

Adriana Cavarero

Democracia surgente

Notas sobre el pensamiento político
de Hannah Arendt

Traducción de
STEFANIA FANTAUZZI
PERE PUIG

Herder

Este libro ha sido traducido gracias a una subvención del
Ministerio de Asuntos Exteriores y de la Cooperación Internacional italiano.

*Questo libro è stato tradotto grazie a un contributo del
Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale italiano.*

Título original: Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt

Traducción: Stefania Fantauzzi y Pere Puig

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2019, *Adriana Cavarero. Original publicado por Raffaello Cortina, Milán*

© 2022, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4801-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Sagrafic

Depósito legal: B-16.177-2022

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

CUARTETO

Democracia surgente	II
1. La idea de democracia	13
2. Pluralidad	33
3. Felicidad pública	57
4. Plazas políticas	79

Dúo

Fonosferas de lo político	97
5. La voz de la masa	99
6. La voz de la pluralidad	117

SCHERZO

Multitudes con el móvil	137
-------------------------------	-----

... se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos...

H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*

Cuarteto

Democracia surgente

La idea de democracia

Los antiguos griegos, cuando hablaban de democracia, «pensaban en una plaza o bien en una asamblea en la cual los ciudadanos eran llamados para tomar por sí mismos las decisiones que les concernían»,¹ escribe Norberto Bobbio. En su simplicidad, esta es la imagen que nutre aún nuestra idea básica de democracia. Para simplificar el tema, podríamos recurrir al término «democracia directa». Pero entonces corremos el riesgo de hacer de la democracia no una idea —un esquema, una visión mental, el cuadro de un concepto—, sino una forma precisa de gobierno o bien, para decirlo con el léxico político moderno, un cierto tipo de régimen político ante todo distinto del de la «democracia representativa». La idea de democracia, como la entendemos aquí, se escapa del entramado de estas clasificaciones. No se acaba ni en un modelo de gobierno caracterizado por un conjunto de principios, reglas y procedimientos, ni en un sistema de valores. Pertenece, más bien, a la fenomenología de las experiencias políticas y, de modo más preciso, si insistimos en la imagen de la *polis*, a aquella particular experiencia política de la Antigüedad que se centraba en com-

1. N. Bobbio, «La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)», *Teoria Politica* 3 (1987), p. 4.

partir materialmente un espacio común —la célebre *ágora*— en el cual los individuos libres interactuaban como iguales. En este sentido, antes aún que una forma de gobierno, nacida en Grecia y reaparecida después en distintas variantes históricas hasta incorporarse en la democracia representativa de la época contemporánea, la palabra «democracia» evoca una cierta disposición espacial, un plano horizontal para la interacción entre iguales. Para decirlo con el vocabulario de Hannah Arendt, un espacio común de aparición recíproca donde una pluralidad de seres únicos actúan concertadamente.

Arendt no ha sido citada aquí por casualidad. No solo porque sus textos aún conservan hoy en día toda la extraordinaria característica de interpelar a cualquiera que se pregunte acerca de los problemas políticos urgentes, hasta el punto de que se ha difundido «la extraña impresión de que las obras de Arendt hablan directamente de acontecimientos que nos conciernen»,² sino principalmente porque la referencia a los textos arendtianos es frecuente por parte de numerosos autores de nuestro tiempo que se interrogan precisamente acerca de la idea de democracia para hallar su sentido en algunos de los acontecimientos del presente. Es decir, que intentan sustraer la palabra «democracia» de su molesta generalidad y tratan de captar el núcleo conceptual de la «verdadera democracia».³ Esto vale, en primer lugar, para la versión de la «democracia radical» propuesta por Judith Butler, pero también para la noción de «democracia anárquica» sobre la cual reflexiona Jacques Rancière, o bien para el concepto de «democracia insurgente» elaborado por Miguel Abensour,⁴ el cual involucra también

2. A.-E. Hyvonen y C. Barbour, «In the present tense: Contemporary engagements with Hannah Arendt», *Philosophy Today* 62/2 (2018), p. 301.

3. M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, Madrid, Libros de la Catarata, 2017, p. 163.

4. Me refiero especialmente a J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha polí-*

en su argumentación a la «democracia salvaje» de Claude Lefort. Propenso a confrontarse con Arendt de modo particularmente fructífero, Lefort puede considerarse como el principal autor a partir del cual empieza este variado filón teórico caracterizado por el empeño en radicalizar la idea de democracia pensándola en términos de conflictividad permanente y campo de lucha.⁵ En Francia especialmente, este filón se presenta no solo variopinto, sino además bien arraigado, contando también con el proyecto de «democratización de la democracia» de Étienne Balibar o con el concepto antagonista de democracia propuesto por Chantal Mouffe.⁶ Sin querer detallar aquí el pensamiento complejo y diversamente articulado de estos autores, vale la pena subrayar su necesidad de añadir un adjetivo al sustantivo «democracia», calificándola como radical, anárquica, insurgente, salvaje, antagonista. Como indica Abensour, «la falta de caracterización de la democra-

tica. Hacia una teoría performativa de la asamblea, Barcelona, Paidós, 2017; J. Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2007; M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, *op. cit.* De Abensour véase también *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, París, Sens & Tonka, 2006.

5. Véase el ensayo de Abensour «Democracia salvaje y principio de anarquía», *Por una filosofía política crítica. Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007. Véase también C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986, donde hay un capítulo dedicado a Arendt: «Hannah Arendt et la question du politique».

6. É. Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014, p. 15; C. Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007. Véase también M. Breugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzocchi, D. Penner (eds.), *Thinking Radical Democracy. The Return to Politics in Post-War France*, Toronto, University of Toronto Press, 2015. A propósito de una versión original del concepto de «democracia antagonista», véase, en el contexto estadounidense, B. Honig, *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

cia hace que esta corra el riesgo de perder toda imagen que la haga reconocible, y de verse arrastrada hacia la zona gris de la banalización universal. En el lenguaje cotidiano de nuestra sociedad, ¿no es constantemente confundida con el Estado y con el gobierno representativo?». ⁷

De un modo más general, la necesidad del adjetivo indica la dificultad de hablar de democracia, tanto hoy como en el pasado, sin correr el riesgo de que la palabra designe inmediatamente una forma de gobierno, un régimen político, un cierto orden institucional, incluso un estilo de vida o una organización social. También el lenguaje político ordinario tiende, por otra parte, a adjetivar la democracia definiéndola, dependiendo de los casos, como representativa, liberal, parlamentaria, popular, electoral, formal, real o incluso de otros modos. Arendt, en cambio, utiliza raramente el término «democracia» y, aunque exalte la Atenas democrática de Pericles como cuna de aquella experiencia de la interacción plural que ella identifica como la noción auténtica y originaria de política, evita recurrir tanto a la palabra «democracia» como, aún con más motivo, a la expresión «democracia directa». Sí que recurre, en todo caso —en textos menores y con un claro intento de simplificación—, a la expresión «democracia participativa», poniéndola entre comillas. ⁸ En efecto, la que hemos denominado aquí como «idea de democracia», en el lenguaje arendtiano se corresponde directamente con la idea de política o, mejor aún, con «un concepto puro de la realidad política». ⁹ No se trata solamente de cuestiones de léxico, aunque estas, obviamente, cuentan. Se trata también de entender por qué muchos de los

7. M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, op. cit., p. 37.

8. H. Arendt, «Sobre la violencia», *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, p. 93.

9. La expresión aparece en la carta del 4 marzo 1951 de Arendt a Jaspers (H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel*, Múnich, Piper, 1987).

autores que se empeñan actualmente en radicalizar la idea de democracia hacen referencia a Arendt, cuando ella misma evita usar incluso hasta el mismo término.

La cita por extenso de un fragmento arendtiano puede arrojar luz a esta particular paradoja. En *Sobre la revolución*, podemos leer:

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades-estado griegas. Desde Heródoto, se concibió a estas como una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados. Esta idea de ausencia de poder se expresó con el vocablo *isonomía*, cuya característica más notable entre las diferentes formas de gobierno, según fueron enunciadas por lo antiguos, consistía en que la idea de poder (la «arquía» de ἀρχεῖν en la monarquía y la oligarquía, o la «cracia» de κρατεῖν en la democracia) estaba totalmente ausente de ella. La polis era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra «democracia» que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía, cuyo argumento era el siguiente: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo: es la peor forma de gobierno, el gobierno por el demos.¹⁰

Es importante notar la insistencia en lo que se refiere a la ausencia de gobierno. Es precisamente esta ausencia de la división entre gobernantes y gobernados lo que caracteriza aquello que los griegos llamaban isonomía y que Arendt, en cambio, a lo largo de su obra, llamaba política, entendiéndola como espacio compartido de interacción entre iguales. Para ella, el tér-

10. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, p. 38.

mino «gobierno» (*rule*) tiene un significado negativo, hasta el punto de que a menudo lo utiliza como sinónimo de «dominio» (*domination, Herrschaft*), es decir, como un sistema en el cual algunos mandan y otros son mandados. Arendt no duda en definir «las luchas por el poder, donde lo que está en juego, por encima de todo, es la cuestión de quién gobierna sobre quién»,¹¹ aquello que la tradición occidental, a partir de Platón, llama en cambio —y según ella, indebidamente— política. La palabra «política», tal como es usada en la tradición para referirse al problema del gobierno o del poder, para Arendt es indebida y falsa en la medida en que esconde precisamente la experiencia originaria de la *polis* y la suplanta, mortificando de este modo el auténtico espíritu político del ciudadano griego que no quería «ni gobernar ni ser gobernado».¹² Según la visión arendtiana, cuando está en juego quién manda y quién es mandado, quién gobierna y quién es gobernado no hay política: y esto explica por qué cuando Arendt habla de política en un sentido estricto evita utilizar la palabra «democracia». Pero explica también por qué su peculiar acepción de «política» no puede no interesar a todos los que se empeñan actualmente en valorizar la idea de democracia, adjetivándola como radical, anárquica, insurgente, salvaje o antagonista. Lo que estos autores aprecian de la perspectiva arendtiana es, efectivamente, la exaltación de un cierto tipo de experiencia política que se presenta como antitética respecto a cualquier concepción vertical o jerárquica de poder y que se caracteriza, por el contrario, como un poder difuso, participativo y relacional, compartido en el mismo nivel, es más, constituido por una pluralidad de actores, los cuales son iguales justamente porque comparten

11. H. Arendt, «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*, vol. I, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 82.

12. *Id.*, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, nota 10, p. 38.

horizontalmente este espacio. No es casualidad, además, que la idea arendtiana de política insista sobre todo en una dimensión espacial, sin poner ningún énfasis particular en el tema de la autodeterminación, que, en cambio, aparece en la definición de Bobbio citada al principio. La política, escribe Arendt, implica una pluralidad de actores al mismo tiempo iguales y distintos, y nace entre «los hombres en cuanto se mueven en el ámbito entre ellos»,¹³ «la política surge en el *entre* y se establece como relación».¹⁴ Precisamente este «entre», este *in-between* que constituye un espacio físico de participación —espacio cuyo fin consiste en poner en relación y hacer aparecer a los presentes los unos ante los otros, pero dejándolos distintos de modo que no se confundan en una masa unitaria— es aquello que los griegos han «descubierto». Arendt añade que este descubrimiento «de la esencia y del ámbito de lo “político”»¹⁵ no tenía que ver solo con una experiencia ligada al escenario del *ágora*, sino que se traducía y se concretizaba en un verdadero y propio tipo de vida, el *bios politikos*, un modo peculiar de existencia que realizaba al máximo grado la condición humana de la pluralidad. Para ella, en las experiencias originariamente políticas del mundo griego, y por lo tanto en la política correctamente entendida, está en juego lo humano, una modalidad de interacción en un espacio público, en la que los seres humanos se muestran únicos e iniciadores, «de la cual no pueden abstenerse sin perder su humanidad».¹⁶ El tono, como a veces ha sido señalado por los intérpretes, suena un poco enfático. Pero es necesario no olvidar el dramático contexto histórico en el cual la escritura arendtiana se configura: es a

13. H. Arendt, *Diario filosófico (1950-1973)*, Barcelona, Herder, 2006, p. 171.

14. *Id.*, *Qué es la política*, Barcelona Paidós, 1997, p. 46.

15. *Id.*, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 166.

16. *Id.*, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 189.

partir de la catástrofe totalitaria, que trató en *Los orígenes del totalitarismo*, que Arendt vuelve a pensar la política y, con ella, la condición humana que constituye el centro de su libro homónimo. El mundo griego, al cual dirige su mirada para llevar a cabo su cometido, para ella es sobre todo un modelo imaginario sobre el que proyecta sus reflexiones, es decir, un laboratorio del pensamiento para encontrar un concepto puro de política que se oponga frontalmente al abismo de la deshumanización totalitaria y, por consiguiente, a la larga tradición política, también esta nacida en Grecia, que no ha impedido que Occidente se precipite en este abismo.

Para Arendt también es de matriz griega, como ya ha sido recordado, aquella tradición filosófica que concibe la política como lucha por el poder o elección del mejor régimen de gobierno y se compromete a construir modelos de dominio con la finalidad de imponer orden y estabilidad. A pesar de sus distintas variaciones, se trata de la tradición que llega hasta nosotros y que aún impregna nuestro lenguaje político incluso después de haberse asomado, a mitad del siglo XX, al borde del abismo de los regímenes totalitarios. Contra esta tradición y contra Platón, que la inaugura, Arendt lanza la acusación de haber oscurecido la genuina experiencia de la *polis*, arraigada en la condición humana de la pluralidad, reemplazándola por una noción de política entendida como técnica para gobernar a los hombres y administrar sus intereses. Ser libres en la *polis*, como Arendt no se cansa de reafirmar, significaba que «ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados».¹⁷ Es decir, significaba concebir la política en los términos de una experiencia participativa, paritaria y plural, del todo incompatible con el esquema de organización jerár-

17. H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 45.

quica y vertical del mando, fuese este el mando de uno solo, de algunos o de muchos, según la clásica tipología de las formas de gobierno que aún llamamos monarquía, oligarquía y democracia. O, aún peor, fuese este el mando del amo sobre mujeres y esclavos en el ámbito doméstico.

Con la tradición inaugurada por Platón, sostiene Arendt, la idea originaria de política, juntamente con la experiencia de la *polis* que la había generado, desaparece del mundo de los «asuntos humanos» y es reemplazada y arrollada por las doctrinas políticas del gobierno. Sin embargo, no desaparece del todo de un modo determinante, según ella, sino que se conserva como «un tesoro escondido» listo para ser «redescubierto» en ciertas ocasiones propicias, entre las cuales, en la modernidad, sobresale el fenómeno de la revolución. En contraste con las interpretaciones canónicas, Arendt argumenta que uno de los aspectos más importantes de las revoluciones del siglo XVIII, en la Revolución estadounidense en particular, ha sido el redescubrimiento de la experiencia política como interacción plural en un espacio público compartido. «La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna», escribe Arendt, «se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo».¹⁸

Por más que los acontecimientos de la revolución hayan sido provocados por el movimiento violento e insurreccional que caracteriza el proceso de *liberación*, argumenta Arendt, los revolucionarios del siglo XVIII, encontrándose en sus asambleas

18. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 10.

y en otros espacios compartidos de actuación, han podido redescubrir el gusto antiguo de la *libertad*. Arendt no duda en señalar como digno de destacar el hecho de que «ha brillado por su ausencia de la mentes de quienes hicieron las revoluciones y de quienes las contemplaban y trataban de llegar a un arreglo con ellas, la profunda preocupación por las formas de gobierno tan características de la Revolución estadounidense e incluso presente en las primeras etapas de la Revolución francesa». ¹⁹ Y por otro lado resalta que el redescubrimiento de la política por parte de los revolucionarios, como una especie de paradigma renovado de lo político, se ha podido repetir en épocas sucesivas. Esto ha sucedido, como explica Simona Forti, por medio de posteriores «epifanías [...] que abren brecha en los acontecimientos de la estatalidad moderna, o que sobreviven en sus márgenes»; entre estos: la Comuna de París de 1871, los sóviets de 1917, la democracia de los consejos alemana de 1918, la revolución húngara y la desobediencia civil norteamericana de los años sesenta. ²⁰ Si hay un nexo absolutamente moderno entre el redescubrimiento de la política y la revolución, este aparece en algunos de los momentos más significativos y, para decirlo de algún modo, estructuralmente insurreccionales, resistentes y protestatarios, de la modernidad.

Que un apasionado estudioso de Arendt como Miguel Abensour pueda hablar de *Democracia contra el Estado* y proponer la categoría de «democracia insurgente» no suscita ninguna sorpresa. Pero queda la sospecha de que la imagen de una democracia en continua efervescencia, en cuyo centro estaría «el desorden fraternal contra el poder de los jefes, en fin, la no dominación, un vínculo político no coercitivo, igualitario

19. H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 74.

20. S. Forti, «Introduzione», en AA. VV., *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999, p. XXIV; de la misma autora véase también *Hannah Arendt fra filosofia e politica*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, p. 222.

contra el orden»,²¹ se adapta solo hasta cierto punto a la visión arendtiana de lo político. Y sobre todo queda la sospecha de que la distinción neta, propuesta por Arendt, entre el movimiento a menudo violento del proceso de liberación y el carácter absolutamente no violento de la experiencia de la libertad no se pueda eliminar fácilmente. Vale la pena recordar que, según Arendt, «políticamente hablando», poder y violencia son tan opuestos que «hablar de un poder no violento constituye, en realidad, una redundancia».²² «Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido».²³ Dicho de otro modo, el poder político no es el residuo o el producto de un eventual movimiento de insurgencia, sino que es inmanente al espacio compartido de su actualización, coextensivo a su origen plural. Dicho de un modo aún más drástico, Arendt no entiende en absoluto el poder en términos de lucha, y ni tan siquiera de contraste y oposición. El suyo no es un modelo *contra* el gobierno, cualquiera que sea su forma, que obviamente muestra su degeneración peor en el régimen totalitario. Más bien se trata de un modelo *alternativo* a la política modelada en el gobierno, otra idea de política respecto a aquella fundada sobre el gobierno, respecto a la cual se presenta como resistente pero no como constitutivamente y, para decirlo de algún modo, vitalmente subversiva. Lo cual significa que la dimensión de la insurgencia, con todo el envoltorio de lucha y violencia que el imaginario revolucionario conlleva, está decididamente fuera del cuadro que Arendt considera como el concepto puro de

21. M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, op. cit., p. 40.

22. H. Arendt, «Sobre la violencia», op. cit., p. 118.

23. *Ibid.*, p. 109.

política. Un cuadro al que no solo a duras penas le cuesta contener la noción de «democracia insurgente» propuesta por Abensour, sino que rechaza decididamente cualquier visión de aquellas «multitudes insurgentes», actualmente evocadas con frecuencia, cuyo objetivo trascendente consistiría en la destrucción del orden imperial globalizado.²⁴

La cuestión es crucial porque nos permite poner en evidencia cómo la frecuente referencia a Arendt por parte de autores que se esfuerzan hoy en día en radicalizar la idea de democracia se caracteriza muy a menudo por una ambigüedad esencial que no hace justicia a la originalidad del pensamiento político arendtiano. En este sentido, es emblemática la posición de Claude Lefort. Este, por un lado, evocando un tema exquisitamente arendtiano, contrapone la «invención democrática» al «dominio totalitario», entendiendo la democracia como aquel núcleo revolucionario y salvaje de la política «que vive de una continua rediscusión de los propios presupuestos y que se traiciona a sí misma en el momento en que se estructura definitivamente en un sistema político».²⁵ Por otro lado, insiste en definir la democracia misma como un «régimen de la indeterminación» que, revitalizando la división primaria entre aquellos que quieren dominar y aquellos que no quieren ser dominados, entre los opresores y los oprimidos, reactiva perpetuamente

24. El concepto de multitud se encuentra en el centro de las obras de M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2007, y *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004. Vale la pena recordar que en su «Postfazione» a la traducción italiana del libro de Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique* (trad. it.: *Hannah Arendt contro la filosofia politica*, op. cit., p. 171), Mario Pezzella escribe: «Arendt, tal como la lee Abensour, aparece como la pensadora de una multitud insurgente y radical».

25. S. Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 164-165.

el conflicto presentándose como una inagotable reserva de desorden y de efervescencia libertaria. De un modo poco arendtiano, el acento de Lefort incide en la democracia como una contestación permanente, como un perenne e indomable campo de lucha y de reivindicación.²⁶ De alguna manera, aunque nunca de modo explícito, la «democracia anárquica» descrita por Jacques Rancière parece estar cerca del cuadro arendtiano. Rancière, llevando hasta el extremo el principio de la ausencia de gobierno (*arché*), identifica la democracia misma con el principio escandaloso del «gobierno de cualquiera», ejemplificado por el «azar» con el que en Atenas se elegían los distintos cargos mediante el «sorteo, que es el procedimiento democrático por el cual un pueblo de iguales decide la distribución de lugares».²⁷ Igual que Arendt, Rancière hace una crítica severa a Platón, pues ve en la obra del gran filósofo, creador de modelos políticos que confían el gobierno a una oligarquía de expertos, el odio de la élite por la democracia que «apunta a la intolerable condición igualitaria de la desigualdad», es decir, el odio por aquella «indistinción primaria entre gobernante y gobernado» que, según Rancière, constituye el indispensable, y justamente intolerable, fundamento de lo político.²⁸ Más que en la democracia como espacio compartido de la interacción, Rancière está interesado en el igualitarismo absoluto que la idea de democracia puede inspirar. Más que a

26. C. Lefort, «La communication démocratique», coloquio con P. Thibaud en *Esprit* (sept.-oct., 1979), p. 34; *id.*, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, primera parte: «Sur la démocratie moderne». A propósito de Lefort, véase sobre todo el ensayo de M. Abensour «Democracia salvaje y principio de anarquía», *op. cit.*, con el ensayo de B. Nelson «Lefort, Abensour and the Question: What is «savage» democracy», *Philosophy and Social Criticism*, 2019, pp. 1-8.

27. J. Rancière, *El odio a la democracia*, *op. cit.*, p. 62.

28. *Ibid.*, p. 34.

la pluralidad interactiva, como condición y fuente del poder repartido entre iguales y distintos, está interesado en un uso crítico y subversivo de la categoría, postulada por él como originaria y fundacional, de igualdad en cuanto «reivindicación de horizontalidad radical».²⁹ Además, insurgencia e igualdad, sobre todo si se asumen como elementos constitutivos de lo político, con toda evidencia son categorías más marxistas que arendtianas. Conciliar a Marx con Arendt es una empresa muy ardua, tanto más si se tiene en cuenta la compleja interpretación crítica que la misma Arendt dedica a Marx.³⁰ Aunque muchos de los autores contemporáneos citados más arriba se aventuren precisamente en este tipo de empresas, la gramática revolucionaria de la justicia y de la igualdad social, de las masas insurgentes y la lucha por la emancipación, de la «violencia creadora» que rescata a los oprimidos y de la contestación perenne es sustancialmente incompatible con el concepto arendtiano de política. O, si se quiere, pone en evidencia sus límites.

Aún así, la insistencia de Arendt en la surgencia plural del poder —que genera, alimenta y delimita el espacio de la interacción, caracterizándola como absolutamente no violenta— continúa apareciendo hoy en día como un elemento irrenunciable para el cometido de interpelar a la democracia. Así como continúa apareciendo irrenunciable su énfasis sobre la «pura facultad de ser libres» como fuente (*source*) de toda actividad

29. Esta expresión aparece en un artículo de Rancière para la revista semanal *L'Espresso* (26 de marzo de 2019) titulado, significativamente, «Gilet gialli, le ragioni della rivolta». Para profundizar la posición de Rancière y el elemento subversivo de su reflexión, véase C. Woodford, *Disorienting Democracy. Politics of Emancipation*, Londres, Routledge, 2016.

30. H. Arendt, «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», *op. cit.* Véase también el ensayo de S. Forti, «Hannah Arendt lettrice di Karl Marx», *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, Milán, Raffaello Cortina, 2015, pp. 7-31.

humana,³¹ una fuente que encuentra su lugar de regeneración justamente en el ámbito de la interacción política. Revisitando la idea arendtiana de política con una cierta ausencia de prejuicios, quizás podríamos denominarla «democracia surgente».

Hay motivos fundamentados para proponer esta expresión, prefiriéndola a otras. Mientras el concepto de «democracia insurgente» evoca energías vitales, efervescentes e impetuosas, que tienden a expresarse mediante el conflicto y la lucha antagonista, el concepto de «democracia surgente» al menos tiene la virtud, toda ella arendtiana, de ensalzar el aspecto generativo en lugar del opositor a la interacción plural. También se podría decir, simplemente, que la democracia surgente evita, antes que nada, fundarse en su ser *en contra*, es decir que se propone esencialmente como afirmativa en vez de negativa. O bien que se forma a partir de un imaginario político alternativo no solo respecto al modelo de gobierno, sino también respecto al imaginario político, arriba mencionado, que entiende la democracia como «movimiento» y «campo de lucha», teatro de una negatividad vital, subversiva y contrastiva. A esto se añade, como admite Abensour, que el término «insurgencia» está extremadamente ligado, y no solo etimológicamente, al de «insurrección».³² El étimo que comparten viene del latín *surgere*, que en su forma *insurgere* acentúa el significado de «levantarse», «alzarse contra»: de aquí deriva la acepción, tal como viene en los diccionarios, de «insurrección» como «levantarse en armas contra». Sintomáticamente, *surgere* tiene también otro significado, bastante menos vertical y belicoso: el de «surgir», «brotar», «nacer», como se dice, por ejemplo, de la «surgencia» de un río, o de un manantial. Y como se dice de algo que es «surgente», porque justamente surge, brota, nace, mana.

31. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 181-182.

32. M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, op. cit., pp. 40 y 41.

En la reconsideración de la idea arendtiana de política, el adjetivo «surgente» trata de poner el acento en una experiencia de la democracia en estado germinal y germinativo, inicial y espontáneo, naciente. Casi como si este estado naciente —este estado generativo y creativo de lo político— estuviese en el origen de la idea misma de democracia. O casi como si la democracia surgente fuese la base conceptual para medir las distintas formas de acción política a las cuales aplicamos el nombre de democracia.

Revisar de nuevo la idea arendtiana de política para reconfigurarla como democracia surgente es una operación que resulta particularmente coherente con una cierta actitud crítica de Arendt respecto a la democracia de los modernos, que, según ella, tendría el defecto de privilegiar la cuestión social. Basta decir que la forma pura de política, a la cual Arendt apela, relega a la esfera privada el tema del trabajo y todas las problemáticas inherentes a este, *in primis* aquellas relacionadas a la necesidad de la vida biológica. Es precisamente en estos términos que Arendt configura su lectura crítica de Marx, acusándolo de haber ennoblecido el trabajo hasta el punto de convertirlo en el fundamento de la política.³³ Es en términos no muy distintos a este que Arendt critica el liberalismo, cuya filosofía tendría la culpa, según ella, de afirmar que «la política debe ocuparse casi únicamente en conservar la vida y salvaguardar los intereses», o sea, ocuparse de «la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna».³⁴ Los intérpretes de Arendt tienen que acostumbrarse a su posición anómala, original e incómoda: tenerla

33. H. Arendt, «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», *op. cit.*, pp. 60-63.

34. *Id.*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 168.

en cuenta significa tener en cuenta esta acepción, pura e inactual, en un cierto sentido, de lo político. El poder político, lejos de ser un medio, según ella es un fin en sí mismo, y existe solamente en su actualidad. Dicho de otro modo, Arendt otorga decididamente a la esfera política un estatuto autónomo, distinguiendo ante todo el ámbito de «lo político» del ámbito de «lo social» y, con mayor razón, del de «lo económico». De aquí se puede extrapolar la gran distancia que la separa tanto de la visión marxista como de la liberal o neoliberal. Según Sheldon Wolin, esto explicaría más todavía el recelo arendtiano respecto al término «democracia»: no solamente porque en la modernidad, como Wolin recuerda, «el impulso de la democracia ha sido el de superar esta distinción», sino porque «históricamente, la democracia ha sido el medio con el cual los muchos han buscado acceso al poder político con la esperanza de que este pudiese ser usado para cambiar su condición económica y social». ³⁵ En otras palabras, la «cuestión social», la aspiración a emanciparse de la pobreza y de la necesidad, está inscrita en la gramática igualitaria en la que se asienta la historia moderna de la democracia. Así pues, es muy evidente la obstinación de Arendt en suprimir la cuestión social de la esfera pública para recuperar un concepto puro de lo político. Su acepción de «política» es definitivamente anómala y original, además de ser, precisamente por esto aunque no solo por esto, muy a menudo criticada y difícil de manipular.

Se ha dicho que el pensamiento de Arendt se funda ampliamente en una visión utópica de la *polis* y que su noción de política tiene aspectos no realistas. El dato que parece que Arendt no quiere tener en cuenta, escribe Pier Paolo Portinaro,

35. S. S. Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and the political», en L. P. Hinchmann, S. K. Hinchmann (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany (NY), SUNY Press, 1994, p. 289.