

¿Cómo de revolucionaria fue la revolución americana?

José Luis Villacañas Berlanga

(UCM)

1. *Una preocupación muy europea.* La preocupación por la especificidad de la Revolución americana es un asunto muy europeo. De hecho, acompaña las crisis de la auto-percepción europea con una constancia inequívoca. Europeo aquí quiere decir continental, y si mucho me apuran, centroeuropeo. Francia tenía su revolución y América la suya, y los centroeuropeos, alemanes y austriacos sobre todo, no sabían a ciencia cierta con qué quedarse. Desde la propia recepción conservadora de los acontecimientos franceses, protagonizada por Burke, ya se intentaba una comparación entre las dos grandes revoluciones. El traductor alemán de Burke, y posterior consejero de Metternich, F. Gentz, dejó imprimir un panfleto en el que distinguía de forma nítida entre revolución total y revolución parcial. La francesa era la primera, mientras que la segunda era una mera revolución de gobierno, una cuestión más bien superficial que no afectaba a la esencia misma de la sociedad.

Mientras se mantuvo firme la Europa de la Santa Alianza, los intelectuales que habían reflexionado sobre este asunto se mantuvieron en silencio acerca de cualquiera de las revoluciones posibles. La siguiente oleada de preocupación por esta cuestión procedía de Tocqueville y trataba de explicar por qué la condición democrática, y la homogeneidad que imponía, no tenía efectos tan terribles y despóticos sobre la sociedad americana como sobre la europea. Esta pregunta obligó a investigar de forma más intensa la tipología de la vida americana y resituó la esencia de la Revolución Francesa. La pregunta finalmente era que la Revolución americana procedía de un modelo de vida social que no facilitaba el despotismo, mientras que la Revolución Francesa anclada en el Antiguo Régimen, formaba parte de la larga historia de la

construcción de poderes soberanos centralizados y no podía separarse de los subrogados de poder concentrado que iban desde el Papado, la Monarquía y la Nación. Las sandalias eran las mismas y la revolución decidía quien se las calzaba. Los hombres como Tocqueville y sus herederos, y los visionarios como Donoso, secretamente cercanos, ya tenían claro para 1848 que el siguiente sujeto que se calzaría las mismas sandalias despóticas sería el Partido, por mucho que por aquel entonces no tuviera nombre.

La tercera oleada de preocupación por la esencia de América tuvo que ver con las previsiones de ordenación mundial que se veían venir en la época del imperialismo. Sus actores eran los intelectuales que pujaban porque Alemania no siguiera un *Sonderweg*, ni emprendiera una guerra imperial contra los países que debían ser sus aliados. G. Jellinek y M. Weber, cada uno a su manera, mostraron que la base de las declaraciones de los Derechos Humanos, que ofrecían el suelo político y jurídico a la Declaración de Independencia, arraigaban en el la mentalidad de las sectas puritanas europeas que emigraron a América. Weber amplió la tesis de su amigo Jellinek al mostrar que las bases del capitalismo también estaban en ese origen y que la cultura alemana, en la medida en que procedía de la Reforma protestante –como decían las evidencias vivas de la casa familiar-, no podía tener otro destino histórico aceptable que acompañar a los hermanos del Atlántico en la defensa con uñas y dientes de aquel valor superior que estaba en la base de aquella cultura común: la libertad humana. El mensaje implícito de estas propuestas era identificar una única cultura de la libertad, capaz de resistir en las trincheras en las que era previsible que se instalara: la libre empresa, la libre investigación y la libertad política. En fin, la base cierta en ambos no era otra que la apuesta por la defensa de una cultura atlántica que podía, desde luego, aspirar a un acuerdo mundial de naciones hegemónicas, como alternativa al imperialismo inglés y a su rival prusiano, que ya a los ojos de estos dos grandes observadores parecía suicida.

E iba a serlo. La cuarta oleada de preocupación por la Revolución Americana la iban a protagonizar aquellos supervivientes del régimen nazi, la última manifestación del suicidio imperialista alemán, que habían emigrado a América huyendo de una muerte cierta. Gozar de la libertad política americana fue su experiencia y la celebraron de tal modo que desearon explicarse el milagro de una República que no había tenido la tentación totalitaria. En ese estudio se quería encontrar igualmente el punto de la divergencia, el momento en que Europa se había separado de ese camino. La pregunta buscada era acerca de si ese camino podía desandarse de tal modo que Europa, sobre todo Alemania, pudiera incorporarse a la familia de los pueblos democráticos. Dado que por este tiempo la lucha imperial se había desplazado a la forma de la Guerra fría, estos pensadores se sintieron concernidos por la lucha contra el totalitarismo soviético, la causa que volvía a unir la cultura atlántica en el sentido en que Weber y Jellinek habían soñado¹.

El más conocido de estos ensayos es el de Hannah Arendt y no estaba tan lejos del anterior planteamiento. Situada entre las enseñanzas de M. Heidegger y las de K. Jaspers, a quien dedicó el libro con “respeto, amistad y cariño”, la autora percibía las cosas al modo de la tradición de Weber –a fin de cuentas Jaspers fue un amigo íntimo de Weber–: el fin de la revolución siempre ha sido la libertad. Esta tesis habría horrorizado a Heidegger². Sin embargo, el siguiente paso parecía una concesión al maestro que deseaba reconstruir la historia de la metafísica. Pues la tesis de Arendt era que las Revoluciones eran los fenómenos que de forma ineludible “nos ponen en contacto con el problema del origen”³, un asunto muy querido para Heidegger. El origen que garantizaba este vínculo occidental entre revolución y libertad era en el fondo romano y así el tema

¹ Al principio del capítulo 6, Arendt recordaba que la Revolución Francesa fue una grieta abierta en la civilización atlántica. Todo el siglo XIX había vivido de espaldas a la constitución republicana. Y añadió: “No faltan motivos para confiar en que las grietas abiertas a finales del siglo XVIII están a punto de cerrarse a mediados del siglo XX”. Arendt era más intensa: la única posibilidad de “supervivencia” que le queda a la civilización occidental es “una comunidad atlántica”. Ob. cit. pág. 222.

² Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 12.

³ Ob. cit. pág. 21.

permitía una alternativa crítica no sólo a la apuesta etnicista por la política de la *polis* defendida por Heidegger, sino a su amarga visión de la función imperial romana en el descarrío metafísico de occidente que había vertido en su curso *Parménides*.

Antes de los imperios, el origen estaba en las repúblicas, le decía Arendt a su maestro. Y este era un cuento que se podía aplicar a Alemania. Su descarrío nazi, imperial desde luego, consistió ante todo en el fracaso de una república verdadera. Weimar no lo había sido. Y esta era la lección. Aquella investigación por el origen, sin embargo, concedía al libro *Sobre la Revolución* una pluralidad de sentidos. Arendt se mostró dispuesta a defender el modelo de la revolución republicana de América frente al modelo de expandir el sistema americano mediante la guerra. En los años en que se escribió el libro se apostaba por el esquema que debía presidir la política mundial americana. Esta opción tenía un componente crítico frente a la tentación militarista que la República mostraba ya desde Corea hasta Vietnam⁴. Estados Unidos debía extender la revolución, no la guerra, salvo que quisiera dejar de ser una república y caminar hacia el imperio. Esa opción era más bien una mimesis del modelo soviético, fundado originariamente en la guerra, aunque esta se hubiera camuflado y se hubiera acabado por imponer el mito de la Revolución de 1917. La revolución tenía su límite en la violencia. La guerra la promovía⁵. Esta era la constelación de presente en la que se movía el libro de Arendt. Ante los rasgos preocupantes de

⁴ “El hecho no de haber sabido incorporar la Revolución Americana a la tradición revolucionaria se ha vuelto como un boomerang contra la política exterior de los Estados Unidos”, decía Arendt, 223. Los revolucionarios de todo el mundo se sabían los teóricos de las revoluciones europeas, pero no sabían nada de la tesis americana de la revolución como fundación de la libertad. En lugar de promover la revolución, USA ha generado un miedo frente a las revoluciones. Cf. ob. cit. pág. 224-5. Por eso ha sido malo que la Revolución americana haya sido “estéril para la política mundial” (pág. 227). Tal error se ha debido al odio a la teoría, la pérdida de conceptos, y la sustitución por la opinión pública, según el diagnóstico de Tocqueville (229), que por cierto se cita con aprobación en 230, nota 7.

⁵ Este es el sentido de la introducción del libro, dedicado a la contraposición de Guerra y revolución. Al final de esa introducción, Arendt enfrentaba los dos esquemas originarios de estas dos opciones. Una apelaba al crimen originario, a la violencia del origen, propio del estado de naturaleza. Para el esquema de la revolución cuadraba más la premisa del Evangelio de Juan, “En el principio era el Verbo”. Cf. pág. 20.

conversión de la república en un imperio militarista, Arendt deseaba recordar el origen republicano como forma de atenerse a la fundación.

2. *Las ambivalencias de Arendt*. De esta forma, Arendt acumuló las objeciones de la tradición liberal y republicana sobre la Revolución Francesa, al menos desde Gentz a Tocqueville⁶. Pero hizo un matiz importante. Lo que se quería imitar en Europa de la Revolución americana era la “sorprendente prosperidad” de las colonias en la víspera de la revolución⁷. No se quiso imitar su libertad política. No se vio que el tesoro verdadero de la revolución americana era este “participar en el gobierno”, no el liberalismo económico. No se quiso reconocer la autonomía de la política, cuya esencia era el republicanismo, sino que se buscó la revolución política como medio para resolver la cuestión social y económica. Este era el error de Europa. Cuestionando los planteamientos de su vecino de pasillo, Leo Strauss, Arendt rechazó que el problema fuera la tiranía. Este concepto era una última trinchera liberal. Se podía aspirar a la liberación de la tiranía limitando el poder despótico con una tabla efectiva de derechos. Para eso no se necesitaba una revolución, sino cualquiera de las maneras por las que el poder se limita. Pero liberalismo de los límites del poder no es republicanismo de la participación en el poder. La libertad negativa del primero no es la virtud de la libertad positiva del segundo. Esta era la clave de la posición de Arendt⁸, el reconocimiento de la autonomía de la esfera de acción política. Este era el legado de la república americana, legado olvidado, sepultado, porque pronto lo que era político se convirtió en un instrumento técnico de intervención en la vida social. Todas las pasiones se entregaron a la cuestión de la riqueza, el verdadero problema. La tradición

⁶ Por ejemplo, reconoció que las tesis de Montesquieu sobre la división de poderes, tan decisivas para los padres fundadores, no fueron aceptadas jamás por los revolucionarios europeos “de todos los tiempos”. Así mostró las tesis de Turgot acerca de la necesidad de un poder centralizado e indiviso (24). Por otra parte, aceptó la tesis de Gentz y reconoció que la “cuestión social”, el problema más difícil de las revoluciones, “apenas desempeñó papel alguno en el curso de la Revolución americana”.

⁷ Ob. cit. pág. 25.

⁸ “Pero no deben significar que confundamos derechos civiles y libertad política, o que identifiquemos los postulados de todo gobierno civilizado con la sustancia misma de una república libre”. Ob. cit. pág. 225.

revolucionaria francesa ponía su pasión en la política, pero como algo instrumental, sin profundo republicanismo. Tan pronto la riqueza se consiguió, el liberalismo del *bourgeois* abandonó al *citoyen*. Eso fue Constant, Guizot, los doctrinarios.

Arendt es la última autora que elevó muros de resistencia contra la deriva del ideario liberal progresista también de América –“el síntoma de nuestra perdición”, lo llamó⁹-, y defendió la tesis del republicanismo, aunque en principio pareciera más conservador y menos democrático, más elitista y menos confiado en la “confusión propia de la multitud”¹⁰, más sentado en el principio del Senado como formador de la opinión pública y de la Corte Suprema como lugar del juicio¹¹. No es un azar que sea esta, la de multitud, colocada en la periferia del análisis de Arendt, la categoría que ha servido para dinamizar el pensamiento actual de la izquierda desde América. Como tal, implica un síntoma de la apuesta por algo diferente de la cultura atlántica: por una forma de pensar la edad global desde un principio que es completamente ajeno a la tradición americana. Sin duda, es la señal de que el problema de la cultura atlántica ha sido abandonado. Pero al margen de este hecho, que habla de nuestro presente, y exige un pronóstico adecuado, debemos preguntarnos por la relación entre Revolución y Novedad, el verdadero punto del debate. Como veremos, ambas cosas nunca van separadas. Pero eso lo dejo para nuestra conclusión.

Aquí, en el problema de la novedad, las tesis de Arendt son varias y deben recordarse a la par. Primero, Arendt se muestra dispuesta a conceder que los Padres fundadores disponían de un “esquema conceptual” que era anterior a la Revolución. Esta afirmación parece un *a priori*. Sin embargo, la tesis es que trascendieron dicho esquema. Y lo hicieron por las experiencias que abrió la

⁹ Ob. cit. 231.

¹⁰ Ob. cit. 235.

¹¹ Aquí están los elementos de la ulterior promoción de la filosofía de Kant por parte de Arendt. Al considerar la opinión y el juicio como facultades de la razón, la Revolución se acercó al problema central de la revolución kantiana. Cf. 237.

propia revolución en su curso. *Esto fue lo nuevo que comenzaba y produjo un "pathos de la novedad" asociado a la idea de libertad y a la formación de un cuerpo político*¹². Esta es la tesis fuerte del libro. Lo nuevo, la idea de libertad y la formación de un cuerpo político. Pero una vez hecho esto, cuando comprendieron que habían fundado una nueva criatura, tuvieron como objetivo central "asegurar la estabilidad a su nueva criatura y de estabilizar todos los factores de la vida política en una institución perdurable"¹³. Arendt reconoce que esta reflexión estuvo guiada "parcialmente" por la idea de una constitución mixta, tan vieja como Cicerón, destinada a impedir el ciclo fatal de Polibio¹⁴. Sin embargo, la fundación del Senado y del Tribunal Supremo escapaba a esta lógica clásica. La clave fue la consideración de la república como opuesta a la democracia. Por tanto, la idea tradicional de constitución mixta se desechó porque no se supo integrar el elemento democrático, dice Arendt. Sólo Jefferson identificó la tragedia de la república: que "el sistema político abstracto de la democracia careciese de órganos concretos"¹⁵. Este era el sentido de su propuesta de transformar los condados en distritos¹⁶. Al separar la república de la democracia, la fundación no generó un espacio de la libertad y se cayó en los dilemas insolubles del gobierno representativo, que forjaron un pueblo sumido en el letargo político y una casta política con intereses propios. "La Constitución ofrecía espacio público solo a los representantes del pueblo, no al pueblo mismo"¹⁷. La solución habría sido lo que todavía observaba Tocqueville:

¹² Ob. cit. pág. 35. Quizá el texto de la pág. 36 es el mejor: "Pero 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, solo entonces podemos hablar de revolución". Este pathos de la novedad sería idéntico en la Revolución francesa y en la americana. Cf. 43.

¹³ Ob. cit. pag. 237. Sin embargo este

¹⁴ Ob. cit. pág. 239.

¹⁵ Ob. cit. 243.

¹⁶ Carta a John Tyler, 26 de mayo de 1810. Citada en pág. 257. Ese sería el espacio de la libertad más allá del parlamento y de las luchas de partidos, la idea de las "repúblicas elementales", donde "la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libre, completa y pacíficamente por la razón común", Carta a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816. Citada en 259.

¹⁷ Ob. cit. pág. 247.

“incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país”¹⁸. Al no hacerlo, se condenó a muerte la Revolución¹⁹. Arendt, matizando sus tesis de la mimesis de Francia, cree que esta experiencia negativa, y la desesperación popular que generó, sobre-determinó la Revolución francesa, al movilizar la comuna de París y sus secciones y exigiendo un programa democrático. Ninguna revolución fue así completa, una idea que matiza las tesis iniciales. La Americana, representativa y republicana, acotó la pasión política al acto de la fundación pero desactivó la democracia. La Francesa, con pasión política y voluntad popular y democrática, pero sin institución republicana²⁰. La primera produjo el tedio, la segunda el Terror, primero de las comunas y luego de su centralización en la “dictadura de partido único”²¹. En todo caso, la aporía de la revolución se presentaba con nitidez. Era el peligro de que la libertad fuese el precio a pagar por la fundación de la libertad, o de que, para no pagar ese precio, se instaurase un gobierno revolucionario de revolución permanente²². O sólo la generación de los padres podía dar origen a algo nuevo con pasión política, o todo era continuamente nuevo y entregado a la pasión política. De este dilema, que Ackermann recondujo a la diferencia de épocas frías y calientes con su magnífico estudio *We the People*, Arendt no salió. Y con ello las ambivalencias sobre la Revolución americana se dispararon: fue una revolución como fundación de algo nuevo, pero lo nuevo fue la exclusión de la democracia a favor de la estabilidad. Pero si esto era así, y si lo específico de la Revolución América, fue la fundación de la estabilidad republicana, entonces ¿sobre qué principio podría basarse la unidad de la cultura atlántica? ¿Qué sería lo rescatable de la Revolución Americana? Quizá habría sido una

¹⁸ Ob. cit. pág. 247.

¹⁹ Ob. cit. 247.

²⁰ Ob. cit. 249.

²¹ Ob. cit. 255. Arendt dice que “la dictadura de partido único surgió de un sistema multipartidista”, en este caso, de la comuna de sección a “la gran sociedad popular del pueblo francés” de Robespierre.

²² Ob. cit. 240.

institucionalización de la actuación democrática. Pero esto no sucedió. Así que al final, lo que ha garantizado la influencia de Arendt en el pensamiento de la izquierda francesa, de los hijos de Althusser, desde Abensour hasta Rancière, fue que llevó las cosas hasta donde ya estaban en Rousseau: la revolución americana permitió vivir al *bourgeois*, pero eliminó al *citoyen*²³. La francesa permitió la emergencia del *citoyen*, pero eliminó al *bourgeois*. El pensamiento de Ranciere distingue entre la política del *citoyen* que dice no y la policía de *bourgeois*, que dice sí. Tenemos así enfrentados Rousseau y Montesquieu, en un conflicto, un diferendo, que no puede mediarse por nada.

Todo el libro de Arendt está marcado por la búsqueda de una síntesis del principio de la representación y principio de la expresión directa de la voluntad popular. Y por eso Arendt persigue la propuesta de Jefferson, acerca de los distritos por centenas como republicanas elementales, y se lanza a destacar su par, la fundación de los *soviets*, y se detiene en su punto intermedio, la proclama de la Comuna de París de 1871²⁴. En suma, persigue la *mediación federativa*. Esta mediación permitía escapar a la gran confusión entre pueblo y masa y mostraba, por el contrario, que la articulación política del pueblo, al margen del sistema representativo, era el mejor antídoto contra su degeneración en masa, ineludible consecuencia del fracaso inevitable del sistema de partido representativo²⁵. Sólo un pueblo articulado puede entrar en la vida política y

²³ Esto lo que se sigue al final del último capítulo. “El peligro consistía en haber dado todo el poder al pueblo a título privado y en no haber establecido ningún espacio donde pudiera conducirse como ciudadanos”. Ob. cit. 261.

²⁴ “En tanto que revolución social, 1871 procede directamente de 1793, que continúa y debe concluir. Pero en tanto que revolución política, al contrario, 1871 es reacción contra 1793 y vuelve a 1789. Ha borrado de su programa las palabras “una e indivisibles” y niega la idea autoritaria que es una idea de procedencia monárquica, para alinearse con la idea federal, que es por excelencia la idea liberal y republicana”. Citado en 276.

²⁵ Arendt desde luego acumulaba aquí los diagnósticos. Por una parte, estaba el diagnóstico de la emergencia del poder nazi: este, aunque apelaba directamente a la masa, no podía ignorar que su fundamento estaba en el propio sistema parlamentario y en las luchas en el seno del parlamento. El fracaso de este sistema, en el sentido en que podía coincidir Carl Schmitt, generaba la única posibilidad de la acción directa, plebiscitaria, que debía eliminar el sistema del parlamento. Con ello se percibía a la lejanía la crítica de Weber a *este* sistema parlamento de Weimar, incapaz de generar una vida política. Sin duda, un sistema parlamento adecuado no es tan distinto ni tan distante de esos distritos políticamente activos de Jefferson. Cf. 256 y 280. Algunos pasajes mantienen el regusto a Weber: “La cualidades del estadista o del político y las cualidades del gestos o del administrador no son las mismas y es raro que se

participar de los asuntos públicos, evitando tanto el populismo como la elite “que no es elegida por nadie, sino que se constituye a sí misma”²⁶. El diagnóstico era que la desarticulación de la democracia generaba el subrogado plebiscitario y totalitario. Los distritos populares, en cierto modo, venían a ser lo más parecido a la *polis* democrática y, citando a *Edipo en Colonos*, el lugar donde podían manifestarse los actos de la palabra y el esplendor de la vida. Así que al final, más allá de Jaspers, la discípula de Heidegger se imponía, invocaba al maestro y usaba las palabras con las que él mismo cantaba el origen, ahora para celebrar la ocasión perdida de la Revolución americana. La unión de la cultura atlántica parecía entonces un solo anhelo de *polis*, algo que al parecer anidaba tanto en Heidegger como en Jefferson. Los enemigos de 1939-1945, esa era la paradoja, estaban unidos por un mismo sentido de la plenitud de la vida, la que hace que felicidad privada del burgués y felicidad pública del ciudadano vayan juntas.

3. *Novedad o cómo de revolucionaria fue la Constitución americana*. Ahora bien, tras conocer este veredicto que atraviesa el libro, podemos preguntarnos de nuevo por la novedad de la Revolución Americana. Ahora lo nuevo nos parece unilateral: un *pathos* de la libertad y de creación de un cuerpo político que prima la estabilidad. Sólo así me explico que Arendt valore el Senado y la Corte Suprema como las novedades apoyadas en la opinión y el juicio, actos de la razón, y al mismo tiempo se sienta indispuesta con la exclusión del principio democrático por el principio representativo. ¿Qué es lo nuevo entonces en la Revolución Americana? Podemos establecer un diagnóstico. La revolución americana no fue suficientemente novedosa. Sólo generó lo nuevo representativo, pero no generó lo nuevo democrático. De este modo, la representación hizo su destino, allí como en todas partes, en el sentido

den en el mismo individuo”. Cf. 285. Es tan diferente como el principio de la libertad y la necesidad. Más cercano es todavía a Weber la valoración de que “las cualidades específicamente políticas sobrevivan a las maniobras mezquinas de la política de partido con sus exigencias de auténticas técnicas comerciales” Cf. 288.

²⁶ Cf. 289.

weberiano, de generar una oligarquía de expertos que eliminó la participación política del pueblo²⁷. Este fue el inicio del “letargo, precursor de la muerte para la libertad política”²⁸.

Sin embargo, esto no se compadece con lo que sabemos del proyecto de Jefferson. Desde luego, en el Jefferson final, como el que escribe a Samuel Kercheval, el 12 de julio de 1816, se recomienda el sistema de los distritos municipales, y se razona a favor de que “la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libre, completa y pacíficamente por la razón común de todos los ciudadanos”²⁹. Arendt sugiere que Jefferson era consciente de que deseaba salvar el “espíritu revolucionario de la república”³⁰. Sin embargo, entre los textos que vemos citados por Arendt, tenemos uno que nos pone en la pista adecuada. “Todas sus explicaciones del sistema de distritos comenzaba con un recordatorio del papel desempeñado por las pequeñas repúblicas en la “energía que en su origen animó a nuestra revolución”³¹. A lo que se refiere Jefferson es a los momentos preparatorios de la revolución, cuando “no hubo un solo individuo en sus asambleas que no se lanzase con todo ímpetu a la acción”³². Por tanto, lo que Jefferson deseaba ante todo era mantener la vitalidad política que había conducido a la Revolución bajo la forma específica en que se había realizado. Como Montesquieu con el federalismo, Jefferson buscaba “ser tan republicanos como pueda serlo una gran sociedad”. No se trataba de fortalecer el poder de una mayoría desnuda, plebiscitaria, sino de articular un sistema de cuerpos políticos “cada uno dentro del ámbito de su competencia”³³. Ningún César podría manipular este sistema. Se trataba del principio federativo, ordenado por el principio de subsidiaridad,

²⁷ *Sobre la Revolución*, ob. cit. pág. 245. En otro lugar, “que los órganos representativos terminasen por corromperse y pervertirse”. *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 260.

²⁸ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 246.

²⁹ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 259.

³⁰ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 259.

³¹ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 259.

³² *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 259.

³³ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 262.

“una gradación escalonada de de autoridades, todas las cuales reposarían sobre la ley, gozarían por delegación de una parte de los poderes y constituirían un auténtico sistema de pesos y contrapesos fundamentales para el gobierno”³⁴. Esto hubiera sido lo nuevo democrático que faltó. Pero lo que dice Jefferson es que esto fue lo que estuvo en el origen. Podemos decir que para Jefferson se trataba más bien de mantener lo antiguo, no de fundar lo nuevo. Jefferson así no hace sino querer unificar con su victoria, que encaminaba la república hacia un Estado unitario clásico, el principio de los derrotados, las divisas de los confederales. Al asumir estos puntos de vista, Arendt no hacía sino asumir la visión tradicional de los *scholars* americanos sobre su propia constitución, desde James Allen Smith³⁵. Una cosa era lo que había llevado a la Declaración de Independencia, sostenido por el espíritu de fraternidad democrática, lo que Jefferson echaba de menos, y otra muy diferente la que había llevado a la elitista, temerosa y estabilizadora Constitución, abocada al gobierno oligárquico.

¿Cuál era propiamente la “energía que en su origen animó a nuestra revolución”? Esta era la pregunta decisiva. ¿Había sido el espíritu democrático traicionado por las elites constitucionalistas? ¿Dónde estaba ese origen? Arendt tiene una última palabra: la libertad para la política, la decisión por la política, fue algo desconocido en Roma y en Atenas. “Políticamente es quizá la cuota más importante de nuestra herencia cristiana”³⁶. ¿Cómo de democrático podía ser esto? ¿Cuáles eran las implicaciones de esta herencia cristiana? ¿Es esta la herencia que no está fundada en testamento alguno, como decía el verso de René Char? Sin duda, esta tesis podía haberle puesto en el camino de otro

³⁴ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág.263.

³⁵ James Allen Smith, *The Spirit of American Government*, MacMillan, New York, 1907. Fue reeditada en Harvard en 1965, poco después de la primera edición del libro de Arendt. Posteriormente, fue seguido por otros estudiosos como Richard Hofstadter, Merrill Jensen. El complemento perfecto de Smith fue Charles A. Beard, con su *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, MacMillan, New York, 1913. En el libro mostraba la índole de los intereses económicos que se querían proteger con la Constitución. Finalmente, Gordon Wood desplegó todas estas tesis en su *The Creation of the American Republic*,

³⁶ *Sobre la revolución*, ob. cit. pág. 290.

exiliado centroeuropeo en América. Hablo de E. Voegelin. En los dos primeros volúmenes de su monumental *Order and History*, dedicado a *Israel and Revelation* y *The World of the Polis*³⁷, Voegelin se alejó de la centralidad de la idea de revolución y prefirió hablar de “auto-interpretación de los pueblos”. Este proceso es más amplio que el de la fundación de una constitución política en sentido moderno. Como tal, tiene la forma reflexiva que se ejercita en intentar entresacar de la propia vida histórica una dimensión compartida expresa e identificar una realidad vinculante derivada de la existencia de valores, intereses y metas comunes. Esto configura un orden trascendente. Desde este orden se pueden contestar las cuestiones y decisiones históricas: hacer qué y cómo y por qué. Ese orden de símbolos hace posible las decisiones colectivas y deliberaciones racionales. Sin duda, Arendt había reconocido al final de su ensayo lo que ya sabía Jellinek, que el cristianismo puritano era la base de la tradición política americana. Voegelin sistematizaba estas tesis en una construcción meta-histórica, válida tanto para la edad media como la cultura americana. Lo más interesante no era que, desde este largo plazo, América fuera una variación de la edad media europea, sino que el proceso de auto-interpretación o auto-iluminación pasaba por épocas embrionarias y épocas desarrolladas y conocía procesos de despliegue, elaboración, alteración. Casi de forma evolutiva, habla también de diferenciación. Con esta tradición en la mano, se hace difícil hablar de Revolución.

No tenemos que compartir todas las premisas de Voegelin para darnos cuenta de que nos ofrece el arsenal teórico apropiado para investigar el problema de la tradición política americana con muchas más mediaciones que Arendt. En realidad, nos permite abordar el asunto de las propuestas de Jefferson no como la búsqueda de una innovación, sino como el mantenimiento de lo que era propio y antiguo de la vida colonial, un estadio anterior, que de

³⁷ *Order and History* fue publicado por Baton Rouge, Louisiana State University Press; *Israel and Revelation* en el año 1956, y *The World of the Polis* en 1957.

forma sencilla había llevado a la Declaración de independencia. No había sido Locke, ni la Ilustración, ni Montesquieu, lo que había llevado a la Declaración de Independencia, sino la vieja tradición de declaraciones de derechos de las colonias que con estas declaraciones se fundaban como repúblicas elementales. Jefferson hacía gala de una inclinación melancólica que presentaba como rupturas con el pasado, lo que no era sino continuidades. Nos permite ver cómo lo que Arendt exigía y reclamaba como lo nuevo, la vida democrática, en el fondo era la continuidad de lo viejo, lo que ya existía antes de la Constitución. Con Voegelin entonces nos obligamos a preguntarnos por el sentido de la auto-interpretación que tuvo lugar en la Constitución americana. De hecho, sus discípulos americanos como Wilmore Kendall y George Carey emprendieron la tarea con su libro *The Basis Symbols of the American Political Tradition*³⁸. Posteriormente, Donald S. Lutz editó su libro *The Origins of American Constitutionalism*, en 1988³⁹. Para preparar este libro, el autor editó los *Documents of Political Foundation by Colonial Americans*⁴⁰. Una forma mejorada fue la que el autor editó en Liberty Fund como *Colonial Origins of the American Constitution*. Como consecuencia de estos libros, las ambivalencias de Arendt cristalizan en evidencias. Así, Kendall y Carey, en el prefacio a la segunda edición, cuestionaban la visión básica de la naturaleza y *dirección* de la tradición política americana. La tesis que discutían es que esta dirección hubiese “derailed”. La clave era marcar el punto de partida. Y efectivamente este no estaba en la Declaración de Independencia, luego traicionado por la Constitución. Esta muy profundo, y debía registrarse en los antecedentes de la Declaración, porque allí emergía el sentido básico simbólico de la forma de entender la ciudadanía

³⁸ Wilmore Kendall y George Carey, *The Basis Symbols of the American Political Tradition*, Baton Rouge, Louisiana State U. P. 1970. Hay una segunda edición en The Catholic University Of America Press, 1995.

³⁹ Donald S. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge, Louisiana State U. P. 1988.

⁴⁰ Donald S. Lutz, *Documents of Political Foundation by Colonial Americans*, A Documentary History, Liberty Fund, Indianapolis, 1998.

americana, el sentido de la libertad. La constitución debía ser mirada desde este punto de partida.

La clave para Kendall y Carey era que el corazón verdadero de la Declaración de Independencia y el *Bill of Rights* se debe considerar como un despliegue de otras Declaraciones de Derechos de la época colonial. Ninguna de ellas tenía previsión alguna de elaborar una constitución, porque ninguna había extraído la consecuencia expresa de la Independencia. La Constitución no estaba en las previsiones de los Derechos. La constitución del Reino Unido no era cuestionada. Franklin, hasta el final, se resistió a considerar que sus reivindicaciones tuvieran una mejor garantía que presentarse como derecho de los ingleses y su ideal era el mantener unidas las colonias y Gran Bretaña con el centro del imperio desplazado a América. Siempre pensó que se podía usar el Parlamento británico ampliado como medio de acuerdo entre las colonias. La urgencia constitucional no era por tanto el corazón de la tradición política americana.

La propuesta de Voegelin, y sus seguidores, es que el corazón reside en la simbolización original de la tradición religiosa judeo-cristiana. Pero estos símbolos estaban activados mucho antes de 1770. Constitución del cuerpo político como ley suprema, soberanía popular, supremacía legislativa, proceso deliberativo y pueblo virtuoso son las expresiones con las que se activan esos símbolos. Se encuentran todos en la era colonial y en la revolucionaria, pero en forma desplegada, diferencias, interpretada. De Mayflower "Compact" al Estado americano y la Constitución hay una continuidad y un despliegue, no una revolución ni una traición. La mirada de Jefferson, o bien significaba reivindicar esta misma tradición o bien era una mirada ajena, producida por una influencia de otras tradiciones políticas. Pero no había duda de que esta tradición incluía una clara diferencia de fundación y de gobierno, por un lado, y de representación por otro. No eran dos principios antagónicos, sino dos formas

de entender el núcleo básico de la tradición misma. Del *Convenant* a la Constitución era un solo camino desplegado.

De este modo, la Revolución América no fue sino una guerra de secesión. No fundó nada nuevo. “El gobierno local en la América colonial fue la simiente del constitucionalismo americano”, dice Lutz⁴¹. Sin duda, este gobierno colonial estaba formado por dos tradiciones constitucionales. Una era la que se encuentra en las cartas, letras de patente e instrucciones que desde Inglaterra se da a los colonos, y que define una maquinaria de gobierno que se identifica en la Constitución de los Estados Unidos. La otra tradición se encuentra en juramentos (*covenants, compacts*, acuerdos, ordenanzas, códigos y juramentos) que los propios colonos hicieron por sí mismos. Esta parte se refleja mejor en las constituciones de los estados que llevaron a los actos que desembocaron en la Declaración de Independencia. Las dos tradiciones se fundieron, desde el principio, en *The Pilgrim Code of Law*, que unía la carta dada por el rey y el juramento del *Mayflower* con base legal única. Así que las tradiciones se mezclaron en una única perspectiva constitucional que se separó en todo caso de la tradición británica de regirse por un cuerpo ingente de ley común y de sentencias judiciales anteriores. Las colonias se habituaron a tener una carta o un juramento y, a veces, a transformar la carta otorgada mediante una revisión realizada a través de juramentos y pactos. Así que cada vez que profundizaban en las particularidades de su gobierno, lo hicieron con medidas por lo general relacionadas con su convicción religiosa libre de interferencias oficiales británicas. Pero lo hacían mediante renovación del *covenants*. Fue la estructura de sus iglesias lo que condujo a los pactos constituyentes escritos por ellos mismos, que poco a poco se fueron transformando en pactos políticos.

La revolución, lejos de ser un inicio, fue el fruto dorado de una tradición y, como tal, algo que tendría que ser transformado tan pronto tuviera que encarar el *pragma* de poder que durante un tiempo, y bajo la formal pertenencia

⁴¹ Introducción, *Documents of*, ob. cit. pág. xx.

a la corona británica, se permitieron ignorar –quizá hasta la guerra con Francia. Por eso, todo lo que tenía que ver con la política exterior no sobre-determinó la vida de las trece colonias. Pero cuando se tuvo que impulsar una política exterior en la medida en que Gran Bretaña se consideró una potencia extranjera, la transformación de la forma organizativa sólo podía iniciar su camino por la mimesis de aquello que se tenía como placenta: el parlamentarismo de Londres como base de unidad de acción sólida para la política ejecutiva de un presidente como subrogado del rey. Tal parlamentarismo, en la misma línea del de Londres, ahora quedaba asociado con el principio federal y elevado a conciencia con el principio republicano ancestral de representación. Y como toda la vieja teoría política clásica, en la que se veían reflejados, en tanto que impulsaban una variación de la constitución mixta ciceroniana, con una invocación del modelo romano formalizado y flexible a la vez tras siglos de interpretaciones diferentes, actuaron dejándose inspirar en un esquema compensatorio que dejaba el principio democrático para las pequeñas comunas y el principio representativo para el *pragma* de poder. Esta compensación es la que todavía admiró a Tocqueville y la que constituía para él la diferencia inalcanzable para Europa. Pero nadie ha dicho que esa compensación sea una sustancia. Móvil como el resto de la vida histórica, representa el pacto del principio republicano y del principio imperial, que no tiene antecedentes que mostrar a favor de una hipotética victoria republicana. Ackermann ha podido definir el régimen americano presente como un presidencialismo imperial. Y allí donde tal modelo se ha acabado por imponer, el principio de la libertad política ha conocido drásticas reducciones de sentido. El libro de Arendt, que estaba diseñado para mostrar la crisis de la república, no deja de recordarnos de forma ejemplar estos hechos. Pero ante nosotros, se alza siempre la misma paradoja que Weber viera respecto a la relación entre puritanos y capitalismo, ahora aplicada a la cuestión de la política. Si el capitalismo moderno está separado de sus bases culturales y es una máquina autónoma, el imperio

americano también se ha separado de sus premisas culturales y religiosas. La diferencia es que mientras que el capitalismo no necesita de renovar sus premisas culturales para sobrevivir, la política, incluso la mínima imperial, necesita de una nueva construcción espiritual. Esta necesidad caracteriza nuestro presente.