esa lucha fue asumida por la influencia de los pobres, sus ideales entraron en colisión con los principios que habían inspirado la fundación de la libertad. La aspiración a la libertad puede venir de aquellos que superaron el reino de la necesidad, del trabajo, la esclavitud y la oscuridad, pero tampoco accederán a ella los que decidan vivir acorde a sus deseos. Sin embargo, como lo afirmamos en el último punto, el 'sueño americano' desde el siglo XIX no fue la revolución sino la 'tierra prometida'³⁰. Confrontar la Tabla N° 1.

Tercera deriva de la 'tradición revolucionaria': los Consejos como espacios de libertad

Si el plan de las "repúblicas elementales" de Jefferson se hubiera realizado, habría superado los débiles gérmenes de la nueva forma de gobierno que encontramos en las secciones de la Comuna de París y en las sociedades de la revolución francesa. El plan jeffersoniano y la experiencia de las *sociétés révolutionnaires* francesas anticiparon con precisión los consejos, soviets y Räte, que iban a aparecer en las revoluciones producidas en los siglos XIX y XX. Cuando emergieron, surgieron como "órganos espontáneos del pueblo"³¹, al margen de los partidos revolucionarios y en forma inesperada para sus dirigentes³². Como ocurrió con las propuestas de Jefferson, fueron descuidados por políticos y teóricos de la política. Los historiadores de la revolución que hablaron de los consejos populares, los definieron como "órganos de naturaleza temporal en la lucha revolucionaria por la liberación"³³, sin comprender que el sistema de consejos era una forma de gobierno nueva, con espacio público para la libertad, y organizado durante la misma revolución.

³⁰ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 140.

³¹ "Spontaneous organs of the people." (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 249).

³² ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 257-8.

³³ "Temporary organs in the revolutionary struggle for liberation." (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 249).

Los consejos constituyeron la aparición de una nueva modalidad para gobernar, muy parecida al sistema de distritos de Jefferson, fenómeno que impresionó a los dos revolucionarios más grandes del período como Marx y Lenin, por el hecho de encontrarse inadvertidos para acontecimientos de este tipo y por no saber cómo actuar ante algo que ni era mera imitación ni era rememoración del pasado. Marx y Lenin desconocían la propuesta del sistema de distritos de Jefferson y, si bien conocían el papel revolucionario que habían jugado las secciones de la primera Comuna de París en la revolución francesa, no las habían considerado como el origen de una forma nueva de gobierno. Estos órganos populares – comunas, consejos, Räte, soviets - parecían dispuestos a sobrevivir a la revolución.

El ejercicio de esta práctica directa de los ciudadanos no encajaba con los principios del estado nacional, con las ideas de poder y violencia que Marx y Lenin compartían y, en definitiva con su noción de revolución como medio de acceso al poder.

La realidad, sin embargo, era otra; se produjo una rápida desintegración del poder existente, la pérdida repentina de control sobre los instrumentos de la violencia y, al propio tiempo, la formación asombrosa de una nueva estructura de poder y que debía su existencia solo a los impulsos organizativos del pueblo mismo.³⁴

Arendt afirma que el panfleto de Rosa Luxemburgo, *The Russian Revolution* de 1940, no ha perdido actualidad, especialmente por el profetismo y su expresión de reservas ante la supresión de la libertad política y, con ello, de la vida pública. Dice Luxemburgo:

Sin elecciones generales, sin libertad total de prensa y reunión, sin un enfrentamiento de la opinión, la vida desaparece de todas las

³⁴ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 265.

"What actually happened, however, was a swift disintegration of the old power, the sudden loss of control over the means of violence, and, at the same time, the amazing formation of a new power structure which owed its existence to nothing but the organizational impulses of the people themselves." (ARENDR, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 257).

instituciones públicas, llega a convertirse en una apariencia de vida, en la cual sólo la burocracia es el elemento activo. La vida pública se va adormeciendo.³⁵

Vale decir que para esta tercera estación de la tradición revolucionaria, Arendt se nutre de dos fuentes, la propuesta de Jefferson del sistema de distritos y la de Luxemburgo de los consejos populares. Con respecto a Jefferson, el postulado básico del sistema de distritos, era que “nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública”³⁶, nadie podía ser feliz ni libre si no participaba del poder público³⁷. Con respecto a Luxemburgo, indudablemente la concepción de los consejos como “espacios de libertad” procedía de la intelectual polaca. Y acaso también se deba a esta fuente el hecho de que no aparezca referencia de la felicidad pública en el tratamiento de los consejos.

Acaso para oponerse al tema de los distintos tipos de libertad que había ofrecido la teoría política y filosófica, Arendt ha procedido a la espacialización de la libertad, tanto la negativa como la positiva. Véase la Tabla N°2.

Tabla N° 1

La tradición revolucionaria moderna según Hannah Arendt		
Revolución francesa	Revolución americana	Sistema de consejos
Se da mezclada con la cuestión social y es un fracaso en la instauración de la libertad política. Apunta a la democracia.	Como épica de los padres fundadores, fue providencial y pudo encarnar la promesa revolucionaria en una república con formas inéditas de libertad.	Sistema participativo que gobernó en las secciones de París en 1793-1794, la Comuna de París, los <i>soviets</i> rusos de 1905 y 1917 y los consejos húngaros de 1956.

³⁵ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 273, nota.

³⁶ "No one could be called happy without his share in public happiness." (ARENDT, H., *On Revolution*, Penguin Books, England, 1965: 255).

³⁷ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 263.

		Episodio que ni ha concluido ni se ha detenido, parece ser la deriva capaz de generar una forma suprema de república libre.
Virtudes políticas		
Pasión y gusto	Experiencia; pasión por la distinción (distinction)	(deliberación, distinción)
Libertad/felicidad		
Libertad pública	Felicidad pública	Espacios de libertad
Ideólogos-guía		
Montesquieu, Tocqueville	Burke, Adams	Rosa de Luxemburgo
Fuentes: ARENDT, H., <i>Sobre la revolución</i> , trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992. ARENDT, H., <i>On Revolution</i> , Penguin Books, England, 1965.		

Tabla N° 2

Consejos	Partidos
Ambos son producto de un dogma revolucionario moderno, de que todos los habitantes de un territorio tienen derecho a ser admitidos en la esfera pública y política, 281.	
Carácter y Objetivos	
Acción y participación en asuntos públicos, p. 282. Órganos de orden y de acción con aspiración a fundar el nuevo orden, p. 272.	Su objetivo era la representación, p. 282. Órganos de representación.

Los consejos eran espacios de libertad, trataron de constituirse como órganos permanentes de gobierno; su propósito era poner las bases de una república, p. 274.	
Forma de gobierno	
Interesados en aspectos políticos de la revolución	Interesados en aspectos sociales de la revolución
Origen	
Siempre surgieron en el seno de la revolución, brotaron del pueblo como órganos espontáneos para la acción y el orden, p. 281.	Nunca surgieron de una revolución; o la precedieron (siglo 20), o “se han desarrollado con la extensión del sufragio popular”, p. 281.
Fuentes: ARENDT, H., <i>Sobre la revolución</i> , trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: Capítulo VI, § 3 y 4.	

Conclusiones

Hemos recorrido lo que Hannah Arendt ha denominado la "tradición revolucionaria" y analizamos algunos malentendidos generados a partir del texto *On Revolution*. Ahora retomamos la reflexión de Ferenc Fehér de nuestra introducción:

A lo largo de toda su obra, Arendt, una enemiga de la teoría de la ley natural, nunca cesó de subrayar que la libertad (tanto en el sentido de privilegios como en el de libertad, o en el de libertad 'negativa' o 'positiva') *nunca es natural*. Está en crítico contraste con la tradición francesa con su *Declaración* de que el 'hombre' *nace* libre, con la tradición griega y americana que afirman, esta última en su espíritu más que en sus textos fundamentales, que hemos nacido libres o esclavos pero que *creemos y establecemos* nuestra libertad en y por la institución de la *república*.³⁸

³⁸ HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (*Postmodern Culture and Politics* 1988), trad. Montserrat Gurguí, Península, Barcelona, 1994: 268.

Vale decir que el concepto central de Arendt de la “tradición revolucionaria” sólo puede ser asido desde esta perspectiva de una concepción no natural, creada y recreada de la libertad. Si las libertades y privilegios fueran *dones* de la naturaleza humana sería imposible comprender por qué estallan las revoluciones o por qué la libertad es recreada por ellas.

Para la comprensión de la libertad, Arendt descarta la ley natural, y también descarta la ley histórica. Y ello porque no aprueba una filosofía de la historia cuyo eje sea la libertad, como en Hegel. La historia es relato y el relato requiere del acontecimiento memorable. Si recordamos una recepción canónica acerca de *Sobre la revolución* como es la de Habermas, vemos que ella puede alinearse en continuidad con el juicio de Fehér. Explicamos. La desestima de Arendt por una historia à la Hegel, para la comprensión de la “tradición revolucionaria” legitima la interpretación de Habermas de que “Arendt se las arregla para situar el fenómeno de la revolución en el marco conceptual clásico de una rotación de las formas de estado”, con lo que destruye el contexto que hace que la revoluciones modernas sean “una relación sistemática entre las conmociones políticas y la emancipación de una clase social.”³⁹

Como uno de los reclamos de Arendt es la falta de instituciones para el espíritu que se manifiesta en la revolución, y para evitar que el tema de la felicidad pública sea mera retórica o privilegio de los padres fundadores, acude a los consejos, como para destacar sus intentos de institucionalización de una democracia directa. “Estas formas de sistema de consejos son las auténticas constituciones del espíritu revolucionario”.⁴⁰

Pero, preguntamos si los consejos resultaron ser una efectiva forma nueva de gobierno y no un fenómeno efímero surgido coyunturalmente en el fragor revolucionario, y ello por una segunda pregunta que realizamos, esta vez de

³⁹ HABERMAS, Jürgen: "Hannah Arendt, La historia de dos revoluciones", en J. HABERMAS, *Perfiles Filosófico-Políticos (Philosophisch-politische Profile* Frankfurt 1971), trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975: 205.

⁴⁰ HABERMAS, J. *op. cit.*, 204.

acuerdo con Habermas, sobre el hecho de que su duración no perviviera más allá de cada revolución en la que se generara.

Finalmente, las polarizaciones conceptuales a las que nuestra autora es tan afecta (social-político, público-privado, democracia-república) si bien son conflictivas y polémicas, cumplen la función de operar como conceptos con fuerza explicativa y son útiles para la argumentación. Por ejemplo, cuando Arendt quiere encontrar motivos responsables del fracaso de los consejos los busca allí donde habían pretendido producir una “regeneración de la democracia”, formas que estaban condenadas al fracaso y ello porque más que a la participación movilizadora por una república, apuntaban a lo social y a la igualdad⁴¹.

Finalmente recurrimos al comienzo del capítulo III de *Sobre la Revolución* ya que lo que el texto no debiera dejarnos dudas acerca de su comprensión respecto de las consecuencias de los fenómenos revolucionarios modernos:

También sabemos, aunque ello nos pese, que la libertad ha sido mejor preservada en aquellos países donde nunca hubo revoluciones, por afrentosas que sean las circunstancias en que se ejerce el poder, y también que hay más libertades políticas en los países donde la revolución fue derrotada que en aquellos otros en los que salió victoriosa.⁴²

Ciertamente podemos pensar que Arendt, aun cuando ello le pese, inició este recorrido por las revoluciones modernas para verificar algo que finalmente no encontró. También podemos, en tanto explicación psicológica, pensar exactamente lo contrario. Podemos interpretar el pensamiento de Arendt a partir de sus posturas políticas, ciertas o presuntas. Podemos hacerlo también desde sus oscuridades y contradicciones, aparentes o efectivas. Pero nada de esto puede cambiar el hecho de que *Sobre la revolución*, generó las afirmaciones que guiaron el interés del presente trabajo, malentendidos, que hemos intentado deshacer.

⁴¹ ARENDT, H., *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Alianza, 1992: 273.

⁴² Op.cit., p. 115.