

REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA  
EN LA FILOSOFÍA DE  
HANNAH ARENDT

REFLEXIONES CRÍTICAS

MARCO ESTRADA SAAVEDRA

MARÍA TERESA MUÑOZ

Compiladores



EL COLEGIO DE MÉXICO



REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA  
EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT

REFLEXIONES CRÍTICAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA  
EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT

REFLEXIONES CRÍTICAS

*Marco Estrada Saavedra*

*María Teresa Muñoz*

Compiladores



EL COLEGIO DE MÉXICO

320.1  
R4547

Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt :  
reflexiones críticas / Marco Estrada Saavedra, María Teresa  
Muñoz, compiladores. — México, D.F. : El Colegio de México,  
Centro de Estudios Sociológicos, 2015.  
347 p. ; 21 cm.

ISBN: 978-607-462-841-8

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 — Contribuciones en ciencias  
políticas. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975 — Puntos de vista político  
y social. 3. Revolución — Filosofía. 4. Violencia — Filosofía.  
I. Estrada Saavedra, Marco, comp. II. Muñoz, María Teresa, comp.

Primera edición, 2015

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN: 978-607-462-841-8

Impreso en México

## ÍNDICE

<i>Introducción. La tarea del pescador de perlas,</i> <i>María Teresa Muñoz</i>	11
I. La tarea del pescador de perlas	11
II. Hacia una nueva mirada	16
III. La política en tiempos sombríos	26
Referencias bibliográficas	28

### PRIMERA PARTE TRAZANDO DISTINCIONES

PODER, VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO ARENDTIANO:	
EL ARTE DE TRAZAR DISTINCIONES, <i>André Macedo Duarte</i>	31
I. La desconstrucción arendtiana de la filosofía política	33
II. Poder y violencia en el pensamiento político de Arendt	36
III. Sobre el arte arendtiano de trazar distinciones conceptuales y sus implicaciones políticas	46
IV. Arendt y el destino de las revoluciones	59
Referencias bibliográficas	63
EL PRINCIPIO DEL <i>INITIUM</i> , <i>Claudia Hilb</i>	67
I. Introducción	67
II. El tratamiento “montesquievino” de la noción de principios	72
III. El principio instituyente, o la noción “inaugural” de principio	84

IV. ¿Es posible aunar ambas concepciones del principio?	94
Consideraciones finales	99
Referencias bibliográficas	101

SEGUNDA PARTE  
LA APUESTA POR LA REVOLUCIÓN

HACIA UNA POLÍTICA POSFUNDACIONAL: RECONSIDERACIONES	
EN TORNO DE LA REVOLUCIÓN, LA FUNDACIÓN Y EL	
PODER EN HANNAH ARENDT, <i>Anabella Di Pego</i>	
	105
Introducción	105
I. Los problemas y los desafíos de la fundación	107
II. Hacia una nueva fundación: más allá	
de la representación	120
III. Las revoluciones, la fundación y la reconfiguración	
del poder	129
Consideraciones finales	136
Referencias bibliográficas	138
¿INSTITUIR O CONSTITUIR LA LIBERTAD? LA DOBLE APUESTA	
DE <i>SOBRE LA REVOLUCIÓN</i> , <i>Laura Quintana</i>	
	141
I. La cuestión de la igual-libertad política	143
II. Constituir la libertad política: ¿ordenar	
y estabilizar la acción?	149
III. Instituir el poder destituyente de la acción	157
IV. ¿El tesoro de la tradición revolucionaria?	167
Referencias bibliográficas	169
LA <i>CONSTITUTIO LIBERTATIS</i> Y “LA CUESTIÓN SOCIAL” EN	
<i>SOBRE LA REVOLUCIÓN</i> , <i>Carlos Kohn Wachter</i>	
y <i>Miguel Ángel Martínez Meucci</i>	
	171
I. En torno al concepto arendtiano de <i>revolución</i>	171
II. La <i>Constitutio Libertatis</i> y “la cuestión social”	189
Referencias bibliográficas	208



LOS ORÍGENES DE LA POLÍTICA: RELIGIÓN, SECULARIZACIÓN Y REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT, <i>Zenia Yébenes Escardó</i>	211
I. Política y religión	217
II. La transformación de la autoridad	222
III. <i>Initium</i> y <i>principium</i> : la modernidad y el origen	233
IV. Religión y revolución	244
Referencias bibliográficas	247

TERCERA PARTE  
EL LÍMITE DE LA VIOLENCIA,  
LA VIOLENCIA COMO LÍMITE

LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN: JUICIO, EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT, <i>Marco Estrada Saavedra</i>	253
I. Poder y violencia	255
II. La racionalidad deliberativa de lo político	257
III. Juicio, imaginación y representación	261
IV. La violencia del margen	263
Siglas utilizadas de las obras de Arendt	268
Referencias bibliográficas	268

LA VIOLENCIA COMO MOMENTO PRE-POLÍTICO Y ELEMENTO DE RESISTENCIA EN LA REFLEXIÓN DE HANNAH ARENDT, <i>Stefania Fantauzzi</i>	273
I. Política sin medios	275
II. Poder y violencia	280
III. Violencia prepolítica	285
IV. <i>Aufbau</i> : la necesidad de un ejército judío	292
Conclusiones	298
Referencias bibliográficas	301

REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA. REFLEXIONES EN TORNO A LO POLÍTICO, <i>María Teresa Muñoz</i>	305
I. De la violencia impotente	310
II. La revolución y lo político	325
III. La <i>Constitutio Libertatis</i>	331
Conclusiones	334
Referencias bibliográficas	337
 SOBRE LOS AUTORES	 341

# INTRODUCCIÓN.

## LA TAREA DEL PESCADOR DE PERLAS

María Teresa Muñoz

### I. LA TAREA DEL PESCADOR DE PERLAS

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para escabar el fondo y llevarlo a la luz, sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas.

(Arendt, *Walter Benjamin: 1892-1940*)

En el texto dedicado a Walter Benjamin en su antología *Hombres en tiempos de oscuridad*, Hannah Arendt juega de manera extraordinariamente bella con la metáfora del pescador de perlas. En la década de los treinta —cuenta Arendt— Benjamin llevaba siempre consigo unos cuadernitos de pastas oscuras donde anotaba en forma de citas aquello que le acontecía, que leía, que encontraba. Estas citas, como perlas enlazadas a modo de coral, eran rescatadas del fondo del olvido, del paso del tiempo, por el pescador de perlas. Este rescate de conceptos, de términos, de imágenes, de citas, permite la creación de un nuevo lenguaje, un nuevo pensamiento. Esta labor de rescate es —afirma Arendt— propia de un *pensar poético*.

Benjamin —coleccionista él mismo, de libros primero y de citas después— se sirve de la imagen del coleccionista para poner de manifiesto su manera de afrontar la ruptura entre la tradición y la pérdida de autoridad. Este modo de

estar frente a la tradición supone el deambular entre pasado y presente y recoger los restos del pasado para traerlos al presente, no porque tengan un valor en sí mismos; éstos adquieren un nuevo valor, un valor renovado al ser recogidos. Devienen tesoros al ser traídos al presente. La tradición pretende ordenar y jerarquizar los restos del pasado, pero lo que legitima estos restos, lo que les convierte en tesoros, es la labor del coleccionista quien, sin orden, casi desde el caos, desde el impulso arbitrario, legitima los restos rescatados dotándolos de originalidad, de autenticidad.

Es posible, emulando la labor del pescador de perlas, rescatar del fondo de nuestro pasado fragmentos del pensamiento sedimentados en nuestro lenguaje que nos permitan recuperar transformados, renovados, nuestros conceptos. No como coleccionistas contemporáneos que buscan una utilidad sino, más allá de toda arrogancia, como el coleccionista revolucionario que:

sueña[n] no sólo con un mundo lejano sino, al mismo tiempo, con un mundo mejor donde no se proporcione a la gente aquello que necesita más que en el mundo ordinario, sino donde las cosas estén liberadas de la labor monótona de la utilidad (*Schriften*, I: 416 citado por Arendt, 1983: 197).

Los textos incluidos en esta compilación constituyen nuevas reflexiones acerca de los conceptos “violencia” y “revolución”. Son reflexiones críticas que giran en torno al pensamiento de una filósofa contemporánea eminentemente profunda y provocadora: Hannah Arendt. El impulso que nos alienta no es hacer de ellos piezas del museo filosófico, objetos de veneración, sino emular la tarea del pescador de perlas: traerlos a la reflexión pública como instrumentos que nos permitan pensar nuestro presente e imaginar nuestro futuro. En 1951, Hannah Arendt estaba convencida de que el totalitarismo había supuesto una ruptura radical con la tradición, de manera

que las categorías usadas hasta ese momento para comprender los fenómenos políticos no le permitían pensar ni comprender lo acontecido. Hoy, en nuestro tiempo presente, los ciudadanos asistimos inermes al espectáculo de la violencia. Y escribo espectáculo, y escribo bien. Los medios masivos de comunicación se han ocupado de borrar prácticamente las fronteras entre la noticia y la imagen de impacto, el espectáculo. De manera que convivimos con la violencia real o de ficción al grado de la indiferencia. Frente al televisor, asistimos a un bombardeo de imágenes donde se mezclan narcotraficantes descabezados en un macabro ajuste de cuentas, con reportes de una víctima más de feminicidio, rebeliones en países lejanos, manifestaciones reprimidas con exceso de fuerza en nuestros países, bandas armadas asaltando centros comerciales, películas y videojuegos donde, con lujo de detalle, el héroe protagonista asedia, asalta, mata y salva; y así, en un asfixiante y confuso torbellino. Por un momento, pareciera que todos los fenómenos violentos son lo mismo: expresión incontinente de la rabia, la ira, la impotencia, el horror, el terror, el absurdo. Pero, limitándonos a la violencia en el ámbito de lo político, ¿es lo mismo la violencia insurgente que intenta subvertir el orden instituido, que la violencia vigilante que busca conservarlo? ¿Hay violencia legítima? ¿Cuál es el límite de la violencia? ¿Es la violencia un límite para lo político o es lo que nos permite instituir lo político? ¿Qué relación guarda el poder con la violencia? ¿Es posible pensar un orden para la vida en común que supere la relación mando-obediencia y con ello subvertida la tradicional relación entre poder político y violencia legítima? ¿Cómo y cuándo consideramos que la violencia puede justificarse moral, legal y políticamente? ¿Acaso las luchas de liberación de sistemas opresivos no son legítimas? ¿Es, entonces, la violencia el instrumento legítimo y necesario en las revoluciones? ¿Qué “parecidos de familia” podemos encontrar entre las revoluciones, las guerras y los alzamientos armados? ¿A qué llamamos revolución?

Estas cuestiones son algunas de las vertientes que se desprenden de las reflexiones arendtianas. De ellas nos ocupamos en los textos de esta compilación. Para los filósofos y filósofas que colaboramos en ella éste es un reto mayor, un desafío en el que hemos buscado leer, interpretar, aplicar y desarrollar el renovado y provocador universo conceptual arendtiano. En este sentido, dos de sus obras, de muy diferente calado, han sido un referente: *Sobre la violencia* (1970) y *Sobre la revolución* (1963).

A finales de los años sesenta, Arendt estaba preocupada por la exaltación acrítica de la violencia. Aunque no ignoraba la inevitabilidad de la violencia frente a la opresión, y simpatizaba con los movimientos estudiantiles y, en concreto, con los movimientos sociales contra la guerra de Vietnam, estaba alarmada por la irresponsable retórica de la violencia que destilaban textos como, por poner un ejemplo, la introducción de Jean-Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*. En la primera parte del ensayo *Sobre la violencia*, Arendt hace referencia a los fenómenos sociales y políticos que motivaron su reflexión: la “situación revolucionaria” en la Francia de finales de la década de los sesenta, las guerras de liberación anticoloniales y los escritos de Sorel, Franz Fanon y Sartre, la radicalización del Black Power.

Guiada por un genuino esfuerzo fenomenológico y de análisis conceptual, emprendió una labor de diferenciación de conceptos que hoy, sin duda, podemos y debemos repensar. Arendt distingue entre “fuerza”, “fortaleza”, “autoridad”, además de “poder” y “violencia”, que normalmente son asimilados de manera irreflexiva. Retoma y profundiza la oposición entre las categorías de poder y violencia en correlación con otras que les son concomitantes como *fuerza* y *dominación*, *mando* y *obediencia*, etc. Todas estas distinciones que —como Arendt aclara— no son categorías rígidas, han sido pasadas por alto por la ciencia política. Estas diferencias conceptuales, insiste, sólo pueden ser captadas si

rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación, y que, en consecuencia, ha subsumido estos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas de una autoridad. Si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, de dominación, entonces el ejercicio de la fuerza o de la violencia no podrá aparecer sino como instrumento para la consecución o preservación de un dominio. La apuesta de Arendt consiste en rastrear ambos conceptos desde una perspectiva diferente.

De acuerdo con la lectura que se ofrece en este ensayo, a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo una identificación entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según Arendt, un prejuicio, a saber: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, a su juicio, la cuestión fundamental de los asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. En este contexto, entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. Sin embargo, Arendt reconoce la asiduidad con que poder y violencia aparecen ligados. Así, en *Sobre la revolución* había trabajado ya la distinción entre ambos conceptos en el análisis de las revoluciones francesa y estadounidense.

Arendt insiste en que esa convivencia fáctica entre violencia y poder resulta en lo que podríamos entender como una suerte de “suma cero”: en la misma medida en que el poder esté presente, la violencia estará ausente y viceversa. La violencia aparece donde la imposibilidad de acción impide el desarrollo de la participación. Ahora bien, la violencia no es un instrumento de cambio, como han pretendido recurrentemente ciertas corrientes de pensamiento que han glorificado el uso de la violencia. Esto, de acuerdo con la propuesta arendtiana, es una confusión: no debe identificarse poder con violencia, ni guerra con revolución.

En 1963, cuando publicó *Sobre la revolución*, se esforzó en distinguir con claridad entre la violencia revolucionaria y el “espíritu revolucionario”. Este último es la expresión de la libertad pública que nos anima a crear un nuevo orden (*novus ordo saeculorum*). En una discutida distinción, Arendt exalta la Revolución americana como un ejemplo de este espíritu revolucionario que comenzó con la Declaración de Independencia en 1776 y culminó con la ratificación de la Constitución —la creación de un *novus ordo saeculorum*—. Por el contrario, la Revolución francesa falló en su intento de instituir un nuevo orden político y se convirtió en un régimen de terror y violencia. Más allá de las controversias que esta distinción un tanto maniquea entre una revolución gloriosa, la americana, y una fracasada, la francesa, hoy, a 50 años desde su primera publicación, el libro *Sobre la revolución* es, sin duda, un referente que nos invita a pensar la revolución como experiencia política fundamental de la modernidad. No sólo esto, tras la llamada Primavera Árabe y la evolución que han tenido los movimientos sociales y las movilizaciones en los últimos dos años, la pregunta por las condiciones de posibilidad y el sentido de la fundación de un cuerpo político es más que pertinente, acuciante.

## II. HACIA UNA NUEVA MIRADA

El cuadro genuino puede ser antiguo, pero el pensamiento genuino es nuevo. Pertenece al presente. Este presente pudo ser pobre, es cierto. Pero no importa cómo sea, uno debe asirlo fuertemente por las astas para poder consultar el pasado.

(Walter Benjamin, *Schriften*, II: 314)

Hannah Arendt “denominaba su método filosófico ‘análisis conceptual’ y su tarea consistía en encontrar ‘de dónde



proceden los conceptos'. Sirviéndose en ocasiones de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos" (Young-Bruehl, 1982 [1993]: 406). Ella misma, aludiendo a un libro que nunca escribió pero que proyectó con el título *Introducción a la política*, decía:

Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por lo tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas (citado por Young-Bruehl, 1982 [1993]: 414).

Arendt trataba de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y trazó además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión conceptual. Pues bien, en esta compilación comenzamos nuestras reflexiones con una sección que lleva por título *Trazando distinciones*. Evocando precisamente esta actitud arendtiana de rastreo conceptual, André Duarte problematiza los conceptos de *violencia*, *poder* y *revolución*, y al hilo de ellos las distinciones establecidas por Arendt entre el espacio privado, lo social y el espacio público. Para Duarte, la discusión de las relaciones entre poder y violencia en el contexto del fenómeno revolucionario permite a Arendt considerar las revoluciones como paradigmáticas en cuanto al estatuto trágico de la política: su incierto equilibrio entre la posibilidad de fundar lo político en la participación activa y comprometida, y la institucionalización

de un orden que, con el tiempo, deviene representación de partidos o, en el peor de los casos, opresiva burocracia. Partiendo precisamente de la deconstrucción arendtiana de la tradicional identificación entre violencia y poder, Duarte nos muestra de qué manera Arendt, al deconstruir teóricamente la vinculación tradicional entre poder, gobierno, mando, coerción y violencia, pudo formular un concepto positivo del poder y de sus orígenes no violentos. De acuerdo con él, más allá de una simple contraposición entre Revolución americana (no violenta) y francesa (violenta), Arendt concibe la revolución como un acontecimiento histórico moderno que ilustra las (im)posibilidades de la política radicalmente democrática: la revolución es a la vez la promesa de un nuevo *elan* político democrático y la ilustración de las dificultades que la rodean. Con relación a esta promesa es preciso, si pretendemos que la legitimidad del poder constituido tras la revolución no degenera, que el principio que presidió la fundación del cuerpo político se renueve cotidianamente por medio de la participación política activa de los ciudadanos.

Parte del problema planteado por Duarte acerca de esta (im)posibilidad de la política tiene sus raíces en la cuestión de la legitimidad del orden civil y el *principio* que anima la fundación del nuevo orden. El asunto a considerar es, entonces, de qué naturaleza es este principio y qué papel desempeña no sólo en la fundación, sino como principio de acción en un régimen ya constituido. Claudia Hilb retoma precisamente el gran problema del fundamento de la fundación o, para no hablar de fundamento, la legitimidad de la fundación. Para abordar este tema, Hilb discute la noción de principio y nos propone distinguir dos formas en las que aparece en la obra de Arendt: la que denomina “montesquievina”, y que remite al principio de acción de un régimen, y otra, a la que nombra la “inaugural”, que remite a la institución del nuevo comienzo, a la acción inauguradora.

En una labor de fino rastreo conceptual, Hilb busca mostrar los problemas no sólo de interpretación, sino que para la comprensión de lo político suponen ambas referencias a los principios. Así, dicho de manera apresurada, en su lectura “montesquievina” de la noción de principio rastreada en los textos arendtianos, Hilb nos conduce al problema de cómo determinar la “experiencia básica” sobre la que se instalan, o que expresan los principios: igualdad, distinción y libertad; y también —y ahí comienzan los problemas— de impotencia, superfluidad, soledad. Asunto de suma importancia, ya que en tanto principios de acción que se manifiestan en lo instituido, éstos permiten establecer una distinción entre formas de coexistencia organizadas alrededor de diferentes expresiones de tales experiencias básicas, sean éstas formas de coexistencia política —la *polis* griega, la república romana—, o impolíticas o antipolíticas —el totalitarismo—.

Por otro lado, en su lectura “inaugural” —es decir, como fundamento de la fundación de un nuevo orden—, Hilb se pregunta acerca de la especificidad del principio en su relación con el comienzo, con el inicio o el origen, esto es, con el carácter inaugural de la acción. Y en el rastreo de esa especificidad nos muestra cómo es que el principio que inspira la acción instituyente puede proveer el puente que liga el momento inaugural con la preservación del principio en la acción plural, con su institución como principio de acción de una forma de coexistencia de la pluralidad humana. También en este caso, Claudia Hilb se rehúsa a una lectura convencional de los textos arendtianos y nos conduce a una problematización: ¿los principios en su lectura inaugural o, más bien, *todo* principio cumpliría una función salvífica? ¿Podría darse el caso de un principio “contrario a la libertad”, esto es, de un principio que instituyera como principio regulador de una nueva forma de coexistencia humana el resentimiento, el temor, el odio de las

diferencias o la venganza? Hilb no ignora la paradoja a la que nos enfrentamos al tratar el problema del fundamento o la radical arbitrariedad de la fundación. Retomando palabras de Arendt, nos advierte que no habría “nada que amenace de modo más intenso y peligroso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida” (1965 [1992]: 240).

La problematización y el rastreo conceptual de la primera sección abre las puertas a las reflexiones acerca de la revolución, su estatuto, su sentido y sus límites. La segunda sección, *La apuesta por la revolución*, permitirá al lector profundizar en los planteamientos arendtianos en relación con este fenómeno político.

Como nos adelantaba Hilb, la revolución plantea el problema de si todo nuevo comienzo supone una arbitrariedad irreductible, o si es posible “salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad” (Arendt, 1988 [1963]: 220). La pregunta por la fundación resulta, por lo tanto, central. Esto nos remite al asunto de qué tipo de fundación podría preservar este espíritu revolucionario del que hablamos más arriba. ¿Es posible pensar en una fundación sin fundamento? De acuerdo con Anabella Di Pego, Arendt desplaza la fundación de la búsqueda de principios absolutos pero sin subsumirla en la pura arbitrariedad, sino situándola en un horizonte de relativa estabilidad que no procura trascender la pluralidad y que se mueve en un marco de contingencia y provisionalidad. ¿De qué tipo de principios, si no absolutos, se trataría entonces? Claudia Hilb nos dio abundantes pistas acerca de lo complejo de este asunto. Para Anabella Di Pego, la tematización de la fundación en Arendt da lugar a una política posfundacional que se sustenta en fundamentos contingentes pero, a la vez, de relativa estabilidad. De nuevo, el interés se centra en la fundación en tanto acto constituyente. A partir de una distinción heurística entre el poder de reunión y el poder fundacional, Di Pego enfatiza

el sentido de conflictividad y violencia que se encuentra implícito en la noción de poder como fundación.

En este mismo tenor, Laura Quintana busca pensar la fundación de un nuevo poder, la institución de un poder, hasta ahora inédito, que pudiera acoger la libertad política sin transformarse en un nuevo orden vertical de dominación. Se propone pensar si es posible garantizar constitucionalmente la formación de organizaciones políticas que no simplemente otorguen a los ciudadanos libertades negativas, sino que les permitan vivir bajo las condiciones de no mandar. En este sentido, se trataría de la inmensa dificultad de pensar en la posibilidad de un gobierno sin mando. Quintana muestra la manera en que *Sobre la revolución* contribuye a la cuestión, hoy vigente, de crear nuevas formas de participación popular que “puedan reconfigurar los espacios definidos como públicos, las fronteras para confrontar desde un cierto ejercicio de la igual-libertad, las formas de homogeneización, desigualdad y las exclusiones que generan los mecanismos de gestión y representación vertical”. Nos encontramos en este ensayo con inquietudes presentes también, explícita o implícitamente, en los textos de André Duarte y Anabella Di Pego: ¿acaso la revolución tal y como la piensa Arendt está destinada a ser siempre derrotada? Si la acción no puede encontrar la institución que la garantice y la haga posible, entonces ¿toda institución debe necesariamente traicionar a la acción?; o ¿cómo puede instituirse el poder anárquico de la acción sin institucionalizarse en una forma de gobierno?

Carlos Kohn y Miguel Ángel Martínez retoman el ensayo *Sobre la revolución* para analizar el tan polémico tema de “la cuestión social”. Hannah Arendt relega explícitamente el problema de la miseria y la desigualdad a un papel secundario dentro de la revolución, otorgando, en cambio, una absoluta preeminencia a la instauración de la *Constitutio Libertatis*. Nuevamente, nos enfrentamos a cuestiones que

si bien surgen de una lectura atenta de la obra arendtiana tienen eco hoy para pensar los diferentes movimientos de liberación. Se trata de preguntas tales como: ¿qué hacer con la pobreza y la desigualdad? ¿Qué importancia revisten desde una perspectiva esencialmente política? ¿Cuál es su relación con la revolución? ¿Es la revolución el camino para solventar los problemas de miseria, desigualdad y pobreza que asolan a nuestros países? Kohn y Martínez afirman en su texto que Arendt consideraba *la cuestión social* como un grave problema, vinculado a la precariedad que caracteriza a la condición humana en su dimensión puramente biológica y animal, problema al que sólo cabe encontrar una solución de carácter *técnico*; pero, al mismo tiempo, consideraba una aberración el hecho de que los técnicos gobernaran, o que la técnica sustituyera a la política. Entonces, cabría preguntarse nuevamente: ¿no compete, acaso, al ámbito de lo público la solución de los problemas de la pobreza y la desigualdad? E incluso: ¿puede en efecto señalarse que *la cuestión social* es un problema de carácter “privado”? Kohn y Martínez nos ofrecen una defensa del punto de vista arendtiano basada en la tesis de que el sentido originario de la revolución es la fundación de un espacio para que los ciudadanos actúen libremente sobre la realidad que deseen modificar, en el marco de una plena igualdad política.

La segunda sección se cierra con un texto que aborda un tema novedoso, la visión arendtiana de la religión, la política y sus relaciones. Zenia Yébenes nos propone reflexionar sobre el origen de la política, el poder, la autoridad y los efectos de la secularización en la modernidad, a partir de la lectura de *Sobre la revolución*. El trasfondo de sus reflexiones es la relación entre los conceptos políticos y los conceptos teológicos. Para Arendt, desde esta lectura, la interpretación hecha por Schmitt de la política como teología secularizada es inadmisibile: la política no puede

originarse en la religión. De modo que esto la hace renuente no sólo al planteamiento de Schmitt, sino al de una nueva forma de teología política que implique un papel redentor o liberador de tintes mesiánicos. Más allá de estas reflexiones, la cuestión que motiva a Zenia Yébenes en sus reflexiones es la atención que Arendt presta al lenguaje teológico para describir una política que para ella, definitivamente, no ha de ser teológica, sino secular. Y consigue mostrar que la resistencia de Arendt a una teología política como la de Schmitt, se vincula con su resistencia a otra versión de la teología política que se originaría en la *teología* misma, y no en la política.

La tercera y última sección, *El límite de la violencia, la violencia como límite*, se abre con una tesis provocadora: podemos pensar la violencia no como un momento pre-político, sino como la condición de posibilidad de la política misma. Marco Estrada se ocupa de los límites de la política y la política de los límites en el pensamiento de Hannah Arendt, proponiendo la tesis de que la violencia puede ser leída como constitutiva de su concepto de la política. De acuerdo con Estrada la asociación política no es, para Hannah Arendt, universal. Siendo así, no incluye a todos, de manera que para lograr constituirse la política ejecuta un doble trazo: por un lado, se diferencia de otras esferas de actividades humanas y, por el otro, pone límites de inclusión de quién realmente puede participar en ella. Estos límites vienen establecidos por la posibilidad de actuar en concierto con otros, y esto es algo más que el simple hacer-algo-juntos —podemos hacer cosas juntos obedeciendo una orden—. La acción política auténtica implica la conservación de la pluralidad y la creación de la igualdad en un espacio público y esto sólo es posible a través del intercambio de juicios u opiniones entre los actores. Pero si esto es así, el concepto de violencia puede ser visto desde una nueva luz. Para conservar la posibilidad del intercambio de opiniones será

necesario marginar la violencia, sacarla a los límites del espacio político para que no amenace la libertad, la igualdad, la solidaridad y la pluralidad que hacen posible dicho intercambio; y además, utilizarla para excluir a los otros con los cuales no se puede actuar —tal vez porque ellos mismos no lo desean o no se les permite pertenecer a esta asociación bajo esos principios— para incluirlos en el espacio político. Justamente, en este último movimiento tiene lugar la violencia como un momento constitutivo de la política. Lo político no puede configurarse como tal sin trazar, de manera subrepticia, lindes de exclusión.

En este mismo sentido, es decir, recuperando el papel de la violencia en el contexto de la política, Stefania Fantauzzi nos ofrece un análisis de la cuestión de la guerra y de la violencia en el pensamiento de Hannah Arendt. Haciendo referencia a los artículos publicados en *Aufbau* entre los años 1941 y 1945, y recopilados por Jerome Kohn y Ron H. Feldman en *The Jewish Writings*, Fantauzzi evidencia que se puede usar la violencia en una fase operativa: para definir lo político, para ser activos en la escena pública, para afirmar la capacidad humana de pensar y juzgar. En casos excepcionales, el recurso a la violencia es legítimo para contraponerse a una aceptación pasiva que consiente cualquier tipo de barbarie. De manera que, a diferencia de Marco Estrada, la violencia sí aparece aquí como un límite, pero un límite pre-político y no constitutivo. Fantauzzi nos muestra cómo es preciso considerar a la guerra y la violencia como instrumentos fundamentalmente pre-políticos que nos permiten establecer el ámbito político, esto es, delimitar el espacio público y excluir de él a *lo otro*. Según sus conclusiones, participar en la guerra significa reconocer a los propios adversarios, estipular con ellos tratados y alianzas, creando, de este modo, un nuevo mundo común. De nuevo, aparece aquí la dinámica de inclusión/exclusión de la que nos hablaba Marco Estrada. Fantauzzi muestra que la violencia —en este caso, la violencia



de la guerra— supone un límite que, a la vez, separa y posibilita lo político.

Concluimos la compilación con el texto “Violencia y revolución. Reflexiones en torno a lo político”, dónde se busca defender que tras las distinciones arendtianas entre violencia y poder, por un lado, y una revolución exitosa, la americana, y una fracasada, la francesa, por otro lado, se encuentra el énfasis arendtiano en la contingencia de la acción política. La insistencia de Arendt en dicha contingencia constituye, sin duda, un debilitamiento de la noción de fundamento de lo político. De manera que en este último texto de la compilación reaparecen preocupaciones ya antes comentadas por Di Pego, retomadas desde una nueva perspectiva. En este caso, se trata de demostrar que el énfasis arendtiano en la falta de fundamento último de la acción política explica el desplazamiento del concepto de *poder*, de su vinculación tradicional, con el concepto de *violencia*, a su vínculo con la acción conjunta a través de la deliberación en el espacio público. Es en este desplazamiento donde radica la diferencia esencial entre la política —formas burocráticas, económicas o instrumentales de la racionalidad; esa política que supone el cálculo racional, el conocimiento anticipado de causas y consecuencias— y lo político como espacio gestado en la acción conjunta a través de la deliberación y el juicio en pluralidad; el ámbito de la acción constitutivamente impredecible. A partir de este desplazamiento de la noción de poder de su vínculo con la violencia se defiende una nueva lectura del texto de *Sobre las revoluciones*, según la cual es posible comprender el rechazo de la cuestión social como fin, como principio, podríamos decir, como fundamento de la revolución. Al hilo de las reflexiones arendtianas sobre la fundación de un nuevo orden civil se mostrará por qué su concepción de la acción política puede leerse como un ejemplo de pensamiento político posfundacional.

### III. LA POLÍTICA EN TIEMPOS SOMBRÍOS

Hannah Arendt es indudablemente una de las filósofas más originales de nuestro tiempo.<sup>1</sup> Se esforzó incesantemente por comprender los tiempos sombríos de principios y mediados del siglo xx. Su anhelo de comprensión estaba orientado a una reconciliación con la realidad, con el mundo al que cada uno llega por su nacimiento. Dicha reconciliación fue guiada por un *Amor mundi*, por una confianza en que los hombres, en plural, pueden alcanzar el sentido de la existencia mediante la comprensión individual de los acontecimientos, la acción en concierto y la experiencia de la palabra. Es el suyo un pensamiento independiente que se interroga por la condición humana en aquello que le es más propio: la capacidad de actuar con los otros para la construcción de un ámbito para la vida en común.

Como ella, los autores de los textos incluidos en esta compilación pensamos que la política es un asunto de todos. No es posible permanecer al margen de la construcción de un mundo común. Sólo a través de la actuación en la dimensión del espacio público podemos los seres humanos llegar a la condición de auténticos ciudadanos, de agentes libres. Lo que une a los agentes individuales en cuanto “ciudadanos de la política” es el hecho de habitar un espacio público, compartir intereses comunes definidos por medio del debate intersubjetivo y defenderlos en el seno de instituciones públicas que garanticen la pluralidad constitutiva de la ciudadanía. Nuestro deber como ciudadanos es

<sup>1</sup> Una biografía excelente para introducirse no sólo en la vida de esta filósofa sino también en su desarrollo intelectual es la realizada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (1982); contamos con traducción en castellano: *Hannah Arendt* (1993). Se puede encontrar en esta obra, además, una completa bibliografía de Arendt.

rescatar la capacidad de ejercer poder, la capacidad de actuar concertadamente. En este proceso no somos ajenos a la violencia. Sin embargo, como se argumentará a continuación, el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de “medio” a disposición de algún “fin”. Confundir el poder con la violencia y servirse de ella para alcanzar metas, por muy legítimas que puedan parecer, sólo conduce a la pérdida de legitimidad del poder político. Es importante, entonces, recuperar el verdadero poder: ése que es inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano, tal como propone Arendt, nos abre la posibilidad de repensar la relación interna entre la acción y el estar juntos a través del discurso y la participación política. Esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito, la política sea ajena a la violencia.

No cabe duda de que éstos, los nuestros, son tiempos violentos. También son tiempos de movimientos sociales, revueltas y revoluciones. Todos ellos cambios que se acompañan, más tarde o más temprano, con violencia. Inevitablemente, nos vemos llevados, cuando menos, a analizar con atención los acontecimientos y a reflexionar, juzgar críticamente. La pregunta por la política en tiempos sombríos como los nuestros requiere afrontar la situación con juicios reflexivos directos. Si, parafraseando a Arendt, en este proceso de reflexión no podemos apoyarnos en la tradición, debemos relacionarnos con el pasado de otro modo: leer a quienes integran la tradición como si nadie los hubiera leído antes (Arendt, 1996: 216). El pensamiento de Hannah Arendt es parte de nuestra tradición; las distinciones conceptuales arendtianas son, sin duda, como perlas que deben ser traídas a nuestro presente desde el fondo del pensamiento político del recién concluido siglo xx.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1955 [1983]), *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1965 [1992]), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982 [1993]), *Hannah Arendt*, Valencia, Alfonso El Magnánimo/IVEI.

PRIMERA PARTE  
TRAZANDO DISTINCIONES



## PODER, VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO ARENDTIANO: EL ARTE DE TRAZAR DISTINCIONES

André Macedo Duarte

Uno de los aspectos más característicos e innovadores del pensamiento político de Hannah Arendt se encuentra en la inusitada distinción conceptual propuesta por ella entre *poder* y *violencia*, central en su obra, y sobre todo en su discusión de las revoluciones modernas. A menudo, se ha afirmado críticamente que sus distinciones conceptuales establecerían una tajante separación entre los fenómenos de la política y de la violencia, tornando su pensamiento inadecuado para comprender los fenómenos políticos modernos. Según la lectura crítica de Habermas, por ejemplo, la “estilización” arendtiana de la *polis* griega, “convertida en esencia de la política, haría que sus distinciones rígidas entre ‘público’ y ‘privado’, Estado y economía, libertad y bien-estar fueran ineficaces cuando aplicadas al Estado y a la moderna sociedad burguesa” (Habermas, 1980: 110). Seyla Benhabib también observó que cuando Arendt busca definir espacios determinados, ya sean de carácter público, privado o social, a los cuales se atribuyen actividades humanas distintas, como actuar, obrar y trabajar, como de hecho ella lo hace en ciertos pasajes de *The Human Condition* (Arendt, 1989: 73-78), entonces sus interesantes distinciones conceptuales incurren en un “esencialismo fenomenológico” (Benhabib, 1996: 123) que las hace problemáticas o incluso poco esclarecedoras acerca de la realidad política contemporánea.

Sin embargo, en este texto me gustaría argumentar en sentido contrario a las críticas que acabo de mencionar, sin todavía negarles cierta razón. En particular, pienso que la distinción conceptual propuesta por Arendt entre los fenómenos del poder y de la violencia, central en su obra y, sobre todo, en su análisis de la revolución, no incurriría en el problema del esencialismo, ni tampoco intentaría considerar al poder y a la violencia como si ambos fueran acontecimientos intrínsecamente apartados entre sí en la realidad. Por supuesto, es innegable que Arendt es internacionalmente reconocida como una de las pensadoras que más y mejor contribuyeron al desarrollo de la historia de los conceptos políticos y, muy en particular, para una historia del concepto mismo de revolución, como lo ha resaltado Reinhart Koselleck (2006). Sin embargo, fuera de algunas importantes excepciones, creo que hasta ahora no se ha mostrado de manera suficiente el modo muy particular y peculiar en que Arendt trazó sus distinciones conceptuales, aspecto que se encuentra en el centro de la presente contribución. Contrariamente a las críticas propuestas por Habermas y otros, me gustaría argumentar que Arendt ni desconoce la importancia de la violencia en los asuntos políticos modernos y en las revoluciones, ni deja de considerar el entramado contemporáneo de relaciones entre política y violencia. En una palabra, Arendt aparta los conceptos y las experiencias sin jamás dejar de reconocer que en la realidad los fenómenos políticos nunca se presentan aislados entre sí. De esta manera, no debemos tomar sus distinciones conceptuales como propuestas teóricas para una reconstrucción normativa, en sentido fuerte, de la política contemporánea, sino como sugerencias para repensar el sentido de los acontecimientos políticos de nuestro tiempo.

El texto se divide en cuatro apartados. En el primero discuto rápidamente la desconstrucción arendtiana de la filosofía política, perspectiva que orienta su peculiar redefinición de las distinciones conceptuales clásicas, heredadas del



la tradición del pensamiento político occidental. En el segundo exploro la distinción conceptual propuesta por Arendt entre los fenómenos del poder y de la violencia. En el tercero reflexiono particularmente sobre la manera cómo Arendt trazó algunas de sus principales distinciones conceptuales, como aquellas entre las esferas política, social y privada. Creo que las reflexiones precedentes nos permitirán comprender que la narrativa arendtiana sobre las revoluciones modernas va más allá de una supuestamente tajante contraposición entre la Revolución americana (llena de poder y, por lo tanto, no violenta) y la Revolución francesa (llena de violencia y, por lo tanto, impotente). Finalmente, en el cuarto apartado me gustaría argumentar que la fecundidad de la reflexión política de Arendt sobre las revoluciones reside en su concepción de la revolución como el acontecimiento político que mejor ilustra las posibilidades y dificultades de la participación política popular en la modernidad y en nuestros tiempos contemporáneos.

## I. LA DESCONSTRUCCIÓN ARENDTIANA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En su crítica de los dilemas políticos modernos, Arendt recusa los principales paradigmas teórico-políticos de la modernidad, como el marxismo, el liberalismo y el conservantismo (Duarte, 2001). A partir de sus textos de la segunda mitad de los años cincuenta, Arendt buscó reconsiderar el sentido originario de la acción política y del espacio público por medio de un retorno crítico y analítico a las experiencias políticas originarias de la *polis* democrática griega y de la *res publica* romana. En sus obras más importantes, Arendt desarrolló una importante reflexión fenomenológico-política sobre el sentido de estas experiencias políticas originarias, el cual habría sido olvidado por la tradición del pensamiento político

occidental desde que Platón propuso la sustitución de la acción por la fabricación a fin de pensar la política bajo las categorías propias a la experiencia del hacer y de las obras (Arendt, 1989: 220-230). Al proponer una innovadora fenomenología política de la libertad, de la acción política y del espacio público, Arendt intentó iluminar las determinaciones democráticas y republicanas de la política, cuyo núcleo esencial se encontraría aún preservado en el lenguaje político occidental. Para ella, retornar a la raíz de la experiencia política democrática y republicana de la Antigüedad no significaba lamentar su pérdida en el presente, ni tampoco intentar repetir en nuestro tiempo un conjunto de acontecimientos políticos pretéritos, sino visualizar en el pasado aquello que en él aún permanece nuevo y vivo, verdadero principio de posibilidades políticas novedosas, susceptibles de re-actualización en el presente (Duarte, 2000). Contrariamente a lo que a menudo se dice, Arendt no fue una pensadora de la nostalgia política o grecófila (Benhabib, 1996), pues no lamentaba la pérdida de la grandeza política grecorromana en la modernidad. Ella tampoco pretendía determinar, por medio de la construcción racional de modelos normativos de carácter extrapolítico, el paradigma adecuado a lo que “debe” ser la buena política. Por otro lado, a Arendt le interesaba indagar en qué “era” la política, algo que, desde su punto de vista, sólo se comprendía cuando se observaban las sutiles correspondencias entre las manifestaciones democráticas y republicanas originarias, y ciertas manifestaciones políticas de la modernidad y del presente, como las revoluciones, las prácticas de desobediencia civil y de resistencia política (Duarte, 2007a; 2008).

Según Arendt, la articulación entre poder, acción, discurso y libertad como fenómenos políticos originarios se constituyó históricamente en la *polis* griega isonómica y en la *res publica* romana. Tales experiencias políticas se basaron en la distinción entre gobernantes y gobernados, es

decir, bajo el binomio del comando y de la obediencia, o bajo relaciones definidas por la violencia. En ambos casos, los ciudadanos disfrutaban de la condición de la igualdad frente a las leyes y debían llegar a acuerdos entre sus diferentes opiniones por medio del discurso y de la acción concertados. La *polis*, como también la *res publica* romana, fueron espacios políticos en los que la libertad, la igualdad, la acción, el discurso y, por ende, el poder político pudieron ser ejercidos colectiva y directamente por los ciudadanos, delimitándose frente a la experiencia de la violencia y de la guerra. Aunque poder, violencia y gobierno no fueran conceptos idénticos, Arendt observó que, muy frecuentemente, se estableció en la tradición de la filosofía política occidental un vínculo lógico entre ellos. El origen de esa asociación se definió cuando Platón consideró las relaciones entre poder y gobierno bajo el lenguaje de la dominación del cuerpo por el alma y, por lo tanto, bajo la presuposición del mando y de la obediencia. No casualmente, muchas tradiciones del pensamiento político parecen concordar en que toda relación de poder implica una relación de dominación o de imposición de la voluntad de unos sobre la de otros; tales relaciones presuponen una obediencia muchas veces conquistada bajo la amenaza del empleo posible, o incluso efectivo, de alguna forma de violencia. De esa manera, hemos llegado finalmente al entendimiento de que la violencia constituiría la manifestación más flagrante del poder, o que el poder consistiría en obtener influencia y obediencia de otros, escorándose en el empleo o en la posibilidad del empleo de los medios de la violencia contra ellos. Al deconstruir teóricamente la vinculación tradicional entre poder, gobierno, comando, coerción y violencia, Arendt pudo formular un concepto positivo acerca del *poder* y de sus orígenes no violentos. Para acceder a esta experiencia política olvidada por la tradición de la filosofía política, Arendt retornó a “otra tradición y a otro vocabulario, no menos antiguos y honrados.

Cuando la ciudad-Estado ateniense denominó su Constitución como una isonomía o cuando los romanos hablaron de una *civitas* como su forma de gobierno, ellos tenían en mente un concepto de *poder* y de *ley* cuya esencia no estaba basada en la relación de mando-obediencia y que, además, no identificaba poder y dominio o ley y comando” (Arendt, 1970: 40; Arendt, 1987: 30).

## II. PODER Y VIOLENCIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARENDT

Reflexionando sobre algunos fragmentos de las experiencias políticas originarias de la Antigüedad, Arendt comprendió que el poder político brota del “espacio de las apariencias que empieza a existir siempre que los hombres se reúnen en la modalidad del discurso y de la acción”, un espacio que “es anterior y precede a toda y cualquier constitución formal de la esfera pública y a las distintas formas de gobierno” (Arendt, 1989: 199). El poder, tal como lo atestiguan las palabras griega y latina, *dynamis* y *potentia*, es distinto de la violencia, cuyos medios y aparatos se pueden mensurar, calcular, emplear, retener o abusar. El poder no es una cosa o una realidad, sino más bien una pura posibilidad o virtualidad, dependiente del pacto o acuerdo mutuo que mantiene a los ciudadanos relacionados entre sí, desapareciendo cuando ellos se alejan o sus vinculaciones se rompen por el hecho del empleo de la violencia. El poder es un conjunto de relaciones entretejidas entre actores políticos y no un bien que se pueda acumular, alienar, preservar o emplear bajo cualesquiera condiciones, una vez que depende, en primer plano, de su constante actualización por medio de las palabras y actos de una pluralidad de ciudadanos.

Contrariamente a la violencia, que es siempre un medio para el alcance de algo más en una relación de tipo

instrumental, el poder es definido por Arendt como un fin en sí mismo y, de esa manera, la política es entendida como actividad infinita, jamás acabable. Sin embargo, si bien el auténtico poder se contrapone al carácter instrumental de la violencia, Arendt no deja de especificar las condiciones bajo las cuales el poder puede ser legítimamente generado y ejercido. Para ella, el poder se origina de manera legítima solamente en un “discursar-con-otros” (*Miteinander-Reden*) (Arendt, 1993a: 39), en el cual “la palabra y el acto no se encuentran divorciados”, es decir, cuando “las palabras no están vacías y los actos no son brutales”, o “cuando las palabras no son empleadas para ocultar intenciones, sino para revelar realidades, y los actos no violan y destruyen, mas crean nuevas relaciones y realidades” (Arendt, 1989: 200). Si el poder sólo adviene cuando es actualizado por actos y palabras de esta naturaleza, éste se sostiene y dura en el tiempo a través de su continua re-actualización por medio de las promesas que intentan delinear las condiciones bajo las cuales los hombres del futuro podrán continuar ejerciéndolo, actuando y hablando entre ellos a fin de establecer el “acuerdo frágil y temporario de las muchas voluntades e intenciones” (Arendt, 1989: 201). Como ella lo dice claramente en *Sobre la violencia*:

el poder corresponde a la habilidad no sólo para actuar, sino también para actuar en concierto. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y permanece en existencia solamente en la medida en que el grupo se conserva unido. Cuando decimos de alguien que él está “en el poder”, en realidad nos referimos al hecho de que él ha sido conducido al poder por cierto número de personas para actuar en su nombre. A partir del momento en que desaparece el grupo del cual se originó el poder desde el comienzo (*potestas in populo*, sin un pueblo o grupo no hay poder), “su poder” también se desvanece (Arendt, 1970: 44).

Por motivo de su dimensión comunicativa y colectiva, el poder, contrariamente a la violencia, puede ser dividido y controlado sin que sea reducido o debilitado. Arendt piensa que “la interacción de poderes, con sus controles y equilibrios, puede incluso generar más poder, al menos en cuanto la interacción sea dinámica y no el resultado de un *impasse*” (Arendt, 1989: 201). Para Arendt, lo que genera la impotencia y el agotamiento de las fuentes auténticas de poder es su monopolización: las “instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; ellas se petrifican y decaen tan luego el poder vivo del pueblo deje de sostenerlas” (Arendt, 1970: 41). El poder se basa, tácitamente o explícitamente, en el número de los que le conceden apoyo y consentimiento al gobierno, y no en los medios de la violencia que el gobierno disponga, de suerte que la tiranía es impotente y, por eso, máximamente violenta. Arendt considera que la violencia, siendo sólo un instrumento para el alcance de un fin, jamás podrá ser concebida como la esencia o el fundamento del poder. Todo aumento de la violencia señala una pérdida de poder y la característica más evidente de la destrucción de éste por la violencia es el aislamiento de los ciudadanos y la desintegración del espacio público en cuanto espacio destinado a la aparición de una pluralidad de actores políticos mediados por el discurso.

Si bien es cierto que la violencia puede destruir el poder, éste conserva, sin embargo, una ascendencia fundamental sobre la violencia, pues la posibilidad de su empleo depende esencialmente de que la estructura de poder no haya sido totalmente dañada: “cuando las órdenes no son más obedecidas los medios de la violencia son inútiles, y la cuestión de esa obediencia no es decidida según la relación de mando y obediencia, sino por la opinión y, por cierto, por el número de aquellos que comparten tal opinión” (Arendt, 1970: 49). El fenómeno revolucionario demarca exactamente el momento en que la estructura de poder de un gobierno se rompe, pues entonces

las órdenes ya no son más obedecidas y los medios de la violencia empiezan a cambiar de manos: “Todo depende del poder por detrás de la violencia. La súbita y dramática ruptura del poder que anuncia las revoluciones revela instantáneamente cuanto la obediencia civil —a las leyes, a los gobernantes, a las instituciones— no es otra cosa que la manifestación externa del apoyo y del consentimiento” (Arendt, 1970: 49). Como se observa, en el pensamiento de Arendt la ascendencia del poder sobre la violencia no está basada en criterios extra-políticos, sino en una reflexión que intenta recuperar el sentido de distinciones conceptuales perdidas y olvidadas por la tradición filosófica occidental. De esta manera, si bien Arendt observa que la violencia es, en cierta medida, el “denominador común” de las guerras y revoluciones (Arendt, 1987: 18), por otro lado, ella también afirma que desde un punto de vista político ni las revoluciones ni las guerras pueden ser adecuadamente analizadas recurriendo apenas a la cuestión de la violencia. Mientras la violencia es muda y no comunicativa por definición, la dimensión política de lo que aparece en el mundo común depende de una clara articulación discursiva. Por eso, Arendt afirma que “una teoría de la guerra o una teoría de la revolución sólo pueden tratar de una justificación de la violencia, pues tal justificación constituye su limitación política; si, al revés, la teoría llega a una glorificación o a una justificación de la violencia en cuanto tal, entonces ella ya no es más política, sino antipolítica” (Arendt, 1987: 19). Si Arendt distingue entre poder y violencia, ella lo hace para subrayar la capacidad del poder de establecer y producir nuevas relaciones políticas entre los que actúan en el espacio público, mientras el papel de la violencia en la política suele reducirse, en general, a su carácter negativo y destructivo.

Mientras la violencia es incuestionable, obteniendo como resultado la inmediata obediencia, la obediencia política es mediada discursivamente por el reconocimiento de las determinaciones legales y por el consentimiento popular que

confiere legitimidad al poder constituido. Sin embargo, según la concepción arendtiana, el consentimiento que legitima el poder constituido no requiere la abdicación del poder constituyente por parte de los que entran en un acuerdo, pues el poder de los que acuerdan algo entre sí se preserva en la base del poder constituido, o sea, se mantiene en las manos de los agentes que se ponen de acuerdo. Como lo dice André Engrén, en el pensamiento de Arendt no hay una “verdadera teoría del contrato”, pues “si bien el factor que genera el agrupamiento político es ciertamente una convención..., esa reunión no anuncia cualquier alienación [...] No se trata de la cuestión del contrato, sino de la cuestión de la constitución, de la *Constitutio Libertatis*” (Engrén, 1984: 118-119). Para Arendt, la cuestión relevante no es la de justificar racionalmente la génesis del poder constituido recurriéndose a la ficción del contrato, ya que el poder existe de por sí siempre que los ciudadanos convivan en la modalidad de la acción y de la palabra no violentos. Más importante le parecía la cuestión de la legitimidad del poder, que se deriva de los principios que se han generado en el estar-juntos inicial que fundó la comunidad política. A su vez, tales principios políticos necesitan renovarse continuamente en su capacidad de inspirar a las nuevas generaciones para que prosigan actuando en consonancia con ellos. Para que la legitimidad del poder constituido no degenera es necesario que el espíritu o el principio que presidió la fundación del cuerpo político se renueve cotidianamente por medio de la participación política activa de los ciudadanos, tesis central en su narrativa de las modernas revoluciones. Si el objetivo de las revoluciones es conquistar la “libertad política”, tal libertad debe ser comprendida como “el derecho de ser un participante en el gobierno”, algo que se distingue de los “derechos civiles” y de todas las acciones violentas asociadas al movimiento previo de liberación de la opresión (Arendt, 1987: 218). Para Arendt, el *pathos* que caracteriza las revoluciones



modernas se distingue por la asociación entre la experiencia de ser libre políticamente, en el sentido de participar activamente de los asuntos políticos del gobierno, y la experiencia de iniciar algo nuevo y sin precedentes en el dominio político (Arendt, 1987: 34).

A la luz de estas consideraciones sobre el sentido de las modernas revoluciones, tórnase evidente que Arendt no considera el fenómeno político del consentimiento a las leyes y al gobierno establecido según el modelo de la sumisión involuntaria y ciega al pasado tradicional, como lo afirmó Habermas (Habermas, 1980: 118). Ella tampoco piensa el consentimiento político bajo la proposición hipotética de una situación ideal recubierta por el “velo de la ignorancia”, a fin de que las partes razonables de los ciudadanos constituyan un consenso en torno a los principios jurídico-políticos de la “justicia equitativa”, a la manera de Rawls (Rawls, 2000; Sauhí, 2002). Para Arendt, el consentimiento político debe relacionarse, antes, con interés de los ciudadanos en formar parte del juego político, es decir, debe referirse a su posibilidad de participación activa en la comunidad política. Participar del juego político del mundo significa o bien obedecer a las reglas acordadas, o bien intentar cambiarlas por medio de la acción colectiva, algo que puede incluso iniciar un movimiento revolucionario. En otros términos, Arendt no piensa el problema del consentimiento en términos del “viejo sentido de la sencilla aquiescencia, con su distinción entre dominio sobre sujetos sometidos y dominio sobre sujetos insumisos, sino en el sentido del apoyo activo y de la participación continua en todos los asuntos de interés público” (Arendt, 1972: 85). Tales consideraciones hacen patente que la referencia de Arendt al vocabulario del contrato se coaduna perfectamente con el cuestionamiento crítico, con los movimientos revolucionarios, con las prácticas políticas de desobediencia civil y con otras formas de resistencia política que intenten conservar o bien cambiar las leyes del país. En síntesis, la concepción arendtiana del poder y de

la política se compromete claramente con la idea de que lo importante es la “alegría de actuar y la certidumbre de poder cambiar las cosas por medio de los propios esfuerzos” (Arendt, 1972: 202). En situaciones políticas críticas o de emergencia, prácticas políticas como la desobediencia civil, la resistencia rebelde o incluso las revoluciones forman instancias de renovación del poder constituyente y de recuperación de la capacidad humana para actuar colectivamente.

Aunque Arendt reconozca la importancia de los marcos jurídico-políticos como factores de estabilización del juego político, ella no concede prioridad a lo jurídico en relación con lo político, puesto que la acción política genuina siempre aporta la novedad imprevisible, trascendiendo y desafiando los límites del ordenamiento legal preestablecido: “Las limitaciones legales nunca son defensas absolutamente seguras contra la acción que viene desde dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales jamás son defensas totalmente seguras contra la acción que viene desde afuera. El carácter ilimitado de la acción no es más que el otro lado de su inmensa capacidad de establecer relaciones, o sea, de su productividad específica” (Arendt, 1989: 191). Por eso, me parece equivocada la crítica de Negri, según la cual, si Arendt “nos ha dado, en realidad, la imagen más neta del principio constituyente en su radicalidad y en su potencia”, ella lo habría inmediatamente enmascarado y empantanado al anclar su pensamiento en el “constitucionalismo clásico y conservador” (Negri, 1994: 40 y 42). Por otro lado, pienso que nadie mejor que Arendt supo reconocer el problema crónico de la política radical en la modernidad, o sea, el hecho de que las genuinas irrupciones del auténtico poder constituyente en las modernas revoluciones jamás habrían sido capaces de perdurar por más tiempo que fulguraciones instantáneas. Si Arendt intentó encontrar una frágil solución de continuidad entre poder constituyente y poder constituido, entre política y derecho, entre democracia radical y demo-

cracia representativa, ella lo hizo en favor de la creatividad inagotable de la acción política en su capacidad de instaurar nuevas relaciones entre los agentes, y no en favor del establecimiento de rígidos límites legales (Duarte, 2006). Su concepción pluralista y agonística de la acción y del espacio público es propensa a exaltar el inconformismo y la búsqueda de la excelencia política, contrariamente al énfasis en la pasividad monótona y repetitiva de la política burocrático-partidaria del cotidiano. Según Arendt, no hay como pretender contener o reglar el inicio de algo políticamente nuevo en el mundo, puesto que a todo comienzo le pertenece una “medida de total arbitrariedad. No apenas no está aprisionado en una segura cadena de causa y efecto”, pero, aún más, el genuino inicio político no tiene nada de previo al cual deba “mantenerse fiel; es como se viniera de la nada, en el tiempo o el espacio” (Arendt, 1987: 206). El único criterio político capaz de contener, en cierta medida, la arbitrariedad inherente a todo nuevo comienzo reside en el principio político que toda acción aporta consigo y torna manifiesto públicamente. En este contexto de discusión, además, cabe considerar que la fenomenología política de Arendt descentra el foco de análisis de la subjetividad y de las motivaciones subjetivas de los agentes, dislocándolos para el mundo de las apariencias y su pluralidad constitutiva, concentrándose, pues, en la revelación de los principios políticos propios a la actuación política en el espacio público (Disch, 1994: 80). Si bien es cierto que toda acción no apenas se basa en motivos y posee una “meta”, como también revela públicamente el “principio” (*principle*) que la inspiró, las motivaciones más íntimas de los agentes, por otro lado, siempre han de permanecer oscuras y ocultas, tanto para aquellos que la observan, como incluso para aquellos que actúan políticamente. Según la autora, “la búsqueda de motivos, la exigencia que todos manifiesten públicamente sus motivaciones íntimas, al exigir en realidad lo imposible, transforma todos los actores en hipó-

critas”, envenenándose de esa manera las relaciones políticas. “En política, más que en cualquier otro campo, no podemos distinguir entre ser y apariencia” (Arendt, 1987: 98). De otra parte, la manera cómo el iniciador da inicio a algo nuevo “establece la ley de la acción para todos que a él se juntan con la intención de llevar a cabo lo que entonces fue iniciado.” De esa manera, afirma la autora, “el principio inspira las acciones que vendrán a seguir y permanece aparente en cuanto dura la acción” (Arendt, 1987: 212-213).

Aun respecto de la discusión acerca de las relaciones entre poder y violencia, Arendt argumenta que son muy raros los casos en que un gobierno puede conducir sus acciones valiéndose apenas del puro poder, es decir, absteniéndose del empleo de los medios de la violencia, así como también son muy raros los casos en que un gobierno puede escorarse apenas en el empleo de la más pura violencia desprovista de frenos y amparos en el poder político constituido por el apoyo y el consentimiento populares. Fuera de tales casos-límite, los cuales no describen lo que pasa en el cotidiano político, poder y violencia, aunque sean fenómenos distintos, frecuentemente aparecen mezclados uno con el otro, pues “difícilmente corresponden a compartimientos aislados en el mundo real” (Arendt, 1970: 46). No hay gobierno que pueda prescindir de la violencia y de alguna forma de reconocimiento instantáneo e incuestionable, de manera que Arendt se aleja de una concepción utópica acerca de un poder que no mantendría lazos de comunicación con la violencia. En una palabra, el pensamiento político de Arendt no se inspira en el modelo de una sociedad plenamente pacificada y purificada de conflictos políticos, los cuales, a su vez, casi siempre suscitan una o otra forma de violencia. Cabe entonces subrayar que el pensamiento político de Arendt no recusa teóricamente el empleo de la violencia, ya sea por parte del poder constituido o por parte del poder revolucionario constituyente, ni tampoco deja de considerar las frecuentes

interacciones entre poder y violencia en el cotidiano político. De esa manera, su distinción conceptual entre poder y violencia no debería ser entendida ni como prueba del alejamiento de su pensamiento del dominio de la experiencia política, ni como señal de su carácter rígido y abstracto, infructífero para pensar la política moderna y contemporánea.

Si bien Arendt piensa la violencia como fenómeno “marginal en el dominio político” (Arendt, 1987: 19), eso debe ser entendido en cuanto fenómeno que, a lo mejor, constituye el *límite* de la política, concepción a la cual aún volveremos. De hecho, para Arendt la violencia no es concebida como central o esencial en la política, como lo serían las capacidades humanas de actuar y elaborar un discurso colectivo y concertado, pero eso tampoco significa que ella considere a la violencia como algo ajeno a las relaciones políticas. Arendt incluso admite que “todo comienzo se encuentra íntimamente conectado con la violencia”, en el sentido de que “la violencia fue el comienzo y por ese motivo ningún comienzo puede ser hecho sin el empleo de la violencia, sin violar” (Arendt, 1987: 20). En sus reflexiones tardías sobre la violencia, Arendt también afirmará que, bajo ciertas circunstancias, “el actuar sin argumentar, sin el discurso o sin contar con las consecuencias, es el único modo de re-equilibrar las balanzas de la justicia” (Arendt, 1970: 64). Más bien, lo que la autora recusa enfáticamente son las corrientes de pensamiento y prácticas políticas que glorifican la violencia considerándola como el principal instrumento del cambio político, lo que implica confundir los fenómenos del poder y de la violencia, de las guerras y de las revoluciones. Arendt piensa la violencia como *ultima ratio* del poder establecido en confrontación con sus enemigos externos e internos, sean ellos rebeldes, disidentes, contestadores o simplemente criminales individuales. Ella también está consciente de que el poder instituido se vale a veces de la violencia para el alcance de ciertas metas y objetivos, para los cuales no puede contar

con el amplio consenso de la mayoría. Pero Arendt se encuentra en franco desacuerdo con los pensadores políticos que hacen del empleo de la violencia el medio específico para el ejercicio del poder.

Arendt no llega a decirlo explícitamente, pero no me parece incorrecto afirmar que apenas un poder legítimo, amparado en el consentimiento y el apoyo tácito o declarado de la mayoría, puede hacerse cargo de un empleo detenido de los medios de la violencia de manera justificable, es decir, no abusiva. Además, si consideramos que para ella la pluralidad no es sólo la *conditio sine qua non*, sino también la *conditio per quam* de la actividad política, entonces debemos reconocer que el estar *entre* ciudadanos implica convivir en medio de diferentes intereses, opiniones, visiones de mundo, valores y objetivos. De esa manera, para Arendt la política es intrínsecamente conflictiva, y está marcada por relaciones agonísticas e incluso de antagonismo, en las cuales a menudo explotan la violencia y la guerra. La referencia constante de Arendt a la pluralidad humana hace que no podamos pensar los consensos políticos como instancias de totalidad de la comunidad política, pues el acuerdo de muchos, o incluso de la mayoría, jamás llegará a abarcar a todos: siempre habrá en la comunidad política un resto no asimilable, y todo consenso será siempre transitorio y no universal. Además, un consenso universal y estable, sin fisuras, le parecería a Arendt algo peligrosamente cercano al sistema totalitario.

### III. SOBRE EL ARTE ARENDTIANO DE TRAZAR DISTINCIONES CONCEPTUALES Y SUS IMPLICACIONES POLÍTICAS

Si Arendt entiende la vida política como potencialmente conflictiva y competitiva, pues se caracteriza por la confrontación de posiciones distintas y, a veces, contrapuestas entre sí,

entonces su distinción entre política y violencia no debe hacernos olvidar que muy frecuentemente las relaciones políticas traen consigo el fenómeno de la violencia. Si bien ella considera la violencia como fenómeno marginal o limítrofe de la política, eso jamás debería implicar entenderla como ajena a la vida política. En las notas de *Was ist Politik?*, obra inacabada y publicada póstumamente, Arendt afirma incluso que “guerras y revoluciones, no el gobierno parlamentario en funcionamiento y el aparato partidario democrático, forman las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo” (Arendt, 1993a: 124), algo que incluso parecería contrario a su noción de la violencia como fenómeno marginal de la política. Si bien Arendt no considera que la violencia sea capaz de generar el poder, por otro lado, ella tampoco piensa que el poder sea capaz de abolir la violencia del dominio de la política. En otros términos, el conflicto y la violencia quedan siempre latentes en el fondo de las relaciones políticas, de manera que el poder constituido jamás podrá impedir que ellos vengán a manifestarse públicamente e incluso a ocupar ocasionalmente el centro de la política. En este sentido, cuando Arendt considera que la violencia sería un fenómeno político situado en los *márgenes* de las relaciones políticas, eso también podría significar que la violencia, al situarse en el *límite* de lo político, jamás tendría una clara y bien definida localización, encontrándose, quizás, simultáneamente *dentro* y *fuera* del ámbito político.

El argumento acerca del carácter hasta cierto punto indefinible de la violencia en la política, en el sentido de que para Arendt la violencia no constituye la esencia de las relaciones políticas, pero aún así es un fenómeno que jamás podremos apartar de las relaciones políticas, también me parece válido para entender su distinción entre violencia y revolución. Si Arendt piensa que no se puede comprender el sentido y los objetivos políticos de las revoluciones apelando solamente al vocabulario de la violencia, tampoco se

puede pensar el comienzo de una revolución sin la violencia que caracteriza toda ruptura anterior a la instauración de un nuevo orden político. Guerras, golpes de estado, conspiraciones y guerras civiles tienen en común con las revoluciones el hecho de ser iniciadas por la violencia y, por ese motivo, son frecuentemente identificadas con ella. Pero, según Arendt, la violencia jamás es el trazo fundamental para comprender qué es una revolución, pues apenas

cuando el cambio ocurre en el sentido de un nuevo comienzo, apenas cuando la violencia es empleada para constituir una forma de gobierno totalmente diferente, es decir, para traer a la luz la formación de un nuevo cuerpo político, apenas cuando la liberación de la opresión intenta por lo menos constituir la libertad (*freedom*), apenas entonces podemos hablar de revoluciones (Arendt, 1987: 35).

Si bien es cierto que Arendt distingue entre libertad política positiva (*freedom*), originada de la revolución, y libertad (*liberty*) negativa, oriunda de los derechos civiles conquistados por los movimientos políticos de liberación de la opresión, los cuales frecuentemente requieren el uso de la violencia, no hay todavía cómo pensar la institución de una nueva constitución política sin tales violencias previas (Arendt, 1987: 30). En una palabra: no hay revolución sin violencia, pero eso no implica confundir revolución y violencia, o reducir la primera a la segunda. De hecho, el aspecto crucial para cualquier comprensión de las revoluciones es que la “idea de libertad (*freedom*) y la experiencia de un nuevo comienzo deban coincidir” (Arendt, 1987: 29-30). Pero si la violencia no es la revolución y la revolución no es la violencia, de la misma manera que la libertad negativa no es lo mismo que la libertad positiva, y el poder no es lo mismo que la violencia, cabe todavía considerar que el *límite* diferencial que a la vez *los separa y los unifica* no



puede ser determinado de una vez por todas en cada fenómeno revolucionario.

Las reflexiones de Arendt respecto de la relación entre la formación de la *polis* y la Guerra de Troya y, por ende, respecto de la relación entre guerra y política, constituyen un interesante ejemplo acerca de la peculiar manera en que Arendt traza sus distinciones conceptuales, con las cuales la autora separa a los contrarios sin contraponerlos en una dicotomía abstracta y sin armonizarlos en una síntesis dialéctica. Veamos. En *Was ist Politik?*, por ejemplo, Arendt insiste en que la Guerra de Troya sea pensada como el origen de la *polis*, aunque no en términos propiamente históricos: “de conformidad con la auto-comprensión de los griegos, la institución y la fundación de la *polis* estaban íntimamente relacionadas con las experiencias que existían en el interior de lo homérico” (Arendt, 1993a: 44 y 45). En estas reflexiones, Arendt llega incluso a afirmar que para los griegos la lucha fue considerada como la “más alta forma del estar-junto humano” (Arendt, 1993a: 98), en el sentido que “la lucha era, y así también la guerra, el comienzo de su existencia política” (Arendt, 1993a: 108). Entre los romanos, a su vez, la vinculación entre la política y la guerra aparece claramente en su concepción de la ley y del pacto como resultado de sus conflictos violentos con otros pueblos. Para los romanos, al final de las batallas un nuevo ámbito político era constituido y asegurado por medio de acuerdos que transformarían a “los enemigos de ayer en los aliados de mañana” (Arendt, 1993a: 108). En otras palabras, “contracto y unión, según su origen y su concepto tan ricamente acuñados por los romanos, se vinculan estrechamente a la guerra entre los pueblos y representan, según la concepción romana, la continuación como que natural de cada guerra” (Arendt, 1993a: 107). En su comentario a estas tesis, Roberto Esposito subrayó de la mejor manera la proximidad entre guerra y política, entre *polis* y *polemos*, en el pensamiento arendtiano:

La Guerra de Troya —en su significado simbólico de conflicto originario, de *Ur-teilung* que divide el orden de las cosas en un contraste radical— es al mismo tiempo externa e interna a la ‘ciudad’ que de ella se genera. En cuanto *polemos* no puede coincidir con la *polis*, ya que ésta no puede nacer más que de la distancia que asume respecto de aquel origen. No obstante, sin ella no se daría la política, que está contenida en potencia en el acontecimiento que constituye su contrario (Esposito, 1999: 45).

Una vez más, nos encontramos frente a la imposibilidad de determinar de una vez por todas cuándo empieza la política y cuándo termina la violencia, sin que eso implique confundir los conceptos y los fenómenos de la política y de la violencia.

Pienso que los argumentos precedentes podrían ayudarnos a interpretar la distinción arendtiana entre poder y violencia como una relación de proporcionalidad inversa, y no como una separación irreductible de dos fenómenos supuestamente ajenos y desconectados entre sí (Duarte, 2009). De hecho, Arendt piensa que cuanto más poder, menos violencia; cuanto más violencia, menos poder. Esta relación de proporcionalidad inversa se hace explícita en algunas afirmaciones esquemáticas, como las siguientes: “la forma extrema del poder es Todos contra Uno; la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos” (Arendt, 1970: 42). En otra parte de su ensayo sobre la violencia, ella también escribe que “poder y violencia son opuestos; en dónde uno domina *absolutamente*, el otro está *ausente*” (Arendt, 1970: 56; las cursivas son mías). Pensar las relaciones entre poder y violencia en términos de proporcionalidad inversa implica considerar que los conceptos de poder y violencia siempre están en relación entre sí, tanto más que, de hecho, siempre se encuentran mezclados en los acontecimientos políticos de nuestro tiempo. Arendt insiste

en que “nada [...] es más común que la combinación de violencia y poder, nada es menos frecuente que encontrarlos en su forma pura y, de esta manera, extrema” (Arendt, 1970: 46-47).

Por supuesto, es conocida la recusa arendtiana de la dialéctica y del poder de lo negativo, el cual haría que los opuestos se intercambien entre sí llegando a transformarse en algo más que ellos mismos (Arendt, 1970: 56; Arendt, 1979: 335). Sin embargo, y éste es mi principal argumento respecto de su manera peculiar de trazar distinciones conceptuales, creo que al recusar la dialéctica, Arendt no hizo de sus distinciones un conjunto de dicotomías fijas y puramente abstractas, inútiles para la reflexión política contemporánea. Por otro lado, pienso que las distinciones conceptuales propuestas por Arendt deben ser consideradas bajo la presuposición de que aquello que ahí se distingue *se mantiene en una relación intrínseca con aquello de que se distingue*, jamás existiendo en cuanto entidad independiente o aislada de su otro. Si comprendemos que las distinciones arendtianas no están destinadas a producir conceptos apartados entre sí, entonces podemos considerar que la línea de frontera que las *separa* también *mantiene en relación* las experiencias y los conceptos distinguidos. Si queremos comprender la peculiar manera en que Arendt estableció sus distinciones conceptuales, me parece esencial comprender que una frontera no sólo establece el límite que *separa* dos entidades distintas, sino que toda frontera también *relaciona* aquello que ahí se separa y se distingue (Duarte, 2009; Duarte, 2012a). Una vez más, es Roberto Esposito quien nos aporta una interesante sugerencia al proponer la necesidad de pensar en términos de “intensificación de límite diferencial”, es decir, considerándose la frontera de manera deconstructiva, de suerte que un límite sea “*a la vez* unión entre lo que separa [...] Aún más: una justamente lo que separa” (Esposito, 2006: 19).

Consecuentemente, creo que en la obra de Arendt no hay como pensar las dimensiones de lo público y de lo privado sin comprender su “profunda conexión”, de manera que la presunta desaparición moderna de la esfera pública se hace acompañar de la desaparición de la esfera privada, ambas siendo transformadas en el ámbito de lo social (Arendt, 1989: 61). De acuerdo con tal hipótesis interpretativa, tampoco habría cómo pensar el fenómeno de la libertad política sin considerar sus relaciones diferenciales con el fenómeno de la vida y sus necesidades, motivo por el cual Arendt afirmó que todo intento de suprimir la libertad o la necesidad tendría como consecuencia la inmediata supresión de su otro: “el hombre que ignora estar sujeto a la necesidad no puede ser libre, una vez que su libertad es conquistada mediante tentativas nunca totalmente bien sucedidas de liberarse de la necesidad” (Arendt, 1989: 121). En otro pasaje de *La condición humana*, Arendt afirma también que

necesidad y vida se encuentran *tan íntimamente relacionadas y conectadas* que la propia vida es amenazada cuando se elimina totalmente la necesidad. Pues lejos de resultar automáticamente en el establecimiento de la libertad, la eliminación de la necesidad apenas oscurece *la línea* que separa libertad y necesidad (Arendt, 1989: 71; las cursivas son mías).

Por supuesto, su argumento no es que las desigualdades sociales sean algo positivo para el fomento de la libertad, pues la autora reconocía que la libertad pública es como un

lujo, una felicidad adicional que uno sólo puede disfrutar una vez que la exigencias del proceso vital estén satisfechas [...] Antes de pedir idealismo a los pobres cumple primeramente tornarlos ciudadanos y esto depende del cambio de las circunstancias de sus vidas privadas a fin de que puedan disfrutar del “público” (Arendt, 1977: 25).

De hecho, el argumento arendtiano es que la tentativa de eliminar el ámbito de las necesidades sociales, sea por medidas estrictamente políticas, sea por medidas estrictamente técnicas, tendería a comprometer negativamente el espacio y la experiencia de la política y de la libertad. Por un lado, Arendt tenía en cuenta la experiencia malograda de las revoluciones socialistas que intentaron sanar la cuestión social por medios estrictamente políticos, aspecto que las condujo a la pérdida de sus objetivos políticos, a la ineficiencia y al terror. Por otro lado, ella también consideraba que en las sociedades capitalistas económicamente afluentes, el interés por la política disminuía en proporción al aumento del interés propiamente privado de los ciudadanos, una vez que las horas de ocio del *animal laborans* se han gastado en diversión y consumo y no en el cultivo del interés por el mundo común (Arendt, 1989: 133). Para ella, cualquier desequilibrio intenso entre los dominios distintos, pero siempre relacionados, de la necesidad y de la libertad, ya sea por causa de la extrema miseria o de la extrema abundancia, engendraría graves problemas de orden político.

Creo también que la obra de Arendt nos permite pensar que el ejercicio de la política en nuestro tiempo no puede dejar de considerar el ámbito de lo económico y de las necesidades vitales del pueblo. Arendt no niega la existencia de relaciones entre política y economía, sino que critica la moderna reducción de lo político a lo económico o la sobre-determinación de lo político por lo económico. Arendt también nos ayuda a pensar que la novedad de la acción política sólo se manifiesta claramente cuando ocurre bajo el telón de fondo de la estabilidad jurídico-política e institucional de la esfera pública, la cual se destina a darle un espacio estable en dónde pueda aparecer. Pienso, finalmente, que Arendt no intentó aislar los conceptos distintos de *bíos* y *zoé*, pues si la vida política cualificada no es lo mismo que el fenómeno de la vida pura, tampoco puede haber una política en la

que la vida del ser humano no esté, de alguna manera, implicada (Duarte, 2004; Duarte, 2007b). A despecho de las lecturas críticas que enfatizan el supuesto desprecio elitista de la autora por el trabajo, por la vida y por el ámbito de las necesidades vitales de los seres humanos, Arendt no ignoraba que, aunque no somos seres “meramente naturales”, tampoco dejamos de ser “criaturas vivas” a las que sólo el “trabajo” les permite permanecer vivas e insertarse de manera satisfactoria en el ciclo natural de fatiga, descanso y consumo, el cual repone las energías para la nueva jornada laboral y para la alegría del propio vivir (Arendt, 2006: 352). De la misma manera, aunque para Arendt actuar, obrar y trabajar sean actividades distintas, tales distinciones no dejan de considerar que cada una de esas actividades contiene en sí trazos y huellas de las otras, de suerte que no las podemos aislar completamente. Al distinguir y relacionar los conceptos, Arendt se preocupó, sobre todo, por resaltar la necesidad de equilibrio y ponderación entre dimensiones de la vida humana cuya distinción jamás podría implicar su desarticulación o la total preponderancia de una sobre las demás.

Si bien Arendt intentó establecer límites conceptuales entre experiencias y actividades de naturaleza distinta, esto no significaba que para ella la realidad política cotidiana pudiera o debiera estar perfectamente adaptada a tales distinciones. Lo importante para Arendt no era insular la política de la economía, de la técnica, o del ámbito de las necesidades vitales, privadas o económicas de los ciudadanos, sino destacar y subrayar que la política no se reduce ni puede limitarse a ser un mero apéndice de lo económico o del ámbito privado. En suma, lo que le importaba era resaltar la productividad de nociones políticas cuyo sentido se perdió a lo largo de la tradición de la filosofía política, y es a ese propósito que se destinan sus distinciones conceptuales (Abensour, 2007). Sin embargo, Arendt jamás ignoró que nunca encontraremos en la realidad política un cuadro semejante al propuesto por sus

distinciones. Ella sabía que en el análisis de los acontecimientos políticos particulares los límites entre fenómenos distintos se re-definen y se re-significan históricamente. En su análisis de las relaciones entre la cuestión social y las revoluciones modernas, por ejemplo, Arendt afirma que “la cuestión social empezó a asumir un papel revolucionario apenas cuando en la época moderna, y no antes, los hombres empezaran a dudar que la pobreza fuera inherente a la naturaleza condición humana” (Arendt, 1987: 22). Y más particularmente cuando se trata de los acontecimientos políticos de nuestro tiempo, entonces los límites que distinguen y mantienen relacionados poder y violencia, así como las esferas pública, privada y social, no podrán ser determinados de manera clara y neta, sujetándose de esa manera a la interpenetración y a la contaminación.

Si las viejas delimitaciones entre lo público y lo privado fueran casi completamente borradas en la modernidad, como insiste Arendt, eso no significa que para ella ya no podamos experimentar las posibilidades de una política democrática y participativa. Y eso es tanto más verdadero dado que la autora jamás restringió la actividad política a la esfera pública institucionalizada, la cual, de hecho, se encuentra actualmente bajo una grave crisis de legitimidad y de representatividad. Según Arendt, “de manera rigurosa la *polis* no es la ciudad-Estado en su localización física; es la organización de las personas tal como ella resulta del actuar y del hablar en conjunto, y su verdadero espacio sitúase entre las personas que viven juntas con tal propósito, no importando en dónde estén” (Arendt, 1989: 198). Ahora bien, si el actuar y el hablar conjuntos constituyen la dimensión pública del mundo común a todos, esto también significa que la existencia y la localización de la esfera pública no están predeterminadas o definitivamente fijadas institucionalmente: “la acción y el discurso crean entre los participantes un espacio que puede encontrar su propia localización casi en cualquier tiempo y en

cualquier lugar” (Arendt, 1989: 198). En la actualidad esto equivale a afirmar que lo que en un tiempo pasado fue considerado como privado o social, puede ahora cambiarse en genuino problema público y político. En el contexto de un debate ocurrido en Toronto en 1972, Arendt afirmaba que:

la vida cambia constantemente y siempre hay cosas sobre las cuales hablar. En cualquier época las personas que viven colectivamente tienen asuntos que pertenecen al espacio público —cosas “dignas de ser discutidas en público”—. *Lo que sean tales asuntos en cada momento histórico es probable que sea totalmente diferente cada vez. Esto quiere decir que lo que se hace público (what becomes public) en cada época parece ser totalmente diferente* (Arendt, 1979: 316; las cursivas son mías).

A mi juicio, tales consideraciones ponen de manifiesto que el pensamiento de Arendt no es contrario a la politización contemporánea de cuestiones originadas en los espacios privado y social. Arendt ha definido el dominio de lo social como resultado de un largo proceso histórico en vista del cual se fueron borrando cada vez más las fronteras entre el ámbito público y el privado, produciéndose de esa manera diversas confusiones y problemas contemporáneos. Entre ellos, podríamos nombrar la creciente despolitización de la esfera pública, puesto que los ciudadanos abdican cada vez más su interés por la política en favor del desarrollo de sus intereses económicos privados. Por otra parte, también la esfera privada deja de constituir un espacio de protección contra la luminosidad pública y se convierte entonces en el campo de la cultura del espectáculo, cuya característica principal es la divulgación pública de la intimidad. En ambos casos, el predominio de lo social o de la sociedad estimula la sustitución de la acción política libre y espontánea por el comportamiento repetitivo, conformista y previsible, además de promocionar la concepción del cuerpo político



como una gran familia en la que todos tienen objetivos similares, coordinados por la gestión burocrática y administrativa de los intereses vitales del *animal laborans* (Arendt, 1989: 38-50). En una palabra, la seña histórica del advenimiento de la sociedad es la aparición de la llamada sociedad de masas y, frente a ese diagnóstico teórico-político, era apenas natural que Arendt intentase trazar límites claros entre lo público-político, lo social y lo privado. Por eso, ella ha recusado la máxima liberal según la cual cuanto más libertad, menos política, pero también la máxima de los nuevos movimientos de izquierda, para los cuales todo es necesaria e intrínsecamente político. Ni liberal ni izquierdista, el pensamiento de Arendt nos invita a cuestionar esas dos máximas opuestas en su competencia por la hegemonía del sentido de la política contemporánea. A fin de avanzar en la discusión, necesitamos una vez más volver a la interrogación acerca de la manera peculiar en que Arendt establece sus principales distinciones conceptuales.

Primeramente, es preciso reconocer que la moderna confusión entre lo público, lo privado y lo social no ha logrado completarse. Si esto fuera así, entonces la política, tal como la piensa Arendt, habría desaparecido por completo de nuestro horizonte histórico. Incluso el significado mismo de términos como *público*, *privado* y *social* habría sido relegado a los archivos del pasado, perdiendo cualquier especificidad, lo que, de hecho, aún no ha ocurrido. Público, privado y social son instancias distintas, aunque se encuentran frecuentemente relacionadas entre sí, de manera que las distinciones conceptuales de Arendt conservan actualidad si las tomamos en su carácter relacional y contextual. Por supuesto, aún reconocemos la existencia de cuestiones público-políticas que a todos conciernen en su manifestación pública, pues son de interés común. De la misma manera, también reconocemos la presencia de cuestiones de carácter social o privado, las cuales, aunque aparezcan públicamente y aunque

capturen el interés de muchos, no por eso asumen alguna relevancia o implicación política. Si, con la moderna ascensión histórica de lo social, las esferas pública y privada se involucraran y confundieran entre sí, sin dejar de distinguirse en cierta medida, importa comprender que, en la modernidad, asuntos que durante mucho tiempo se mantuvieron privados, o apenas sociales, se han transformado definitivamente en genuinos problemas de naturaleza política. Eso fue lo que pasó, por ejemplo, con las llamadas cuestiones ecológicas y feministas, así como con las problemáticas relativas a todas las formas de discriminación por el simple hecho de la orientación sexual o por el género de una persona. En tales casos, lo que antes era social o privado se ha tornado ahora en cuestión eminentemente política. La denuncia pública de la violencia contra las mujeres, homosexuales, lesbianas, transexuales o contra minorías étnicas o religiosas, es de por sí una cuestión sumamente política, pues, cuando algo de esa naturaleza es debatido y se vuelve público, entonces ya no estamos frente a algo privativo o social, sino ante padrones desiguales y violentos en las relaciones interpersonales. Tales discusiones y manifestaciones públicas, a su vez, buscan instigar y promocionar acciones políticas colectivas para la obtención de derechos y demás garantías en favor de los amenazados (Honig, 1995; Duarte, 2012a).

Distinguir entre cuestiones públicas y cuestiones privadas o sociales no es lo mismo que obstaculizar el movimiento político por el cual una pluralidad de actores intenta cambiar lo que antes poseía carácter privado o social en un problema público y de interés colectivo. Si actualmente la determinación de lo “político” es en sí misma una cuestión de naturaleza intrínsecamente política, ello no significa que ya no distingamos entre cuestiones consideradas públicas, privadas o sociales, motivo por el cual el esfuerzo arendtiano por proponer distinciones conceptuales se mantiene justificado. Además, para Arendt el pensamiento y sus conceptos deben

permanecer vinculados al plan de las experiencias históricas concretas a fin de no perderse en abstracciones teóricas estériles (Arendt, 1979: 308; 1993b: 14). De esta manera, si en la modernidad las claras fronteras que antes apartaban lo público de lo privado y lo social se han tornado tenues y porosas, entonces será necesario reconocer no sólo que las distinciones conceptuales propuestas por Arendt mantienen *relacionados* conceptos distintos entre sí, sino también que no podemos pretender determinar, de manera a-histórica, en dónde se termina un fenómeno y empieza otro. En una palabra, las distinciones conceptuales de Arendt deben ser entendidas como parámetros teóricos cuya aplicación en el análisis de los fenómenos políticos concretos requiere, pues, atención y juicio crítico.

#### IV. ARENDT Y EL DESTINO DE LAS REVOLUCIONES

El interés de Arendt por las revoluciones modernas no se limita al plan de la discusión teórica historiográfica, pues para ella los fenómenos revolucionarios encarnan el destino del interés y de la participación política activa de los ciudadanos en los asuntos políticos del presente. Me parece que éste es el mensaje que Arendt ha querido dejar para la posteridad al concluir su análisis de las revoluciones modernas con el largo capítulo titulado “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido” (Arendt, 1987: 215-281; Tassin, 1999). En este capítulo conclusivo, Arendt afirma que al margen del ofuscamiento moderno de la participación e interés populares por la política, también se observa a lo largo de la modernidad una curiosa recurrencia de intentos de renovación del sentido de la experiencia política. Para Arendt, los *townhow meetings* de la Revolución americana, las *societés populaires* de la Revolución francesa, las asociaciones comunales de la Comuna de París de 1871, el surgimiento de los *soviets* rusos

en 1905 y 1917, los consejos operarios alemanes de 1918 y la insurrección húngara de 1956, transfiguran la experiencia antigua de la libertad política al transplantarla a la modernidad. En tales eventos políticos singulares, el pueblo se organizó autónomamente en consejos populares e intentó revolucionar las estructuras de poder del país.

Por supuesto, Arendt sabía que “el retorno revolucionario al pensamiento político antiguo no tuvo por objetivo revivir la Antigüedad en cuanto tal” (Arendt, 1987: 37). Sin embargo, en su búsqueda de libertad política los revolucionarios del siglo XVIII lograron encontrar en los libros de la Antigüedad los “elementos concretos para pensar y soñar con esa libertad [...] Libertad pública o política, y felicidad pública o política, fueron los principios de inspiración” (Arendt, 1987: 123) que prepararon el espíritu los revolucionarios americanos y franceses, llevándolos a hacer lo que nunca antes se había imaginado posible. En este sentido, Arendt entiende que el retorno de los revolucionarios del siglo XVIII al pasado griego y romano debe entenderse no en el sentido de una “ansia romántica por la tradición” (Arendt, 1987: 197), sino como una búsqueda de inspiración y orientación, como una “*repetición* que no se deja explicar ni por la imitación consciente, ni siquiera por la mera recordación del pasado” (Arendt, 1987: 256; las cursivas son mías). En eventos singulares como las revoluciones, en los cuales la política es re-apropiada por los ciudadanos en actos y palabras compartidos colectivamente, manifiéstase una instantánea fulguración del origen olvidado de la política en el corazón del presente (Duarte, 2000).

En contra del primado no cuestionado de la representación política, tal como actualmente es conocida en las modernas democracias representativas fundadas en el sistema de partidos, el cual suele considerarse como la única alternativa viable y posible de organización de los asuntos políticos en nuestro tiempo, Arendt intentó vencer el tradicional “miedo delante de las cosas nunca vistas, de los pensamientos nunca

pensados, de las instituciones nunca experimentadas” (Arendt, 1987: 258). En su estudio de las revoluciones modernas, ella quiso pensar lo impensado de la tradición revolucionaria y de la tradición de la filosofía política, o sea, el vínculo positivo e indisoluble entre libertad política (*freedom*), ejercicio de la política en actos y palabras compartidos, y la experiencia colectiva de la felicidad pública. Por eso su ensayo *Sobre la revolución* concluye con una narrativa que reconstituye históricamente la contraposición entre el interés popular por la participación política activa, por un lado, y la constitución del moderno sistema representativo capitaneado por los partidos políticos, por otro lado. Para Arendt, la dignidad del espacio político en la modernidad se decide en la tensión entre la participación política activa y la representación política basada en el sistema partidario. Por supuesto, Arendt no despreciaba las ventajas de la democracia representativa parlamentaria y partidaria, ni pretendió abandonarla por completo. Lo que sí le interesaba era encontrar alternativas políticas basadas en las experiencias revolucionarias de autoorganización popular, capaces de redefinir la democracia representativa en el sentido de preservar, estimular y ampliar las pequeñas islas de libertad simbolizadas por los consejos populares, instituciones políticas que se han repetido espontánea e insistentemente en cada intento revolucionario moderno y contemporáneo. Por un lado, se trataba de desacralizar el sistema representativo y partidario tal como actualmente lo conocemos, dejando de entenderlo como única alternativa de organización de los asuntos políticos. Por otro lado, se trataba de atribuir un nombre a tales experiencias, a manera de pensar conceptualmente la continua irrupción del deseo de participación popular en cada levantamiento revolucionario. Pienso que Arendt buscaba revitalizar el sistema democrático representativo a partir del estímulo a nuevas formas de participación y esclarecimiento políticos, asunto cada vez más en tela de juicio actualmente. Arendt parece pretender

articular el mensaje político de muchos movimientos y colectivos políticos de nuestro tiempo:

Queremos participar, queremos debatir, queremos que nuestras voces sean escuchadas en público, queremos tener la posibilidad de determinar el curso político de nuestro país. Puesto que el país es demasiado grande para que todos nos unamos para determinar nuestro destino, necesitamos cierto número de espacios públicos dentro de él. Las cabinas en que depositamos nuestros votos son sin duda demasiado pequeñas, pues ahí sólo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inadecuados; aquí, la mayoría de nosotros somos apenas el electorado manipulado (Arendt, 1970: 232-233).

Creo que el legado político de Arendt se encuentra en su intento de pensar y repensar el espacio público y la acción política, sin pretender ofrecernos respuestas prontas y cerradas, sino entregándose de manera absoluta a la exigencia de comprender las esperanzas y los temores políticos de nuestro tiempo. Su objetivo político fue encontrar alternativas para redefinir radicalmente la democracia contemporánea, haciéndola más cercana a sus raíces para estimular el surgimiento de nuevos espacios de libertad y la participación de nuevos actores políticos. Pensar la política más allá del sistema representativo-partidario exige detectar, favorecer y comprender el sentido de la aparición de nuevas formas de asociación colectiva, menos centralizadas y cristalizadas, más autónomas y flexibles, menos disciplinadas y, por ende, más creativas y osadas, capaces de multiplicar las formas y posibilidades de actuación política en nuestro tiempo. La lección que Arendt nos ha legado con su análisis de las modernas revoluciones es que debemos valorizar las instancias contemporáneas de re-apropiación de la política participativa, no sólo en eventos suntuosos como las revoluciones, destinadas a la fundación de nuevos cuerpos políticos, sino

también en acontecimientos políticos más discretos, como los movimientos políticos de resistencia a la opresión y por el reconocimiento de nuevos derechos, nuevos actores y nuevas estrategias políticas, tal como los protagonizados por los nuevos colectivos políticos de nuestro tiempo (Duarte, 2012b; 2012c).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, Miguel (2007), *Para una filosofía política crítica*, traducción de Scheherazade P. Cañadas y Jordi Riba, Madrid, Anthropos.
- Arendt, Hannah (1970), *On Violence*, Orlando, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1972), *Crisis of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace.
- (1977), “Public Rights and Private Interests, in Response to Charles Frankel”, *Small Comforts for Hard Times, Humanists on Public Policy*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1979), “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, en Melvin Hill, *The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- (1987), *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books.
- (1989), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1993a), *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, editada por Ursula Ludz, Múnich, Piper Verlag.
- (1993b), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books.
- (2006), “Trabalho, obra, ação”, traducción de Adriano Correia, *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador, Quarteto Editora.

- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- Disch, Lisa Jane (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell, Cornell University Press.
- Duarte, André (2000), *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo, Paz e Terra.
- (2001), “Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política”, *Trans/Form/Ação*, vol. 24, São Paulo, pp. 249-272.
- (2004), “Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente”, *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, vol. 13, Valencia, pp. 97-105.
- (2006), “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”, en Ricardo Marcelo Fonseca (org.), *Direito e Discurso - discursos do direito*, Florianópolis, Fundação Boiteux.
- (2007a), “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes”, *En-claves del pensamiento*, Revista de Humanidades: arte, filosofía, historia, literatura y psicología, vol. 1, pp. 143-154.
- (2007b), “Hannah Arendt, Biopolitics and the Problem of Violence: from Animal Laborans to Homo Sacer”, en Dan Stone, Richard King (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*, vol. 1, Londres, Berghahn Books, pp. 21-37.
- (2008), “Hannah Arendt e a política excêntrica”, *Multitextos, Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ*, vol. 06, pp. 107-124.
- (2009), “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”, en H. Arendt, *Sobre a violência*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 131-167.
- (2012a), “Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente”, *Princípios*, vol. 19, pp. 10-34.



- Duarte, André (2012b), “Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles”, *Rue Descartes*, París, Cairn, disponible en <<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-4-page-20.htm>>.
- \_\_\_\_\_ (2012c), “A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida coletiva”, *Ecopolítica*, núm. 4, São Paulo, pp. 33-54, disponible en <[www.revistas.pucsp.br/ecopolitica](http://www.revistas.pucsp.br/ecopolitica)>.
- \_\_\_\_\_ (2013), “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”, *Argumentos*, Revista de Filosofia, vol. 1, pp. 39-63.
- Enegrén, André (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, Presses Universitaires de France.
- Esposito, Roberto (1999), *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Habermas, Jürgen (1980), *Habermas*, Orgs. Freitag, B; Rouanet. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática.
- Honig, Bonnie (1995), “Toward an Agonistic Feminism”, en B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pensilvania, Penn State University Press.
- Koselleck, Reinhart (2006), *Futuro pasado*, traducción de W. P. Maas y C. A. Pereira, Río de Janeiro, Editora Contraponto.
- Negri, Antonio (1994), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufl.
- Rawls, John (2000), *Liberalismo político*, São Paulo, Ática.
- Sauhí, Alejandro (2002), *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán.



## EL PRINCIPIO DEL *INITIUM*<sup>1</sup>

Claudia Hilb

Lo que salva al acto de comenzar de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio.

(Hannah Arendt, *Sobre la revolución*)

### I. INTRODUCCIÓN

¿Es posible dotar de legitimidad la fundación política? ¿Es posible salvar al comienzo de la arbitrariedad? Nadie ignora que estas preguntas atraviesan de par en par la interrogación moderna sobre lo político. Y numerosos son quienes creen, yo entre ellos, que es posible hallar en Hannah Arendt uno de los caminos más potentes para insistir en ellas. La notoria preocupación de Arendt por pensar la política en su politicidad, su afán por separar de manera estricta política y violencia —tematizada en muchos de los textos de este libro—, y también política y trascendencia, ha sido y sigue siendo un incentivo fundamental para buscar en su obra las claves para una fundación propiamente política de la política. En otra ocasión, me propuse elucidar si, efectivamente, nosotros, lectores e intérpretes de Arendt, podíamos hallar en la primera

<sup>1</sup> Este texto retoma los lineamientos centrales de la ponencia “Hannah Arendt: el principio del *initium*. Más problemas que soluciones”, presentada en el Simposio Hannah Arendt, Congreso Internacional de Filosofía, Santiago de Chile, 5-9 de noviembre de 2012. Agradezco a Anabella Di Pego, Lorena Fuster y Matías Sirczuk sus comentarios a versiones previas de este texto.

distinción —en el encapsulamiento de la violencia como *lo otro* de la acción— una salvaguarda para la pureza de la acción política (véase Claudia Hillb, 2002). En ésta me propongo en cambio intentar un desafío de signo contrario, que consiste en indagar si, en la noción de “principio”, es posible hallar en Arendt el punto de anclaje de una fundación propiamente política de lo político —es decir, que una vez más salvaguarde el carácter puramente político de la fundación—.

### I.a. Las coordenadas del problema

Muchos lectores de Arendt perciben, ciertamente, que alrededor de la noción de “principios” y de los armónicos que la acompañan —comienzo, inicio, principio en singular— se teje en nuestra autora la búsqueda por indagar en la condición propiamente política del inicio en política, o también de una política desligada de un fundamento extrínseco —de la trascendencia— que no condene, sin embargo, al mismo tiempo, al pensamiento de lo político a la inmanencia, o a la mera constatación empírica de lo que es. La obra de Arendt, y en particular su empleo de la noción de “principio”, parece proveer indicaciones que podrían permitirnos avanzar en la empresa de rescatar la institución de un orden de convivencia del campo de la mera arbitrariedad. Y si bien coincido no sólo en el interés de tal empresa, sino también en que dicha obra provee elementos que habilitan esa dirección, creo percibir, igualmente, que el tratamiento de los “principios” en los textos de Arendt presenta dificultades o ambigüedades que es necesario enfrentar. Y entiendo, por ende, que todo intento por “resolver” las ambigüedades del tratamiento arendtiano del comienzo en política —o las ambigüedades del problema en sí— sirviéndose de la noción de “principios”, en plural o singular, debería someter previamente esta noción a una elucidación que permitiera dar cuenta de las dificultades

que encontramos en el modo muchas veces disímil en que aparece en el corpus arendtiano.

Con el fin de contribuir a tal elucidación, me propongo en lo que sigue hacer una suerte de inventario de la utilización de la noción de “principios” en su obra. Como todo lector de Arendt percibe sin esfuerzo, esta noción atraviesa dicha obra de manera ininterrumpida, desde *El concepto de amor en San Agustín*, donde aparece la distinción agustiniana entre *principium* e *initium* (1929 [2001]: 81), sobre la que Arendt vuelve una y otra vez, hasta *La vida del espíritu* y el último apartado de la sección sobre la voluntad (1978 [1984]: 476-96), que retoma el tópico de las leyendas fundacionales, del Éxodo y la Eneida, que hallamos ya en *Sobre la revolución* (1965 [1992]: 211-221); pasando, por supuesto, por *Los orígenes del totalitarismo* (1951 [1974]) y el concomitante manuscrito, datado en 1953, de “On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding” (1994), *Sobre la revolución* (1965 [1992]), (On Human Condition) (1958), *Between Past and Future* —en especial, “Qué es la libertad” (1968 [1993])—, y también textos sueltos, notas de clases, las anotaciones en los cuadernos del *Diario filosófico* (2006), los borradores de *¿Qué es política?* (1997), por nombrar sólo algunos.<sup>2</sup> Pero, por poco que nos detengamos en los distintos puntos de ese recorrido, percibimos también que la noción de “principios” se inscribe en armónicos distintos, que apunta a preocupaciones que van variando, y que en su utilización se van delineando algunas tensiones que dificultan que nos sirvamos de ella de manera sencilla u homogénea. En otras palabras, la utilización que hace Arendt de dicha noción no parece poseer siempre el mismo sentido, y

<sup>2</sup> Se provee el año de la publicación original, y entre corchetes el año de la edición utilizada. En los volúmenes publicados con posterioridad a 1978, que reúnen textos no publicados originalmente bajo esa forma, se provee solamente el año de la edición utilizada.

parece por momentos habilitar, y en ocasiones obstaculizar, la posibilidad de que nos valgamos de ella para arraigar un pensamiento propiamente político de la fundación. No es mi propósito indicar cuál de esos sentidos deba conservarse como el más propio al espíritu de la obra de nuestra autora, sino sólo insistir en que si pretendemos fundar una concepción política de los principios sobre la obra de Arendt debemos confrontar estas dificultades, a riesgo, en caso contrario, de simplificar o soslayar los problemas a los que su utilización nos enfrenta.

### I.b. La utilización arendtiana de la noción de “principio”: algunas distinciones

A fin de progresar en esa dirección propondré, en un primer paso, la idea de que puede ser fructífero abordar el problema diferenciando dos formas distintas en las que aparece en la obra de Arendt la referencia al “principio”: una primera que llamaré “montesquievina”, y que remite al principio de acción de un régimen, y otra que a falta de mejor término llamaré “inaugural”, que remite a la institución del nuevo comienzo, a la acción inauguradora. Dicho de otro modo, propongo que abordemos el tratamiento arendtiano de la noción de “principio” distinguiendo entre una utilización que enfatiza la atención en lo instituido, y una utilización que pone el foco de estudio en la acción, en la institución de un nuevo comienzo. Intentaré en lo que sigue explicitar las particularidades de cada forma de abordaje, y los problemas a los que convocan, que ameritarían a mi entender ser objeto de interrogación ulterior. Como se observará en el desarrollo de mi indagación, esta distinción no se sostiene siempre tan nítidamente, ni es tampoco unívoca: en el interior de cada una de las partes encontramos diferencias y desvíos que muchas veces dificultan la discriminación neta. Ya para

comenzar, sabemos que en el pensamiento de Arendt la preocupación por la fundación y la preocupación por la estabilidad se entrecruzan de manera constante, sobre todo a partir de los años sesenta, por lo que, sin duda, la distinción que establezco, que pretende discriminar la utilización de la noción de “principio” centralmente sobre ese eje, no puede dejar de “enturbiarse”. Aun así, entiendo que esta distinción puede ayudarnos a avanzar en nuestra indagación acerca de la potencialidad de la noción de los principios en la obra de Arendt, y en los problemas con los que nos confronta; a medida que vaya encontrando esos problemas, intentaré hacer su inventario —aunque no pueda en este escrito proponerme mucho más que inventarlos—. Hacia el final trataré de ligar también, provisoriamente, ambas dimensiones —la “montesquievina” y la “inaugural”—, a la vez que señalaré las dificultades que este intento por ligarlas encuentra desde el momento en que el tratamiento arendtiano de los principios, en relación con la acción inauguradora, parece a su vez apuntar en direcciones un tanto contradictorias entre ellas.

Añado, además, antes de abordar realmente el tema, que no me detendré en este texto en otra comparación que también me parecería relevante interrogar más detenidamente, a saber, la diferenciación entre dos cadenas de distinciones disímiles que se desprenden de la utilización de esta noción en la obra de Arendt. Me refiero, por un lado, a la distinción entre principio, fin, meta y sentido, y por otro, a las particularidades entre principio, pasión y sentimiento.<sup>3</sup> La primera de ellas, puede decirse, está destinada a diferenciar el principio en cuanto a su relación con la acción; y la segunda, lo que lo diferencia respecto de su relación con el

<sup>3</sup> A modo de sugerencia, apuntamos también que es posible que la noción de “motivo”, que aparece habitualmente en la primera cadena, pudiera permitir establecer una transición entre ambas.

actor. Si bien, como digo, no me detendré en ella, quería de todos modos dejar señalado que una exégesis más detallada de la noción de “principio”, al que este texto sólo pretende contribuir como preparación, exigiría un análisis exhaustivo de esas dos cadenas, a fin de establecer con precisión si en el transcurso de su obra éstas permanecen idénticas, o si existe una ligera variación en el modo en que Arendt va precisando la noción de “principio” en su relación, a la vez, con fines, metas y sentidos por un lado, y con pasiones y sentimientos por el otro. Con el propósito de preguntarse, asimismo, si esas eventuales variaciones impactarían, y de qué manera, sobre el desarrollo del tratamiento “montesquievino” e “inaugural” al que me aboco en este escrito.

## II. EL TRATAMIENTO “MONTESQUIEVINO” DE LA NOCIÓN DE PRINCIPIOS

Comenzaré, entonces, desplegando la escena de lo que denomino el tratamiento “montesquievino” de la noción de principios. Observamos que siempre que Arendt se sirve de la noción de principio en los términos del principio de elección de una forma política, de aquello que, en un régimen, es “reconocido como la pauta última para juzgar los actos y omisiones de una comunidad” (1978 [1984]: 79), lo hace remitiendo a Montesquieu. No reproduciré la totalidad de las referencias, que son numerosas; pero a modo de ilustración señalaré su presencia en *Los orígenes del totalitarismo* (1951 [1974]: 566-567, 573), en referencias puntuales en *La condición humana* (1958: 190n.), “¿Qué es la libertad?” (1968 [1993]: 152), “¿Qué es política?” (1997: 134) o “La vida del espíritu” (1978 [1984]: 479), y también en los desarrollos más elaborados en sus clases sobre Montesquieu (1955: 5-6), y en los apuntes reunidos en *Essays on Understanding* bajo el título “On the Nature of Totalitarianism” (1994; 329-338). En todos esos



textos Arendt o bien remite directamente su comprensión de “principio de acción” a Montesquieu, o bien establece un diálogo con el autor de *El espíritu de las leyes* que le permitirá afinar su propia utilización del término.<sup>4</sup>

Precisamente, respecto del modo en que Arendt se sirve de la noción montesquiequina de principio, quiero señalar dos particularidades: en *primer* lugar, Arendt afirma la necesidad de ampliar el espectro de regímenes —esto es, de lo que son según su naturaleza, y según su principio de acción— provisto por Montesquieu. Esta necesidad se manifiesta tempranamente en *Los orígenes del totalitarismo*, donde nuestra autora forja su comprensión del tema como una nueva forma de gobierno, estableciendo en términos propiamente montesquievinos su naturaleza y su principio de acción: allí Arendt procede, precisamente, a servirse de las categorías de Montesquieu a fin de ganar intelección para lo que entiende representa una forma de régimen inédita, que no puede comprenderse en los términos clásicos de tiranía (1951 [1974]: 559-580, esp. 560 y 566-568). Arendt insistirá nuevamente en la necesidad de ampliar el espectro de regímenes muchos años después, al referirse una vez más a la noción montesquiequina de “principio de acción” en *La vida del espíritu*: escribe allí que si bien Montesquieu probablemente tenía razón en suponer que cada configuración de la pluralidad humana se mueve y actúa de conformidad con un principio inspirador distinto, que reconoce como pauta

<sup>4</sup> Cabe señalar que Arendt ofrece distintas descripciones del principio, en este primer sentido montesquiequino, que presentan ligeros matices que tal vez sería interesante observar más detenidamente. En *La vida del espíritu* (1976 [1984]: 479) el principio es descrito como “pauta última para juzgar los actos y omisiones de la comunidad”; en *¿Qué es política?* Arendt se refiere a él como a “una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí” (1997: 134), y en “On the Nature of Totalitarianism” se refiere a él como “aquello que hace que un gobierno actúe como actúa” (1953 [1994]: 329), o como principio “motivador” o “innato” que “pone en movimiento y guía todas las acciones” de una determinada forma de gobierno (1953 [1994]: 331).

última para juzgar los actos y omisiones de la comunidad, la enumeración montesquieva de las “entidades de la multiplicidad humana”, guiada por la vieja distinción entre formas de gobierno, “es naturalmente bastante inadecuada ante la rica diversidad de los seres humanos que viven juntos en la tierra” (1978 [1984]: 479). En una palabra, podemos advertir que desde los comienzos hasta su obra inconclusa, Arendt mantiene el interés en servirse de la noción montesquieva de principios de acción, y que lo hace en busca de interrogar distintos modos de configuración de la pluralidad humana que exceden los límites de las formas de régimen identificadas por Montesquieu. En *segundo* lugar, me parece interesante destacar que allí donde Montesquieu pone en relación el principio de acción con el amor (amor de la igualdad, de la frugalidad, de la distinción, etc.), o con una pasión o sentimiento (como en el caso del temor), Arendt dirá que ella, por su parte, prefiere en lugar de amor, poner en relación el principio con lo que denominará “experiencia”, o experiencia básica, o fundamental, o auténtica de la condición humana. Así, en *Los orígenes del totalitarismo*, en su afán por determinar la especificidad de una forma inédita de régimen, Arendt bucea en los conceptos montesquievinos a fin de identificar la “experiencia básica que halla su expresión en la dominación totalitaria” (1951 [1974]: 560);<sup>5</sup> y en consonancia con ello, señalará en sus anotaciones para el curso sobre Montesquieu que, en referencia a los principios, “en lugar de amor nosotros decimos experiencia” (1955: 5).

<sup>5</sup> En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt señalaba que estábamos ante una nueva forma del darse políticamente de una experiencia básica; al tiempo sostenía que el rango de experiencias es, de todos modos, acotado: “las formas enteramente nuevas y sin precedentes de la organización totalitaria y su curso de acción deben descansar en una de las pocas experiencias básicas que los hombres pueden tener allí donde viven juntos o se hallan ocupados por los asuntos públicos” (1951 [1974]: 560). Advertimos, sin embargo, que en *La vida del espíritu* afirma que existe una diversidad múltiple de formas de la coexistencia humana (Arendt, 1976 [1984]: 479-480).

## II.a. Las “experiencias básicas de la condición humana” y el principio de acción del totalitarismo

Las dos observaciones precedentes nos inclinan a pensar que cuando recorremos la obra de Arendt y encontramos, de manera repetida, la referencia a los principios en sentido montesquievino, puede ser pertinente que nos preguntemos: ¿cuáles son las experiencias de la condición humana que se expresan en los diversos principios a los que alude Arendt?, o inversamente, ¿sobre qué experiencias de la condición humana se inscriben los principios a los que hace referencia? Como ya lo advertíamos, *Los orígenes del totalitarismo* responde a esa pregunta de manera explícita: ese régimen cuya naturaleza es el terror y cuyo principio de acción es la ideología se asienta sobre la experiencia básica de la soledad como impotencia, como expresión de la superfluidad y el desarraigo —una experiencia básica que, hasta entonces, “anteriormente nunca había penetrado y dirigido el tratamiento de los asuntos públicos” (1951 [1974]: 560, 574). Esa primera aparición del tratamiento montesquievino de los principios de acción estará acompañada por la pregunta de si podemos propiamente hablar aquí de un principio de acción; Arendt señalará, en un desarrollo que ha de interesarnos también en la segunda parte de este texto, que no se trata estrictamente de un principio de acción, en tanto es vocación del totalitarismo eliminar la capacidad de actuar, sino de un principio de comportamiento “sustitutivo de un principio de acción”, provisto por la ideología, que prepara a los hombres para cumplir el papel que la dominación totalitaria les asigne, sea éste el de ejecutor o el de víctima (1951 [1974]: 568).<sup>6</sup> La preparación

<sup>6</sup> “Si bien bajo las condiciones presentes la dominación totalitaria aún comparte con otras formas de gobierno la necesidad de una guía para el comportamiento de sus ciudadanos en los asuntos públicos”, advierte Arendt, un perfecto gobierno totalitario “no necesita e incluso no podría utilizar un principio de acción estrictamente hablando, dado que eliminará precisamente la capacidad de los hombres

del comportamiento provista por la ideología se asienta en la emancipación del pensamiento respecto de toda experiencia, emancipación que es concomitante con la pérdida de la mundanidad, de la pluralidad, esto es, del sentido de la realidad que los hombres experimentan en el espacio de aparición de unos frente o junto a otros, en condiciones en que el terror ha suprimido el espacio entre ellos, destinándolos a la soledad en la compresión del anillo de hierro forjado por el terror totalitario (1951 [1974]: 575). Advertimos así que la indagación simultánea del tratamiento arendtiano de las “experiencias fundamentales de la condición humana”, y de su tratamiento de los principios en este sentido montesquievino, permite vislumbrar que la experiencia de impotencia, superfluidad, soledad, sobre la que se inscribe el principio de acción (o más precisamente, de in-acción o comportamiento) del totalitarismo, se nos presenta en la obra de Arendt como la contracara de aquella otra experiencia básica de la condición humana, de igualdad, de distinción, de libertad —es decir, de aquello que es ante todo para Arendt propio de la condición humana de pluralidad, de su condición de actor—, de la que se encuentra privado el individuo inserto en un régimen de dominación total.

## II.b. Las “experiencias básicas de la condición humana” relativas a la pluralidad

Prosigamos entonces nuestro inventario poniendo la atención en las experiencias de la condición humana relativas a la pluralidad, esto es, en las experiencias que aparecen como

---

para actuar” (1951 [1974]: 567). Bajo condiciones de terror, agrega, ni siquiera el temor puede servir de guía para la acción, ya que el temor supone que el individuo pueda prever cuál conducta es posible de sanción y cual no, y el terror escoge a sus víctimas independientemente de las acciones o pensamientos individuales, regido únicamente según normas objetivas dictadas por la necesidad objetiva.

*lo otro* de la experiencia básica de soledad sobre la que se asienta el totalitarismo, y en el modo en que parecen poder articularse con diversos principios. En esa búsqueda podemos identificar el principio de felicidad pública y el principio de la promesa mutua, ambos en referencia a la experiencia fundadora de los hombres de la Revolución americana en *Sobre la revolución* (1965 [1992]: 123, 130-131); el principio de libertad, que refiere a la experiencia del actor en la *polis* griega (1997: 135); el principio de la gloria, propia del mundo homérico (1997: 135), o el principio del honor o de la distinción que se alza sobre “la experiencia, inherente en la condición humana, de que los hombres se distinguen, esto es, son diferentes uno de otro por nacimiento” (1994: 336); como así también el “principio contrario de igualdad”, que se alza sobre la experiencia, no menos válida, de que los hombres nacen iguales y sólo se diferencian por su estatus social (*idem*) —esta última experiencia entendida, escribe también Arendt en *¿Qué es política?* (1997: 134), como la convicción de la igual dignidad originaria—. <sup>7</sup> Así, cuando recorremos la obra de Arendt en busca de un principio de acción y su correspondiente experiencia básica de la condición humana, nos encontramos con una proliferación de ejemplos de “entidades de la multiplicidad humanas” que parecen tener en común el estar asentadas en la experiencia básica del actor, esto es, de la condición humana de pluralidad, y que parecen poder diferenciarse entre ellas según la acentuación de alguno

<sup>7</sup> En *¿Qué es política?* Arendt advierte que aquello que en determinadas circunstancias puede hacer las veces de principio de acción, puede en otras officiar de meta: “la libertad, para poner otro ejemplo, puede ser un principio, como en la *polis* ateniense, pero puede también ser un criterio para valorar, en una monarquía, si el rey ha sobrepasado los límites de su poder, y en tiempos de revolución puede convertirse muy fácilmente en un fin que se crea poder perseguir directamente” (1997: 135). Como señalábamos, un estudio más exhaustivo de la cuestión de los principios debería tomar en cuenta las delicadas distinciones entre fin, meta, principio, motivo.

de los rasgos que concurre a la descripción arendtiana de las características de la acción: libertad, distinción, igual dignidad. Esto permite aventurar que la diferencia de principios entre esos regímenes podría pensarse según aquel rasgo de la condición de pluralidad —es decir, de la actividad del hombre en su condición de actor, en tanto la pluralidad es la condición humana de la acción— que ocupa el lugar central, articulador de la comprensión de las jerarquías de la acción, de las referencias de lo bueno o de lo legítimo, en cada una de estas “entidades de la multiplicidad humana”. Dicho de otro modo, regímenes cuyo principio de acción predominante fuera el honor, o la convicción de la igualdad, o la distinción, serían todos ellos expresiones de la experiencia básica de pluralidad, pero pondrían en acto, en el centro de su discriminación de lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto, diferentes aspectos (diferentes “tonalidades”) de la condición humana de pluralidad. Todos ellos tendrían en común el ser regímenes propiamente políticos, al hacer lugar a la manifestación de la capacidad del hombre en tanto actor en una escena plural, pero se diferenciarían según el principio de acción, el “principio energético” que se expresaría de manera predominante como aquello que esa forma política reconocería como “convicción fundamental”, como lo más propio ypreciado, y promovería en pos de la reproducción de su propia naturaleza.

### II.c. ¿Es posible asociar otros principios con distintas “experiencias básicas de la condición humana”?

No obstante, como advertíamos en el recorrido de la obra arendtiana, encontramos asimismo la alusión a otros principios y a otras experiencias de la condición humana distintas de aquellas propias de la actividad del hombre en tanto actor; distintas, entonces, de aquellas experiencias que se alzan

sobre la condición humana de pluralidad.<sup>8</sup> Ya hemos hecho referencia a la ideología, y a la experiencia de la soledad y la impotencia, tal como aparecen en *Orígenes del totalitarismo*. Sumemos ahora a ello la observación de que en *La condición humana* Arendt refiere al “principio de utilidad” primero; luego al “principio de felicidad del mayor número”; para dar cuenta de la centralidad que adquiere posteriormente el *homo faber*, y después el *animal laborans*, en la consideración de lo que hace a las características predominantes de la vida en común en la modernidad. Reencontramos el “principio de felicidad del mayor número” en *Sobre la revolución* como el principio que sustituye al concepto de “felicidad pública” que expresaba, como señalábamos más arriba, la experiencia de la acción libre y plural en el momento de la fundación. Si admitimos la hipótesis de que nos encontramos frente a una utilización consistente de la noción de “principio” en uno y otro texto, podemos proponer que la centralidad de la idea de utilidad en *La condición humana* correspondería a la experiencia básica del *homo faber*; a una intelección de las prácticas y los sentidos bajo la guía de una lógica de medios y fines, que la razón instrumental constituiría el principio rector de una determinada “entidad de la multiplicidad humana”, y que el principio de felicidad del mayor número —que aparece, como decíamos, en *La condición humana* y reaparece en *Sobre la revolución*— correspondería, a su vez, a la experiencia del *animal laborans* como consumidor, a la experiencia de la sociedad de masas, en la que el consumo y la vida aparecen como regla ordenadora primordial.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Si bien no resulta siempre del todo sencillo saber cuándo se sirve Arendt de la noción de principio en sentido más estricto, o cuando lo hace de manera más laxa, creemos posible identificar algunas utilidades que pueden aportar al esclarecimiento de lo que intentamos comprender.

<sup>9</sup> Ello parece, en efecto, sugerido por Arendt en numerosas ocasiones, sobre todo en los dos libros mencionados, aunque no está, por cierto, exento de dificultades. Una de ellas sería la de precisar cuál es la forma política específica, o la “naturalidad”, para retomar los términos de Montesquieu, que correspondería en cada

Junto con los anteriores, es preciso que nos planteemos también la pregunta acerca de cómo lidiar con aquellos otros principios como el odio, la venganza, la rabia, la desconfianza, o también “el amor activo de la bondad”, todos ellos nombrados como tales por Arendt (véase Arendt, 1965 [1992]: 83; 110-112 y Arendt, 1968 [1993]: 152). Como señalábamos más arriba, también en este caso sería necesario avanzar en la elucidación de la “cadena de significación” en la que se halla tomada la noción de principios en la obra arendtiana, a fin de indagar de qué manera debemos distinguir estos principios de acción —odio, venganza, etc.— respecto de sentimientos, pasiones y motivos, o inversamente, de qué manera elucidar cuándo el odio o la rabia hacen las veces de principio de acción, y cuándo estamos en presencia de una pasión puntual.<sup>10</sup> Como no pretendo, como señalaba antes, sino dejar expuestos los problemas a los que nos convoca nuestra búsqueda, aceptaré para el caso, sin más examen, como principios aquellos que Arendt nombra explícitamente como tales.<sup>11</sup> Y propondré que debemos nuevamente intentar poner dichos principios en relación con una expe-

---

caso a regímenes cuyo principio de acción se expresaría como “principio de utilidad” o “principio de la felicidad del mayor número”. Podemos imaginar que la sustitución de la política bajo la forma de la participación pública, por formas de pura administración, podría indicarnos la dirección para avanzar en este sentido.

<sup>10</sup> Los principios se distinguen de los sentimientos, pasiones y motivos, en que inspiran la acción “desde fuera”, se proyectan, por así decir, como una regla universal, se manifiestan en la acción, no tienen una “finalidad” particular; los sentimientos y las pasiones proceden del fondo del alma humana, y se dirigen a un objeto particular. Arendt procede en distintos lugares de su obra a estas distinciones; a través de ellas, advertimos que la rabia, el odio o la venganza, que identifica como principios de acción en determinadas circunstancias, pueden también en otras oficiar de pasiones puntuales. Como señalábamos al comienzo, y repetíamos en la nota 6 (p. 75 de este artículo), un análisis más exhaustivo de estas distinciones, y del deslizamiento entre ellas, debería ser objeto de atención.

<sup>11</sup> Una determinación más precisa de estas distinciones probablemente debería bucear en la distancia que establece Arendt con los principios de la razón práctica kantiana, y en la diferencia neta que establece entre los principios, como aquello



riencia básica de la condición humana: si, como sugeríamos más arriba, los principios de libertad, igualdad, promesa mutua, expresan la experiencia básica de la condición humana de natalidad y pluralidad, podemos aventurar que el odio, la desconfianza o el temor expresarían, por su parte, de algún modo la inversión de esa experiencia —la inversión de la pluralidad en enemistad, de la distinción en extranjería radical, o la reversión de la fragilidad de la promesa en engaño, sostenida en el principio de acción de la desconfianza hacia el semejante—. Esto es, el odio, la rabia, la venganza, la desconfianza, tomados en tanto principios de acción, expresarían —tal como lo hacen el temor o la ideología, explícitamente considerados por Arendt— experiencias básicas en las que los individuos se encuentran desprovistos de la capacidad o de la posibilidad de experimentar la condición de actores propiamente dichos, más allá de que estos principios —para retomar los términos de Arendt en *Orígenes del totalitarismo*— hayan o no “hasta ahora penetrado y dirigido el tratamiento de los asuntos públicos”. De ese modo, en la actualización de dichos principios podríamos hallar “el opuesto” de la promesa, del amor a la libertad y a la igualdad, asentados en “el opuesto” a la experiencia de la pluralidad; esta lectura parecería, por otra parte, estar convalidada por Arendt cuando en “Qué es la libertad”, tras nombrar los principios de honor o gloria, igualdad, distinción, pero

---

que a la vez inspira y se manifiesta en la acción, y la idea de determinación moral, así como en la impronta heideggeriana del pensamiento arendtiano. Sin embargo, no puede tampoco ignorarse la búsqueda, por parte de Arendt, de una afinación de la noción de principio en Kant mismo, como lo atestigua esta referencia del Cuaderno xx [42], de octubre de 1954, del *Diario filosófico*: “Sobre la proposición de Kant: ‘actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en una ley general’. La ley está en la acción misma, ciertamente como su principio, pero no como la norma aplicada desde fuera. El hombre, en cuanto actúa, es un ser legislador” (2006: 487). Respecto de la impronta heideggeriana en el pensamiento arendtiano del principio, Schürmann (1982) contiene indicaciones esclarecedoras.

también del temor, la desconfianza o el odio, escribe que “la libertad o su opuesto aparece en el mundo siempre que tales principios son actualizados” (1968 [1993]: 152).<sup>12</sup> Si bien habría que avanzar aún en la reflexión para imaginar de qué manera estos principios podrían operar como el sustrato que, en una forma de convivencia concreta, liga entre ellos a los individuos (tal como lo hace Arendt en su reflexión acerca de la ideología, de la soledad y del anillo de hierro del totalitarismo), tal vez pudiéramos —como sugerimos con los principios ligados a la pluralidad y natalidad— pensar en la predominancia de uno u otro de estos principios en sentido estricto antipolíticos, como clave de diferenciación de distintas formas de darse de la coexistencia de los hombres en condiciones de antipoliticidad, de preponderancia de la experiencia básica del aislamiento, de soledad, de impotencia.

Si esto fuera así, si efectivamente pudiéramos extraer de este modo de leer a Arendt una cercanía entre —por ejemplo— una forma de convivencia sostenida sobre el principio de felicidad del mayor número, y una forma de convivencia sostenida sobre la ideología o sobre el temor, como asentadas todas ellas sobre la experiencia de *animal laborans*, de soledad, de la conversión de la experiencia de la pluralidad en experiencia de la masa, de impotencia, tal como parece habilitarlo una lectura conjunta de *Los orígenes del totalitarismo* y de *La condición humana*, al mismo tiempo la diferenciación de los principios —por ejemplo, de los principios de felicidad del mayor número, de la ideología, del temor o

<sup>12</sup> Sin duda, al avanzar en esa dirección nos encontraríamos nuevamente en las puertas de una pregunta que ya enfrentamos, con ayuda de Arendt, al referirnos al principio de acción en el totalitarismo: esto es, si —atentos a la concepción arendtiana de la acción, indisolublemente ligada a la pluralidad y la libertad— puede un principio *contrario* a la experiencia de la libertad ser nombrado propiamente como principio de *acción*. Volveremos sobre esto en la segunda parte de este artículo.

el odio— nos permitiría también llevar nuestra reflexión a un grado mayor de discriminación, que permaneciera atenta a otra de las exigencias que atraviesan la obra arendtiana, esto es, a las diferencias significativas entre libertad y tiranía,<sup>13</sup> y no condujera simplemente a una amalgama del totalitarismo con la moderna sociedad de masas.

## II.d. Síntesis del recorrido precedente

En este punto, podemos por fin sintetizar nuestra búsqueda de la siguiente manera: la identificación de los principios en su sentido “montesquievino” nos ha llevado a prestar atención a la “experiencia básica” sobre la que se instalan, o expresan, los mismos. Y nos ha permitido, asimismo, establecer una distinción entre formas de coexistencia organizadas alrededor de diferentes expresiones de dichas experiencias básicas, sean éstas cada vez formas de coexistencia propiamente políticas, o prioritariamente impolíticas o antipolíticas. Así, si hasta aquí hemos puesto el foco en el principio de acción como aquello que “hace ser tal” a una determinada forma de convivencia —esto es, si nos hemos interrogado sobre todo respecto del modo en que el principio de acción se manifiesta en lo *instituido* y su reproducción— nos interesaremos ahora por la segunda manera en la que,

<sup>13</sup> En el último párrafo de *La condición humana* Arendt refiere a las condiciones de la acción y la contemplación en condiciones de libertad política y de tiranía, y señala que “[e]l pensamiento [...] sigue siendo posible y actual allí donde los hombres viven en condiciones de libertad política [...] ninguna capacidad humana es tan vulnerable, y de hecho es más fácil actuar que pensar en condiciones de tiranía.” (1958: 324). En sintonía con el desarrollo anterior, este párrafo nos conduce también a insistir en las diferencias que separan, tanto en lo que concierne a las posibilidades de la acción como las del pensar, a distintos regímenes, que si bien pueden asemejarse en una experiencia común de la soledad sobre la que se asientan, se distinguen, sin embargo, por el principio que opera en unos u otros como “principio rector” de una determinada “entidad de la multiplicidad humana”.

según anunciamos, podemos identificar que aparece la noción de “principio” en la obra arendtiana. Esto es, nos abocaremos a la utilización de la noción del principio en el sentido de principio *instituyente*, que pone el énfasis en la acción como comienzo, y en el modo en que el principio inspira esa acción inaugural.

### III. EL PRINCIPIO INSTITUYENTE, O LA NOCIÓN “INAUGURAL” DE PRINCIPIO

Como veremos a continuación, cuando enfocamos la mirada sobre la utilización de la noción de principio en el sentido de principio *instituyente*, uno de los desafíos principales con los que nos encontramos parece ser, precisamente, el de determinar la especificidad de esta noción de “principio”, en su relación con el comienzo, con el inicio o el origen, esto es, con el carácter inaugural de la acción.<sup>14</sup> En efecto, cuando centramos nuestra mirada sobre este aspecto de la obra arendtiana descubrimos que la noción de principio, que

<sup>14</sup> Otro tópico que una investigación exhaustiva no debería soslayar es el que atañe a las diferentes nociones que circunscriben el problema del inicio. Señalemos solamente, para indicar la complejidad del asunto, que dos autores tan finos como Roberto Esposito (1999) y Reiner Schürmann (1982) parecen dar un sentido disímil a la noción de “Ursprung” en su relación con “Anfang”, “Herkunft” y “Beginn”. Mientras en Esposito, “Ursprung” reenvía en Arendt a una genealogía nietzscheana y está puesto en relación con verdad absoluta, identidad plena, en tanto que “Herkunft” refiere a lo que adviene, según Schürmann “Ursprung” indica, para Heidegger, precisamente aquello que adviene. Resta por investigar no sólo la tensión entre ambas interpretaciones de “Ursprung” sino, sobre todo, la filiación del término en la obra arendtiana. Una complicación suplementaria presenta la traducción al español de *Sobre la revolución*, que en (1965 [1992]: 220) utiliza “origen” donde el alemán utiliza dos términos, “Ursprung” y “Anfang”, y donde el inglés utiliza uno sólo, “begin”, que parece remitir más exactamente a “Anfang” que a “Ursprung”. Por nuestra parte, nos servimos de la edición en español para la paginación ofrecida, pero traduciremos “Anfang” como “comienzo”, y no como origen, reservando este término eventualmente para “Ursprung”.

en los primeros escritos remite sobre todo a la distinción agustiniana entre *principium* como comienzo del mundo e *initium* como comienzo del hombre, parece a partir de *La condición humana* sobreimprimirse crecientemente sobre la noción de comienzo como inauguración, sobre la noción del *initium* del hombre en tanto inicio e iniciador. En esa sobreimpresión, tenderá a cumplir un papel que, recuperando una distinción de Roberto Esposito (1999: 37-44), llamaré “salvífico”: esto es, estará llamado a salvar al comienzo de la arbitrariedad. Pero, como intentaré mostrar, esta función salvífica del principio no sólo se inscribe en tensión con otras afirmaciones de la propia Arendt respecto de la arbitrariedad del comienzo, de la fundación, y exige de nosotros, en consecuencia, un intento de elucidación o por lo menos de problematización, sino que nos obliga también a enfrentar la pregunta respecto de si *todo* principio podría, para Arendt, cumplir esa misión.

### III.a. El principio del *initium*: la función salvífica del comienzo como principio

Observemos para comenzar que en *Sobre la revolución*, en los párrafos en que reflexiona acerca del problema que enfrentan las revoluciones respecto de cómo legitimar su advenimiento, y de cómo buscan darle solución apelando a un absoluto donde hacer reposar la autoridad de la fundación o la legitimidad de la ley, Arendt propone una respuesta radical al enigma de la fundación política: las revoluciones modernas, escribe, sacan a la luz del día algo que “en cierto sentido siempre se ha sabido”: que “[e]l inútil la búsqueda de un absoluto con el que romper el círculo vicioso en que queda atrapado inevitablemente todo comienzo, debido a que este ‘absoluto’ reside en el propio acto de dar comienzo a algo” (1965 [1992]: 210, trad. mod.). En un sentido similar,

afirmará también allí y en *La vida del espíritu* que “[p]ertenece a la naturaleza misma del comienzo el portar consigo una medida de arbitrariedad completa” (1965 [1992]: 212; 1978 [1984]: 485). El comienzo lleva en sí su propio absoluto o, más precisamente, es él mismo el absoluto que lo autoriza; y no parece poder escapar a la arbitrariedad de un comienzo que se autoriza en sí mismo.

No obstante, en otros párrafos aledaños en *Sobre la revolución* parece expresarse también, sin ambigüedades, aquello que denominamos la función salvífica del principio:

[l]o que salva al acto de comenzar de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o para ser más precisos, que comienzo y principio, *principium* y principio, no sólo están relacionados unos con otros sino que son coetáneos. El absoluto del que derivará su validez el comienzo y que debe salvarlo, por así decir, de su inherente arbitrariedad es el principio que junto a él hace su aparición en el mundo (1965 [1992]: 220, trad. mod.).

La sobreimpresión del principio sobre el comienzo, que hará posible esa función salvífica, ya se anunciaba en *La condición humana*; Arendt escribía allí que “[c]on la creación del hombre, el principio del comienzo hizo su entrada en el mundo mismo, lo cual, por supuesto, es sólo otra manera de decir que el principio de libertad fue creado cuando fue creado el hombre, y no antes” (1958: 177); esto es, el hombre en tanto “comenzador” hace entrar en el mundo, en su acción inaugural, el principio del comienzo. Es interesante subrayar que la frase de Agustín *initium ut esset, homo creatus est* (para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre), que la cita anterior parece glosar reforzando el sentido del *initium* en tanto *principium*, y que hallamos en conclusión de *Los orígenes del totalitarismo* (1951 [1974]: 580), estaba ausente en la edición de 1951 y sólo fue agregada en

la edición de 1958, esto es, tras la publicación de *La condición humana*.<sup>15</sup>

Ahora bien, si no existe otro absoluto que el dar comienzo a algo, y si pertenece a la naturaleza del comienzo “portar consigo una medida de arbitrariedad completa”, ¿qué debemos entender más precisamente cuando leemos que “el principio es el absoluto del que el comienzo deriva su validez, y lo salva de su inherente arbitrariedad”? La respuesta parece imponerse: en ausencia de una fuente externa de autorización, de legitimación del comienzo, el principio salva al comienzo de su arbitrariedad en tanto dota al comienzo de algo que, sin ser trascendente al comienzo mismo —sin hacer las veces de absoluto—, lo sustrae precisamente de ese carácter de “arbitrariedad completa” que le es propio. Pero esta respuesta plantea nuevos interrogantes que debemos afrontar: si el principio salva al comienzo de su arbitrariedad al dotarlo de “algo” que lo libra de su carácter de “arbitrariedad completa”, debemos preguntarnos, en primer lugar, qué es ese “algo” que provee el principio, y luego, sobre todo, debemos preguntarnos si todo comienzo está habitado por un principio, y si todo principio que habita el comienzo es susceptible de sustraerlo a la arbitrariedad. Dicho de otro modo, ¿es el comienzo su propio principio, esto es, se trata aquí del “principio del comienzo”, del principio del *initium*, del principio del comienzo como libertad, para retomar la expresión de *La condición humana*, o podemos hallar en la comprensión arendtiana del principio que habita o que inspira el comienzo una pluralidad de estos principios? Y si pudiéramos identificar una pluralidad de principios que habitan o inspiran el comienzo, ¿cómo deberíamos entender su diferencia, su especificidad? ¿Podrían estos principios imprimir, una y otra vez, sentidos diferentes

<sup>15</sup> Debo esta importante observación a Anabella Di Pego.

a la fundación, a la acción política, en tanto distintos “modos de comenzar”? ¿Salvaría cualquiera de estos principios al comienzo de la arbitrariedad?

### III.b. ¿Se expresa el principio en el comienzo en tanto tal, o en el “modo de comenzar”?

Si esperamos encontrar en Arendt una vía para transitar el estrecho desfiladero de un comienzo a la vez despojado de una referencia trascendente, y liberado de la pura remisión a la arbitrariedad, parece necesario intentar lograr una comprensión más cabal de las alternativas con que concluimos el punto precedente. Como lo veremos a continuación, es posible que nuestra interrogación no logre ofrecer una respuesta definitiva para estas preguntas. Pero, una vez más, me propongo sólo desplegar las distintas posibilidades a las que estas preguntas nos enfrentan y los diversos problemas que su coexistencia nos plantea, sin dejar de advertir, empero, que la ausencia de respuesta definitiva puede ser, quizás, también una respuesta.

A fin de avanzar en la indagación respecto de una eventual distinción entre el principio en tanto *comienzo* —el principio del *initium*— y el principio o los principios que se expresarían en el modo de *comenzar*, recordemos brevemente algunos párrafos que dan cuenta de la manera en que, para Arendt, los principios inspiran a la acción o imprimen su sello sobre ella. Así, leemos en *Sobre la revolución*:

El modo en que el comenzador comienza cuanto intenta hacer establece la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar de la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que dura la acción (1965 [1992]: 220).



Dicho de otro modo, en el principio que se manifiesta en la acción se da a ver y se instituye una ley —llamémosle una regla— que impregnará de su sentido aquello que vendrá después. En ese “modo de comenzar” del comenzador se expresa un principio en el que se inscribirán los actos de quienes se unan a él. El principio salva al comienzo de su arbitrariedad en tanto marca al comienzo de su “modo” (“way”, “Art und Weise”), un modo que se expresa como una regla para la acción, que es, a su vez, tomada como inspiración para quienes se suman al comenzador en la empresa común. La frase de *Sobre la revolución* hace eco a un desarrollo similar en *La condición humana*: “actuar”, afirma allí Arendt, refiere originariamente a *archein* (comenzar, y establecer una regla o gobernar) y *prattein* (llevar a término, realizar); esto es, supone originariamente un comenzador quien, con su comienzo, imprime una regla a la acción, y al que se unen otros para llevar a cabo, para “portar”, para cargar con el emprendimiento iniciado. La tradición posterior, continúa, ha perdido tanto la doble connotación del actuar como *archein* —iniciar y establecer una regla—, y su connotación como *prattein* —portar el emprendimiento de manera plural a su realización—. Si bien Arendt no refiere en ese párrafo a la noción de principio, éste parece corresponderse de manera cabal con la comprensión expresada en *Sobre la revolución* concerniente al “modo” en que el principio instituye una regla en el inicio.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Arendt (1958: 189). En la tradición, escribe Arendt allí, el *archein* o *agere* habría quedado asociado a la regla fijada por uno y, por lo tanto, al mando y al gobierno, despojándolo de toda connotación de inicio o de acción; y en ese mismo movimiento, *prattein* o *gerere* habría quedado asociado a la obediencia al gobierno o la regla de uno, es decir, a la ejecución conforme a una orden regulada. En *Sobre la revolución* (1965 [1992]: 220) Arendt refiere nuevamente a esta doble connotación de *arché*, como principio e inicio. No retoma el desarrollo de *La condición humana* que, sin embargo, parece muy afín a su reflexión, y más exhaustivo en cuanto a sus alcances, ya que da lugar igualmente a “quienes se unen” al iniciador.

El principio, dijimos, salva al comienzo de su arbitrariedad en tanto marca al comienzo de su “modo”, que se expresa como una regla para la acción que es, a su vez, tomada como inspiración para quienes se suman al comenzador en la empresa común. En lo que hemos registrado como una de las primeras, sino la primera aparición clara de la noción de *principio* en el sentido que intentamos elucidar, Arendt escribía: “con la creación del hombre, el principio del comienzo hizo su entrada en el mundo mismo, lo cual, por supuesto, es sólo otra manera de decir que el principio de libertad fue creado cuando fue creado el hombre, y no antes” (1958: 177). Volvemos ahora sobre nuestras preguntas, las cuales nos advierten que podemos interpretar la conjunción de las afirmaciones anteriores de distintas maneras: ¿debemos entender que el principio del comienzo, es decir, el principio de la libertad, hace su entrada al mundo con cada comienzo, y que ello mismo salva al comienzo de su arbitrariedad, más allá “del modo en que el comenzador comience cuanto intenta hacer”, puesto que el principio del comienzo se manifiesta siempre en cada acción? ¿O nos indica, más bien, que debemos considerar el “principio del *initium*” como un principio entre otros? En ese caso, ¿puede haber comienzos que no porten en ellos el principio del comienzo, esto es, de la libertad? En otras palabras, ¿debemos o no distinguir entre un principio que correspondería a la acción particular (y que en tal sentido sería siempre inaugural, principio de libertad), y el principio que se instituiría a través de esa acción particular en la creación de una regla que sería seguida por otros? Es preciso que comprendamos cabalmente estas alternativas si pretendemos siquiera enfrentar la pregunta acerca de la manera en que el principio “salva al comienzo de la arbitrariedad”. Para expresarlo con la mayor claridad, debemos elucidar si:

1. En todo comienzo se manifiesta el principio de la libertad (del *initium* en tanto comienzo). Es el principio del *initium*

el que salva al comienzo de su arbitrariedad, al imprimir la libertad como regla.<sup>17</sup> A modo de ejemplo: el principio de felicidad pública o el principio de la promesa mutua no serían sino modulaciones, modos de expresar el principio del *initium*.

2. En todo comienzo se manifiesta el principio de la libertad (del *initium* en tanto comienzo) pero se manifiesta asimismo un principio específico al modo en que el comenzador comienza la acción —por ejemplo, el principio del honor, de la solidaridad o de la justicia— que, al igual que el principio de libertad pero sin coincidir con él, expresan la condición humana de pluralidad.

3. Una variante de la anterior: en todo comienzo se manifiesta el principio del *initium*, y se manifiesta asimismo un principio específico que convoca a una regla que puede ser *contraria* a la libertad —podríamos pensar, por ejemplo, en la fundación de un régimen tiránico—. <sup>18</sup> Dicho de otro modo, el principio del *initium* se manifiesta en tanto comienzo, pero convoca a una regla antipolítica —una ley asentada en el temor, en la venganza, en el odio— que imprime su sello regla a la acción (y que puede, a su vez, ser seguida por quienes se suman al comenzador en la empresa común).

<sup>17</sup> Éste sería el desarrollo que se correspondería con el principio de anarquía, tal como lo desarrolla Reiner Schürmann en su libro dedicado a la cuestión de la acción en Heidegger (1982). La edición en inglés de su libro, originalmente publicada en francés, está dedicada a la memoria de Arendt.

<sup>18</sup> ¿Se puede hablar de “fundación” de un régimen tiránico en términos de Arendt? Podría argumentarse que fundación equivale a fundación de la libertad, y que sólo un acto fundador inspirado por un principio político puede propiamente fundar, establecer, una “ley”, una “regla”, y que un régimen tiránico carecería propiamente de una ley que lo regule, en tanto la ley expresa la relación entre personas. Si bien ésta puede ser una dirección altamente productiva para rehacer una cierta coherencia en los términos empleados por Arendt, al mismo tiempo esta lectura es puesta en jaque por el reconocimiento de una ley “de otro tipo” en el totalitarismo, así como por la aparición tantas veces señalada en este texto de la presencia de principios que parecen desafiar el intento de dar coherencia a esta problemática. Agradezco a Matías Sirczuk las observaciones sobre este punto.

Dicho de otro modo: una acción libre puede instituir una regla compartida contraria a la libertad.

4. El principio del *initium* —el principio de la libertad— no se manifiesta en todo comienzo, en toda acción. En tanto la acción del actor —aun siendo acción libre, en tanto indeterminada en su origen y en su finalidad— está inspirada en, y pone de manifiesto, otro principio; es ese principio el que establece la regla para quienes lo seguirán. En tanto corresponde a la acción, y convoca por ende a la acción plural, el principio que se pone de manifiesto (y que salva al comienzo de la arbitrariedad) está, de todos modos, inscrito en la capacidad del hombre en tanto actor (pero no es equivalente a esta capacidad constituida en principio). El principio de libertad, del *initium*, puede así declinarse como equivalente al principio de felicidad pública, pero no como equivalente al principio de solidaridad, de justicia o de honor, todos ellos correspondientes a la capacidad humana del hombre en tanto actor.

5. La variante que observábamos en el punto tres respecto del dos se repite aquí, simplificada, respecto del punto cuatro: el principio del *initium* —el principio de la libertad— no se manifiesta en tanto tal en todo comienzo, en toda acción. El principio que se manifiesta y que imprime su regla es un principio contrario a la libertad. La pregunta que surge nuevamente es si puede un principio antipolítico ser entendido por Arendt como un principio inspirador. ¿Pueden el odio, la venganza, o también el amor de la bondad, “salvar al comienzo de su arbitrariedad”? ¿Podemos hablar, propiamente, en este caso, de acción, y de una acción que convoca a la pluralidad?<sup>19</sup> Pero también, ¿puede decirse de una acción

<sup>19</sup> Podría objetarse también que los principios antipolíticos son “incapaces de plasmarse en instituciones duraderas”, tal como lo afirma Arendt respecto del amor de la bondad. En ese sentido, tal vez podríamos aducir que —al no plasmarse en instituciones duraderas— la cuestión de salvar al comienzo de la arbitrariedad no se plantearía como pregunta en esos casos. El problema, nuevamente, es que

que introduce algo nuevo en el mundo que está privada de libertad?

Sin duda, no parece sencillo responder fehacientemente a estas preguntas a través de la obra de Arendt. El recorrido realizado en la primera parte de este texto nos invitó a creer que podemos, tal vez, ganar en intelección si ponemos en relación el principio de acción de una forma política con una experiencia fundamental de la condición humana. Hemos advertido que tal abordaje permitiría explorar la diferencia de regímenes asentados en la experiencia de la pluralidad humana, pero en los que hallaríamos acentuado, en tanto principio, uno de los caracteres que hacen a la manifestación de esa pluralidad —la libertad, el honor, el amor por la igualdad, la justicia—. <sup>20</sup> Al mismo tiempo, ese recorrido nos permitió percibir también que —en tensión con el argumento que parece sugerir que los principios de acción de un régimen, para ser propiamente tales, deben estar asentados en la experiencia de la pluralidad y la natalidad—; también encontramos de manera recurrente en la obra de Arendt la referencia a la existencia de principios antipolíticos (asentados en “lo contrario de la libertad”); y si bien hemos advertido que la propia Arendt parece hesitar respecto de si pueden denominarse, en tal caso, principios de acción, observamos también que no deja de servirse de ellos —del temor, de la ideología, del principio de la felicidad del mayor número— para dar cuenta de la diferencia entre formas de existencia de la pluralidad humana. <sup>21</sup> La conclusión provisoria a la que arribamos

---

Arendt no cesa de dar ejemplos de principios antipolíticos en contextos donde está en juego la pregunta acerca de la constitución de un gobierno: en la ideología, en el temor, en la venganza, en la rabia. Volveremos sobre esto más adelante.

<sup>20</sup> Esta primera observación nos conduciría a privilegiar la segunda de las opciones que detallábamos.

<sup>21</sup> Esta observación nos conduciría a privilegiar la tercera de las opciones. Agreguemos que la hesitación a considerar los principios “contrarios a la libertad” como principios de acción se expresa claramente en *Los orígenes del totalitarismo* (1951 [1974]) y en “La naturaleza del totalitarismo” (1953 [1994]).

es que, tal como lo proponíamos para las formas de coexistencia humanas asentadas en los principios referidos a “la aparición de la libertad en el mundo”, también respecto de formas de coexistencia humanas asentadas en aquellos otros principios que hacen aparecer en el mundo “lo contrario de la libertad”, es decir, que inspiran y reproducen formas antipolíticas de comportamiento, parecía conducente identificar la diferencia entre unas y otras según el principio particular que las anima —la rabia, el principio de utilidad, de la ideología, del temor o también el principio de felicidad del mayor número— y en relación con la modalidad particular de la experiencia fundamental sobre las que se erigen. Es decir, podía ser productivo intentar identificar cuál era cada vez, también en formas antipolíticas o impolíticas<sup>22</sup> de la coexistencia humana, la experiencia particular sobre la que se asentaba ese principio de acción o de comportamiento. Debemos ahora reponer la pregunta respecto de si, ¿para cada una de estas formas alternativas es posible identificar o asociar la persistencia del principio entendido como principio inaugural?

#### IV. ¿ES POSIBLE AUNAR AMBAS CONCEPCIONES DEL PRINCIPIO?

Así, retomando las consideraciones precedentes que arrojan diversas alternativas de asociación del principio de acción en sentido montesquievino con “experiencias básicas de la coexistencia humana”, esto es, con una de las formas plu-

<sup>22</sup> Revisando la noción arendtiana de “política”, podríamos decir que únicamente aquellas formas de coexistencia humana asentadas sobre la experiencia fundamental de la pluralidad son propiamente políticas, ya que sólo allí los hombres pueden expresarse en su condición de actores que aparecen libremente en su singularidad en una escena compartida.

rales de la vida en común, es preciso ahora que nos preguntemos si es posible ligar estas formas de la vida en común, a su vez, con las alternativas que se nos presentaban respecto del principio en su sentido inaugural, es decir, en tanto coetáneo con la acción.

#### IV.a. El puente entre acción inaugural e institución de un principio

Si pensamos el principio *in statu nascendi*, en los términos en los que, según veíamos, coexisten en el acto del actor, del comenzador, por un lado, el inicio mismo, la regla o “ley de la acción” que el inicio inscribe como principio, y por el otro, la pluralidad de la vida en común —“los actos de quienes se unan” al comenzador—, podemos descubrir en esa descripción los rasgos constitutivos del principio inspirador que, eventualmente, será “reconocido como la pauta última para juzgar los actos y omisiones de una comunidad”, para retomar la definición que da Arendt del principio en sentido montesquievino (1978 [1984]: 479). Dicho de otro modo: el principio que inspira la acción instituyente del comenzador puede, en el modo en que se inscribe como principio para los actos de quienes se unen a él, proveer el puente que liga el momento inaugural con la preservación del principio en la acción plural, con su institución como principio de acción de una forma de coexistencia de la pluralidad humana.

Esta restitución del problema permitiría, según creemos, dar cuenta de algunos de los pasajes más ricos de la obra arendtiana que colocan en su centro la noción de principio. Da cabida, igualmente, a su reflexión respecto del principio de autoridad en Roma, donde Arendt nos sitúa ante una forma política que portaría y preservaría en sus costumbres, en sus actos y en sus juicios, el principio del acto fundador en tanto fundación. Asimismo, permite albergar la lectura arendtiana

de las leyendas fundadoras, de la Eneida y el Éxodo, como relatos de un principio que no puede remitir, en última instancia, sino a la capacidad de dar inicio, y que al tiempo que reenvía a un pasado mítico inscribe ese pasado en la acción inaugural de hombres en una historia. Permitiría también dar cuenta de su lectura del principio de felicidad pública de la Revolución americana, que así como habría inspirado la acción de los revolucionarios, no habría luego logrado inscribirse duraderamente como principio de acción de la forma de convivencia surgida de la revolución. En este último caso, nos permitiría dar cuenta de la lectura que Arendt nos provee en *Sobre la revolución*, según la cual el principio de felicidad pública, que habría inspirado la acción fundadora de los “padres fundadores” y de quienes se habían unido a la fundación de un nuevo orden, habría sido sustituido con el tiempo por el principio de “felicidad del mayor número”, que no expresaría ya la experiencia fundamental del hombre como actor libre en una escena plural, sino, como aventurábamos, la experiencia fundamental del hombre en tanto consumidor —del *animal laborans*—.

Encontraríamos así en esas descripciones ejemplos en que la acción fundadora habría inscrito el principio que la animó en una forma de coexistencia política, aun cuando, como en la Revolución americana, ese principio fuera más tarde desplazado, en tanto principio predominante de esa forma de coexistencia, por un principio que se inscribiría en ruptura con la perpetuación de la acción libre y plural.

No obstante, deberíamos asimismo, fieles a las preguntas que nos formulábamos, interrogar la posibilidad de que el acto fundador *él mismo* fuera portador de un principio “contrario a la libertad”, esto es, de un principio que instituyera como principio regulador de una nueva forma de coexistencia humana el resentimiento, el temor, el odio de las diferencias o la venganza. Deberíamos, en ese caso, volver a plantear la interrogante respecto de si puede un principio tal



ser considerado, propiamente, como una manifestación de la capacidad de libertad propia del actor —si, junto con el principio del odio, por dar un ejemplo, estaríamos también en presencia de un acto que portaría, en sí mismo, el principio del *initium*—. Deberíamos preguntarnos, a su vez, acerca del modo en que ese principio “contrario a la libertad” podría inspirar a quienes se unen al comenzador, y muy particularmente, acerca de la forma de coexistencia humana que podría surgir de allí.<sup>23</sup>

#### IV.b. La disociación entre el principio del *initium* y la institución de un principio

Así, en virtud de las dificultades que hemos subrayado, tal vez quedaría por formular ya en concreto la pregunta, en doble dirección, respecto de si todo principio que inspira un comienzo es susceptible de sedimentar como principio de acción de una forma de coexistencia humana, y si de todo régimen o comunidad que observamos, cuyo principio de acción descubrimos, atravesando el entramado de sus costumbres, creencias, actos y omisiones, podemos decir que en él se ha perpetuado, preservado, transmitido, el principio que inspiró a su fundación. En continuidad con las preguntas que nos hacíamos, deberíamos dar cuenta asimismo acerca de la relación entre ese principio y el del *initium*, que se manifestaría cada vez en el acto mismo de dar comienzo. Deberíamos también afrontar la pregunta de saber si —cuando ese principio, como en el caso de despotismos, dictaduras, totalitarismos, o también en el caso de la sociedad de masas organizada alrededor del principio de la felicidad del mayor

<sup>23</sup> Pienso, por ejemplo, en la acción fundadora de un líder racista que convoca a otros que se unen a él, y que consiguen imponer el racismo como principio que los anima y que anima la forma de coexistencia que consiguen instituir.

número— no aparece como un principio propiamente político, un principio de acción, sino como “lo contrario de la libertad”, nos hallamos, en los términos en que los comprende también Arendt, ante formas de vida en común cuya actualidad no puede ser ya religada con un comienzo que habría portado en él el principio libre del *initium*. Si así fuera, si en aquellas manifestaciones del darse de la “multiplicidad humana” no pudiéramos religar su existencia a un comienzo, sería entonces necesario dar cuenta de la posibilidad de un acontecer que *no* estuviera asentado en la capacidad humana de dar inicio; de un acontecer que aun asentado en la capacidad humana de dar inicio pondría en existencia una forma de coexistencia que contrariaría esa misma capacidad, una forma de coexistencia destructiva de la capacidad del hombre en tanto actor o iniciador.

Podríamos modular esta última diferenciación —entre principios de acción que, a la vez que expresarían la capacidad del hombre como actor, no dejarían por ello de ser antipolíticos, en tanto se mostrarían contrarios a la posibilidad de plasmarse en instituciones propiamente políticas— diciendo que en toda acción se manifestaría el principio del *initium*, la capacidad de iniciar en tanto tal y de establecer una regla con la acción. Pero en tanto esa regla fuera una regla antipolítica —el odio, la venganza— aquello que resultaría de esa acción inauguradora, y del acompañamiento de quienes se unieran a él, no podría plasmarse en instituciones propiamente políticas. Podríamos decir, incluso, que en esas ocasiones la pregunta acerca de la posibilidad de salvar el comienzo de la arbitrariedad perdería relevancia, ya que la autorización del comienzo sólo es un enigma para la fundación de regímenes libres. Retomando una expresión de Jacques Taminiaux, podríamos sostener que deberíamos entender las acciones inauguradoras que inscribieran reglas antipolíticas como “acontecimientos a-contrario”, esto es, advenimientos que, al inscribir una regla antipolítica, amenazan

la posibilidad de la repetición de la libertad, la posibilidad del acontecimiento en tanto tal.<sup>24</sup>

### CONSIDERACIONES FINALES

El párrafo con el que concluye el apartado anterior puede comprenderse como una conclusión posible —y provisoria— surgida de mi indagación. Pero al explicitarla, soy consciente de que también ella supone soslayar muchos de los problemas que han aparecido a lo largo de mi búsqueda. Supone, para comenzar, aun reconociendo el carácter infundado de la acción, avalar la decisión —nunca formulada como tal por Arendt— de discriminar entre principios “que salvan” y principios “que no salvan”, y que se superponen con el principio anárquico del *initium*. Los principios que salvarían al comienzo de su arbitrariedad serían aquellos que portarían en ellos el poder de instituir formas de convivencia sostenidas en los distintos modos del darse la pluralidad; los otros, aun poniendo de manifiesto la capacidad del hombre como iniciador —tal como la mentira pone también, para Arendt, de manifiesto esa capacidad— no serían merecedores de

<sup>24</sup> Taminiaux (1994: 36). Agradezco a Lucas Martin por haber devuelto a mi memoria esta referencia. Entiendo, con Taminiaux, que en referencia a Arendt al hablar de instituciones propiamente políticas estamos hablando de formas políticas que hacen lugar a la libertad pública y a su repetición. Tal vez, incluso podría pensarse que principios antipolíticos no pueden terminar de plasmarse en instituciones estables de ningún tipo, y que los regímenes que de ellos surgieran sólo podrían estabilizarse sobre factores extrínsecos, en un sentido similar al que desarrolla Montesquieu respecto del despotismo: el despotismo es un régimen contranatura, en tanto su naturaleza es la ausencia de regla, por lo cual su estabilidad no descansa en la regla sino en factores externos de estabilización, como la religión. En el mismo sentido, podríamos sugerir que la regla antipolítica —el odio, la venganza— que inspira la acción inaugural no puede dar lugar a una institucionalización estable, y que una forma política inspirada originariamente en tales principios debe, para estabilizarse, hallar otro principio sobre el cual sostenerse y reproducirse.

esa prerrogativa. En esta distinción, la afirmación “salvífica” parecería difícilmente poder escapar a un juicio valorativo.<sup>25</sup> Pero una adhesión decidida a las conclusiones hacia la que llevaría mi propia lectura supondría además desconocer que, en la meditación en Arendt respecto de la fundación libre y la institucionalización de la libertad, el problema de la creación de instituciones duraderas en las que se mantenga y se reproduzca el principio de la libertad que les dio origen se muestra también él mismo atravesado por una paradoja difícilmente solucionable a través del concepto: “en términos lógicos”, parece indicar Arendt, no hay resolución posible a la paradoja de que no habría “nada que amenace de modo más intenso y peligroso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida” (1965 [1992]: 240). Esto es, no sólo los principios antipolíticos, sino también los principios propiamente políticos y portadores de libertad de la acción inaugural representarían una amenaza para la institucionalización de la regla de la que son portadores.

En un sentido no del todo alejado de nuestras dificultades, Roberto Esposito ha señalado que una de los problemas con los que nos encontramos en el tratamiento arendtiano del “comienzo” es la co-presencia de un tratamiento deconstructivo, y de otro salvífico, del comienzo. Como intenté sugerir en estas páginas, entiendo que la noción de principio, al mismo tiempo que está puesta en sus apariciones más contundentes expresamente al servicio del tratamiento salvífico —“lo que salva al acto de comenzar de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio”— no escapa a estas dificultades; incluso las alimenta. Si, pese a sus

<sup>25</sup> Una dirección a explorar sería la que entendiendo por “arbitrariedad” el equivalente de “no sometido a leyes”, argumentaría, en la dirección indicada en las notas 20 y 26, que sólo los principios políticos, esto es, aquellos que se sostienen sobre la experiencia de la pluralidad, instituyen una “regla”; es decir, salvan al comienzo de la arbitrariedad de la ausencia de ley.

manifestaciones salvíficas, la paradoja en que nos encontramos atrapados cuando nos enfrentamos al problema del “principio del *initium*” parece difícilmente solucionable, entonces quizás no debemos desesperar, sino sumirnos una vez más en ella. Y si esa paradoja es, como probablemente lo sea, la manifestación, en el pensamiento de lo político, de la paradoja sobre la que se asienta la posibilidad de la libertad política, entonces tal vez debemos rehusar el afán por resolverla “en términos lógicos” o por encontrar en la acepción salvífica del *principio* la llave que permitiría finalmente rescatar a Arendt tanto de la trascendencia del fundamento, como de la inmanencia de un absoluto arbitrario de la acción. En la remisión a una función salvífica, acaso debemos oír los ecos de la negativa a abandonar toda diferenciación entre el bien y el mal en política. En sus paradojas irremediables, quizás resuene el reconocimiento de la precariedad sobre la cual se sostiene esta imprescindible diferenciación.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1929 [2001]), *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro.
- (1951 [1974]), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- (1955), “Courses - University of California, Berkeley, Calif. ‘History of Political Theory’, lectures, Montesquieu, Charles de Secondat, baron de”, *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, disponible en <[http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem\\_yArv::>](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem_yArv::>).
- (1958), *On Human Condition*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- (1963), *Über die Revolution*, Múnich, Piper.
- (1965 [1992]), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

- Arendt, Hannah (1968 [1993]), *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Books.
- (1978 [1984]), *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994), “On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding”, incluido en *Essays in Understanding*, Nueva York, Schocken Books.
- (1997), *¿Qué es política?*, Barcelona, Paidós.
- (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder.
- Esposito, Roberto (1999), *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós.
- Hilb, Claudia (2002), “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, año 16, núm. 47, México, mayo, pp. 11-44.
- Schürmann, Reiner (1982), *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, París, Seuil.
- Taminiaux, Jacques (1994), “Acontecimiento, mundo y juicio en Hannah Arendt”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público*, Caracas, Nueva Sociedad.

SEGUNDA PARTE  
LA APUESTA POR LA REVOLUCIÓN





# HACIA UNA POLÍTICA POSFUNDACIONAL: RECONSIDERACIONES EN TORNO DE LA REVOLUCIÓN, LA FUNDACIÓN Y EL PODER EN HANNAH ARENDT

Anabella Di Pego

## INTRODUCCIÓN

Los 50 años de la publicación intitulada *Sobre la revolución* han despertado un renovado interés en Hannah Arendt, autora ciertamente polémica, quien aún hoy continúa suscitando controversias. En el momento de su aparición fue recibida con críticas denostadoras por parte de los historiadores (Hobsbawm, 1965)<sup>1</sup> y tampoco fue bien acogida en ese entonces en el ámbito de la teoría política, especialmente el francés, por su análisis crítico de la Revolución francesa y su reposicionamiento de la Revolución americana, cuya caracterización como revolución resulta asimismo cuestionable. A pesar de todo esto, el libro de Arendt, lejos de haber pasado al olvido, sigue interpelándonos para pensar el potencial de lo político en el derrotero de la modernidad que ha fulgurado en los momentos revolucionarios pero no ha podido desplegarse en todas sus implicancias. De modo que las revoluciones modernas no son sólo manifestación e irrupción

<sup>1</sup> Recordemos algunas de las palabras de la reseña que oportunamente escribió el historiador inglés: “La primera dificultad que encuentran los estudiantes de historia o de sociología de las revoluciones en la señora Arendt es un cierto carácter metafísico y normativo de su pensamiento, que va bien con un, a veces bastante explícito, idealismo filosófico pasado de moda” (Hobsbawm, 1965: 253. Traducción propia).

de lo político, sino que también detentan un potencial no realizado plenamente que nos remite al problema de la fundación.

En este sentido, retomamos el análisis de la revolución siguiendo las propias advertencias que Arendt realiza en el primer capítulo de su libro:

No nos interesa la historia de las revoluciones en sí misma (su pasado, sus orígenes y el curso de su desarrollo). Si queremos saber qué es una revolución —sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en el que vivimos, su papel en la historia moderna— debemos dirigir nuestra atención a aquellos momentos de la historia en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adquirieron una especie de forma definida y comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, crueldades y atentados a la libertad que puedan haberles conducido a la rebelión (1992: 45).

De manera que no es un interés histórico en torno a las revoluciones el que sustenta el estudio arendtiano —y en este sentido, se puede comprender la reacción de los historiadores frente a semejante afirmación—, sino fundamentalmente sus implicaciones y su significado político para nuestros días. En las páginas siguientes nos adentraremos en este problema siguiendo dos hipótesis de lectura, por un lado, que la tematización de la fundación en Arendt da lugar a lo que denominamos, siguiendo a Oliver Marchart (2009), una política posfundacional sustentada en fundamentos contingentes pero, a la vez, de relativa estabilidad. A partir de esto, indagamos en torno del acto constituyente y del tipo de fundación en que está pensando Arendt, así como en sus reverberaciones para una crítica de la democracia representativa. Por otro lado, en torno de la fundación sostenemos que es posible encontrar dos conceptualizaciones

del poder —el poder de reunión y el poder fundacional—, que resultan complementarias pero irreductibles al poder discursivo tal y como es presentado en *La condición humana*. El poder que surge vinculado con la fundación es un poder atravesado por la conflictividad y la violencia, lo que nos permitirá desmarcar la concepción de Arendt de la posición de Habermas (2000) y, también, reconsiderar la política y sus vínculos con el poder y la violencia.

### I. LOS PROBLEMAS Y LOS DESAFÍOS DE LA FUNDACIÓN

Una delimitación preliminar de la noción de revolución nos remite a un cambio político llevado a cabo mediante la violencia; sin embargo, esto no alcanza para caracterizarla puesto que en la Antigüedad también encontramos cambios políticos violentos, pero la revolución es un fenómeno político específicamente moderno. La revolución, además de la violencia y de un cambio político, implica “el nacimiento de una realidad enteramente nueva” (Arendt, 1992: 22) que interrumpe el curso de la historia. Este *pathos* de la novedad es la marca característica de la revolución que no se encontraba presente en la Antigüedad, donde toda fundación era, en realidad, la restauración de una realidad pasada. La concepción rectilínea de la historia que el cristianismo trajo consigo se encuentra en la base de la posibilidad de pensar la revolución como un nuevo comienzo de la historia. Pero este nuevo comienzo de la historia no es meramente un estallido o una irrupción de la novedad, sino que Arendt está pensando en la formación de un cuerpo político nuevo o en el establecimiento de una forma completamente nueva de gobierno. De ahí que la revolución se encuentre íntimamente vinculada con la fundación y que Arendt considere que, a pesar de no haberse dedicado específicamente a la

revolución, Maquiavelo fue un precursor y una “figura [...] relevante para una historia de la revolución”, puesto que fue “el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (Arendt, 1992: 37).

Una vez delineados los vínculos entre revolución y fundación, aparece también lo que Arendt denomina “la perplejidad [...] inherente a la tarea de la fundación” (1992: 40), que nos remite al problema del origen o de la fundamentación del nuevo comienzo, es decir, del origen de la autoridad de las nuevas leyes y del nuevo sistema de gobierno. La cuestión es: ¿por qué habría que obedecer las leyes y al gobierno establecido por algunos hombres? La respuesta tradicional fue recurrir al “molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción había estado constituida por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra” (Arendt, 1992: 40). Este recurso al absoluto para “resolver” el problema del origen constituye un lugar común en la historia del pensamiento político; por eso, incluso Maquiavelo, quien había procurado delimitar los asuntos políticos de cualquier tratamiento religioso, imploraba no obstante por la ayuda y la inspiración divina para los legisladores que debían acometer la fundación de una nueva comunidad política. El problema de la fundamentación del origen recorre todo el libro hasta el final, pero ya en el primer capítulo Arendt adelanta su propio posicionamiento al respecto:

Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace al absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen

del poder humano nunca pueden ser absolutas. Así, esta “llamada a los cielos” de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de “escapar de esta dificultad” (1992: 40).

En la cita precedente, podemos observar que en la medida en que los asuntos humanos suponen la pluralidad no es posible fundarlos sobre ningún absoluto, sin embargo, de esto no se sigue que Arendt sea escéptica respecto de la fundamentación de la política ni que sentencie que carece por completo de fundamentos. Antes bien, Arendt está realizando un desmontaje del movimiento dicotómico tradicional, por el cual los fundamentos son absolutos e inmovibles o no constituyen fundamentos en sentido estricto. De esta manera, el problema de la fundamentación oscilaría entre los dos polos antagónicos de los fundamentos absolutos y de la ausencia total de fundamentos. Lo que Arendt está proponiendo es un desplazamiento o un replanteamiento del problema hacia la posibilidad de pensar una fundación sin absolutos, cuya fundamentación implica aceptar la contingencia irreductible de los asuntos humanos. Lo político en tanto modalidad de manifestación de los asuntos humanos no puede ser clausurado en torno de un absoluto, puesto que la pluralidad y su dinámica contingente, abierta y mutable, siempre exceden y sobrepasan la limitación de cualquier absoluto. En este sentido, el abordaje de Arendt de la fundación/fundamentación de lo político<sup>2</sup> en *Sobre la revolución* sitúa la problemática en un nuevo horizonte que con posterioridad, en la segunda mitad del siglo xx, se ha

<sup>2</sup> Aunque Arendt no distingue entre la política (*the politics, die Politik, la politique*) y lo político (*the political, das Politische, le politique*), su propia concepción constituye una tematización de lo político en su especificidad. Véase al respecto el texto “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” de Claude Lefort (2000: 131-144).

vuelto el lugar común de la filosofía política, especialmente la francesa, y que Oliver Marchart ha denominado como “posfundacionalismo”:

El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del “todo vale”, hoy *demodé*, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido (Marchart, 2009: 14-15).

La forma en que Arendt tematiza esta dimensión fallida, parcial y contingente de la fundación es a través de la idea de que la tarea de la revolución no es solamente la fundación de un cuerpo político estable, sino también la “fundación de la libertad”, es decir, que ese cuerpo político “garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” (1992: 124). De esta manera, aunque Arendt señala que la revolución y la fundación “son fenómenos casi correlativos” (1992: 125), no toda fundación asegura la preservación del espíritu revolucionario, y ahí se cifra el éxito o el fracaso de una revolución. En este sentido, Arendt advierte sobre el relativo éxito de la Revolución americana, “donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real” (1992: 126), pero donde, sin embargo, se fracasó en “el afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de fundación” (1992: 126), es decir, no se pudo asegurar el establecimiento de espacios en donde se preservara la

libertad y la participación pública que había dado origen a la propia revolución.<sup>3</sup>

La peculiaridad de la concepción arendtiana de la revolución reside, entonces, en que ésta no es mera interrupción de la historia por la irrupción de la novedad, ni tampoco solamente la fundación de un cuerpo político estable, sino que la revolución y su momento fundamentalmente político se dirime en la tensión irresoluble entre esos dos movimientos hacia la novedad y hacia la fundación, y cuando alguno de ellos resulta anulado por el otro, o sobredimensionado unilateralmente, la revolución fracasa y lo político se eclipsa. Así, Arendt nos advierte que una revuelta violenta, por más novedosa y liberadora que sea, no puede dar lugar a una revolución si no hay hombres preparados para tomar el poder y fundar un cuerpo político (1992: 116); por otra parte, la fundación por sí sola tampoco detenta un carácter revolucionario, a menos que traiga consigo un perfeccionamiento de la nueva forma de gobierno (1992: 143), de manera que garantice la preservación del espíritu del acto de fundación (1992: 126), es decir, de la libertad y la participación que la inspiraron.

La revolución se define, entonces, por la tensión que la atraviesa entre la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político con su preocupación por la estabilidad y la duración. Pero esta tensión no debe concebirse como una oposición irreconciliable entre elementos contrapuestos, sino como elementos en cuya dinámica de interacción en conflicto se constituye lo político. Lo que ha sucedido es que una vez acaecidas las revoluciones estos elementos han cristalizado en posiciones excluyentes que han terminado por socavar la articulación

<sup>3</sup> De manera que no puede sostenerse, como pretende Habermas (2000: 200-205) en su mordaz comentario del libro de Arendt titulado "La historia de dos revoluciones", que la Revolución americana sea plenamente exitosa frente al fracaso de la francesa.

de novedad y de perdurabilidad que implica lo político. Y en esta escisión de la que surgieron después de las revoluciones el liberalismo progresista y el conservadurismo, encarnando dos vertientes opuestas, Arendt cree encontrar un “síntoma de nuestra perdición” (1992: 231), en tanto supone un vaciamiento de la conflictividad y la tensión constitutiva de lo político. Esta escisión entre novedad y estabilidad también se encuentra en la base de nuestro vocabulario político moderno, “que se presenta siempre en pares de conceptos opuestos: derecha e izquierda, reaccionario y progresista, conservadurismo y liberalismo” (1992: 231). Frente a esto, Arendt explicita su ímpetu por volver a los conceptos políticos y revolucionarios para dismantelar las oposiciones y pensarlos nuevamente en su entramado conflictivo constitutivo:

Desde el punto de vista filológico, el esfuerzo que se realiza para reconquistar el espíritu perdido de la revolución, debe consistir, en buena parte, en repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político nos ofrece en términos de oposición y contradicción (1992: 231).

De modo que Arendt concibe que lo político mismo, y no sólo la revolución, se dirime en esa tensión conflictiva entre la novedad y la perdurabilidad. Lo político no es sólo irrupción de la novedad, manifestación de la singularidad y nuevo origen, sino que esto mismo requiere de un marco de estabilidad que asegure y haga posible la emergencia de la novedad. Por eso, Arendt vuelve a las revoluciones y analiza específicamente qué fue lo que ellas pudieron fundar y establecer de manera perdurable. Con lo cual, el tópico de la fundación resulta central, pero no sería cualquier tipo de fundación y de ahí que Arendt finalmente consigne, como hemos visto, el fracaso de ambas revoluciones, puesto que de alguna manera trataron de suturar el problema del origen y clausuraron así la fuente misma de lo político. Detengámonos



un momento, entonces, en la cuestión del origen que, como ha advertido Claudia Hilb (2012), constituye uno de los problemas centrales de toda fundación. Las revoluciones, advierte Arendt, “constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen” (1992: 21).

Toda fundación nos enfrenta al problema de los fundamentos de ese nuevo origen y los revolucionarios lo abordaron en los términos tradicionales de la búsqueda de un absoluto trascendente que lo sustrajera de la contingencia y de la arbitrariedad. Esto pone de manifiesto que el proceso de secularización no ha deslindado simplemente la política de la religión, sino que más bien ha llevado consigo e introducido la necesidad del absoluto en el seno mismo de la política. En este sentido, la búsqueda de las revoluciones

por hallar un principio absoluto de donde derivar autoridad para su Derecho y poder podría ser perfectamente interpretado como una prueba de que el Estado y la política necesitaban la sanción religiosa con mayor urgencia que la religión y las Iglesias habían necesitado nunca el apoyo de los príncipes (1992: 164).

Por eso, Arendt no duda en señalar que el “problema más espinoso de todo gobierno revolucionario” lo constituye “el problema de un absoluto” (1992: 161). Los revolucionarios franceses sustentaron la fuente del poder y del derecho en el pueblo o, en otras palabras, en la voluntad general, y para ello transformaron al pueblo en el absoluto que permitía clausurar la circularidad de toda fundación. Los revolucionarios estadounidenses distinguieron entre el origen del poder que brota del pueblo y el origen o la fuente de legitimidad del derecho, pero de todas formas buscaron este último también en un absoluto “cuyo puesto está ‘arriba’, en alguna región más elevada y trascendente” (1992: 189).

La revolución, tanto para quienes se embarcan en esta empresa política como para quienes reflexionan sobre ella, se presenta como una tarea paradójica puesto que, en tanto interrumpe la temporalidad, parece requerir de una fuente o de un origen que haga posible esa suspensión y que, a la vez, explique la emergencia de la novedad. Arendt nos advierte que esto se debe a “los antiguos hábitos de pensamiento de Occidente, según los cuales todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del que brotar y a través del cual poder ser ‘explicado’” (1992: 213). De lo que se trata en la perspectiva arendtiana sería de mostrar que el problema del origen supone una cierta arbitrariedad, es decir, un carácter contingente que no puede ser reducido a un absoluto y que resulta consecuentemente constitutivo de los asuntos humanos.

El único entre los pensadores revolucionarios que logró sustraerse a este impulso de sustentar lo político en algún principio absoluto trascendente fue Montesquieu (Arendt, 1992: 195). La razón fundamental es que entendía la ley, siguiendo la concepción romana, como una regulación de las relaciones entre las personas que no requería de una validez absoluta porque no era concebida como un mandamiento incondicional. Pero la concepción moderna de la ley, de acuerdo con Arendt, a pesar de sus aparentes reminiscencias romanas, hunde sus raíces en el modelo judeo-cristiano de los mandamientos, entendidos éstos como la palabra divina que establece las obligaciones según las cuales los hombres deben comportarse. En la época moderna este modelo se mantuvo, sólo que “el derecho natural ocupó el lugar de la divinidad”, y en este marco, exclusivamente, es donde se puede plantear el problema de la legitimidad de la ley como remitiendo necesariamente a un absoluto.<sup>4</sup> Al respecto, Arendt sostiene:

<sup>4</sup> Esta lectura arendtiana de la concepción moderna de la ley es sumamente controvertida porque de alguna forma objeta la especificidad del derecho moderno al inscribirlo en la tradición judeo-cristiana. Veamos sus propias palabras al

Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento, y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre (1992: 196).

Arendt procede a desarmar este modelo de ley-mandamiento sustentado en un absoluto que procura neutralizar la contingencia de lo político, y en su lugar lo que emerge es una concepción de la legitimidad de la ley que se funda en el marco de relativa estabilidad que ofrece el acuerdo mutuo y que no se presenta como un absoluto pero tampoco como mera arbitrariedad, sino que opera como un fundamento que otorga un sustento perdurable que no se sustrae de las vicisitudes de los asuntos humanos. De esta manera, Arendt procede a resolver, o más bien disolver, el problema del absoluto en política para volver a plantear la cuestión de su origen remitiendo a un fundamento contingente aunque no meramente arbitrario que sitúa lo político en un horizonte posfundacional:

Existe una solución para las confusiones del origen [*beginning*] que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso

---

respecto: “El modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, incluso de aquellas cuyo origen romano estaba fuera de toda duda, y en cuya interpretación jurídica utilizaron todos los términos de la jurisdicción romana, ese modelo no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo, y estaba representado por los mandamientos divinos del Decálogo” (1992: 196). El derecho moderno se muestra así anclado en una tradición de búsqueda de fundamentos absolutos, sólo que el lugar de Dios es reemplazado por otras figuras que, según Arendt, desempeñan un papel análogo, por ejemplo: el papa o los monarcas absolutos. En el marco de esta indagación, no podemos detenernos en el análisis arendtiano de la ley, puesto que lo que resulta relevante para nuestra argumentación es solamente el problema del origen y el papel que lo absoluto desempeña como forma de suturar la contingencia de lo político en los periodos revolucionarios en particular y en la época moderna en general.

en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas. Lo que salva al acto del origen [*act of beginning*] de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio [*principle*], o, para ser más precisos, que origen [*beginning*] y principio [*principle*], *principium* y principio [*principle*], no sólo son términos relacionados sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen [*beginning*] y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio [*principle*] que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma [*the way*] en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, dicta la ley de acción [*the law of action*] que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio [*principle*] inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción (1992: 220).<sup>5</sup>

De la cita precedente, quisiéramos detenernos brevemente en tres cuestiones. En primer lugar, observamos que Arendt distingue entre comienzo y principio, siendo éste último el que permite fundamentar el origen y salvarlo “de su inherente arbitrariedad”. De manera que todo origen tiene un principio en el que se sustenta, pero este principio no es algo completamente diferente del origen sino que sólo con él puede hacer su aparición. La cuestión es, entonces, en segundo lugar, de qué se trata este principio del comienzo. Lo que se manifiesta en todo comienzo es la propia capacidad humana de iniciar algo, de comenzar algo nuevo o, en otras palabras, la natalidad, es decir, el hecho de que el hombre es el principio de todo comienzo y, por lo tanto, de

<sup>5</sup> Traducción propia, corregida, de *Sobre la revolución*. Especialmente hemos agregado la expresión “ley de acción” que Pedro Bravo vertía al español simplemente como “ley”, pero el término que Arendt utiliza en el original en inglés es “law of action” (1990: 212).

la libertad misma.<sup>6</sup> Por eso, Arendt advierte que “es inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este ‘absoluto’ reside en el propio acto de dar origen a algo” (1992: 110). El problema del origen atraviesa desde sus inicios el pensamiento político, sólo que antes de la época moderna se encontraba vedado por las leyendas fundacionales que procuraban dar cuenta de “un acontecimiento nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico” (1992: 211). Pero con las revoluciones, el acto de fundación que hasta ese entonces había sido objeto de leyendas que se remontaban a tiempos inmemorables, se llevó a cabo a plena luz del día y podía ser evocado y recordado por quienes habían participado en la empresa revolucionaria. Lo que entonces se hizo manifiesto es que el manantial de la autoridad de un cuerpo político nuevo “iba a ser más el propio acto de fundación que un Legislador inmortal o una verdad evidente por sí misma o cualquier otra fuente trascendente y transmudana” (1992: 210).

En tercer lugar, el principio del origen no remite solamente a esta capacidad humana de iniciar algo nuevo, sino también a “la forma en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer”, de manera tal que esa forma se pueda volver ley o regla para los actos sucesivos que emprendan quienes participan y continúen con la iniciativa. Esto, a su vez, nos otorga la clave para distinguir la potencialidad política de un comienzo de una mera interrupción de la temporalidad que puede estar dada por una guerra, una rebelión, una revuelta, un levantamiento, u otras formas violentas. Esto supone

<sup>6</sup> “Nos interesa [...] la idea [...] según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores [...] la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento” (1992: 218-219).

que no todo nuevo comienzo ni cualquier acción o emprendimiento colectivo es inherentemente un momento político. La especificidad de lo político no reside solamente en la novedad y la acción conjunta, sino fundamentalmente en el “modo” o la “forma” en que esa acción se lleva a cabo introduciendo algo nuevo. De manera que no cualquier principio salva la arbitrariedad del comienzo, sino sólo aquel que establece un modo que puede ser aplicado como regla posterior. Este modo sería, a nuestro entender, una forma de interacción que no puede anular la pluralidad, en tanto condición que la hizo posible.

Entonces, para ser estrictamente política, además de la novedad y la pluralidad, la acción requeriría de un “modo” y de un marco que asegure el mantenimiento de las condiciones de su propia posibilidad. Es decir, una acción concertada puede ser plural e introducir novedad pero si sus consecuencias socavan o suspenden la pluralidad entonces no puede ser considerada estrictamente “política”. En este sentido, aunque un régimen dictatorial tenga su origen en una acción plural, su “principio” no puede ser considerado político en sentido estricto porque no sólo no contempla la preservación de la pluralidad, sino que socava deliberadamente las condiciones que lo hicieron posible, es decir, su principio no puede obrar como regla del obrar posterior.<sup>7</sup> Aquí se plantea, nuevamente, que lo político requiere de marcos de estabilidad que delimiten “modos” capaces de preservar la pluralidad, con lo que volvemos al problema de la fundación, pero no de cualquier tipo de fundación, sino de una fundación que garantice la posibilidad de que la acción plural se torne regla o norma del acontecer posterior.

<sup>7</sup> El caso del *bullying* (hostigamiento escolar), aunque se trata de una acción colectiva y concertada, atenta contra la pluralidad puesto que excluye al otro implicado de esa misma acción que lo afecta directamente, por lo que no detentaría en absoluto de carácter político sino que, por el contrario, sería antipolítico, en el sentido de que socava las bases que hacen posible lo político.

El problema de la fundación remite precisamente al modo y la forma que la organización política establece para la interacción presente y futura, de ahí que actúe al mismo tiempo como principio y regla o norma de la acción política. En el análisis de la Revolución americana, Arendt encuentra elementos que le permiten delinear y profundizar en qué consistiría el principio del origen entendido como modo de interacción:

El curso de la Revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto, esta revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones —no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos—, fue el principio combinado de la promesa mutua y de la deliberación en común; el propio acontecimiento fue el que decidió, como Hamilton había dicho repetidamente, que los hombres “son realmente capaces... de establecer buenos gobiernos a partir de la reflexión y la elección”, que no “están eternamente condenados a que sus constituciones políticas dependan del accidente y de la fuerza” (1992: 221).

El legado de la Revolución americana parece residir en que en ella el principio del nuevo cuerpo político fue la acción concertada entre las personas —con su novedad inherente— y el marco de perdurabilidad de las promesas mutuas.<sup>8</sup> Lo que esa revolución mostró es que el acto de la

<sup>8</sup> No nos detendremos aquí en las particularidades de la promesa mutua en Arendt, pero quisiéramos advertir que no debe ser pensada en términos meramente contractualistas. Al respecto, remitimos especialmente al trabajo de Julia Smola (2012).

fundación política puede sustentarse en la deliberación conjunta y las promesas recíprocas, y que el poder político que allí surge excede o resulta imposible de reducirse a la mera fuerza o violencia. Pero si bien la Revolución americana fundó un cuerpo político basándose en esos principios, no logró que éstos se tornaran regla de las acciones subsiguientes, es decir, fracasó al no poder hacer de la acción concertada y las promesas mutuas la dinámica de funcionamiento permanente de ese cuerpo político, puesto que quedaron reservadas casi exclusivamente al momento fundacional. Arendt considera que este fracaso se produjo cuando los padres fundadores no lograron que las asambleas municipales, que habían sido los verdaderos órganos de deliberación de donde brotaba el poder, fuesen contempladas en la Constitución como una instancia de participación a ser preservada. Así, la Revolución americana disolvió luego de la fundación las bases del poder que la habían originado.

## II. HACIA UNA NUEVA FUNDACIÓN: MÁS ALLÁ DE LA REPRESENTACIÓN

Se vuelve entonces necesario pensar qué tipo de fundación podría evitar este desenlace o, en otras palabras, ¿cómo puede asegurarse después de la fundación de un cuerpo político la preservación en su interior de la dinámica de la deliberación común y de la promesa mutua? El planteamiento de Arendt nos conduce a poner en discusión el marco institucional o, más precisamente, la forma de gobierno que podría preservar en su seno los espacios de reunión de los que brota el poder y en los que se recrea la novedad. En este marco, debe situarse la crítica de Arendt a la noción de gobierno que, como veremos, resulta asimismo coextensiva a nuestras democracias representativas.



A la concepción de lo político como la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la filosofía desde sus orígenes, con Platón y Aristóteles, contrapuso la política como gobierno. La noción de gobierno implica una relación de mando-obediencia entre el gobernante y los gobernados, donde el primero tiene por función impartir órdenes, y los segundos obedecerlas y ejecutarlas. El gobernante ha expulsado a los ciudadanos de la esfera pública y permanece en soledad tomando las decisiones. De este modo, lo político, en tanto reunión y diálogo entre iguales, ha sido sustituido por la obediencia a la voluntad del gobernante. La relación de mando y obediencia, propia del *oikos* o administración de la casa, implica relaciones asimétricas entre las personas; por lo tanto, en ella no son posibles las acciones políticas ni la libertad, sino sólo la obediencia a la autoridad. Los filósofos trasladaron la relación de mando y obediencia propia de esta esfera no política, e incluso antipolítica, a la esfera de los asuntos humanos para dotarlos de estabilidad.<sup>9</sup> Como resultado expulsaron a todos los ciudadanos de los asuntos públicos, relegándolos al cuidado de lo privado, en tanto consideraban que sólo debía ocuparse de los primeros quien gobierna. Por otra parte, en el idioma griego había dos palabras para designar el actuar: *archein*, que significa comenzar y guiar; y *prattein*, que significa ejecutar y finalizar (Arendt, 2001: 212). En este sentido, el gobernante sería el encargado de iniciar una acción y de guiarla porque es quien conoce el manejo de los asuntos públicos, mientras que los gobernados deberían sólo limitarse a

<sup>9</sup> “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tiene el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer” (Arendt, 2001: 242).

ejecutar y finalizar esa acción. “En esas circunstancias [...] la acción como tal se ha eliminada totalmente y ha pasado a ser la simple ‘ejecución de órdenes’” (2001: 243).

Después de analizar brevemente esta crítica a la noción de gobierno, podríamos preguntarnos: ¿rechaza Arendt cualquier forma de gobierno que suponga una relación de mando y obediencia? Su perspectiva de la política para nuestras sociedades, ¿se restringe a la propuesta de una democracia directa como el sistema de consejos? Procuramos mostrar, a continuación, que el posicionamiento de Arendt al respecto es más complejo de lo que generalmente se considera. Lo que Arendt quiere destacar es que la política no puede identificarse con el gobierno, ni siquiera cuando éste es democrático. En otras palabras, el gobierno democrático por sí mismo no implica la institucionalización de espacios políticos en los que los hombres puedan participar y deliberar sobre los asuntos públicos. Es decir, puede suceder que lo político desaparezca aun en gobiernos democráticos, porque lo político, en el específico sentido arendtiano, sólo existe cuando los hombres se reúnen en un espacio público para actuar en concierto.

Sin embargo, esto no significa que, desde la concepción de Arendt, política y gobierno sean incompatibles sino, más bien, que lo político tiene una especificidad propia que no se reduce a la tarea de gobernar. La tarea pendiente, entonces, no sería erradicar cualquier tipo de gobierno e instaurar una democracia directa porque, como advierte Arendt en sus respuestas en un congreso sobre su obra realizado en noviembre de 1972:

Después de todo, el mundo en el que vivimos debe ser conservado. No podemos permitir que se pierda. Lo cual significa que la “administración de las cosas”, que Engels pensó como una maravillosa idea, y que actualmente es una idea horrible, es todavía necesaria. Y solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada (1998: 161).

De modo que Arendt no pretende abolir toda instancia centralizada de gobierno porque ésta se ha tornado indispensable para la administración y la solución de los problemas sociales y económicos en las democracias occidentales. Sin embargo, aun aceptando la inexorabilidad de la centralización, la tarea de procurar una mayor descentralización se presenta como un camino posible y necesario si queremos revitalizar lo político, puesto que el incremento de la centralización atenta contra la misma democracia:

En casi todo el mundo se da un cierta rebelión contra lo voluminoso. Y creo que ésta es una reacción positiva; yo misma la comparto. Especialmente porque esta grandiosidad y centralización conlleva la burocracia. Y la burocracia es el gobierno de nadie, un nadie que no es benevolente. No podemos considerar responsable de lo que ocurre a nadie, porque no hay auténtico autor de las acciones y de los acontecimientos. Realmente es sobrecogedor. De forma que comparto ampliamente lo que usted ha dicho. Y ello, por supuesto, significa descentralización (1998: 161).

La descentralización implica, fundamentalmente, la creación de nuevos y múltiples espacios donde los ciudadanos puedan actuar en concierto. Por lo tanto, Arendt no propone la abolición de nuestras democracias representativas vigentes sino, más bien, su profundización a través de la descentralización y de la creación de espacios institucionales que permitan la participación ciudadana. La vigencia del pensamiento de Arendt reside, entonces, en el restablecimiento de la especificidad de lo político que no se puede reducir a la buena administración y resolución de los problemas sociales y económicos, sino que supone la participación activa en los asuntos públicos.

También encontramos fuertes indicios de que Arendt no es una opositora radical de la democracia representativa en

su análisis histórico de las revoluciones modernas. En *Sobre la revolución*, Arendt considera que la democracia representativa —especialmente en aquellos países que han tenido sistemas bipartidistas como Gran Bretaña y los Estados Unidos— “ha probado su viabilidad y, al propio tiempo, su capacidad para asegurar las libertades constitucionales” (1992: 278). Sin embargo, también advierte que:

no es menos cierto que su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en “partícipe” en los asuntos públicos. Lo más que puede esperar el ciudadano es ser “representado”; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones (1992: 278).

En consecuencia, la tarea pendiente de las revoluciones y también de nuestras democracias representativas es crear e instituir espacios duraderos en el seno de nuestra organización política, en los cuales los ciudadanos puedan actuar y opinar respecto de los asuntos públicos.

La política reapareció en la época moderna en los albores de las revoluciones americana y francesa cuando los hombres asumieron que ellos mismos podían hacerse cargo de la dirección de los asuntos públicos que, hasta ese momento, habían sido prerrogativa de los pocos que se encontraban en el gobierno. De este modo, a través de las revoluciones los hombres recuperaron la libertad, es decir, la capacidad de instaurar una realidad completamente nueva. La revolución, entonces, no es sólo un acontecimiento político, sino uno de *los* acontecimientos políticos por excelencia de la época moderna, porque este fenómeno permitió que los hombres volvieran a actuar en concierto para decidir sobre los asuntos públicos:

Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente —fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana—, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo [...] Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este “pathos” de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad (1992: 35).

Para Arendt, lo político implica la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos o no significa nada; en este sentido, podemos decir que lo político y la libertad o felicidad pública<sup>10</sup> se encuentran íntimamente vinculados, puesto que ésta consiste “en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (1992: 127). En la época moderna, fue a través de las revoluciones que los hombres pudieron ejercer la libertad pública y su capacidad de actuar concertadamente. Sin embargo, como ya hemos visto, el objeto de toda revolución implica, además de la introducción de novedad, la fundación o constitución de un cuerpo político que la preserve. En esta tarea ambas revoluciones, a pesar de ser manifestaciones de lo político en la época moderna, de alguna manera fracasaron porque no

<sup>10</sup> “El contenido real de la libertad [...] consiste en la participación en los asuntos públicos” (1992: 33). “A esta libertad la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, ‘felicidad pública’, y consistía en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (1992: 127).

lograron preservar en su interior ese tesoro de la felicidad pública. En este sentido, la Revolución americana no logró resguardar los espacios de acción compartida que habían florecido en la lucha por la independencia a través de diversas instancias de participación ciudadana, de las cuales las más significativas fueron, sin lugar a dudas, las asambleas municipales:

Puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido por la Constitución al no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública. 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 preciado (1992: 247).

La libertad o felicidad pública, ese tesoro perdido de las revoluciones, requiere de la existencia de espacios públicos de participación ciudadana, como las asambleas municipales de la Revolución americana. En los Estados Unidos, ese tesoro no se hubiese perdido si la Constitución hubiese contemplado y reconocido a las asambleas municipales como órganos indispensables y centrales de gobierno. De modo que la Revolución americana tampoco logró preservar la tensión constitutiva, propia de lo político, que se produce entre la aparición de la novedad, a través de la acción en concierto,

y la fundación que otorga durabilidad a ese espacio de aparición que se extinguió junto a las asambleas municipales, cuando no se las reconoció institucionalmente al interior del sistema político. Sin embargo, lo que queremos destacar es que el fracaso de esta revolución en ningún caso se produjo debido a la instauración de una forma representativa de gobierno, sino debido a su incapacidad de preservar esos espacios de participación ciudadana, generadores del poder que se encontraban en el origen de la misma revolución.

De modo que el sistema representativo por sí mismo no implica la preservación de lo político, pero combinado con instancias concretas de participación puede permitir su reaparición. De manera que, para Arendt, el sistema representativo de gobierno no es incompatible con el surgimiento de lo político, siempre y cuando se establezcan instancias descentralizadas en donde los ciudadanos puedan deliberar sobre los asuntos públicos. En este sentido, creemos que es posible pensar, desde la concepción política de Arendt, en una democracia que articule y complemente la estructura del gobierno representativo con instancias directas de participación.<sup>11</sup> Es decir, es posible delinear desde el pensamiento político de Arendt una propuesta de democracia participativa<sup>12</sup> que im-

<sup>11</sup> Remitimos al respecto al texto "Desobediencia civil" (1972: 51-102), donde Arendt argumenta a favor de la institucionalización de la desobediencia civil al interior de nuestra forma de gobierno para que no sea necesaria la movilización ciudadana constante para que un tema sea contemplado en la agenda de discusión pública. Arendt incluso sostiene que así como los *lobbys* ejercen presión e influencia sobre las instancias de gobierno, también debería haber canales institucionales que aseguren que las demandas populares sean escuchadas y que estos sectores también puedan, de alguna manera, participar en la toma de decisiones públicas.

<sup>12</sup> Sabemos que el concepto de "democracia participativa" es ambiguo y no ha sido definido con precisión. No obstante, autores tales como C. B. Macpherson (1991: 113-139), David Held (1992: 306-315) y Giovanni Sartori (1997: 150-155), incorporan en sus respectivos estudios sobre la democracia la noción de democracia participativa. En principio, definiremos de manera general la democracia participativa como un modelo que combina la democracia representativa con instancias específicas de participación ciudadana directa.

plicaría “la combinación de un mecanismo democrático directo/indirecto piramidal con la continuación de un sistemas de partidos” (Macpherson, 1991: 135).

La misma Arendt reconoce en sobradas ocasiones el carácter irrealizable del sistema de consejos —salvo en países muy pequeños—, sin embargo, considera que su legado es sumamente relevante para pensar posibles transformaciones de la política y de la democracia de nuestros días. En este sentido, la propuesta de la democracia participativa recupera ese legado de los sistemas de consejos y desafía el ostracismo y la estabilidad de las democracias representativas que no permiten que los ciudadanos participen de los asuntos públicos. La transformación del sistema político, que la concepción de la democracia participativa supone, implica una complementación de las instituciones existentes en el seno de nuestras democracias representativas con nuevas instancias de participación. Esta concepción constituyó una de las principales banderas de la denominada nueva izquierda de finales de los años sesenta y principios de los setenta. No es casual que Hannah Arendt considerara:

El único lema político positivo que ha dado a conocer el nuevo movimiento [de la izquierda], la defensa de la “democracia participativa” que ha tenido eco en todos los rincones de la tierra y constituye el común denominador más significativo de las rebeliones tanto en Oriente como en Occidente, arraiga en lo mejor de la tradición revolucionaria: el sistema de consejos siempre vencidos, pero la única consecuencia auténtica de cada revolución desde el siglo XVIII (Arendt, 1970: 25-26).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. Hemos consignado “democracia participativa” en lugar de “democracia participadora”, como figura en la traducción, porque nos parece apropiado remitir al concepto que se utiliza en español para esa forma de gobierno específica. El término en inglés utilizado por Arendt es “participatory democracy” (1972: 124).



Tal vez el sistema de consejos ya no sea una meta realizable, pero constituye, de todas formas, una luz tenue que guía en la oscuridad a aquellos que todavía están dispuestos a volver a abrir el debate sobre la profundización de la democracia en nuestras formas representativas de gobierno. Entonces, cobra cada vez más plausibilidad la idea de repensar nuestras instituciones de gobierno a partir de la democracia participativa que, entroncada en lo mejor de esta tradición revolucionaria, se proponga, al igual que ésta, restituir la posibilidad de acción y de deliberación de los hombres sobre los asuntos públicos.

### III. LAS REVOLUCIONES, LA FUNDACIÓN Y LA RECONFIGURACIÓN DEL PODER

El fenómeno de la revolución y la fundación de un nuevo cuerpo político hace necesario reconsiderar los vínculos entre poder, violencia y política. La interpretación que proponemos de la cuestión del poder en Arendt procede en dos movimientos complementarios. El primero consiste en reconstruir la especificidad del poder en Arendt frente a las concepciones tradicionales de éste como dominación, expresadas paradigmáticamente en las formulaciones de Max Weber. Mientras que el segundo procura revisar críticamente la visión de Jürgen Habermas, que reduce el poder en Arendt a “poder comunicativo” (2000: 208) para dar cuenta de los diversos matices y dimensiones que adquiere el poder a la luz del fenómeno revolucionario en la obra arendtiana. De esta manera, la hipótesis de lectura que sustentamos es que la concepción del poder que Arendt presenta en *La condición humana* resulta complejizada cuando abordamos la cuestión del poder y la violencia en relación con las revoluciones modernas. Más precisamente, nuestra tesis es que hay tres dimensiones complementarias del poder en Arendt que

denominamos: “poder de reunión”, “poder discursivo” y “poder fundacional”. Pero, para que esto se esclarezca, debemos comenzar delimitando la noción de poder en relación con la violencia.

A través de la distinción entre violencia y poder, Arendt sustenta una concepción del poder que se encuentra en abierta discusión con el poder como dominación, tal como es formulado por Max Weber. De esta manera, Arendt se posiciona críticamente respecto de la forma predominante en que la tradición del pensamiento político ha entendido el poder como la posibilidad de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros. Así, según la definición ya clásica de Weber:

*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas (Weber, 1987: 43 §16).

Desde esta perspectiva, el poder se restringe a capacidad de dominación o “eficacia del mando” (Arendt, 1970: 35), mientras que Arendt efectúa un descentramiento del poder, puesto que éste no reside sólo en el Estado ni en las instancias de gobierno, con las que frecuentemente se lo asocia, sino fundamentalmente en la pluralidad, en tanto que “surge cada vez que las personas se unen y actúan en concierto” (1970: 48).<sup>14</sup> En este sentido, el poder no se puede poseer ni detentar a voluntad, sino que escapa a los designios individuales en la medida en que surge siempre de la trama relacional del estar junto con otros, en donde ya no pueden controlarse las acciones y reacciones de los demás.

<sup>14</sup> Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. Véase al respecto el original en inglés: “Power springs up whenever people get together and act in concert” (Arendt, 1972: 151).

Asimismo, en la medida que se inscribe en la pluralidad, el poder es concebido como una potencialidad que puede realizarse “pero jamás materializarse plenamente” (Arendt, 2001: 223), porque se actualiza en la reunión de las personas y se desvanece cuando éstas se dispersan. Por eso, el poder no puede acumularse y resulta “en grado asombroso independiente de los factores materiales” (2001: 23). A su vez, la especificidad del poder se manifiesta en el hecho de que resulta irreductible a lo instrumental, puesto que aunque se pueda utilizar el poder para conseguir ciertas metas, Arendt advierte que “la misma estructura de poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser un medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría medios y fines” (1970: 48). De manera que el poder (i) surge en la acción concertada —y no reside sólo en el gobierno y el Estado—, (ii) constituye una potencialidad que excede toda materialización, (iii) y resulta irreductible a la eficacia instrumental en la persecución de los fines.

Cuando el poder es concebido como eficacia del mando en términos tradicionales, no es posible distinguir entre poder y violencia, porque incluso una voluntad que se impone con las armas gozaría de poder. Desde esta perspectiva, el poder y la violencia sólo se diferencian por el hecho de que el poder supone un marco legal e institucional que reconoce los usos legítimos de la violencia, es decir, el poder es concebido como violencia institucionalizada. Bajo esta disolución de la distinción entre poder y violencia se yergue una convicción que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, para Arendt el problema central de la política es la constitución de espacios en los que la novedad pueda irrumpir a través de la acción en concierto de las personas. En este contexto, Arendt procura poner de manifiesto la especificidad del poder frente a la violencia, en tanto que ésta

última (i) no supone la condición de la pluralidad —puede ser llevada a cabo individualmente—, (ii) requiere de implementos materiales para asegurar su efectividad, y (iii) detenta un carácter instrumental.

De este modo, esta somera reconstrucción del análisis arendtiano del poder nos permite, por un lado, distinguirlo de la violencia y de la dominación, y por otro, caracterizarlo en su dimensión preformativa y constitutiva, en la medida que reside en “la potencialidad del estar juntos” (2001: 224) y lo que esto produce en sí mismo, que “no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia” (2001: 222).<sup>15</sup> De este modo, Arendt advierte que el poder “es siempre poder potencial y no una inalterable, mensurable y confiable entidad” (2001: 223),<sup>16</sup> es decir, que no es algo que se pueda poseer ni acumular, como los implementos materiales que sustentan la violencia, sino que emerge en la pluralidad de la acción concertada.

Sin embargo, a partir de esta primera caracterización del poder, debemos evitar dos posibles malos entendidos. Por un lado, la distinción analítica entre poder y violencia no implica que estos fenómenos no se presenten en la mayoría de los casos en estrecha vinculación, por lo que Arendt nos advierte que “casi nunca corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originen en él” (1970: 43). Por otro lado, el poder tampoco puede reducirse a una versión estilizada de acción dialógica en el espacio público —como parecía seguirse de algunos pasajes de *La condición*

<sup>15</sup> Traducción propia corregida de *La condición humana*. Hemos modificado la traducción de Ramón Gil Novales que sostiene que la peculiaridad del poder consiste en que “nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia”, cuando la frase en inglés afirma lo siguiente en relación con el poder: “it does not survive the actuality of the movement which brought it into being” (Arendt, 1959: 178).

<sup>16</sup> Traducción propia corregida de *La condición humana*. Hemos reemplazado “intercambiable” por “inalterable” en la traducción porque el término que Arendt utiliza en inglés es “unchangeable” (1959: 179).

*humana*—,<sup>17</sup> sino que frecuentemente el poder también puede surgir cuando las personas se reúnen en una situación convulsionada, como en los comienzos de las revoluciones, pero también simplemente “en la calle” (1970: 46) en la forma de protestas y manifestaciones que dan cuenta de sectores invisibilizados o silenciados hasta ese entonces en la arena pública dominante. Este “poder de reunión” que no presupone un espacio público constituido, sino que surge en la calle y puede ir acompañado por expresiones de violencia, se ha manifestado en los inicios de las revoluciones modernas, especialmente en la toma de la Bastilla en los órganos populares de la Revolución francesa y, posteriormente, en la comuna de París en 1948, y en los soviets de la Revolución rusa. También en el ensayo *Sobre la violencia* aparece el “poder de reunión” en los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta, en la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos y en las manifestaciones en contra de la guerra de Vietnam, entre otros acontecimientos políticos que recorren el mundo contemporáneo.

Este poder que “surge en la calle” en manifestaciones, protestas y revueltas, no puede ser reducido al “poder discursivo”,<sup>18</sup> tal como es formulado en *La condición humana*, porque puede encontrarse acompañado de expresiones de violencia y porque no requiere de un espacio de aparición en el que las personas se apresten al diálogo. Por ello, el discurso no desempeña un papel fundamental en el “poder

<sup>17</sup> “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2001: 223).

<sup>18</sup> Para un análisis en mayor profundidad de la distinción entre poder de reunión y poder discursivo, remitimos a nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (Di Pego, 2006: 103-122). Asimismo, ahí se consignan las diferencias entre la interpretación habermasiana del poder comunicativo (Habermas, 2000: 108) y la formulación de Arendt, por lo cual, en esta ocasión, hemos decidido no utilizar la expresión “poder comunicativo”, la cual ha sido reemplazada por la noción de “poder discursivo” que da cuenta de manera más apropiada de la conceptualización arendtiana.

de reunión”, siendo lo determinante el número de personas que se reúnen. En cambio, el poder discursivo se funda en las palabras y el intercambio de opiniones, y es independiente del número. De este modo, la distinción que introducimos entre “poder discursivo” y “poder de reunión” nos permite explicar el cambio de posición que se produce en la obra de Arendt en relación con el poder y el número. En *La condición humana*, Arendt sostiene que “el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (2001: 223), mientras que en *Sobre la violencia*, mantiene la idea de la independencia del poder de los medios, instrumentos o implementos, pero advierte que “el poder siempre requiere del número” (1970: 39).<sup>19</sup> En el primer caso, Arendt hace referencia al poder discursivo independiente del número y que supone un espacio de interacción instituido; en el segundo, se refiere al poder de reunión que se funda en el número y tiene un carácter disruptivo, puesto que no supone un espacio instituido sino que disputa contra éste.

Este “poder de reunión”, tal como se presenta en *Sobre la revolución*, remite a la lucha por hacerse visibles de grupos que hasta ese momento habían sido marginados del espacio público dominante. Así, el poder mismo que surge de la reunión de los hombres irrumpe en el espacio público, introduciendo una dinámica agonial en su seno que se encuentra fuertemente moderada en el “poder discursivo”. En *La condición humana*, Arendt, en su apego a la tradición griega, reconstruye una noción de poder vinculada con un espacio público donde los hombres dialogan y actúan en concierto.

<sup>19</sup> Traducción propia corregida de *Sobre la violencia*. La traducción castellana de Miguel González consigna que “el poder siempre requiere de mucha gente”. Sin embargo, en el original en inglés Arendt sostiene que lo que diferencia al poder de la violencia es que “necesita del número” [need of numbers] (1972: 140-141). Respecto de la cuestión del poder y el número, véase también el artículo “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas” de Lucas Martín (2007: 150-172).

En cambio, en el contexto violento de las situaciones revolucionarias, no resulta decisivo el modo de interacción a través del discurso, sino el número de los participantes activos. Asimismo, mientras que el poder discursivo siempre implica al poder de reunión, este último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo y sin espacio público reconocido, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres.

Sin embargo, en Arendt el poder no es sólo manifestación espontánea, ya sea en la forma de reunión o de intercambio discursivo, sino también el intento de fundar o instituir formas estables en las que el poder se pueda preservar. Esta dimensión fundante del poder (Brunkhorst, 2011: 294-298) está tematizada en profundidad en *Sobre la revolución*, pero también en *Sobre la violencia* aparecen algunas referencias, cuando Arendt observa que en Francia la movilización de los estudiantes produjo una situación revolucionaria que no pudo desembocar en una revolución por la ausencia de este poder instituyente que constituye el reaseguro de la modificación de nuestras instituciones y formas de gobierno.

Cuando Arendt distingue entre la constitución entendida como la ley o norma del gobierno instituido y el “acto constituyente” (1992: 162) como la tarea de instituir un nuevo gobierno y sistema de poder, está remitiendo precisamente a esta dimensión fundacional del poder que suele ser relegada frente al énfasis en el carácter espontáneo del poder. Todo el análisis de *Sobre la revolución* está orientado, por la fundación, en este sentido de acto constituyente en el cual las personas afrontan la tarea de instituir una nueva forma de gobierno. El poder fundacional nos llama la atención sobre la cuestión de que no se trata solamente de interrumpir la reproducción del sistema político imperante, sino también de procurar que eso pueda dar lugar a nuevas formas e instituciones políticas que permitan profundizar nuestras abetidas democracias.

## CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de las páginas precedentes hemos procurado mostrar que en el análisis de la revolución y la fundación de Hannah Arendt encontramos una concepción posfundacional de lo político. Esto se debe a que las revoluciones modernas plantean el problema del origen o de los fundamentos de un nuevo orden político. Arendt procede primeramente desmantelando los argumentos de los pensadores revolucionarios orientados a buscar un absoluto trascendente de los asuntos humanos como sustento. En su lugar, Arendt advierte que los asuntos humanos se caracterizan por ser contingentes y que, por lo tanto, no pueden detentar un fundamento absoluto. Sin embargo, esto no implica que lo político carezca absolutamente de fundamentos, sino que Arendt encuentra que todo nuevo origen se basa y resulta posible por la capacidad inherente a los seres humanos de empezar algo nuevo que nos viene dado con el nacimiento. De esta manera, el fundamento de lo político no resulta trascendente, sino que se inscribe dentro de los asuntos humanos y remite a la libertad entendida como posibilidad de nuevo comienzo, por lo que resulta ser un fundamento contingente o relativo al ámbito humano.

Por otra parte, hemos procurado destacar que la revolución recrea una tensión que resulta asimismo constitutiva de lo político: la tensión entre la aparición de la novedad y la fundación que le otorga estabilidad. Sin embargo, el desafío de lo político consiste en poder preservar dentro de lo establecido la posibilidad de surgimiento de lo nuevo. En esto fracasaron las revoluciones porque si bien fundaron un cuerpo político no lograron mantener vivo el espíritu de participación activa que las había hecho posible. A partir de esto, Arendt realiza una crítica de la democracia representativa y del sistema de partidos que sólo resguardan los derechos constitucionales pero no permiten que las perso-



nas sean partícipes activos de los asuntos públicos. Sin embargo, Arendt no se limita a reivindicar el sistema de consejos o alguna otra forma de democracia directa, sino que procura reabrir el debate sobre nuestra forma de gobierno para ver cómo sería posible profundizar la democracia representativa complementándola con instancias de participación ciudadana.

Por último, hemos procurado mostrar que el fenómeno del poder resulta ser multidimensional a lo largo de la obra arendtiana. Así, junto con el denominado “poder discursivo” desplegado en *La condición humana*, que remite al diálogo concertado en el espacio público, hemos encontrado en *Sobre la violencia* un “poder de reunión” que no supone un espacio público preexistente ni se sustenta en la palabra sino, fundamentalmente, en el número de participantes que irrumpen en el espacio público del que hasta ese entonces habían sido excluidos. Mientras que el poder discursivo se opone y resulta incompatible con la violencia, el poder de reunión puede ir acompañado de violencia pero su poder no reside en ella sino en el número que lo sustenta. Asimismo, encontramos una dimensión fundacional del poder especialmente desplegado en *Sobre la revolución* que remite al acto constituyente por el cual se instituye un orden político. De manera que el poder no es sólo espontaneidad que surge de la reunión y del diálogo compartido, sino que también detenta un aspecto de perdurabilidad a través del acto constituyente. Aunque la relación entre estas dimensiones del poder es de implicación, esto no supone reciprocidad mutua, puesto que el poder fundacional supone siempre al poder discursivo y al poder de reunión, y todo poder discursivo es también ineludiblemente un poder de reunión, pero también puede darse solamente una manifestación del poder de reunión que no de lugar a un poder discursivo ni, por lo tanto, a las promesas que constituyen la base del poder fundacional.

Esta delimitación provisional de tres dimensiones del poder en Arendt nos ha permitido repensar no sólo los vínculos entre violencia y poder, sino también la conflictividad inherente a la dinámica política misma. A partir de esto, aunque aquí no hemos podido más que esbozarlo, la concepción de lo político en Arendt resulta desplazada desde el carácter consensual y dialógico en que la subsume Habermas —así como sus seguidores (Benhabib, 2000; Wellmer, 2000)—, para presentarse con un carácter conflictual y agonal irreductible. A partir de la revitalización de este espíritu agonal, la persistencia y la actualidad de *Sobre la revolución* reside en la caracterización de lo político como una tensión entre lo nuevo y lo establecido, así como en la reapertura de la discusión sobre nuestra forma de gobierno y sobre las posibilidades de fundar algo nuevo. Esta discusión cobra relevancia en un momento en que la democracia representativa se ha consolidado en cuanto a la cantidad de países que la sustentan pero, al mismo tiempo, parece resquebrajarse bajo las demandas recurrentes de profundización de la democracia —como en el caso de los indignados españoles, pero también de las movilizaciones multitudinarias en Brasil—, que ponen de manifiesto los insuficientes y frágiles canales de nuestras democracias para que los reclamos populares no sólo sean escuchados, sino que también puedan tener alguna incidencia concreta en las políticas de gobierno. De ahí que resulte imperioso retomar el impulso arendtiano por reabrir el debate y la discusión sobre nuestra forma de gobierno.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1959), *The Human Condition*, Nueva York, Doubleday Anchor Books.
- (1970), *Sobre la violencia*, trad. de Miguel González, México, Joaquín Mortiz.

- Arendt, Hannah (1972), *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich.
- (1990), *On Revolution*, Londres, Penguin Books.
- (1992), *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1998), *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós.
- (2001), *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, Seyla (2000), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Brunkhorst, Hauke (2011), “Macht/Gewalt/Herrschaft”, en Wolfgang Heuer, Bern Heiter y Stefanie Rosenmüller (eds.), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 294-298.
- Di Pego, Anabella (2006), “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, año 19, núm. 52, México, Universidad Autónoma Metropolitana, septiembre-diciembre, pp. 101-122.
- Habermas, Jürgen (2000), *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Held, David (1992), *Modelos de democracia*, trad. de Teresa Alberó, México, Alianza Editorial.
- Hilb, Claudia (2012), “El principio del inicio (reflexiones desordenadas)”, trabajo presentado en las III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Hobsbawm, Eric J. (1965), “On Revolution. By Hannah Arendt”, *History and Theory*, vol. 4, núm. 2, Londres, pp. 252-258.
- Lefort, Claude (2000), “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. del texto de Lefort de Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa, pp. 131-144.

- Macpherson, C. B. (1991), *La democracia liberal y su época*, trad. de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza Editorial.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Martin, Lucas (2007), “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas”, *Al Margen*, núms. 21-22, marzo-junio, Colombia, pp. 150-172.
- Sartori, Giovanni (1997), *Teoría de la democracia, 1. El debate contemporáneo*, trad. de Santiago Sánchez González, México, Alianza Editorial.
- Smola, Julia (2012), “‘Pensar lo que hacemos’. La filosofía política frente a la fundación”, trabajo presentado en las III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Weber, Max (1987), *Economía y sociedad*, Johannes Winckelmann (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, Albrecht (2000), “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.

## ¿INSTITUIR O CONSTITUIR LA LIBERTAD? LA DOBLE APUESTA DE *SOBRE LA REVOLUCIÓN*<sup>1</sup>

Laura Quintana

*I dreamed myself of their people, I am of their people,  
I thought they watched me that I watched them  
that they*

*watched the sun and the clouds for the cities  
are no longer mine image images*

*of existence (or song*

*of myself?) [...]*

*(The Populist, George Oppen)*

Dos imágenes atraviesan la abigarrada estructura argumentativa de *Sobre la revolución* (1963): por una parte, la imagen de los Estados Unidos macarthizado, cuya política imperial funciona, sobre todo, en términos de una racionalidad económica que impone por doquier la lógica de la gestión y los ideales de prosperidad y eficiencia del *homo oeconomicus*; y por otra parte, la imagen de la Revolución húngara de 1956, en la que un pueblo oprimido, que se había alzado reclamando “libertad y verdad”, se autoorganizó rápidamente —sin organización jerarquizante, apoyo ideológico, o técnicas de golpe de Estado—, dando vida a unos consejos revolucionarios y de trabajadores que pretendieron gobernar el país desde una amplia y horizontal participación política, en un sentido democrático “nunca antes pensado” (Arendt, 2007: 101).

<sup>1</sup> Este texto está vinculado al proyecto ECOS-Nord/COLCIENCIAS, “Comprender la subjetivación hoy”.

Dos imágenes, entonces, que se contraponen y retroalimentan en un doble olvido: la imagen de un país que pareció olvidar su tradición revolucionaria y, más exactamente, que ésta emergió de órganos de participación descentrados, como los condados, municipios, distritos, muy similares a los consejos y comunas que surgieron en otras experiencias revolucionarias posteriores; y la imagen de una tradición revolucionaria que pareció olvidar que la revolución no tiene que pensarse como un proyecto de plena liberación a realizar en un futuro previsible, sino que puede también comprenderse como la coordinación de experiencias de participación existentes que van abriendo nuevas formas de intervención política, en las que el pueblo —sin las luces de un líder revolucionario— puede irse organizando en estructuras de poder que presuponen y posibilitan una cierta igual-libertad política.<sup>2</sup> Y aquí, en el centro de este doble olvido, el olvido de una misma experiencia: precisamente de esta igual-libertad política que emergería en algunos acontecimientos revolucionarios; una libertad que implica poder participar —discutir, deliberar, re-modular, reconfigurar, decidir— en los asuntos que se consideran comunes, desde una demostración política de la igualdad; es decir, reivindicando que en esta participación no valen las distinciones sociales o de experticia que se imponen en otros ámbitos, sino sólo la disposición a ocuparse colectivamente de aquellas cuestiones que se encuentran entre aquellos que toman parte —y son excluidos— de un mundo común.

Creo que si partimos de pensar en estas dos imágenes, quitándole peso y fuerza a algunas formulaciones y argumentos problemáticos que componen la estructura abigarrada de *Sobre la revolución*, este texto puede ganar una

<sup>2</sup> Asumo por esto, y por razones que podrán hacerse más claras en el transcurso del texto, que cuando Arendt habla de libertad política está refiriéndose a una capacidad de acción que implica cierta forma de darse y reconocerse la igualdad de los actores. Sobre esto volveré más adelante.

gran actualidad.<sup>3</sup> Pienso, en efecto, que hoy sigue estando en juego imaginar nuevas formas de experimentación política que puedan confrontar unas lógicas de gobierno en las que prima el entrecruzamiento entre una racionalidad administrativa, que pretende regular todos los asuntos humanos desde la supuesta evidencia de las leyes del mercado, y una lógica de la representación que concibe la política como tarea tanto de tecnócratas que saben “representar bien los intereses de sus clientes”, como de figuras posicionadas en sus partidos que logran vender bien su nombre en el mercado electoral. Por ello, lo que un texto como *Sobre la revolución* puede invitar a pensar es que hoy sigue estando en juego crear nuevas formas de participación popular que, desde lo más local, puedan reconfigurar el tejido de relaciones, los espacios definidos como públicos, las fronteras de lo común, para confrontar desde un cierto ejercicio de la igual-libertad, las formas de homogeneización, desigualdad y las exclusiones que generan los mecanismos de gestión y representación vertical. Lo que sigue estando en juego hoy, entonces, es cómo posibilitar, promover e instituir —en el sentido más general de establecer algo, darle principio— esa igual-libertad política, y con esto repensar también los efectos, más aún, la efectividad que podrían tener esas prácticas de igual-libertad en nuestra actualidad.

## I. LA CUESTIÓN DE LA IGUAL-LIBERTAD POLÍTICA

Así pues, en este ensayo quisiera detenerme en la manera en que se interpreta la igual-libertad política en *Sobre la revolución*, de la mano con una cierta comprensión de la acción

<sup>3</sup> Como se verá aquí, más adelante, intentaré pensar la actualidad de *Sobre la revolución* en términos distintos a los que planteó Albert Wellmer (2000) hace algunos años, al proponer una lectura transversal de este texto desde el propósito de asimilarlo a una teoría democrática como la habermasiana.

colectiva, para pensar, por una parte, cómo esta igual-libertad puede instituirse o, más en general, inscribirse, prolongarse, toda vez que se abandone la pretensión de constituirla y realizarla plenamente en un orden gubernamental; y cómo, por otra parte, de la mano con esto, cabe repensar la efectividad de la acción política como práctica de igual-libertad, más allá de un postura proyectista revolucionaria que puede violentar la contingencia de la realidad, y de un reformismo institucionalista, poco transformativo. Pero proponer esta lectura del texto supone hacer énfasis y omisiones que no quiero dejar de advertir.

En particular, implica dejar de lado, hasta cierto punto, la tan cuestionada distinción arendtiana entre lo político y lo social que claramente es una de las columnas argumentativas de *Sobre la revolución*. Una distinción hasta cierto punto aceptable porque lo que apunta a subrayar es la diferencia —bien sostenible— entre una lógica política de participación horizontal, de acción y discusión, y una lógica administrativa en la que prima la experticia y la racionalidad mercantil costo-beneficio. Sin embargo, no puede desconocerse que para Arendt esta distinción implica también, por momentos, la asunción sin duda muy cuestionable, según la cual ciertos asuntos requieren necesariamente ser administrados, en particular aquellos que implican el bienestar económico,<sup>4</sup> mientras que otros, por ejemplo los que atañen a los derechos, las libertades, las estructuras de gobierno, sí pueden ser discutidos y

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, esta cita en la que se marca claramente la distinción entre lo político y lo social en el sentido aquí sugerido, y en la que además se empieza a sugerir la cuestión de los “pobres” a la que me referiré a continuación: “Since the revolution had opened the gates of the political realm to the poor, this realm had indeed become ‘social’. It was overwhelmed by the cares and worries which actually belonged in the sphere of the household and which, even if they were permitted to enter the public realm, could not be solved by political means, since they were matters of administration, to be put into the hands of experts, rather than issues which could be settled by the twofold process of decision and persuasion” (Arendt, 2006: 90-91).



decididos políticamente. Una frontera que pierde de vista que las acciones políticas, tal vez hoy más que nunca, tienen que ver precisamente con demostrar que los trazados establecidos entre lo administrable y lo decidible participativamente no son estáticos o fijos, ya que las formas de administración dependen de políticas públicas y de modos de interpretación de lo “real” que pueden ser siempre confrontados y desestabilizados políticamente. Además, tal frontera a veces rígida entre lo político y lo social va de la mano con la creencia, tremendamente problemática, según la cual los pobres no son capaces de acción, pues primero habría que resolverles la necesidad económica administrativamente, para que luego pudieran empoderarse e intervenir políticamente; o, en los términos de Arendt, para que pudieran tornarse conscientes de su invisibilidad y pudieran confrontarla públicamente. Esto se deja ver claramente en la manera en que la autora comenta una cita de John Adams en la que éste alude a la invisibilización como lo más intolerable de una existencia sumida en la pobreza.<sup>5</sup> En efecto, frente a esto Arendt señala:

Obviamente, fue la ausencia de miseria lo que le permitió a John Adams descubrir el predicamento político de los pobres, pero “su comprensión” acerca de las consecuencias incapacitantes de la oscuridad, en contraste con la ruina más obvia que la penuria trae a la vida humana, podía ser difícilmente compartida por los pobres mismos<sup>6</sup> (Arendt, 2006: 69-70).

<sup>5</sup> Esta es la cita de John Adams que Arendt comenta: “The poor man’s conscience is clear; yet he is ashamed ... He feels himself out of the sight of others, groping in the dark. Mankind takes no notice of him. He rambles and wanders unheeded. In the midst of a crowd, at church, in the market ... he is in as much obscurity as he would be in a garret or a cellar. He is not disapproved, censured, or reproached; he is only not seen ... To be wholly overlooked, and to know it, are intolerable. If Crusoe on his island had the library of Alexandria, and a certainty that he should never again see the face of man, would he ever open a volume?”

<sup>6</sup> Transcribo la cita en el idioma original: “Obviously, it was the absence of misery which enabled John Adams to discover the political predicament of the poor, but his ‘insight into the crippling consequences of obscurity, in contrast to

Se trata, sin duda, de una consideración que no sólo instala nuevas fronteras jerarquizantes, es decir, desigualitarias, entre el que es capaz porque alcanza cierta conciencia sobre su situación, y el que no (de hecho, en el mismo tramo textual Arendt habla de este reconocimiento de la invisibilidad en términos de un “conocimiento privilegiado”, “a privileged knowledge”); sino que pierde de vista que los llamados “pobres” no son identidades fijas, sino formas de subjetivación que pueden reinterpretar y movilizar su carencia para desplazarse de su marginalidad, al convertirla precisamente en un argumento político. De hecho, en muchas ocasiones son esos “pobres” que confrontan su marginalidad, los que cuestionan precisamente las fronteras de lo administrable y lo decidible, y los que se manifiestan en su pluralidad, y los que hacen ver, en esta pluralidad, problemas que antes no eran reconocidos. Pero no es objeto de este ensayo detenerme en la manera tan problemática en que por momentos Arendt comprende a “sus pobres”,<sup>7</sup> entrando incluso en contradicción con su comprensión de la igual-libertad política, sino que asumiré aquí que ese pueblo empoderado, del que habla Arendt en *Sobre la revolución*, es también una pluralidad que puede desidentificarse precisamente respecto de las identidades de “marginados”, “incapaces”, que

---

the more obvious ruin which want brought to human life, could hardly be shared by the poor themselves; and since it remained a privileged knowledge it had hardly any influence upon the history of revolutions or the revolutionary tradition”.

<sup>7</sup> Nótese, por ejemplo, cómo se fija la identidad del pobre en la cita que refero a continuación, de la que se deriva que, al imponerse los ideales del pobre en la Revolución americana, ésta perdió su impulso por la libertad política y se desvió a la idea de la búsqueda de la felicidad, entendida ésta en términos de bienestar social: “The trouble was that the struggle to abolish poverty, under the impact of a continual mass immigration from Europe, fell more and more under the sway of the poor themselves, and hence came under the guidance of the ideals born out of poverty, as distinguished from those principles which had inspired the foundation of freedom. / For abundance and endless consumption are the ideals of the poor: they are the mirage in the desert of misery” (Arendt, 2006: 138-139).

tiende a asignárseles en los órdenes de gobiernos y en las estructuras sociales establecidas.<sup>8</sup>

Por otro lado, no quiero perder de vista los complejos registros desde los cuales se plantea la cuestión de la igualdad-libertad política. En principio, como lo indica una lectura medianamente atenta de *Sobre la revolución*, Arendt define el acontecimiento de la revolución por la pretensión de que la libertad *pueda ser constituida* a través de la formación de un nuevo *cuero* político y de una constitución legal, que pudiera acoger la libertad política sin transformarse en un nuevo orden vertical de dominación. Sin embargo, como lo veremos, al final del recorrido realizado en el texto, la respuesta de Arendt frente a esta pretensión parecería ser que la revolución siempre termina traicionándose a sí misma, que el tesoro de la revolución está ya siempre perdido. Pues bien, a mi modo de ver, la fecundidad del pensamiento de Arendt se encuentra actualmente en reflexionar acerca de lo que está en juego con esta pérdida: ¿Acaso la revolución tal y como la piensa Arendt está destinada a ser siempre derrotada y qué implica que ya siempre lo esté? ¿Que la acción no pueda encontrar la institución que la garantice y la haga posible implica pensar que toda institución debe necesariamente traicionar a la acción?; o ¿cómo puede instituirse el poder anárquico de la acción (en tanto carente de *arché*, en tanto distinta de toda forma de gobierno) sin institucionalizarse en una forma de gobierno?

Al confrontarme con estas preguntas, quisiera mostrar que en *Sobre la revolución* no se plantea una relación dicotómica entre acción e institución, es decir, no se asume —como muchos lectores de Arendt parecen suponerlo— que la acción

<sup>8</sup> Podría ser objeto de otro ensayo analizar cuidadosamente esta cuestión de los pobres de Arendt y cómo sus consideraciones sobre esto pueden entrar en contravía respecto de algunas de sus reflexiones sobre la acción política, acogiendo también algunas críticas en relación con este asunto que, en varios textos y entrevistas, Jacques Rancière le ha formulado a la perspectiva arendtiana.

es completamente inconmensurable respecto de todo trazado institucional, y que no se cruza ni guarda alguna relación con éste. Al contrario, uno podría encontrar en el texto incluso una cierta perspectiva mítica,<sup>9</sup> según la cual ciertos órdenes institucionales pueden entenderse como espacios en los que la libertad política encontró por fin su morada en el mundo y pudo entonces realizarse. Pero una vez que la cuestión se plantea en estos términos, el problema de los revolucionarios, y el problema que Arendt también enfatiza, es el de cómo dotar de estabilidad a esos nuevos órdenes que emergen de la revolución, y cómo entonces, sin recurrir a una fuente trascendente de sentido, dotar de autoridad a la nueva ley de los recién fundados cuerpos políticos, de modo que los miembros de éste pudieran asumir esa legalidad como vinculante.<sup>10</sup> En relación con esto, sin duda llama la atención que Arendt termine acogiendo el énfasis de los revolucionarios y sacrificando la preocupación por la estabilidad y la autoridad frente a la preocupación por mostrar cómo emerge, cuáles son los efectos de la igual-libertad en el mundo, y cómo es que éstos se pueden potenciar y prolongar. Tal vez, como lo argumentaré a continuación, la pretensión de hallar una síntesis entre orden y libertad es la que lleva al desplazamiento y a privilegiar con esto la cuestión de la estabilidad.

<sup>9</sup> Entiendo por “mítica” una narración sobre el origen, o sobre una fundación que se pretende originaria y fundante dada su vinculación con tal origen (Nancy, 2001: 86). En el apartado 2 podrá entenderse mejor por qué Arendt, tan insistente en muchos respectos en la importancia de interrumpir el mito, puede hasta cierto punto caer en él.

<sup>10</sup> Esto se deja ver en un pasaje temprano de *Sobre la revolución*: “This task of foundation, moreover, was coupled with the task of lawgiving, of devising and imposing upon men a new authority, which, however, had to be designed in such a way that it would fit and step into the shoes of the old absolute that derived from a God-given authority, thus superseding an earthly order whose ultimate sanction had been the commands of an omnipotent God and whose final source of legitimacy had been the notion of an incarnation of God on earth” (Arendt, 2006: 38-39).

Sin embargo, que al final de *Sobre la revolución* Arendt termine por concluir que la síntesis entre acción y orden constituido es imposible, sugiriendo que entre ambos se da una conexión interna, tensa pero productiva, e intentando reconsiderar el poder a la vez destituyente e instituyente de la acción, indica que antes que constituirse en un orden estable, se trata de pensar cómo es que la libertad política puede instituirse, aunque de una manera un tanto inestable, y traer consigo ciertos efectos desde esta inestabilidad que le sería constitutiva. En efecto, lo que la acción instituye puede verse como un trazado anárquico (sin *arché*), es decir, como una matriz de relaciones que, sin poder encarnar o condicionar por completo la libertad política en formas legales, sin poder propiamente constituirse, tiene como efecto abrir espacios para intervenciones que tienden a confrontar o re-modular esas formas, y a destituir mecanismos de los órdenes de gobierno, dejando inscritas en éstos nuevas relaciones que abren también nuevas posibilidades de acción.<sup>11</sup>

## II. CONSTITUIR LA LIBERTAD POLÍTICA: ¿ORDENAR Y ESTABILIZAR LA ACCIÓN?

[...] sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la *constitución de la libertad*, sólo entonces podemos hablar de revolución.

(Arendt, 1990: 25)

<sup>11</sup> Para una lectura sobre las posibles perspectivas en que podría leerse la relación entre acción e institución en la obra de Arendt, de la mano con tres comprensiones distintas de la acción que pueden encontrarse en sus textos, me permito remitir a mi ensayo "Cómo prolongar el acontecimiento: acción en institución

Según Arendt, lo que sería propio del acontecimiento revolucionario es la pretensión de fundar un nuevo cuerpo político que permitiera constituir la libertad política, esto es, crear un espacio público en donde fuera posible la participación de todos los que estuviesen dispuestos a ello, incluidos sectores de la sociedad que se habían considerado inexistentes previamente, desde un punto de vista político.<sup>12</sup> De esta forma, los revolucionarios asumían algo que para Arendt resulta fundamental y es que la libertad política sólo puede “existir en público, como una realidad mundana tangible”, de modo que no se trata de “un don o una capacidad” (Arendt, 2006: 124), sino de un espacio —no necesariamente institucionalizado o garantizado institucionalmente— que emerge en el *ente* de la pluralidad humana; un espacio en el que una pluralidad se hace visible y hace visibles las cuestiones que les conciernen como asuntos que atañen al ser-en-común. En este sentido, lo que impulsó a los revolucionarios, “y lo que sentían que compartían con los pobres, era no poder dar lugar a esta libertad y, por ende, la oscuridad, su falta de ‘espacio público’ para hacerse visibles”.<sup>13</sup> Se trataba de la preocupación por ser reconocidos como actores políticos con igual capacidad de participar de los asuntos comunes. En esa medida, el reclamo de libertad política iba de la mano con una demanda de igualdad, “pues la libertad en su aspecto

---

en Hannah Arendt” (Quintana, 2013). En el presente artículo retomo algunos elementos planteados en ese ensayo, encuadrándolos en una estructura argumentativa muy distinta, y obteniendo también de ellos implicaciones que se mueven en una dirección bien diferente.

<sup>12</sup> De hecho, según Arendt, si en la Antigüedad no hubo propiamente una revolución fue porque allí había sido impensable que los sujetos —los sometidos, no el *demos* o el pueblo, sino los esclavos o extranjeros— se volvieran ellos mismos los gobernantes, *the rulers*, los que dan la ley.

<sup>13</sup> Aquí, en medio de este reconocimiento de que entre las cosas más terribles de la pobreza está la invisibilidad a la que puede quedar reducido quien la padece, se vuelve a ver como Arendt fija la identidad del “pobre” en el sentido en el que se destacaba arriba.

positivo es sólo posible entre iguales” (Arendt, 2006: 267).<sup>14</sup> Pero, en este caso, no se trataba de desplegar meramente esa igual-libertad en espacios plurales de visibilidad que confrontaran los ordenamientos institucionales existentes, sino que se buscaba pensar si es posible garantizar constitucionalmente que pudieran establecerse, en formas institucionales, esos espacios de aparición de la igual-libertad; es decir, que pudieran conformarse organizaciones políticas que no simplemente otorgaran a los ciudadanos libertades negativas, sino que les permitieran vivir bajo las condiciones de no mandar. Se trataba entonces de la inmensa dificultad de pensar en la posibilidad de un gobierno sin dominación, de una forma de auto-gobierno que no supusiera la relación vertical de mando-obediencia y que excediera también la lógica de la gestión: la fundación de un nuevo poder desde el inicio infundable de la acción; la constitución de un poder, hasta ahora inédito, que pudiera garantizar la igual capacidad de cualquiera para participar en los asuntos que se consideran públicos o comunes.

Pero, ¿un cuerpo político puede realizar completamente esta igual-libertad política? ¿Acaso esta última puede efectivamente aparecer en un ordenamiento institucional? ¿Cómo podría darse un gobierno en la acción, ordenando lo que parece exceder todo ordenamiento gubernamental? Considero que éstas son preguntas que Arendt tiende a dejar de lado en el cuerpo de *Sobre la revolución* y que sólo sugiere al final, un tanto indirectamente, cuando se refiere al tesoro perdido de la empresa revolucionaria, como lo veremos más adelante. Pero esta inicial omisión no es causal: una vez que la revolución se define en términos de la pretensión de fundar un nuevo cuerpo político que constituya la libertad, la cuestión se transforma en el problema de encontrar una forma de

<sup>14</sup> Arendt se refiere a esto, por ejemplo, cuando destaca que la mayor ambición de las personas de las sociedades revolucionarias (durante la Revolución francesa) era la “ambición por la igualdad” (Arendt, 2006: 240).

organización que pudiera estabilizar esta libertad política. De hecho, lo que resulta más significativo es que Arendt termine identificando el problema de la estabilidad de la libertad política con el problema de la *autoridad* del nuevo cuerpo político que pretendería fundar tal libertad. Como si la pretensión de lograr la síntesis entre libertad y orden fuera la que la llevara, siguiendo el gesto de los revolucionarios americanos, a privilegiar el problema de la autoridad frente a la pregunta por la apertura y prolongación de las instancias de acción política. Más aún, para los revolucionarios americanos se trataba de asegurar la perpetuidad de la unión, una vez asumido que las promesas mutuas, o el poder del que había emergido el nuevo cuerpo político, no podían garantizar una “unión perpetua”; con lo cual emergía el problema de una ley superior, en la que pudieran fundarse las leyes positivas elaboradas deliberativamente por el pueblo.<sup>15</sup> Así, al enfatizar esta dificultad que se planteaban los nuevos gobiernos revolucionarios, es como si Arendt buscara una síntesis entre libertad y autoridad, entre poder constituyente y poder constituido, entre permanencia de la libertad y su incalculable comienzo o, en palabras de Vatter, “la implementación bien fundada o autoritativa de lo anárquico” (Vatter, 2012: 57). Una búsqueda que, como bien lo reconoce la misma Arendt, no puede sino abrir una diversidad de complejas preguntas: ¿cómo es que un cuerpo político *infundable* en principios universales normativos, o sanciones trascendentes, puede hacer duradera la libertad de acción?; más aún, ¿qué es lo que permitiría que en ese cuerpo político el nuevo comienzo de la acción se conserve?

La respuesta más convincente a estas preguntas parece encontrarla Arendt en dos consideraciones: por una parte,

<sup>15</sup> Para una lectura derridiana de lo que estaba en juego aquí con la búsqueda de un absoluto que fundara la ley, y con la manera en que se articulan las formulaciones constativas y performativas en el preámbulo de la Declaración de Independencia americana, véase Honnig (1991).



en la idea de que la ley no ha de ser pensada como mandamiento que exige obediencia incondicional, pues es al ser concebida en estos términos requiere fundarse en una ley superior o en un principio trascendente. Se trata de romper, entonces, con esta comprensión cristiana de la ley para entenderla en términos de relaciones —en el sentido de Montesquieu— que se justifican “porque sin ellas no existiría un mundo en general” (*without which a world would not exist at all*) (Arendt, 2006: 188-189),<sup>16</sup> porque ellas “posibilitan diversos ámbitos del ser, y vinculan cosas distintas”, y más aún porque el derecho permite inscribir relaciones de igualdad sin las cuales la pluralidad no puede desplegarse como manifestación “de los diversos organizados en vista de una igualdad”; es decir, sin las cuales no es posible propiamente la acción política (Arendt, 1997: 45).

Esta comprensión del derecho resulta significativa pues pone en cuestión la rígida frontera entre lo normativo y lo histórico que prevalece en ciertas comprensiones de lo político. En efecto, Arendt reconoce, de este modo, que el derecho es una creación humana, no fundada en principios normativos incondicionales, en criterios de justicia necesarios o en una determinada comprensión de la naturaleza humana;

<sup>16</sup> Esta comprensión de la ley como relación que posibilita otras relaciones que no dependen de una ley superior se afirma claramente en el siguiente pasaje que me permito citar *in extenso*: “This is closely connected with the fact that, as far as I know, only Montesquieu ever used the word ‘law’ in its old, strictly Roman sense, defining it in the very first chapter of the *Esprit des Lois*, as the rapport, the relation subsisting between different entities. To be sure, he too assumes a ‘Creator and Preserver of the universe’, and he too speaks of a ‘state of nature’ and of ‘natural laws’, but the rapports subsisting between the Creator and the creation, or between men in the state of nature, are no more than ‘rules’ or *regles* which determine the government of the world and without which a world would not exist at all. Neither religious nor natural laws, therefore, constitute for Montesquieu a ‘higher law’, strictly speaking; they are no more than the relations which exist and preserve different realms of being. And since, for Montesquieu as for the Romans, a law is merely what relates two things and therefore is relative by definition, he needed no absolute source of authority and could describe the ‘spirit of the laws’ without ever posing the troublesome question of their absolute validity.”

relaciones que permiten dar lugar a otras relaciones, sobre todo a distancias y formas de igualdad, sin las cuales, como queda claro en los análisis arendtianos en torno al totalitarismo, no puede desplegarse la pluralidad humana que constituye lo que la autora llama “mundo en común” ni, por ende, la acción que emerge de, y afecta a, ese mundo.<sup>17</sup>

Sin embargo, esta comprensión del derecho, como veremos, no tiene que ir de la mano con la pretendida síntesis entre orden gubernamental y libertad política: que la acción suponga una cierta referencia al derecho no implica asumir que un orden legal puede garantizar por completo la libertad política; al contrario, veremos en la tercera parte de este texto que la relación entre acción y derecho<sup>18</sup> termina siendo pensada por Arendt en términos de una relación tensa pero productiva, en tanto que la acción excede y reconfigura el derecho, remitiéndose en todo caso, en cierta medida, a él y confrontándolo. De modo que esta comprensión del derecho es consecuente con la pregunta por las maneras en que puede prolongarse y potenciarse la acción política, sin que este problema tenga que traducirse en el de la estabilidad del cuerpo político que emergería de la acción.

Pero, por otra parte, junto a esta comprensión de la ley, Arendt introduce la idea según la cual “conservar el poder” de los nuevos cuerpos políticos “era tanto como conservar intacta la fuente de su propia autoridad” (Arendt, 2006: 225). De modo que aquí el problema de potenciar y posibilitar el poder político, o las instancias en que puede darse el “poder colectivo de la acción”, sí se transforma en el problema de estabilizar al nuevo cuerpo político y “mantener intacto” el

<sup>17</sup> Si hay una dimensión normativa del derecho, para Arendt tiene que ver con su capacidad para reconocer y ser consecuente con la condición ontológica de la condición humana, es decir, la pluralidad, que es también lo que marca la contingencia histórica de la vida humana.

<sup>18</sup> Hablo sin distinción de “derecho” y “ley” en Arendt porque no encuentro que esta autora haga propiamente una diferencia entre ambos.

poder del cual emergió (Arendt, 2006: 239-240). Así, se pone en juego la idea según la cual la autoridad y, con ello, la estabilidad del cuerpo político se pueden derivar de su origen (Arendt, 2006: 273, 276); con esto, se asume que lo que salva de su arbitrariedad al acto de fundación sería que ese origen trajera consigo el principio de la libertad que aquel orden político pretende precisamente conservar. En este sentido, “lo que salva al acto de origen de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio”. Y esto supone que origen y principio son “coetáneos”, en el sentido en que ese inicio novedoso de la fundación traería consigo su propio principio, el de la libertad política. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta respuesta implica también que el “principio” le otorga autoridad a otros inicios: como si ese principio que salva al origen de su arbitrariedad, esto es, los acuerdos y promesas mutuas iniciales, fuera también lo que tendría que conservarse, reiterándose en los hechos que van a seguirlo (Arendt, 2006: 291). De ahí que en este punto Arendt se adhiera a Platón cuando afirma: “El origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo” (Arendt, 2006: 294).

La autoridad del cuerpo político, entonces, no se fundaría ni en una ley trascendente, ni en una evidencia axiomática, ni en la voluntad variable de la nación, sino en la idea romana según la cual “la autoridad no es otra cosa que una clase de aumento necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan” (Arendt, 2006: 278); es decir, la autoridad tendría que ver con el hecho de que ese cuerpo político pudiera verse como repetición que se religa a la fundación-constitución del mismo cuerpo político, es decir, al “principio interconectado de las promesas mutuas y de la deliberación común” que se encontraban en su comienzo. Parecería entonces que al reducir la pregunta por cómo puede

potenciarse la libertad política en el mundo a la cuestión de cómo puede estabilizarse ésta en un cuerpo político, el problema se transforma en la cuestión de cómo puede aumentarse y preservarse la autoridad de la fundación. De hecho, según Arendt, incluso podría aventurarse “que la autoridad de la república estará segura e intacta hasta tanto el mismo acto, el comienzo como tal, se recuerde cada vez que cuestiones constitucionales, en el sentido estrecho de la palabras, entren en juego” (Arendt, 2006: 196). Sin embargo, lo paradójico de esta respuesta es que con su énfasis en el religar y en la conservación del origen, Arendt absolutiza este comienzo y cierra la posibilidad de que puedan emerger otros comienzos, otras rupturas, otras brechas, que permitan interrumpir la continuidad de la tradición; como si la autoridad del cuerpo político supusiera la repetición de lo mismo, que meramente aumenta homogéneamente, conservándola, la constitución original (Vatter, 2012: 57).

Esta conclusión tan paradójica como problemática se relaciona también, como lo anticipaba antes aquí, con un cierto anhelo mítico de que la revolución hubiera encontrado la institución perdurable que conservara “el espíritu revolucionario” y, con él, la “felicidad pública” (Arendt, 2006: 320), evitando el “error fatal”, cometido por las constituciones revolucionarias, de “no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública” (Arendt, 2006: 330). Sin pretender detenerme en las razones que la autora ofrece para que este fuera el caso, me interesa enfatizar que la pretensión de Arendt de que un cierto orden revolucionario pudiera encarnar la felicidad pública, termina reduciendo la libertad política y, con ello, el acontecimiento de la acción a “las actividades de ‘expresión, discusión y decisión’” (Arendt, 2006: 227) que pueden desplegarse entre una pluralidad de actores, dentro de un marco institucional constituido para tal fin. Pero esto supone perder de vista el poder irruptivo y destituyente de la

acción, esto es, que la acción no sólo supone la comunicación entre una pluralidad de actores y, en particular, la discusión sobre los asuntos que les conciernen como parte de un mundo dado en común, sino hacer más plural ese mundo asumido como común, haciendo visibles daños a la igual-libertad que los mismos órdenes institucionales producen, inscribiendo también en ellos mecanismos que puedan ser usados políticamente en nombre de la igual-libertad.

Empero, ésta no es una omisión causal. En efecto, en la medida en que se asuma que puede darse una institución de la acción que permita realizar la libertad política, no puede sino perderse de vista el poder destituyente de la acción, su capacidad para instituir nuevas relaciones y para producir modificaciones en el tejido de relaciones dado, desde su mismo poder de destitución; y, con esto, la relación interna, tensa pero productiva, que la acción puede guardar respecto de todo orden gubernamental, por más plural y libre que pretenda ser.

### III. INSTITUIR EL PODER DESTITUYENTE DE LA ACCIÓN

Quisiera sugerir, entonces, que si el tesoro de la revolución se perdió no fue simplemente porque el ideal de “felicidad pública” fuera reemplazado por el de felicidad individual, o porque el poder constituyente se pensara en términos de la identidad unitaria de una soberanía popular, y el objeto de la revolución se confundiera con la tarea de liberar al pueblo miserable de la explotación; sino porque el tesoro de la revolución, la manera en que en ella el poder popular pudo autoorganizarse en cuerpos de participación horizontales que desestabilizaron los mecanismos tradicionales de representación vertical, se pretendió estabilizar en un orden gubernamental instituido, pleno de autoridad. En otras

palabras, que la revolución no haya podido encontrar las instituciones que pudieran prolongar y potenciar las experiencias de igual-libertad, que la habían posibilitado, tiene que ver con haber pretendido que esa igual-libertad podía constituirse en un orden de gobierno vinculante. Esto significa que reabrir la pregunta acerca de cómo pueden prolongarse e instituirse esas experiencias de igual-libertad supone reconocer la síntesis imposible entre autoridad y libertad, entre orden gubernamental y acción política, sin negar con ello, por supuesto, como lo veremos a continuación, que la acción pueda dar vida a experiencias de autoorganización, y que la igual-libertad pueda inscribirse en los ordenamientos gubernamentales, pero también instituirse en formas de organización no-estatales. En relación con esto, además, resulta significativo que al final de *Sobre la revolución*, cuando se constata la imposible síntesis entre libertad y autoridad, se formule de nuevo la siguiente pregunta: ¿cómo pudo prolongarse u organizarse la igual-libertad de la acción en las experiencias derrotadas de los consejos revolucionarios, y que aquí la cuestión de la autoridad se desplace del problema de la estabilidad del nuevo cuerpo político a la cuestión de pensar en aquello que podía otorgarle vinculatividad y representatividad a las opiniones conformadas en esos múltiples órganos de acción que fueron los consejos revolucionarios?

Arendt misma parece reconocer esta dimensión del asunto hacia el final del texto cuando destaca que el fracaso de la revolución tiene que ver, sobre todo, con no haber sabido crear un espacio para el ejercicio justamente de esas capacidades que habrían servido a su fundación. En particular, con no haber podido encontrar la manera de promover las potencialidades de la acción, y abrir también la posibilidad para que de tanto en tanto pudiera emerger lo nuevo (Arendt, 2006: 224), precisamente porque —reconoce Arendt— se sobrepuso la preocupación por la estabilidad del nuevo cuerpo político, y porque erradamente, para la autora, se tendió a

comprender la acción bien desde la oposición construcción-destrucción, o bien desde la polaridad “democracia directa” o “representativa”.

Sin embargo, lo que el análisis arendtiano del sistema de consejos muestra es que la participación política no tiene que pensarse desde estas polaridades y que el poder popular puede dar lugar a formas de autoorganización cuya preocupación no es cómo estabilizar y conservar la autoridad, sino cómo potenciar, prolongar, multiplicar el poder. En efecto, estos consejos, que emergieron en algunas de las revoluciones de los siglos XIX y XX,<sup>19</sup> y que fueron anticipados por las secciones de la comuna de París, así como por las repúblicas elementales de Jefferson, fueron en primer lugar órganos conformados espontáneamente por la gente, es decir, sin responder a un aparato de partido o a un proyecto planificado por los revolucionarios profesionales (Arendt, 2006: 254); en segundo lugar, se instituyeron como órganos de orden y acción, es decir, como instancias en las que las personas se autoorganizaron horizontalmente, tomando en cuenta y haciendo valer “la capacidad del hombre común para actuar y formar su propia opinión” (Arendt, 2006: 256), y con esto mostrando una gran confianza “en las facultades políticas del pueblo”. En ese sentido, se trataba para Arendt de espacios de libertad (*idem*), en los que una pluralidad actuante se daba la posibilidad de crear entre unos y otros relaciones de igualdad: “la igualdad de quienes se han propuesto y comprometido en una empresa común”, la igual capacidad atribuida a cualquiera, que estuviera dispuesto a ello, de actuar y discutir junto a otros sobre lo que puede atravesar el ser-en-común (Arendt, 2006: 270). Así, estaba también en juego experimentar otra forma de entender el auto-gobierno y la

<sup>19</sup> Para una lectura algo distinta de la comprensión arendtiana del sistema de consejos, que enfatiza sobre todo la manera en que Arendt responde, a través de sus reflexiones sobre el tema, a los planteamientos de Schmitt y Weber, véase Kalyvas (2008: 254-283).

representación (cf. Arendt, 2006: 254) que no implicara una organización de dominio vertical ni un orden gubernamental unitario, sino una autoorganización que a través de algunos mecanismos de representación dejara ver también el carácter irrepresentable de la pluralidad: que allí donde hay seres humanos siempre se abre una pluralidad de puntos de vista que exceden toda pretensión de unidad, precisamente porque la política es irreductible a un *arkhé* que permitiera la mediación de todas las diferencias.

De hecho, estos consejos confrontaban la lógica vertical (desde arriba) de los partidos y con esto la problemática división entre el experto de partido y la masa de personas que simplemente habría de aplicar este conocimiento (Arendt, 2006: 256). Se daba allí, entonces, la emergencia de un espacio de aparición formado desde abajo, a través de acuerdos temporales atravesados en todo caso por la división, en los que, a decir de Anweiler —citado por la misma Arendt—, se toma a la “democracia radical” como forma (*die radikale Demokratie als Form*) (Arendt, 2006: 255, 313 n80). En efecto, allí el pueblo reunido se rehusaba a manifestarse como “cuerpo”, como una sustancia dada o como una unidad por alcanzar, para aparecer como una multitud que se constituye como pluralidad, al desidentificarse respecto de los roles usuales que asume, al tomar la palabra y someter a discusión una diversidad de puntos de vistas circulando entre ellos, y al conformar argumentos novedosos que articulan y confrontan visiones de lo común distintas. Así, en estos consejos el pueblo se despliega como una pluralidad de espacios de aparición irreductibles a una unidad sin divisiones, poniendo en escena la misma conflictualidad de lo político.

Asimismo, lo que había estado en juego en estos consejos era todo un esfuerzo de coordinación desde lo más local, desde la conformación de asambleas concernidas con experiencias que acomunaban a una diversidad de personas (consejos de vecinos, de obreros, de artistas, etc.), a partir



una proximidad accidental de intereses comunes, de aquello que se encontraba *entre* ellos, y no desde identidades o criterios de pertenencia sustanciales; pasando por la articulación de esas asambleas en un proceso de anudación piramidal, de abajo a arriba, que ganaba su autoridad en cada nivel, a partir de la forma en que, a partir de criterios políticos y no de experticia, posición social, o pertenencia identitaria,<sup>20</sup> iban autoeligiéndose representantes a asambleas más generales. Entre tales criterios, Arendt destaca el coraje, la lealtad, y el juicio (*cf.* Arendt, 2006: 266), es decir, la capacidad para acoger la contingencia histórica de la realidad, teniendo en cuenta los distintos puntos de vista, y los disensos manifestados en argumentos que pudieran dejar ver la articulación de perspectivas en su división (“mentalidad amplia”, la llama también Arendt en otros contextos), más que la capacidad de llegar a un consenso unitario ganado a través de mecanismos establecidos de deliberación,<sup>21</sup> o por la adhesión ideológica a ciertos programas de partido.

Por todo esto, de la articulación de estos consejos no se esperaba que resultara ninguna sociedad reconciliada, “ningún paraíso en la tierra” (Arendt, 2006: 256) sin divisiones y conflictos, sino que estos pudieran aparecer y articularse políticamente en instancias populares coordinadas de discusión y decisión, de las que se esperaba pudiera emerger “la verdadera república” (*idem*). Esto es, un cuerpo político que se fundara en la libertad política y que la garantizara permitiendo que emergieran distintas instancias de participación popular, asumiendo que ese pueblo participante es plural, que se instituye en múltiples espacios de aparición y que,

<sup>20</sup> Sin duda, en relación con esto es dicente que Arendt llegase a afirmar que estaba en juego otra forma de comprender la autoridad en la que ésta no reñía, sino que incluso podía conciliarse con la igualdad (Arendt, 2006: 270).

<sup>21</sup> Coincido entonces con Anabella Di Pego en que el “poder”, en Arendt, no puede ser pensado en términos de un poder consensual o que busque meramente el consenso (véase Di Pego, 2006).

por ende, no puede expresarse como voluntad soberana en un único espacio de visibilidad; además, con esto se trataba de asumir que el ciudadano no es tanto un sujeto de derechos, sino aquel cualquiera que se arroga el derecho a manifestarse, a actuar junto a otros políticamente.<sup>22</sup> De ahí tal vez que, pensando en este poder de manifestación de cualquiera, Arendt pueda afirmar también que estos consejos revolucionarios, por ejemplo, los que se dieron en la Revolución húngara, tenían un “sentido democrático nunca antes pensado” (Arendt, 2007: 101).

Sin embargo, según Arendt,

todo esto, y probablemente mucho más, [fue] lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución —un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo— no logró encontrar su institución adecuada. No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo (Arendt, 2006: 272).

Quisiera sugerir, empero, que estas experiencias de institución de un poder plural no sólo pueden inscribirse en la memoria y el recuerdo. La figura de los “oasis en el desierto” (Arendt, 2006: 267) que Arendt fórmula para referirse a la autoselección de los representantes del pueblo, me parece que puede cobrar sentido en otra dirección para aludir a la emergencia irruptiva de las manifestaciones de poder popular y a la manera en que éstas confrontan y contribuyen a reconfigurar los ordenamientos gubernamentales existentes.

<sup>22</sup> Por esto mismo, se apela aquí a la figura de la república, sin presuponer la ciudadanía o el patriotismo como conceptos éticos, y sin enfatizar la promoción de virtudes cívicas ciudadanas, ni de un *ethos* republicano entendido como el pleno ajuste de ciertos modos de pensar, actuar y decir. Por esto, entre otras cosas, considero que el pensamiento arendtiano no puede considerarse como parte del moderno *revival* del republicanismo (o neo-republicanismo). Para ahondar más en esto, véase Quintana (2007).

Esta opción interpretativa supone asumir, sin embargo, que si el tesoro de la revolución se ha perdido, dicha pérdida no se refiere tanto al fracaso de la revolución para encontrar su institución duradera, sino a la constatación de que tal imposibilidad atraviesa a la misma acción, de que ésta es un tesoro atravesado siempre por la pérdida, como aquello que es también lo que la hace posible.<sup>23</sup> En términos más concretos, podría decirse que la tragedia se refiere en gran medida al carácter paradójico de la acción: el que ésta tenga que emerger ya siempre de nuevo, reiterarse, precisamente porque excede todo orden institucional que pretende realizarla o, en otros términos, porque la pretensión de institucionalizarla está siempre destinada a fracasar. Lo paradójico es también que la acción requiera en gran medida de la estabilidad que un orden institucional puede garantizar,<sup>24</sup> aunque irrumpiendo también en esa estabilidad, desestabilizándola, para hacer ver lo que no se veía, para hacer posible el cambio, para posibilitar —en fin— lo otro en la reiteración del acontecimiento que es la misma acción.

Arendt reconoce bien este carácter paradójico de la acción en un texto como “Sobre la desobediencia civil”, y con esto pone de manifiesto una tensa relación interna entre libertad y orden institucional, que trae efectos políticamente significativos sobre el mundo dado. En este texto, en efecto, Arendt es muy clara en reconocer la imposible síntesis entre acción y orden institucional (constituido o legal), cuando

<sup>23</sup> Para una lectura transversal de la obra de Arendt, desde la noción de “tesoro perdido”, véase el ya clásico libro de Etienne Tassin (1999).

<sup>24</sup> Esto es algo que Arendt destaca en “Sobre la desobediencia civil” cuando plantea la relación de tensa presuposición entre la necesidad de estabilidad y cambio, el derecho y la acción, en un cuerpo político, y puede seguirse también de las anteriores reflexiones de Arendt en *Orígenes del totalitarismo*, cuando sugiere que la gran inestabilidad que trae consigo ese régimen del terror tiene que ver con la manera en que fractura un Estado de derecho, que deja seguir funcionando pero en estado de excepción, subordinándolo a la realización de las “leyes superiores” ideológicas de la superioridad racial o de la lucha de clases.

destaca que la primera tiene que ver con el cambio, mientras que el segundo con la necesidad de estabilidad, añadiendo, a la vez, con ello que la existencia humana requiere de ambos para desplegar su pluralidad. En efecto, según Arendt, la estabilidad es fundamental porque sin ella no puede darse un mundo que acoja a los seres humanos, que permita establecer un espacio entre ellos, una distancia, unos límites y unas formas de relación que favorezcan la emergencia de la pluralidad y, con ello, la misma acción.<sup>25</sup> Pero el cambio se requiere para hacer visibles los puntos de vista, problemas y singularidades de los recién llegados al mundo, y de aquellos que no logran ser vistos por las coordenadas establecidas del mundo dado. Sin embargo, el cambio no puede producirse por medios legales, según Arendt, sino que requiere de la acción que excede siempre todo orden legal, aunque pueda en parte presuponerlo: el cambio, en sus palabras, “es siempre resultado de una acción extra-legal” (Arendt, 1998: 87); bien porque el verdadero cambio, aquel que implica hacer ver lo que no puede visibilizarse por los mecanismos meramente dados, es precisamente aquel que no puede ser producido por los canales “normales” establecidos para producir modificaciones; o bien porque lo que se quiere hacer ver son contradicciones que el mismo orden instituido produce cuando quebranta las mismas fronteras y reglas que lo sostienen (Arendt, 1998: 82). Parecería entonces que el cambio, posible por el poder de la acción, requiere en cierta medida de la estabilidad del mundo, pero ésta, a su vez, requiere del cambio, pues sin la posibilidad de que la acción pueda emerger, el mundo pierde

<sup>25</sup> De nuevo, el caso extremo que puso de manifiesto —por negación— la necesidad de la estabilidad para hacer posible la misma acción fue la experiencia totalitaria: una experiencia que pretendió desvalorizar toda ley positiva y, con ello, eliminar la capacidad delimitadora y relacional de las leyes, intentando constituir un todos-Uno (Lefort-Abensour), un cuerpo compacto, no plural. Ello indica, para Arendt, que la emergencia de la pluralidad requiere entonces de unos ciertos límites y relaciones que posibilitan, a la vez, un mundo dotado de cierta estabilidad.

la posibilidad de pluralizarse, de dividirse y, con ello, de potenciarse como un mundo común. De modo que ambos han de equilibrarse mutuamente si el anhelo de estabilidad puede llevar a la repetición de lo mismo que anula la emergencia de lo otro, y si el cambio propiciado por la acción introduce también una imprevisibilidad y una irreversibilidad que pueden amenazar el espacio del mundo.

Esta relación interna entre acción y orden instituido permite poner de manifiesto su productividad, la manera en que esta tensión permite transformar el mundo dado, como lo pone claramente de manifiesto Arendt a través del caso de los movimientos pro derechos civiles en los Estados Unidos, durante la década de los sesenta:

No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el “dilema americano” y la que, quizá por primera vez, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen [...] cuya responsabilidad había heredado el pueblo, junto con muchas mercedes, de sus antepasados (Arendt, 1998: 89).

De esta manera, Arendt subraya que los movimientos de desobediencia civil no sólo permiten movilizar unos derechos escritos pero no reconocidos, para hacerlos valer y exigir su aplicabilidad, sino que dejan ver también las contradicciones de una sociedad, en particular, las exclusiones que sus pretendidos límites comunes producen, llegando al punto de afectar y transformar las actitudes de las personas, sus identidades asumidas y las relaciones que establecen con los otros (Arendt, 1998: 87). Paradójicamente, que la acción tenga efectos sobre el mundo y lo obligue, de tanto en tanto, a transformarse implica reconocer también su irrealizabilidad, el que no pueda ser encarnada ni realizada plenamente por ningún orden instituido; y que justamente, por esta misma irrealizabilidad, tenga que emerger siempre de nuevo, reiterarse.

Ahora bien, esta relación tensa pero productiva entre acción y orden instituido puede hacerse compatible con la comprensión relacional de los derechos, a la que hice referencia en el apartado anterior. Como bien lo ha reconocido Etienne Balibar (2007), el que Arendt asuma los derechos como relaciones que “instituyen un mundo común en el que las personas pueden considerarse responsables de sus acciones y opiniones”, y que no pueden justificarse apelando a ningún fundamento normativo fuerte, no es meramente una tesis “lógica”, sino “práctica”: reconocer esta contingencia de la autoridad y el carácter anárquico de todo orden institucional (en tanto infundable) implica asumir que éste requiere de la articulación con su contrario, esto es, de la articulación con lo que lo confronta, desordena, destituye. Más aun, que un orden institucional se considere como más o menos político implica que pueda exponerse a estos momentos de destitución o desobediencia. Al punto que una tesis sostenida por Arendt en “Sobre la desobediencia civil” es que “sin posibilidad de desobediencia no hay legitimidad de la obediencia”, o formulado en términos más acordes con la propuesta arendtiana: que la aceptabilidad de un sistema legal depende también de la manera en que éste se expone a lo que lo excede para dejarse afectar por las manifestaciones de igual-libertad. Esto es, de acuerdo con lo dicho, por manifestaciones de desobediencia que apuntan a decir no, a resistir o a oponerse a formas de sujeción y dominación que pueden desbordar los mecanismos institucionales dados, y ser producidas también por estos mismos o en colaboración con ellos; pero, en todo caso, manifestaciones que no pueden reducirse a su poder de destitución, sino que al destituir pueden generar también espacios alternativos de participación y, por qué no, formas de institucionalidad alternativa, de autoorganización (como las que Arendt destacó en los consejos revolucionarios), en las que se construye y se instituye también, de cierto modo, un poder popular: un poder capaz

de intervenir, afectar, reconfigurar los órdenes de gobierno existentes para hacer visibles, de otro modo, problemas y actores que no se ven con los mecanismos existentes de visibilidad, y para inscribir en ellos formas —tal vez aún inéditas— de la igual-libertad política.

#### IV. ¿EL TESORO DE LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA?

Considero que el tesoro de la revolución reside en estos movimientos de prolongación y multiplicación de poder popular; un tesoro que no está necesariamente perdido o ya siempre perdido si se abandona la pretensión de conciliar libertad y autoridad, orden gubernamental y acción, para pensar de otro modo la efectividad de estas manifestaciones. Su efectividad tiene que ver, en gran medida, con la manera en que su irrupción puede reconfigurar el tejido de relaciones sociales, alterando la manera en que unos y otros asumen los problemas que se encuentran entre ellos, e instituyendo así —en la destitución— nuevas relaciones, tal vez impen-sadas. Así, pueden producirse transformaciones sin esperar que ellas vengan desde arriba, desde instancias gubernamentales; y sin participar de la lógica revolucionaria que piensa la acción política en una completa dislocación respecto del Estado de derecho existente, y que apunta a fundar un nuevo orden social que supone puede superar las contradicciones sociales hasta ahora existentes; pero sin suscribir tampoco con esto un reformismo político que asume que la acción política, por ejemplo, aquella que se despliega en los movimientos sociales, debe consistir únicamente en afectar algunos dispositivos y mecanismos del régimen político-social existente, sin incidir en la manera en que éste fija sus fronteras de inclusión/exclusión y delimita la comunidad de un espacio político.

De hecho, en este intento por repensar la efectividad de la acción política podría estar en juego comprender de otro modo la relación entre la virtualidad de un proyecto político “ideal” que se desea realizar, y la realidad dada que se desea transformar. En efecto, *Sobre la revolución* nos advierte sobre las violencias que puede generar un proyecto de Estado o de sociedad que se pretenda imponer a las circunstancias históricas, negando con ello la contingencia, apertura e indeterminación de éstas. A la vez, estas reflexiones, leídas desde el ensayo “Sobre la desobediencia civil”, nos pueden hacer sospechar sobre la nítida frontera entre lo real y lo irreal, lo posible y lo imposible, lo dado y lo ausente, lo normativo y lo empíricamente dado, que se asumen en ciertas comprensiones de lo político. En efecto, lo que Arendt plantea en el ensayo sobre la desobediencia civil es que lo real, las prácticas cotidianas, las formas de experiencias dadas, los sujetos establecidos, pueden alterarse en acciones que no se reducen ni enmarcan en los procedimientos legales dados, sino que los exceden. Con esto sugiere también que esas acciones tienen el poder de alterar realidades que las formas legales también han producido y, por ende, reconoce que la perspectiva normativa de lo legal también produce realidades, y que esas realidades sólo pueden modificarse por medios extralegales.<sup>26</sup> Por eso, al sugerirnos que acciones, muchas veces imprevisibles, que no podían derivarse de

<sup>26</sup> Esto deja ver lo problemático que es, para Arendt, fijar la frontera entre lo normativo y lo que podría llamarse “real empírico”, en la medida en que la comprensión que tenemos de esto último está condicionada por marcos de referencia históricamente emergidos de los que hacen parte también los criterios y presupuestos normativos. Por eso mismo, lo normativo afecta lo real, lo regula, conduce y fija, e incluso produce realidad, y por eso mismo también las formas de tener experiencia se alteran al transformarse tales marcos de referencia. Todo esto se sigue de la manera en que Arendt comprende la condición humana, como ya siempre condicionada por situaciones transformables relacionadas con su arrojamiento inicial a un mundo histórico, que eventualmente con su acción puede afectar. Para ahondar en esto, véase el primer capítulo de *La condición humana*.



las normas legales dadas, y que podían considerarse entonces “imposibles” desde los referentes normativos dados, pero también —por lo dicho acerca de la manera en que lo normativo produce también realidades— poco “factibles”, Arendt sugiere que esas acciones hacen ver como posible y realizable lo que previamente se había descartado como imposible, irreal, inviable. Tal vez entonces, a la luz de estas indicaciones, quepa pensar que la revolución, más que con un proyecto de una nueva sociedad por fundar, tenga que ver con estos intentos cada vez renovados en los que la acción política desestabiliza y transforma estas fronteras de lo que llamamos “real”, llamándonos a pensar de otro modo las coordenadas de lo asumido como común, y con esto también lo posible y lo pensable. Esto, tal vez hoy —cuando tantas perspectivas económicas y gubernamentales apuntan a fijar lo que es real y posible— sea más que nunca urgente y necesario.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1998), “Desobediencia civil”, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- (1997), *¿Qué es la política?*, Madrid, Paidós.
- (2006 [1990]), *On Revolution*, Nueva York, Penguin.
- (2007), “Reflexiones sobre la Revolución húngara”, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro.
- Balibar, E. (2007), “El derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, *Erytheis*, 2, disponible en <[http://idt.uab.es/erytheis/balibar\\_es.htm](http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm)>.
- Di Pego, Anabella (2006), “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, *Argumentos*, 19(52), disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59505206>>.

- Honnig, B. (1991), "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *The American Political Science Review*, vol. 85, núm. 1 (Mar.), pp. 97-113.
- Kalyvas, A. (2008), "The Republic of Councils", *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 254-283.
- Nancy, J. L. (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros.
- Quintana, Laura (2007), "Democracia y pluralidad en Hannah Arendt", en Rodolfo Arango (coord.), *Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales*, Universidad de los Andes, pp. 269-288.
- (2013), "¿Cómo prolongar el acontecimiento?: acción e institución en Hannah Arendt", *Argumentos*, año 5, núm. 9, Brasil, Universidade Federal do Ceará, pp. 120-139.
- Tassin, E. (1999), *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, París, Payot.
- (2012), "La manifestación política: más allá del acierto y el fracaso", en Laura Quintana y J. C. Vargas (eds.), *Hannah Arendt: violencia, política y memoria*, pp. 3-16.
- Vatter, M. (2012), "Legalidad y resistencia. Arendt y Negri en torno al poder constituyente", *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*, Santiago, Universidad Diego Portales, pp. 37-94.
- Wellmer, A. (2000), "On Revolution", en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 220-244.

LA *CONSTITUTIO LIBERTATIS*  
Y “LA CUESTIÓN SOCIAL” EN  
*SOBRE LA REVOLUCIÓN*

Carlos Kohn Wachter  
Miguel Ángel Martínez Meucci

[En el caso de la Revolución francesa] el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, a fin que pudiera crecer en una corriente de abundancia. El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad.

(Hannah Arendt, 1963)

I. EN TORNO AL CONCEPTO ARENDTIANO  
DE *REVOLUCIÓN*

*Sobre la revolución* es uno de los libros más controversiales de Hannah Arendt. Connotados académicos han criticado sus tesis porque no responden a las exigencias de un análisis histórico riguroso<sup>1</sup> y, para ser sinceros, una lectura minuciosa de dicho texto revela la existencia en él de algunas imprecisiones —más bien omisiones— y una visión notoriamente parcializada en su narrativa. Sin embargo, gran parte de esos

<sup>1</sup> Sostuvo Eric Hobsbawm: “Por más que H. Arendt escriba acerca de la historia —acerca de las revoluciones, del modo en el que pueden observarlas sus contemporáneos, a saber, indagadas de manera retrospectiva o valoradas por sus efectos

críticos pasan por alto que la propia autora advierte que su objetivo nunca fue desarrollar una interpretación sobre el significado de las revoluciones en términos históricos o sociológicos, pues duda de la validez de los presupuestos implícitos que guían la metodología paradigmática *ad usum* de tales disciplinas académicas. Según Arendt, intentar ofrecer explicaciones causales del devenir, que no sólo conduce a una reducción inaceptable de la complejidad que caracteriza a la dinámica social, sino que también propicia perder de vista que la historia es el ámbito de la contingencia:

Si la principal característica de las ideologías fue tratar una hipótesis científica, por ejemplo, la supervivencia del más fuerte en biología o la supervivencia de la clase más progresista en la historia, como una “idea” que podía ser aplicada a todo el curso de los acontecimientos, entonces es propio de su transformación totalitaria el pervertir la “idea” en una premisa en sentido lógico, esto es, en algún enunciado autoevidente a partir del cual todo lo demás puede deducirse con implacable coherencia lógica [...] La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que sólo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar acontecimientos a través de una cadena de causas que

---

futuros—, su relación con la metodología histórica es poco menos que accidental, como accidental era el lazo que en el medioevo unía a teólogos y astrónomos. Ambos [...] se referían [...] a los mismos cuerpos celestes; pero en sus puntos de contacto no iban mucho más allá. El historiador o el sociólogo se irritará, cosa que la autora no hace, por una ausencia de interés por los meros hechos. Esto no es ciertamente atribuible a negligencia o ignorancia, porque H. Arendt es culta y lo suficientemente preparada para darse cuenta, si hubiera querido, de tales deficiencias, sino más bien a su opción de preferir, a la realidad, una construcción metafísica o un sentido poético” (1965: 252-258). A similares conclusiones llegó, entre muchos otros, también Lichtheim (1967: 115-122).

finalmente los ha provocado. Se coloca, entonces, como profeta del pasado (Arendt, 1995: 41-42).

El presente ensayo se encuentra dividido en dos partes. El propósito de esta primera sección es dilucidar el sentido que encierra el concepto de *revolución*, rastreando las premisas hermenéuticas de su aproximación, principalmente en la obra de Hannah Arendt (*Sobre la revolución*), aunque aludiendo también a otros de sus textos que iremos señalando a lo largo de la exposición.

Así, en el “Prefacio” a su colección de ensayos *Entre el pasado y el futuro*, la autora afirma que descifrar el significado correcto del término *revolución* —el cual sigue permaneciendo oculto como consecuencia de las teorías deterministas y voluntaristas del desarrollo social— conduce a plantear los fundamentos de la política moderna desde una nueva óptica, cuyas categorías clave son *la libertad y el poder* (Arendt, 1976: 5-6, 14-15, 148-151). Sólo en el caso de que la historia sea reconocida como el ámbito de lo posible, de “la novedad”, las iniciativas concertadas de los actores que participan en procesos de revolución pueden considerarse libres. Y sólo cuando a la acción política se le reconoce la capacidad de proveer un espacio para el ejercicio del poder, la revolución adquiere la precisa y sólida consistencia puede diferenciarla tanto de una simple rebelión como de una guerra civil.

Como es bien sabido, el mundo antiguo conoció diversas modalidades de sublevaciones e insurrecciones, algunas de las cuales dieron lugar a cambios repentinos —incluso radicales— del orden civil. Sin embargo, generalmente se interpretaban estos fenómenos como fases del ciclo de las constituciones, el cual sigue el supuesto de la existencia de un orden natural de las cosas. Según Polibio, por ejemplo, las constituciones cambian y se transforman para retornar siempre a su punto de origen. Esta visión de los acontecimientos

políticos se encuentra más cercana al sentido astronómico del término revolución —recuérdese a Copérnico y su opúsculo: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes* (1543)—, a saber, la alteración de movimiento que se produce en un cuerpo celeste cuando se aproxima a la trayectoria de otro, pero que retorna a su cauce cuando cesan las perturbaciones, que son siempre ajenas a cualquier influencia del poder humano (Koselleck, 1993: 70 y s.).

En cambio, con el transcurrir de la época moderna el concepto de revolución adquiere un significado distinto. Si bien en un principio se desliga del sentido astronómico para denotar, simplemente, una conmoción inesperada y violenta del orden civil, es con la Ilustración y su creencia en el progreso cuando adquiere el sentido con el que se utiliza con mayor frecuencia en la actualidad.<sup>2</sup> *Revolución*, a partir de ese momento, remite a una supresión de las relaciones de dominación tradicionales, lo cual abre la posibilidad de cimentar el control racional de la dinámica social; control que, a su vez, tiene la finalidad de liberar al género humano.<sup>3</sup> Obsérvese como Marx lo explica en *La cuestión judía*:

La emancipación política es, al mismo tiempo, la disolución de la vieja sociedad sobre la que descansa la estatalidad extrañada del pueblo, el poder señorial. La revolución política es la

<sup>2</sup> Éste es también el punto de vista de Octavio Paz, en un ensayo coetáneo con la reflexión arendtiana sobre el tema: “Revolución es una palabra que contiene la idea del tiempo cíclico y, en consecuencia, la de la regularidad y repetición de los cambios. Pero la acepción moderna no designa la vuelta eterna, el movimiento circular de los mundos y de los astros, sino el cambio brusco y definitivo, el tiempo cíclico se rompe y un nuevo tiempo comienza, rectilíneo [...] un haz de significaciones nuevas: preeminencia del futuro [...] racionalismo, descrédito de la tradición y la autoridad, humanismo” (Paz, 1981: 151).

<sup>3</sup> “El concepto moderno de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII [...] Condorcet expuso en forma resumida lo que todo el

revolución de la sociedad civil [...] Toda emancipación es reconducción del mundo humano, de las relaciones humanas, al hombre mismo (Marx, 1965: 63 y 66).

En efecto, para el joven Marx el objetivo de la revolución es la libertad del ser humano de la opresión política del poder establecido —en un sentido muy distinto a su posterior interpretación de que la revolución es un cambio históricamente ineluctable, determinado por el antagonismo entre las clases sociales—. Esta acepción es asaz similar a la que Hannah Arendt enfatizará cuando vincula este fenómeno a la fundación de un orden libre —*Constitutio Libertatis*— y, en consecuencia, lo deslinda de las rebeliones y de los golpes de Estado. En sus palabras:

Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este “pathos” de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad. Ello significa, por supuesto, que las revoluciones son algo más que insurrecciones victoriosas y que no podemos llamar a cualquier golpe de Estado revolución, ni identificar a ésta con toda guerra civil [...] Todos estos fenómenos tienen en común con las revoluciones su realización mediante la violencia, razón por la cual a menudo han sido identificados con ella. 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

---

mundo sabía: ‘La palabra ‘revolucionario’ puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad’. El hecho de que las revoluciones suponían el comienzo de una era completamente nueva ya había sido oficialmente confirmado anteriormente con el establecimiento del calendario revolucionario, en el cual el año de la ejecución del rey y de la proclamación de la república era considerado como año uno” (Arendt, 2004: 36).

la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución [...] el espíritu revolucionario de los últimos siglos, es decir, el anhelo de liberar y de construir una nueva morada donde poder albergar la libertad, es algo inusitado y sin precedentes hasta entonces (Arendt, 2004: 44-45).

La asociación de los términos *revolución* y *constitución de la libertad*, bajo el sentimiento o espíritu de la novedad, es una consecuencia de las transformaciones eidético-culturales que emergieron con la modernidad. A partir del *cogito* cartesiano, la filosofía —y también la ciencia— comienza a desechar la idea de que el orden natural puede ser percibido sensorialmente por el cerebro humano como algo dado, objetivo o inmutable (con la notable excepción, si acaso, de los materialistas franceses del siglo XVIII), para concebirlo ahora como un artificio humano. Se asume, entonces, que sólo se puede conocer, en toda su plenitud, aquello que el propio sujeto produce. Se abandona el ideal del saber puramente contemplativo para sostener que conocer es una forma de actuar y de transformar el mundo, de acuerdo con nuestras variadas finalidades. De este modo, también se abre paso a la comprensión de la organización política de la sociedad como un artificio que requiere de la prudencia necesaria para afrontar las cambiantes circunstancias resultantes de la acción social.

Para decirlo de otra manera, en el mundo moderno el paradigma de la *vita activa* ocupa el lugar privilegiado en la experiencia humana; pero su triunfo encierra una ambigüedad. El actuar, entendido como el ejercicio de la libertad, implica que los fines no están dados *a priori*; asimismo, presupone iniciar una serie de acontecimientos cuya trayectoria no puede predecirse. La racionalidad práctica no es un almacén de verdades universales que pueden guiar a los seres humanos a su felicidad, sino una predisposición a revisar de



manera permanente nuestras creencias a la luz de las consecuencias, muchas de ellas inesperadas, de nuestras acciones. Empero, los seres humanos siempre han tratado de eludir la incertidumbre que encierra la vida activa; por ello, antes de la modernidad, como hemos señalado, buscaron las certezas en la contemplación de un hipotético orden ajeno a la voluntad humana.

Al derrumbarse las premisas que tornaban plausible esta epistemología, los modernos comenzaron a pensar que la alternativa consistía en apelar a ciertos fines cuya validez consideraron evidente. De esta forma, se diluyó la definición clásica de la acción como *praxis* y la técnica se convirtió en el modelo de vida activa, lo cual conduce, entre otras cosas, a intentar reducir la política a la administración de los asuntos colectivos. Uno de los ejemplos más claros de esta comprensión de la política se encuentra en la teoría de Hobbes, cuya línea argumental se puede condensar de la siguiente manera: La experiencia de los males inherentes al “caótico” estado de naturaleza permite a los seres humanos acceder a un acuerdo respecto de que la seguridad —proporcionada por el orden civil— representa el fin supremo de la cooperación social. “Pues los hombres, hartos ya de ese desordenado empujar y golpearse mutuamente, desean de todo corazón acomodarse en un edificio firme y verdadero” (Hobbes, 1979: 395). Una vez que se acepta ese fin colectivo, Hobbes pretende demostrar que la centralización del poder político en manos de un soberano es el medio eficaz para realizarlo.

Son muchos los autores que cuestionaron la identificación del fin supremo de la política con la seguridad. Unos formularon un principio diferente —Bentham, por ejemplo, la prosperidad de la mayoría—; otros prefirieron calificar, ambiguamente, su *telos* como una realidad muy compleja y difícil de delimitar. La más de las veces, se cuestionó el aspecto estrictamente técnico de la teoría de Hobbes, pero gran parte de estos críticos terminaron, igualmente, asumiendo

el esquema de la razón instrumental como elemento central para caracterizar la dinámica política.

En oposición a esta cosmovisión hegemónica en el mundo moderno, Hannah Arendt encuentra en la idea de *revolución* la posibilidad de recuperar la visión republicana clásica de la práctica política para extraer, mediante esta interpretación, las consecuencias últimas de reconocer al orden civil como un artificio en búsqueda de la libertad, es decir, lo que los “revolucionarios” estadounidenses denominaron la *felicitad pública*.<sup>4</sup> En otros términos, la coincidencia de la idea de libertad y la experiencia política de una ruptura con el viejo orden es capital para comprender las revoluciones de la Edad Moderna; y Arendt descubre en la “Revolución americana” justamente este amalgamamiento entre el *élan* por la *Constitutio Libertatis* y la revolución.

En un primer momento, esta tesis puede resultar extraña, pues los colonos norteamericanos nunca se propusieron romper plenamente con la tradición jurídica y política de la que provenían. Cuando en 1774 se convocó, en la ciudad de Filadelfia, el Congreso Continental, el objetivo era buscar una conciliación con la metrópoli, exigiéndole que cumpliera con las leyes vigentes. De hecho, la famosa consigna “no tributación, sin representación” se encuentra sustentada en el *Common law* británico, según el cual el derecho no puede entenderse como el mandato del rey o de un grupo particular de la sociedad. De acuerdo con esta tradición jurídica, la fuente legítima de la legalidad se encuentra en la participación —directa o indirecta— de todos los grupos sociales en la resolución de problemas concretos. Es decir, junto a la

<sup>4</sup> Como justamente advierte M. Canovan (1992: 211-216), la idea arendtiana de la libertad coincide, en buena medida, con el concepto de libertad de la tradición republicana, para la cual la libertad es cualquier “cosa pública” que los ciudadanos consideren de vital interés para el buen funcionamiento y desarrollo de la comunidad política.

autoridad del rey, coexisten otras dos instancias, a saber, el consentimiento de la Cámara de los Lores del Parlamento y el solemne compromiso de toda la comunidad política.

No obstante, cuando la Corona inglesa se negó a tomar en cuenta las demandas de los colonos en la definición de sus políticas tributarias, violó los principios jurídicos en los que sustenta su autoridad. La intransigencia de la metrópoli conllevó a los colonos a la ruptura, sin que ello significara negar la tradición jurídica inglesa, ni que, en una primera instancia, tuvieran la necesidad de inventar nuevas ideas generales en torno a los requisitos normativos que debe cumplir un orden civil. Los protagonistas de la Independencia de los Estados Unidos consideraban, ciertamente, que las novedades surgidas de sus acciones eran el efecto de aplicar viejos ideales a un contexto social inédito. Por ejemplo, en la polémica que suscita el proyecto de Constitución, federalistas y antifederalistas coincidían en que no era posible llevar a cabo en un territorio amplio una *democracia pura*, esto es, aquella forma de gobierno en la que *el soberano es el pueblo y dicta su voluntad por sí mismo; para lo cual, todos sus miembros han de reunirse para deliberar y decidir*. En esto consiste lo que Arendt denomina: *el poder*, que en la práctica implica que “[...] no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados” (Esquirol, 1994: 54). De ahí su propuesta de fusionar el ideal clásico del gobierno popular con el principio de la representación; representación que no pretendía negar la participación, sino hacerla posible en una nación de grandes dimensiones. En la Revolución americana, en efecto, se conjuga la continuidad y la novedad; esta última emerge, básicamente —aunque no exclusivamente— en el curso de la ingeniería institucional, que busca constituir un orden civil libre en una sociedad compleja.

A pesar de que Hannah Arendt estaba plenamente consciente de la importancia de estos datos históricos, ella considera que “el espíritu revolucionario” —que caracterizaba a los fundadores del orden político estadounidense— aparece, primordialmente, cuando éstos reconocieron que tendría que darse la ruptura; cuando captaron que ninguna acción es política si no implica el ejercicio de la libertad; cuando enarbolaron la bandera de la pluralidad como una característica inherente del mundo humano; y porque asumieron la necesidad de innovación permanente, tanto en el aspecto organizativo, como en el de la jerarquía y definición concreta de los valores. En opinión de Arendt, detrás de ese *nuevo orden civil* no se encuentra una decisión, sino un acuerdo de todos los grupos que componen la *Constitutio Libertatis* y que varió cuantitativa y cualitativamente con el establecimiento de instituciones duraderas en el seno de la República Americana. Por ello, la filósofa judeo-alemana ve la constitución de un orden civil que garantice el ejercicio igualitario de la libertad y de la pluralidad como la condición indispensable de un derecho válido. Además, la negativa de los federalistas a definir un catálogo de los derechos fundamentales, apoyados en el argumento de que estos derechos deben ampliarse constantemente, representa un caso típico de dicho espíritu. Cabe destacar que la propia Arendt advierte que la tensión insuperable entre el espíritu innovador y la exigencia de consolidar una tradición ha dado lugar, hasta nuestros días, a una amplia gama de problemas en la dinámica política de los Estados Unidos, sobre los cuales no podemos detenernos en esta oportunidad.

En cambio, el espíritu de la novedad de los revolucionarios franceses era aparentemente más radical, pues abarcaba no sólo al orden civil, sino también a los distintos ámbitos sociales. Esta radicalidad se explica, en gran parte, por la conciencia de la necesidad de destruir el *Ancien régime* para allanar el terreno en que se pudiera asentar una consti-

tución libre. Sin embargo, Arendt ve el proceso que se desencadenó con los acontecimientos de 1789 como el paradigma de una revolución fracasada. Los revolucionarios franceses permitieron que el espacio público fuera invadido por preocupaciones privadas y domésticas, por asuntos de administración y no de búsqueda de consenso entre las diversas facciones, de modo que el objetivo de la revolución dejó de ser la instauración de la libertad política para ocuparse de *la cuestión social*:

La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo (Arendt, 2004: 122).

En efecto, en el caso de Francia —al igual que en Rusia— el sufrimiento del pueblo irrumpió en la escena revolucionaria como si un torbellino hubiera anegado las calles de la violencia, justificada ciertamente por la urgencia y la inmediatez de la necesidad de alimentarse de los pobres.<sup>5</sup> La virtud revolucionaria de la libertad debió sacrificarlo todo y el despotismo de la naturaleza entró en escena con virulencia para destruir al efímero poder que se gestó al inicio de la revolución. Nada homogeneiza o iguala más que la miseria, nada despersonaliza más. De modo que al entender al pueblo ya no como pluralidad —*la gente*— sino como unidad homogénea de *los miserables*, se pudo pasar a considerar que el interés general debía, de forma automática y per-

<sup>5</sup> Según Elisabeth Young-Bruehl, su más preclara biógrafa, Arendt sostiene que la violencia surge de la impotencia, y se ha expresado como la esperanza de los que no tienen poder; aparece cuando la élite dominante pierde el consentimiento de la gente. Sólo como instrumento para mostrar la crueldad de los daños y las injusticias ante la opinión pública puede justificarse la violencia (Young-Bruehl, 1984: 414).

manente, ser hostil al interés del ciudadano. Se percibe de inmediato que, a pesar de la radicalidad de una retórica revolucionaria, existe una continuidad en la tendencia a la centralización del poder político, lo cual impide su transformación. De lo que se trata es de arrebatarle la soberanía al monarca para otorgársela al pueblo, como si éste fuera una especie de macro-sujeto, con una voluntad unitaria al estilo de la que pregona Rousseau.

En la práctica, la negación de la pluralidad de esa realidad escindida y conflictiva a la que llamamos *pueblo* se traduce en que un grupo reducido —la élite— se autocalifica como representante de todos, sin serlo. De esta manera, además, el poder se mantiene como una propiedad de los gobernantes que se sitúan, al igual que el monarca absolutista, por encima de la legalidad —*legibus solutus*—. En este punto sería importante tomar en cuenta las consecuencias fatales que tuvo —antaño y también en nuestros días— la idealización del poder constituyente (Arendt, 2004: 224-225). La fuente de la ley no es una entidad ficticia como la *voluntad general*, sino un texto interpretable y enmendable (Arendt, 2004: 213, 251-252). Esta idea estuvo siempre presente en la mentalidad de los revolucionarios estadounidenses, mientras que el error de los franceses fue que se quedaron en una primera etapa, necesariamente violenta, de rebelión y liberación, y no consiguieron, a juicio de Arendt, adentrarse en la segunda etapa, es decir, la de la fundación y estabilización de un orden político libre. Afirma la autora:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada

por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria (Arendt, 2004: 122).

Aquí se requiere acotar que la correcta comprensión del fenómeno revolucionario exige la clara distinción entre liberación y libertad. La *liberación* es un acto, circunscrito temporalmente, que requiere de la violencia para disolver una relación de dependencia, y restricciones que oprimen a un individuo o a una comunidad. Puede ser de dos tipos, a saber: 1) El deseo de *liberarse* del yugo de las necesidades biológicas y económicas; sería, por ejemplo, el caso que Marx tipifica como “emancipación del hombre de su alienación” en los *Manuscritos de París* de 1844. Según Arendt, estas premisas de la concepción marxista de la revolución podrían ser sólo *precondiciones* para una revolución, siempre que en la práctica no se olviden de su verdadero *telos* —la libertad—, y que no acudan a una nueva forma de despotismo para resolver problemas inmediatos —la miseria—; 2) El deseo de *liberarse* de una dominación extranjera, para lo cual, generalmente, se acude a la sublevación y a la guerra. En cambio, *la libertad* es la capacidad de actuar mancomunadamente con los otros con el fin de construir un espacio público donde los hombres liberados de toda opresión tienen el derecho a y el deber de participar. Un individuo o grupo pueden liberarse de su dependencia, pero ello no bastaría para crear las condiciones necesarias para la libertad; deben impedir, siempre, que su acción genere una nueva modalidad de dominación:

La libertad necesita, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, de un mundo organizado políticamente en el

que cada hombre libre pueda insertarse de palabra y obra (Arendt, 1976: 148).<sup>6</sup>

En la mayoría de los golpes de Estado, por ejemplo, el grupo victorioso obtiene su liberación pero, como muy bien lo describe George Orwell en *Animal Farm*, al acceder al poder, lo único que hacen es ocupar el lugar de la vieja autoridad. En contraposición, las revoluciones —que tienen como objetivo la puesta en práctica de la libertad— deben asumir la idea de poder descentralizado, que no puede ser usurpado por ningún sujeto o grupo en particular; en ellas se rechaza, de entrada, la caracterización de pueblo como una multitud susceptible de ser homogeneizada, por lo cual se enarbola como *conditio sine qua non* el reconocimiento de “la pluralidad”. La clave de este nuevo orden es “la participación”, y para que ésta sea posible se requieren, al menos, dos condiciones fundamentales: 1) Asegurar un espacio público que garantice el libre acceso a todo el que quiera participar, e igual respeto y consideración para la diversidad de opiniones expresadas; y 2) la articulación del juego de la pluralidad de intereses, y de los acuerdos alcanzados producto de los debates públicos en los distintos niveles de la sociedad, desde pequeñas unidades locales —por ejemplo, las asociaciones vecinales, mientras no estén manipuladas por partidos políticos—, hasta el plano de los poderes federales —con representación de las minorías—.

Pero ello no genera de manera automática un orden civil que distribuya igualitariamente las condiciones para el ejercicio de la libertad. Por el contrario, en numerosas ocasiones

<sup>6</sup> Tiene razón M. T. Muñoz cuando afirma que: “[...] es importante recuperar, en este punto, la idea de libertad defendida por Arendt en *On Revolution* [...] La trama de todas las revoluciones, al menos en sus orígenes, estuvo ligada a la libertad como libertad política. En efecto, las revoluciones representaron una hazaña en la realización o en la búsqueda de libertad. Para la Arendt republicana, el contenido verdadero de la libertad es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública” (Muñoz, 2011: 51).



hemos visto que la liberación de un sistema de dominio conduce, simplemente, a otro; a veces, más agobiante que el anterior. La inversión de las prioridades en la relación entre gobernantes y gobernados, es decir, el acto revolucionario por excelencia presupone, como lo plantea el republicanismo clásico, la subordinación del poder político a la legalidad. Por supuesto, no toda legalidad responde a la exigencia de justicia, pero el *Estado de derecho* es una condición indispensable para mantener la aspiración de acceder a su realización. Por lo tanto, en opinión de Arendt, los derechos de ciudadanía no son sólo la sustancia, sino el requisito necesario de la libertad pública.

Según Arendt, no fueron la Revolución francesa, ni la Rusa, las que lograron materializar este objetivo, ya que ambas fracasaron en establecer condiciones —normas e instituciones— que permitieran y estimularan la participación libre y plural de los ciudadanos en la decisión de asuntos comunes que les conciernen; más bien fue, precisamente, la Revolución americana [estadounidense] la que permitió instaurar ese espacio de libertad, no sólo en su dimensión *negativa* —reglas formales de protección de los derechos individuales-universales—, sino también, y sobre todo, en sentido *positivo*, abiertamente político, con un sistema institucional federal en el que el autogobierno de los ciudadanos, desde el ámbito local hasta el nacional, se convirtió en un hecho enraizado en la vida y en las costumbres de los ciudadanos; un hecho que podía experimentarse como una realidad continuamente renovada en la *praxis* cotidiana.

De esta guisa, la discordancia entre las dos revoluciones: americana y francesa —analizadas por Arendt—, apunta a una crítica similar a la que ella desarrolla respecto de la modernidad, a saber, la incompatibilidad entre el reino de lo público y el reino de lo privado, entre lo político y lo social. Para nuestra autora, ciertamente —así lo explica Manuel Cruz—, la institucionalidad de la libertad pública “no debe

quedar lastrada por los conflictos del trabajo social, y las cuestiones políticas no deben mezclarse con las cuestiones socioeconómicas” (Cruz, 2002: 40).

En síntesis, ¿qué es lo que Arendt valora tan positivamente en el proceso revolucionario estadounidense? Podemos afirmar que ella observa que en éste confluye la creación artificial de un espacio público que respeta la pluralidad, junto con el establecimiento de un poder entendido como *actuar concretamente*. Su rasgo distintivo fue asumir que la política es una forma de acción —voluntaria y colectiva— ejercida por la ciudadanía y que la fórmula por medio de la cual ésta se hace efectiva es, precisamente, mediante ese contrato horizontal —o compromiso— que los *Founding Fathers* pusieron en práctica, cuando lograron

una confianza no menos evidente en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en un “Cuerpo político civil” que, manteniendo unido únicamente por la fuerza de las promesas mutuas [...] se suponía con suficiente poder para “promulgar, constituir y elaborar” todas las leyes e instrumentos necesarios de gobierno (Arendt, 2004: 227).

En definitiva, predominaba la afirmación del carácter colectivo de la empresa y del poder que surge de la acción mancomunada. Esta experiencia había enseñado, en palabras de Arendt, la más elemental gramática de la política: que la acción, aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por determinados individuos, sólo puede ser concretada por algún tipo de esfuerzo colectivo, en el que los intereses privados y las motivaciones particulares no cuentan, de tal forma “que el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tiene aquí importancia. El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad” (Arendt, 2004: 238). Aquí, Arendt apuesta

por la constitución de las comunidades políticas a través del *demos* y no por medio de un hecho natural como son los lazos de sangre —un *ethnos* compartido—, esto es, apuesta por un cuerpo de ciudadanos y ciudadanas que deliberan en común en torno a los asuntos de la *res publica*. Por eso, tiene razón Antonio Campillo cuando afirma que el hilo conductor que recorre toda la obra arendtiana es la “vindicación de la vida política como forma de vida más distintivamente humana” (Campillo, 2002: 159).

En ese contexto, la Constitución de los Estados Unidos fundaba una república que no sólo salvaguardaba las libertades civiles, sino que, además, establecía un nuevo sistema de poder en el que la cuestión central no era cómo limitar el poder, sino cómo crear más poder y extenderlo, con el fin de realizar una acción realmente participativa. Ahora bien, una vez que los revolucionarios resolvieron con éxito el primer problema —el acto de establecer y fundar un nuevo orden político—, les quedaba aún el segundo: la preservación contra la corrupción del tiempo de esa situación inicial, el mantenimiento de las primeras promesas mutuas y la salvaguarda de ese espacio público de libertad que habían creado.<sup>7</sup> A tal efecto, Arendt insiste en que las repúblicas deben luchar contra la decadencia y el olvido inherentes a la fugacidad y fragilidad del espacio público, procurando fórmulas que le den estabilidad y permanencia a la libertad que han construido. Es, en este sentido, que ella insiste en la importancia de la Constitución, no sólo como una muralla contra el mismo carácter anómico de las acciones, sino también como rememoración ritualizada del acto de fundación de la república (véase Arendt, 2004: 191-209). Tanto los *Founding Fathers*, a finales del siglo XVIII, como Arendt, en nuestro tiempo, abogaron, pues, por la extensión de los cuerpos aso-

<sup>7</sup> A esta cuestión, el mismo Thomas Jefferson respondería diciendo que el acto de fundación debería repetirse por cada nueva generación, a intervalos de 20 años aproximadamente (véase Arendt, 2004: 322).

ciativos. Madison, entre otros, propuso una confederación de asociaciones, exigiendo una expansión del poder y una participación extensa en el mismo por parte de los coasociados (véase Madison, 1948, X: 41-48). Por su parte, Jefferson insistió en la creación de “repúblicas elementales”, donde la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libremente y pacíficamente por la razón común de toda la ciudadanía (véase Arendt, 2004: 343-352). Para ninguno de ellos la división y equilibrio de los poderes estaba en juego; tampoco la necesidad de la concentración del poder.

Lamentablemente, los acólitos actuales de las revoluciones francesa, rusa, china, cubana, y otras, no han extraído la enseñanza que nos ha legado la única revolución triunfante que aconteció en el convulsionado mundo moderno. En vez de enarbolar la bandera de la *constitución de la libertad* han preferido siempre adentrarse en el terreno movedido de la *cuestión social*. La razón primordial por la cual se sirven del discurso revolucionario es para legitimar sus pretensiones de establecer una organización paternalista del poder político, sustentada por un corporativismo articulado en cadenas clientelares y a través del manejo corrupto de todos los poderes públicos; y persuadiendo al pueblo de que sus derechos sociales y culturales son atendidos por las generosas dádivas del presidente o del caudillo de turno.

Ciertamente, el hecho de presentarse como “heroicos” luchadores sociales, como “humildes” instrumentos de la justicia distributiva, les ha proporcionado a los *revolucionarios* del siglo *xxi* la *fuerza* necesaria para impedir la realización de lo que con Hannah Arendt podemos calificar, justamente, como el *telos* de la revolución, a saber: la inversión política de las jerarquías en la relación entre gobernantes y gobernados, bajo la premisa de que la soberanía del pueblo no radica en el ejercicio de la dominación por parte de una mayoría aleatoria, sino en el ejercicio de la libertad por parte de todos los ciudadanos.

## II. LA *CONSTITUTIO LIBERTATIS* Y “LA CUESTIÓN SOCIAL”

Una vez expuesta y resumida en páginas anteriores la esencia del pensamiento arendtiano sobre la revolución, pretendemos a continuación enunciar una de las principales críticas que se han esgrimido contra su punto de vista y ofrecer algunos argumentos en su defensa. La crítica a la cual nos referimos cuestiona el hecho de que Hannah Arendt explícitamente relegue el problema de la miseria y la desigualdad, o lo que se llegó a denominar “la cuestión social” (véase Arendt, 2004: 78),<sup>8</sup> a un papel secundario dentro de la revolución, otorgando en cambio una absoluta preeminencia a la instauración de la *Constitutio Libertatis*.

En tal sentido, es llamativa la manera en que las ideas que dan origen a dicha crítica ejercen, todavía en nuestros días, una enorme influencia sobre el pensamiento —tanto popular como erudito— en torno al tema que nos ocupa, incluso si las cosas han cambiado notoriamente desde la época en que Arendt escribió su principal obra sobre la revolución. En las décadas de los años sesenta y setenta del siglo xx, dominadas por la Guerra Fría, con la proliferación de movimientos de liberación nacional y conflictos de descolonización, así como por la gran influencia que autores como Sartre y Fanon ejercían sobre movimientos juveniles rebeldes, argumentar que la revolución por excelencia había sido la Revolución estadounidense era considerado poco menos que una afirmación sacrílega.<sup>9</sup> Absolutamente permeados por los pos-

<sup>8</sup> Cabe mencionar que el tema de la cuestión social es recurrente en la teoría política de esta autora, tratado con especial énfasis en *La condición humana* (2005a) como una categoría que indica el declive de la ciudadanía en la Edad Moderna.

<sup>9</sup> “Hasta hace dos décadas, los radicales de izquierda la desdénaban [a Arendt] como la perpetradora de la noción de ‘totalitarismo’, el arma clave de Occidente durante la confrontación ideológica de la Guerra Fría: si en algún coloquio de Estudios

tulados y el imaginario del marxismo-leninismo, alineados en el bando de los críticos hacia el capitalismo y el imperialismo *yankee*, millones de jóvenes rebeldes y de intelectuales contestatarios difícilmente estaban en disposición de conceder a los Estados Unidos un sitio de honor en la tradición revolucionaria, un coto habitualmente reservado a la Revolución francesa y su heredera directa, la Revolución bolchevique. Desde tal perspectiva, la revolución no podía ser otra cosa que un sinónimo de la desmesura y el radicalismo desatado, y se creía que la violencia era la única vía para alcanzar cualquier cambio verdaderamente profundo y radical. En la misma medida en que dicha sensibilidad monopolizaba el imaginario de la revolución, los “revolucionarios profesionales” del siglo xx, esos a los que Arendt llegó a considerar como “bufones de la historia” (2004: 77), hacían lo posible por seguir los pasos de Robespierre, los *sans-culottes* y los miserables *enragés*, y en modo alguno se planteaban seguir a personajes como Jefferson, Madison, Franklin o Adams.

Las cosas cambiarían ostensiblemente con el derrumbe del mundo soviético y las llamadas “revoluciones de terciopelo”. De repente, la fuerza de millones y millones de personas, súbitamente movilizadas a todo lo largo de Europa oriental, le recordaría al mundo que la revolución no obedece exclusivamente al móvil de la *necesidad*. La progresiva democratización de América Latina, a través de procesos de transición política negociada y no de la definitiva victoria de la insurgencia armada, restaría protagonismo épico a los movimientos guerrilleros que tanto despertaron el entusiasmo de la región durante el medio siglo anterior, relegándolos —hasta cierto punto— a la esfera de un anacrónico romanticismo. Las imágenes de un solo hombre enfrentando

---

Culturales en la década de los setenta a uno se le preguntaba inocentemente, ‘¿no es su línea de argumentación similar a la de Arendt?’, eso era claro indicio de estar en un gran problema” (Zizek, 2002: 2) [traducción CK & MM].

una columna de tanques en aquella China que contemplara los horribles acontecimientos de Tiananmen, así como las de miles de jubilados alemanes celebrando el derrumbe del muro de Berlín, sustituyeron en buena medida a los íconos del Ché Guevara y Fidel Castro, sacudieron la conciencia de una época y nos recordaron que el ser humano no se rebela única o principalmente para satisfacer el hambre, sino también para dejar constancia de su individualidad, de su condición de sujeto racional y de su dignidad personal. De este modo, varios años después de su muerte, la historia parecía darle la razón a Arendt, y aunque el mundo sigue evolucionando en direcciones siempre difíciles de determinar, hoy parece estar un poco más claro el hecho de que los meros actos de rabia y liberación *per se* no constituyen ni pueden constituir la esencia de la revolución, al menos, de una revolución realmente capaz de fundar un orden nuevo que justifique la lucha que le precedió.

Pensar lo contrario, y concebir la revolución como una violenta lucha radical esencialmente guiada por el impulso de satisfacer las necesidades básicas, constituye a ojos de Arendt —y ha constituido siempre— una desviación de su propósito esencialmente político, siempre y cuando ésta pretenda rendir frutos valiosos y perdurables. Incluso, si vamos más allá, podemos observar que un análisis detallado de los argumentos arendtianos a tal respecto permite concluir que el hecho de colocar *la cuestión social* en el centro de la revolución no puede —en su última y más acabada expresión— conducir a otra cosa que a la muerte de la política, por muchas razones que intentaremos exponer a continuación.

En primer lugar, es preciso comprender la concepción que Arendt maneja de lo político. Para esta autora, la política es ante todo un espacio de relación, el espacio especialmente fundado para la *acción* —en ese ámbito del *inter-esse*—, en donde todos pueden verse y aparecer mutuamente, manifestándose y dejando constancia de su condición de seres

racionales. Por esto, Arendt concibe el relato homérico como verdadero mito fundacional de la idea griega de la política:

La presencia necesaria de muchos en general y de muchos de igual condición en particular, el lugar homérico de reunión, la *ágora* —que en el caso de la campaña contra Troya sólo pudo surgir porque muchos “reyes” que vivían dispersos en sus haciendas y que eran hombres libres se juntaron para una gran empresa (cada uno con el fin de obtener una gloria sólo posible conjuntamente, lejos del hogar patrio y su estrechez)—, esa homérica conjunción de héroes; todo esto quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La *polis* sigue completamente ligada a la *ágora* homérica pero este lugar de reunión es ahora permanente (Arendt, 1997: 115).

Surge así la dimensión de lo público, en su doble acepción de lo *común* y de lo *visible*, y por ende el mundo en donde tiene sentido *actuar* y ejercer la libertad —cuando menos, en su acepción de libertad *positiva*, para decirlo en los términos de Isaiah Berlin (1988)—. En contraposición a esta dimensión pública, a la que corresponde la *acción*, existen también los espacios reservados para las distintas actividades de carácter privado, vinculados a lo más biológico y animal de la vida humana —aquellas tareas que competen a la *labor* que ejecuta el *animal laborans* y, en menor medida, al *trabajo* que desarrolla el *homo faber*—,<sup>10</sup> al mundo de lo íntimo, lo particular, lo familiar y lo dominado por los instintos. En efecto, tal como lo concibe Arendt, si lo público es el espacio para la *libertad*, lo privado es el ámbito de la *necesidad*. Y la revolución, como empresa de carácter público, no podría, en consecuencia, orientarse hacia otra cosa

<sup>10</sup> Para comprender las nociones arendtianas de *labor*, *trabajo* y *acción*, véase *La condición humana* (Arendt, 2005a).



que hacia la búsqueda de la fundación de un espacio común de libertad, la *Constitutio Libertatis*, so pena de perder en el camino todo su propósito y razón de ser.

Esta distinción entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado fue plenamente reconocida por la Antigüedad grecolatina. Ambas esferas —así como la tensión dinámica entre ellas— dotaban de espacio y de posibilidad de sentido a las diversas actividades del ser humano, desde las más básicas hasta las más elevadas. A juicio de Arendt, se trata de dos momentos distintos pero necesarios, de ámbitos separados pero interrelacionados, de cuya relación emergen a un tiempo los seres humanos como individuos y como integrantes de una comunidad; sólo así, en definitiva, surge y es posible el *mundo* en el sentido arendtiano del término. Sin embargo, la interacción dinámica entre las esferas de lo público y lo privado se desdibuja —perjudicando así el ejercicio de la libertad— en la modernidad, a través de lo que Arendt denomina “el auge de lo social”, proceso que la autora atribuye a la “rebelión del corazón” que se habría iniciado con Rousseau y que se caracterizó por una generalizada y progresiva publicitación de los sentimientos más íntimos, tradicionalmente pertenecientes a la esfera de lo familiar y de lo privado (Arendt, 2005a: 61-63). El proceso se agravó con la división y mecanización del trabajo, así como con la irrupción de la sociedad de masas, hasta el punto de restringir severamente la capacidad de lo público para constituirse como esfera de intersubjetividad.

“Lo social” subsume dentro de sí lo público y lo privado, y la consecuencia es que el espíritu agonal de la *polis* viene a ser sustituido por la necesidad de “encajar”, de “estar bien” y de que se pueda armonizar funcionalmente ese “todo social”. El resultado de todo ello es que “la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana” (Arendt, 2005a: 64), lo público se ha vaciado de su sentido original y la satisfacción de lo meramente biológico

y particular se impone hoy a la *acción*, al desarrollo y ejercicio de las facultades más característicamente humanas. En tales circunstancias, la libertad sólo puede concebirse en términos negativos, como liberación de la necesidad y como protección, más que de lo privado, de esa tendencia hacia la privatización de *lo público* y publicitación de *lo privado* que encarna “lo social”.

Sin atender a lo anterior, resulta difícil comprender por qué Arendt excluye la posibilidad de considerar *la cuestión social* como eje y propósito central de la revolución. A diferencia de lo que pudiera sostenerse desde una lectura superficial, el argumento arendtiano no es de carácter exclusivamente normativo, sino que pretende atender a la naturaleza efectiva del fenómeno revolucionario y a su carácter netamente político. Dicho en otras palabras, no se trata de que la autora retire de forma caprichosa, moralista y un tanto gratuita, el título de “revoluciones” a aquellos dramáticos procesos políticos que, a pesar de saldarse con cambios de régimen y enormes costos humanos y materiales, no logren la *Constitutio Libertatis*. La idea es más bien demostrar cómo, en la práctica, aquellos “fenómenos revolucionarios” que no lograron fundar un nuevo orden y espacio para la libertad, que no impliquen una recuperación de *lo público* para la *acción y la libertad*, no son más que episodios efectivamente condenados a la contradicción, la frustración y la destrucción, ya sea porque se desviaron hacia una irracional espiral de violencia fanática que no condujo a la conformación de ningún poder nuevo,<sup>11</sup> o bien porque sacrificaron la espontaneidad creadora que según Arendt debe caracterizar siempre a la genuina acción política —especialmente a la revolucionaria— para privilegiar, en cambio, diversas teleologías, tesis historicistas y guiones preconcebidos.

<sup>11</sup> Para Arendt, *poder y violencia* son opuestos; véase *Sobre la violencia* (2005b).

Esto pasa porque cuando se pretende que sea *la cuestión social* el eje de la acción revolucionaria, lo que opera de forma subyacente no es sino la voluntad de hacer de la revolución una fuerza ilimitada y todopoderosa, capaz de liberar al ser humano de la esfera de la necesidad. Según esta visión, la política no es concebida como un artificio derivado del conflicto entre iguales, sino como la implantación o restauración de un orden ideal, reflejo de una supuesta condición originaria y natural. La política y la razón son, pues, pensadas como adecuación a una naturaleza originalmente perfecta, donde la pobreza no puede tener cabida. Desde esta perspectiva, a la violencia termina por adjudicársele un potencial creador y purificador, ultrapolítico incluso (en el sentido de despojar a lo político de su carácter positivo de convención y de artificio, o lo que es lo mismo, la pretensión de darle un carácter “social”), capaz de devolver al hombre a su bondad original y natural. Hacer de *la cuestión social* el *leitmotiv* de la revolución es creer, en definitiva, en la posibilidad de que la política traiga la felicidad a este mundo; es considerar que compete a la política liberar al ser humano de *todas* sus cadenas —incluso aquellas que lo atan a su condición animal e imperfecta— y emanciparlo hacia una condición idílica que, *mutatis mutandis*, viene a sustituir al “paraíso” de las distintas religiones monoteístas. No por casualidad la tradición revolucionaria que ha venido imperando durante los dos últimos siglos, en desmedro del reconocimiento del carácter genuinamente revolucionario de la Revolución americana, ha estado siempre firmemente anclada en el pensamiento de Rousseau, tan cuestionado por Arendt. En Rousseau —especialmente en *El contrato social*— se distingue nítidamente ese anhelo por alcanzar la perfección social, fundada en la vana convicción de que desde la razón —esa razón ilustrada, elevada a la condición de “diosa Razón” que tanto se distancia del sereno racionalismo clásico y antiguo (Strauss, 2007)— es factible y

necesario concebir un orden perfecto, edificado en torno a la implementación práctica de una quimérica e inasible *voluntad general*.

Toda imperfección respecto de dicha idea —una verdadera *idea platónica*, tal como ha señalado Talmon (1956: 45)— viene pues a ser considerada, desde esta mentalidad, como fruto de la maldad viciosa y de un egoísmo irracional, y no como natural manifestación de la condición limitada de cada ser humano; de ahí que los *revolucionarios* que se han visto movidos por tan extremista concepción de la vida política se dedicasen a esa eterna denuncia de conspiraciones, a esa tenaz cacería de brujas, a ese profuso y retórico ejercicio de una supuesta y auto-atribuida superioridad moral, de acuerdo con la cual el signo de la contrarrevolución no es otro que el de la *hipocresía* y la pretensión de restaurar un orden de artificio, alejado de “lo natural” —“fue la guerra contra la hipocresía la que transformó la dictadura de Robespierre en el Reinado del Terror” (Arendt, 2004: 132)—. De este modo, la condición reservada para el adversario desde la idea sólo puede ser la de enemigo irreconciliable. Así entendida, la revolución no puede ser más que la chispa de la guerra civil, la coartada perfecta de más que probables genocidios; en consecuencia, el fruto de la revolución para el ámbito de la política no ha sido otro que la implantación del régimen del terror, temporal o permanente, a través de hechos de desmedida violencia, o de la instauración de regímenes autocráticos o totalitarios, consolidados con el propósito de borrar toda posible *pluralidad* —condición humana esencial, según señala Arendt en su obra homónima (2005a)— e implantar un nuevo principio absoluto.

De ahí que el agudo historiador venezolano Ángel Bernardo Viso, en un inteligente trabajo que, sin lugar a dudas, se inspiró en la obra de Arendt, haya dado en distinguir entre “revoluciones terribles” y “revoluciones moderadas” (Viso, 2011). Así, las *revoluciones terribles* están animadas y con-

ducidas por una voluntad absolutista que sustituye el *absoluto* del Antiguo régimen —encarnado en la religión y la monarquía— por otro nuevo, el cual es el *moto* de la Revolución. Las *revoluciones moderadas*, por su parte, estarían más bien encauzadas dentro de una conciencia de finitud e imperfección, fundándose sobre la necesidad de resolver crisis y problemas puntuales y concretos, sin llegar nunca al punto de convertir al adversario en enemigo irreconciliable. En tanto portadora de una “idea absoluta”, la *revolución terrible* se convierte en nueva religión “civil”, en una auténtica cruzada, y su victoria suele venir acompañada del deliberado intento de hacer desaparecer a los vencidos, borrar la memoria colectiva, elaborar una nueva narrativa, modificar todos los símbolos que sintetizan la identidad nacional y hasta inaugurar una nueva medida del tiempo y del espacio. En otras palabras, lo que Viso denomina como *revolución terrible* —arquetipo extraído de la visión que Arendt desarrolla de la Revolución francesa— vendría a ser la ruptura con lo mejor de la tradición política de Occidente, que sería la de la limitación en la victoria y la integración de los vencidos. Diríamos pues que, mientras que el sino de la *revolución terrible* es la *hybris* (ὑβρις), el de las “revoluciones moderadas” es la *phrónesis* (Φρόνησις) y la *sofrosine* (σωφροσύνη).

Viso sigue los pasos de Arendt al reconocer el genio político del pueblo romano, que comprendía la importancia de la limitación en la guerra como condición necesaria para preservar la posibilidad de fundar en política. La filósofa judeo-alemana consideraba que:

Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizás entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política [...] el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas (Arendt, 1997: 117).

En esa misma línea, elogiaba nuestra autora:

El concepto romano de guerra [...] esa idea grande y singular de una guerra cuya paz está predeterminada no por la victoria o la derrota, sino por una alianza de las partes en conflicto, que se convierten en asociados, *socii* o aliados, en virtud de la nueva relación surgida de la propia lucha y confirmada mediante el instrumento de la *lex*, el Derecho romano. Puesto que Roma fue fundada sobre este tratado-ley entre dos pueblos diferentes y hostiles, la misión de Roma podía llegar a ser un día “someter el mundo a las leyes” —*totum sub legas mitteret orbem*— (Arendt, 2004: 289).

No es casualidad que Arendt haya escrito *Sobre la revolución* en abierta oposición a la mentalidad platónica y rousseauiana, y desde la cuidadosa lectura de los pragmáticos Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu, Jefferson y Tocqueville. Queda absolutamente claro que Arendt rechaza la pretensión —que considera radical e irracional— de que la política, y más concretamente la revolución, traigan la felicidad y la abundancia al mundo. Considerar la abundancia como el objetivo de la revolución es un lamentable desvío que incurre en el error de tomar la *necesidad* por causa y razón última de la política, garantizando así que ésta morirá a manos de la desmesura:

En efecto, la abundancia y el consumo ilimitado son los ideales de los pobres; son el espejismo en el desierto de la miseria. En este sentido, abundancia y miseria son sólo dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda. Siempre se han considerado incompatibles libertad y lujo, y la opinión moderna que tiende a echar la culpa de la insistencia con que los Padres Fundadores elogiaron la frugalidad y la “sencillez de costumbres” (Jefferson) a un desprecio puritano por los encantos del

mundo, revela más una incapacidad para comprender la libertad que una ausencia de prejuicios. En efecto, la “pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo” nunca fue el vicio de hombres sensibles, sino el sueño de los pobres [...] El deseo oculto de los pobres no es “a cada uno según sus necesidades”, sino “a cada uno según sus deseos”. Aunque es cierto que la libertad sólo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos (Arendt, 2004: 185-186).

En otras palabras, la liberación de las cadenas más asfixiantes de la necesidad, aunque de crucial importancia, no constituye por sí misma la vía hacia la libertad, ni debe llegar al punto de pretender eliminar la necesidad como esfera de la vida humana. Tal como se deduce de los razonamientos de Arendt, es posible liberarse de la necesidad sin por ello experimentar la libertad política, y en efecto se constata cómo numerosas “dictaduras benévolas” hacen gala de sus avances en materia social, sin por ello ofrecer mayores oportunidades para el ejercicio de la libertad política de sus ciudadanos. Estos asuntos nos recuerdan la célebre tesis del politólogo estadounidense Seymour M. Lipset sobre los “prerrequisitos de la democracia” (1988), recientemente recuperada —con las variaciones del caso— por científicos sociales contemporáneos como Fareed Zakaria (2007) y Paul Collier (2009), la cual afirma, una vez revisada y ordenada cierta evidencia empírica, que la consolidación de una clase media mínimamente estable parece ser un prerrequisito esencial de cara a la estabilidad de todo proceso de democratización. Esta argumentación, sin embargo, merece ser tratada con cautela, ya que pudiera servir de fundamento a visiones tecnocráticas o a tesis teleológicas que marginalizan o postergan el problema de la búsqueda de la libertad.

Igualmente, la polémica surgida en los años setenta —pero que se mantiene hasta hoy— sobre el concepto de *governabilidad* o *governanza*<sup>12</sup> centraba el debate en torno a la necesidad de que la política, o mejor dicho, las políticas públicas fueran *eficaces* para resolver los problemas de los ciudadanos —entiéndase, para romper las cadenas de sus necesidades—, si bien aspirando siempre al mayor grado de *legitimidad* posible. La tesis de los “prerrequisitos —socio-económicos— de la democracia”, sin embargo, abre las puertas para pensar, de forma más o menos indirecta, que una fase de desarrollo económico autocrático —o lo que es lo mismo, el abordaje de la “cuestión social” desde la fuerza— pudiera ser “necesaria” antes de dar un paso “definitivo y estable” hacia la democratización. ¿No fue ésta, acaso, la tesis subyacente al desarrollismo autocrático que prevaleció en América Latina durante varias décadas del siglo xx? El problema es que, una vez presuntamente alcanzada la “justicia social” sin recurrir a la libertad, y de la mano de un poder que se ha hecho total, muchos se preguntarán, o lo afirmarán ante los demás: ¿para qué hace falta la libertad?; o también: ¿dónde está la libertad?

De acuerdo con estos argumentos, podría justificarse una revolución que empleara la fuerza para instaurar un orden legítimo y efectivo que resuelva *la cuestión social*, incluso al precio de conculcar o limitar la libertad política, y —para colmo— a nombre de ella. Con nuevos conceptos y categorías, el funcionalismo de la ciencia política moderna parece coincidir en ocasiones con la vieja tesis de que *misery breeds revolution* —denunciada por Goldstone (2003: 1)—. Pues bien, Arendt se niega a pensar que la revolución, una verdadera revolución en el sentido profundo del término, pueda

<sup>12</sup> El término *governabilidad* se consolidó con especial fuerza a partir del famoso informe que Samuel Huntington, Michel Crozier y Joji Watanuki hicieron llegar al Club de Roma en 1975.



equipararse a una violenta revuelta de menesterosos iracundos, conducidos por individuos ambiciosos que sueñan con instaurar un nuevo absolutismo. En tanto fenómeno netamente político y moderno, las conquistas de la revolución no pueden menos que ser esencialmente políticas, entendiéndose por tales la fundación de un nuevo orden político, la conformación de un espacio para el mutuo reconocimiento de todos en igualdad y, por ende, la consolidación de una situación general de libertad política —o lo que es lo mismo, la *Constitutio Libertatis*—. Sólo en esa igualdad y libertad podrán ser legítimos y esencialmente pacíficos todos los intentos de resolver la pobreza y la desigualdad, así como cualquier otro problema que la comunidad política considere oportuno plantearse.

Estas consideraciones, sumadas a la idea que Arendt maneja de la política, permiten comprender que su crítica a *la cuestión social* como fundamento de la revolución estriba en el hecho de que esta concepción pasa, en el fondo, por la *privatización de lo público*. Dicho de otra manera, en la medida en que aquellos aspectos más propios de la *labor* y el *trabajo* se constituyen en el centro de la vida política, desplazando a la *acción* —esto es, la esfera de la palabra y de las empresas comunes— como eje de la misma, la *necesidad* se impone a la *libertad* como esencia de la vida en comunidad. Una vez asumidos estos postulados, se comprende que la *política* termine siendo sustituida por la *gestión* y la *gobernación* —las *policies* pasan a sustituir a la *politics*—, transformándose así en un ámbito marcado por una profunda dualidad entre *gobernantes* y *gobernados*, situación en donde quien gobierna pone orden y monopoliza los medios de la violencia, a cambio de satisfacer las necesidades de los gobernados. De ahí que la libertad se haga *negativa* en la modernidad, y que en vez de ser una *libertad en la polis* se haya convertido en una *libertad respecto del Estado*. En sus propias palabras, referidas a la tradición

revolucionaria que tendió a consolidarse luego de la Revolución francesa:

La libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno y de gobierno y mal necesario (Arendt, 2004: 183).

Por vía de este razonamiento, la *política* se convierte en —o da paso a— la *técnica*, y los técnicos llegan a encarnar el prototipo de los buenos gobernantes. La política pierde su condición original de horizontalidad, de relación entre iguales, y se transforma en *técnica* o *arte* (τέχνη) de gobierno. Los gobernados se convierten en masa, o en argamasa para gobernantes. Se observa así que el concepto contemporáneo de “governabilidad” o “governanza” —que se popularizó prácticamente el mismo año que fallece Arendt—, sustentado en la ecuación *eficacia* + *legitimidad*, no incorpora directamente el problema de la libertad, o lo hace de forma un tanto “oblicua”, ya que mientras la *eficacia* indica la capacidad de solucionar problemas más bien prácticos, la *legitimidad* se refiere, sobre todo, al consentimiento o tolerancia que los gobernados otorgan a las acciones del gobernante, y no tanto al pleno ejercicio de su propia libertad. De este modo se constata que, mientras la gobernabilidad es un problema que preocupa tanto a los demócratas como a los autócratas, el problema de la libertad ocupa exclusivamente a los primeros. Como consecuencia, la esencia de la política, entendida como ese espacio de encuentro, pluralidad, espontaneidad y reconocimiento mutuo, de *constitución de la libertad*, sencillamente tiende a desaparecer.

Pero entonces, ¿qué hacer con la pobreza y la desigualdad? ¿Qué importancia revisten desde una perspectiva esen-

cialmente política? ¿Cuál es su relación con la revolución? Arendt consideraba *la cuestión social* como un grave problema vinculado a la precariedad que caracteriza a la condición humana en su dimensión puramente biológica y animal, problema al que sólo cabe encontrar una solución de carácter *técnico*, pero al mismo tiempo consideraba una aberración el hecho de que los técnicos gobernarán, o que la técnica sustituyera a la política:

Todo gobierno encuentra su razón de ser original y más legítima en el deseo del hombre de emanciparse de la necesidad vital, y los hombres lograron tal liberación por medios violentos obligando a otros a que soportasen las cargas que impone la vida. En esto consistió la esencia de la esclavitud, y se ha debido únicamente a la aparición de la tecnología, y no al nacimiento de las ideas políticas modernas, la negación de la antigua y terrible verdad de que sólo la violencia y el gobierno sobre otros hombres podía liberar a unos cuantos. Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podía ser más inútil y peligroso. En efecto, la violencia entre los hombres emancipados de la necesidad es diferente de la menos terrorífica, aunque a veces no menos cruel, violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad y que apareció a plena luz de los acontecimientos políticos e históricos por primera vez en la Edad Moderna. El resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres (Arendt, 2004: 150-151).

En resumen, de acuerdo con Arendt la libertad sólo puede ser alcanzada por medios políticos en el espacio público, mientras que la solución de *la cuestión social* se alcanza esencialmente por medios técnicos, más bien propios del ámbito de lo privado. Elaborada sobre estos postulados, la

teoría arendtiana de la revolución presenta una discrepancia profunda respecto de la de Marx.<sup>13</sup> Éste, a diferencia de Arendt, coloca lo económico en el corazón mismo de los problemas de carácter público, estableciendo como propósito esencial de la revolución la sustitución de un *modo de producción* por otro, con miras a liberar al ser humano del carácter explotador que el trabajo habría tenido hasta ahora, y haciendo depender de ello las posibilidades de emancipación del ser humano. Para Marx, la libertad viene dada, nada más y nada menos, mediante la liberación revolucionaria —violenta— de las cadenas de la necesidad. El concepto mismo de “modo de producción” pretende adjudicar un carácter netamente político a una serie de asuntos de índole material, y es precisamente eso lo que Marx quiere hacer ver con su concepto de “economía política”: para él, los problemas políticos tienen una fundamentación económica, dependiente a su vez de la manera en que la política —el poder— ordene las relaciones de producción (Arendt, 2004: 82-83). Un repaso de los siempre importantes postulados de Marx pudiera hacernos dudar, quizás, respecto de la pertinencia del razonamiento arendtiano que ubica los problemas económicos en el ámbito del *oikos*, de lo privado. ¿Puede en efecto señalarse que *la cuestión social* es un problema de carácter “privado”? ¿No compete, acaso, al ámbito de lo público la solución de los problemas de la pobreza y la desigualdad?

<sup>13</sup> Según sostiene Patricia Gaytán, tal discrepancia se fundamenta en la distinción que desarrolla Arendt entre los conceptos de *labor* y *trabajo* (distinción que no era determinante para Marx), así como en la incapacidad de ambas actividades para integrar el plano de la *acción*. Afirmar Gaytán: “La contradicción que para Arendt es imperdonable en Marx consiste en que éste describe la labor como fuente generadora de vida humana y le otorga demasiadas atribuciones fundamentales en el desarrollo de la humanidad, además de que reconoce que cumple con la satisfacción de necesidades básicas que nunca se terminan sino con la vida misma, luego entonces, ¿cómo es posible que la utopía de Marx sea una sociedad sin labor?” (Gaytán, 2001: 106). Según esta autora, Arendt niega a la labor y al trabajo toda posible relevancia, influencia o repercusión en la empresa de la emancipación humana (Gaytán, 2001: 109-112).

E incluso, ¿tiene sentido restringir el carácter de la labor y del trabajo —suponiendo que esta distinción sea válida— al ámbito de lo privado?

Por una parte, hemos visto que, para Arendt, la pobreza es un problema grave que requiere solución y que incluso se cuenta entre las razones de ser de todo gobierno. Sin embargo, también sostiene la autora que la esfera de lo público y de lo político es, en esencia, el *mundo* —lo humano—, el espacio de lo artificialmente construido, el ámbito de las convenciones y de la intermediación simbólica y discursiva —idea que luego desarrollará también Habermas (2009)—. Allí *actúa* el hombre por *amor mundi*, por amor a —y de— lo humano. En consecuencia, podríamos afirmar que cuando a dicho espacio se accede desde el impulso de la necesidad —y no otra cosa encarna, según la autora, el auge de “lo social”, esa esfera que borrona los límites entre lo privado y lo público, entre la labor/trabajo y la acción, entre la necesidad y la libertad—, *lo político* —entendido como espacio de igualdad para el ejercicio de la acción y de la libertad, más allá de todo condicionamiento social o biológico— como tal desaparece, pues el *Otro* deja de ser un semejante y pasa a constituirse en un medio para la satisfacción de las necesidades propias y privadas. La necesidad no admite razones ni demoras; es más, se erige como razón en sí misma, y al invadir lo público en demanda de satisfacción, no puede sino arruinarlo como espacio de libertad.

Por consiguiente, cuando la necesidad se enseñorea de lo público,<sup>14</sup> éste deja de constituir un fin en sí mismo para transformarse en un medio; deja de ser el espacio donde espontáneamente se forja el *poder* a partir de la interacción de los hombres libres y se convierte en una dimensión

<sup>14</sup> Caso en el que podría hablarse de la “privatización de lo público”, o incluso de la “animalización de lo humano”. El caso contrario —la invasión de la esfera de lo privado por parte de lo público— vendría a ser el *totalitarismo*, fenómeno que también destruye lo político y se constituye en máxima violencia.

instrumental para el ejercicio de la *violencia* de unos sobre otros. Tal ha sido, en la práctica, el resultado de entender la política como el espacio de las luchas por la necesidad, y no como el de la búsqueda de la libertad; tal es la consecuencia de confundir las esferas de lo público y de lo privado. De ahí que la respuesta al problema de la pobreza se haya encontrado más bien en la técnica, incluso prescindiéndose del establecimiento de un régimen de libertad. En lo que respecta a la política, ésta podrá fundar un espacio de libertad y eliminar la dominación de unos por otros, pero sin que ello garantice la efectiva erradicación de la pobreza y de la desigualdad económica.

Por otro lado, recordemos que Arendt se ocupa específicamente de analizar la manera en que *el significado y propósito de la revolución* se ha visto invadido y atropellado por la *necesidad*, apartándose así no sólo de la búsqueda de la *libertad*, sino también —en virtud del auge del historicismo— de la concepción misma del ser humano como un ser dotado de razón, de libre albedrío y de capacidad creadora. Tal como se explicó en la primera parte de este ensayo, la filósofa judeo-alemana considera que la revolución está marcada por el *pathos* de la novedad y de la espontaneidad, por su potencial creador, no en tanto hecho violento, sino porque se presenta como oportunidad crítica en la búsqueda racional del mejor régimen, un régimen de libertad. Precisamente esa es la razón por la cual Arendt —a diferencia de lo que finalmente ocurre con Marx— se aleja de toda formulación teleológica: no pretende encontrar en una misma teoría una solución absoluta y definitiva a todos los problemas políticos y sociales de los seres humanos, sino que, simplemente, busca estructurar, en este caso, una *teoría de la revolución*. En tal sentido, dado que las teleologías son la antítesis de la espontaneidad que ella reclama en política, mal podría la revolución albergar algún potencial creador si su curso viene predeterminado por “revolucionarios profe-

sionales” que pretenden conocer el curso de la historia con anterioridad a los hechos.

Aunque la autora de Linden no estuvo tan directamente reñida con el pensamiento del propio Marx —por quien ella nunca ocultó su admiración— como con la interpretación, rígida e inflexible, que de éste hicieron los marxistas, también es verdad que cuestionó directamente el menguante papel que el de Tréveris otorgó a la libertad en la revolución. Literalmente, afirmó Arendt que:

El puesto de Marx en la historia de la libertad humana será siempre equívoco. Es cierto que en sus primeras obras habló de la cuestión social en términos políticos e interpretó el hecho de la pobreza mediante las categorías de la opresión y la explotación; fue también el propio Marx quien, en la mayor parte de sus escritos posteriores al *Manifiesto comunista*, definió de nuevo el auténtico impulso revolucionario de su juventud en términos económicos. Si bien es cierto que, en un principio, había visto como obra humana la violencia y opresión del hombre por el hombre donde otros creyeron atisbar algún tipo de necesidad inherente a la condición humana, posteriormente vio en acecho, tras toda usurpación, violencia o transgresión, las leyes de acero de la necesidad histórica (Arendt, 2004: 84).

Respecto de las terribles consecuencias que se derivaron del hecho de asumir la necesidad como fuerza subyacente o razón metafísica de la historia, y a la revolución como salto abrupto y violento en dicha progresión mecánica, no es necesario hacer mayores comentarios. Tampoco haría falta señalar que *la cuestión social* no llegó a resolverse mediante estas terribles revoluciones. Para decirlo con las palabras de la propia Arendt:

Ninguna revolución ha resuelto nunca la “cuestión social”, ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad, pero

todas ellas, a excepción de la húngara de 1956, han seguido el ejemplo de la Revolución francesa y han usado y abusado de las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión (Arendt, 2004: 148).

En conclusión, la liberación de la necesidad y la superación de *la cuestión social* son importantes, pero si se las asume como propósitos esenciales o fuerzas motrices de la revolución, ésta se verá condicionada por una visión coyuntural, visceral antes que racional, y potencialmente autocrática o totalitaria. La revolución no resuelve ni puede solucionar el problema de la necesidad, ni proporcionar la felicidad privada, sino que funda y da origen al espacio para que los ciudadanos libremente actúen sobre la realidad que deseen modificar, en el marco de una plena igualdad política. La revolución, si efectivamente es tal, si constituye esencialmente un hecho político orientado hacia la emancipación de los hombres, ha de enfocarse en la consolidación de un espacio público propicio para la acción libre, y no en la satisfacción de los diversos intereses privados —incluida la aspiración de escapar a las cadenas de la necesidad biológica—. Después de todo, dichos intereses pueden satisfacerse en cualquier régimen, siempre y cuando éste sea suficientemente eficaz y legítimo, pero no cualquier régimen es un régimen de libertad. Un régimen autocrático pudiera muy bien alcanzar altos niveles de gobernabilidad, siendo eficaz e incluso legítimo, y llegar al punto de solventar *la cuestión social*, pero no constituirá nunca, por ello, un espacio de libertad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H., “Comprensión y política” [1953], en Hannah Arendt (1995), *De la historia a la acción*, compilación de M. Cruz, Barcelona, Paidós.



- Arendt, H. (1976 [1961/1964]), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press.
- (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- (2004 [1963]), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- (2005a [1958]), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- (2005b [1969]), *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Berlin, I. (1988), *Dos conceptos de libertad*, Madrid, Alianza.
- Campillo, A. (2002), “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 26 (Universidad de Murcia), pp. 159-186.
- Canovan, M. (1992), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Collier, P. (2009), *Guerra en el club de la miseria*, Madrid, Turner.
- Cruz, M. (2002), “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de oscuridad”, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 26 (Universidad de Murcia), pp. 33-41.
- Dahrendorf, R. (2008), *The Modern Social Conflict*, Nueva Jersey, Transaction Publishers.
- (2009), *La libertad a prueba*, Madrid, Trotta.
- Esquirol, J. (1994), “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en M. Cruz y F. Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Gaytán, Patricia (2001), “Hannah Arendt y la cuestión social”, *Sociológica*, núm. 47, México, pp. 101-128.
- Goldstone, J. A. (2003), *Revolutions. Theoretical, Comparative and Historical Studies*, Canadá, Thomson Wadsworth.
- Habermas, J. (2009 [1968]), *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos.
- Hobbes, T. (1979), *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional.
- Hobsbawm, E. (1965), [Recensión de Hannah Arendt de] “On Revolution”, *History and Theory*, vol. iv, núm. 2, pp. 252-258.

- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.
- Lichtheim, G. (1967), *The Concept of Ideology and Other Essays*, Nueva York, Random House.
- Lipset, S. M. (1988 [1970]), *Revolution and Counterrevolution*, New Brunswick & Oxford, Transaction Books.
- Madison, Jefferson *et al.* (1948 [1774]), *The Federalist Papers*, edición de M. Beloff, Nueva York, Blackwell.
- Marx, K. (1965 [1843]), “Sobre la cuestión judía”, *Escritos de juventud*, traducción y selección de F. R. Llorente, Caracas, Instituto de Estudios Políticos/UCV.
- Muñoz, M. T. (2011), “República y democracia en el pensamiento político de Hannah Arendt”, en D. E. García, C. Kohn y A. Astorga (comps.), *Pensamiento político contemporáneo. Corrientes fundamentales*, México, Porrúa.
- Paz, O. (1981), *Corriente alterna*, México, Siglo XXI.
- Rousseau, J. J. (1973 [1762]), *El contrato social*, Madrid, Aguilar.
- Strauss, L. (2007), *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Talmon, J. L. (1956 [1952]), *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar.
- Viso, Á. B. (2011 [1997]), *Las revoluciones terribles*, Caracas, Libros Marcados.
- Young-Bruehl, E. (1984), *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven, Yale University Press.
- Zakaria, F. (2007), *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Nueva York, W.W. Norton & Company.
- Zizek, S. (2002), *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londres, Verso.

## LOS ORÍGENES DE LA POLÍTICA: RELIGIÓN, SECULARIZACIÓN Y REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Zenia Yébenes Escardó

*One might say that where the European revolutions were secular on their face but religious at their core, for Arendt the American Revolution was religious on its face even if secular at its core.*

(Samuel Moyn)

Las disputas actuales y el *revival* en torno a la teología política que implica la interrogación sobre la legitimidad de la modernidad y la discusión sobre las vías muertas del proceso de secularización,<sup>1</sup> se ejemplifica a través de autores como Leo Strauss, Ernst Kantorowicz o Carl Schmitt y queda singularmente ilustrada en el famoso *dictum* de éste último:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática (Schmitt, 2009: 37).

<sup>1</sup> La teología política desarrollada por estos autores como *trasvase* o *aplicación de conceptos teológicos al mundo político*, surge en el contexto de Weimar (1919-1933). Schmitt la revive en 1970 y a partir de los atentados del 11 de septiembre vuelve a cobrar un nuevo auge. Cf. De Vries y Sullivan (2006); Kaplan y Koshar (eds.) (2012).

Schmitt defiende la tradición hobbesiana que insiste en que en el Estado moderno la *Summa auctoritas* y la *Summa potestas* deben coincidir en la decisión del soberano. Así, “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13). Desde esta lectura el paradigma de la teología política es particularmente apto ya que “El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (Schmitt, 2009: 37). De este modo, “normativamente considerada la decisión [soberana] nace de la nada” (Schmitt, 2009: 32) parece asemejarse a una creación divina *ex nihilo*. Schmitt declara así la homología entre los conceptos religiosos y los conceptos políticos para establecer la relación excepcional del soberano con una ley cuya legitimidad, no obstante, él mismo está dedicado a salvaguardar. La teología política es un fenómeno eminentemente moderno que sólo se comprende a la luz de un proceso de secularización que “se refleja y nutre en la crisis de la religión”. Fruto de esta crisis, la teología política signa la “imbriación de dominios ostensiblemente discretos —lo político y lo teológico— de la que nacen los conceptos modernos de gobierno y de historia” (Hammill y Reinhard Lupton, 2012: 1-3). Ya sea, sin embargo, que aceptemos la tesis de Schmitt de que la concepción contemporánea de la teología política se ha originado en la política y no en la teología, o de que demos un paso más y señalemos con Hans Blumenberg (2008) que:

la supuesta teología política schmittiana es una expresión metafórica, pues, de lo que se trata es de la superación de la teología mediante la aplicación de la terminología escatológica para hacer inteligibles las realidades mundanas [...] [lo cierto es que] hay que distinguir entre la historia de la teología política como trasvase o aplicación de conceptos teológicos al mundo político dando lo mismo, en principio, que se trate de lo que dice Schmitt o de lo que afirma Blumenberg, y la teología política como una parte de la teología que deduce consecuencias

políticas sin que ello implique la traslación o aplicación de los conceptos teológicos al mundo político. En cualquier caso, no cabe duda que la teología política se desprende, como una consecuencia posible, de las relaciones entre la religión y la política (Negro Pavón, 2000: 325-326).

Hay que señalar, a este respecto, que Hannah Arendt nunca desarrolló de manera abierta un diálogo con Schmitt ni se situó en el debate acerca de la teología política de Weimar. No obstante su cercanía con Heidegger,<sup>2</sup> el hecho de que sabemos positivamente que sí leyó al autor de la *Teología política*,<sup>3</sup> y el paralelismo de algunos de sus planteamientos, han llevado a algunos autores a analizar la relación entre sus aproximaciones teóricas. Martin Jay, por ejemplo, justifica la comparación en lo que él mismo describe como el “existencialismo político” de ambos autores caracterizado por la búsqueda de la mayor independencia y autonomía posible de la acción política que, en el caso de Schmitt llevaría a su divinización, y en el de Arendt a cierta estetización (Jay, 1986: 237-261). Scheurman compara el análisis de las revoluciones modernas de Arendt y señala que es la inversión incompleta —y casi simétrica— del análisis de Schmitt (Scheurman, 1998); Kalyvas emprende el análisis de la semejanza aparente entre la propuesta arendtiana del comienzo y la teoría de Schmitt, y de la crítica a la teología política que implícitamente supone el planteamiento arendtiano (Kalyvas, 2004; 2005). Lo que todas estas aproximaciones, pese a sus dife-

<sup>2</sup> Para una lectura de la relación de Heidegger con la teología política puede consultarse la obra de Geoff Waite (2008).

<sup>3</sup> En *Los orígenes del totalitarismo* —por citar un ejemplo— Schmitt es citado varias veces. Sobre Schmitt Arendt escribe: “Resultaría valioso estudiar detalladamente las carreras de aquellos estudiosos alemanes, comparativamente escasos, que fueron más allá de la mera cooperación y ofrecieron sus servicios porque eran nazis convencidos [...] El más interesante es el ejemplo del jurista Carl Schmitt, cuyas muy ingeniosas teorías acerca del final de la democracia y del gobierno legal todavía constituyen una lectura interesante” (Arendt, 1998: 278-279 n. 65).

rencias, parecen tener en común es el énfasis en la relación entre decisionismo y republicanismo, lo que hace mermar, en cierta medida, el tratamiento de la cuestión de la religión.

La dificultad se plantea además desde que, al preguntarse por las afinidades entre un pensador totalitario como Schmitt y una crítica feroz del totalitarismo como Arendt, las diferencias son ineludibles. A diferencia de Schmitt, Arendt separa la autoridad del poder. Ella se refiere a la capacidad del hombre para la acción como lo nuevo que siempre aparece en forma de *milagro* (Arendt, 2009: 202), la idea de milagro como modelo de acción política es precisamente el meollo de la teología política de Schmitt. No obstante, se puede aseverar que mientras Arendt usa el término *milagro* para “ilustrar la dimensión espontánea e indeterminada de la facultad [humana] para comenzar nuevamente, Schmitt despliega el mismo término para caracterizar los efectos radicales y disruptivos de la decisión soberana constituyente (Kalyvas, 2008: 209). Se puede argumentar que la *excepción* (es el ejemplo de decisión soberana más evidente), en tanto evento cuasi-divino en el que un soberano omnipotente efectúa una intervención milagrosa en el orden existente, supone finalmente la tentativa de poner fin a la impredecibilidad e irreversibilidad de la acción política y a someterla a un control absoluto, lo cual es el objeto de la crítica arendtiana del sometimiento de la *praxis* política a la *poiēsis* (Van Camp, 2011: 31-32). En cualquier caso, la cuestión por resolver, y lo que aquí me interesa subrayar, sigue siendo la atención que Arendt presta al lenguaje teológico para describir una política que para ella, definitivamente, no ha de ser teológica sino secular.

Por supuesto, siempre podemos preguntarnos con Peter Eli Gordon: “¿Por qué en la teoría política de Hannah Arendt parece no haber huella de esta tradición política-teológica? ¿Bajo qué lógica disintió de los principios político-teológicos que cautivaron a sus contemporáneos judeoalemanes?” (Gordon, 2007: 856). Y siempre podemos responder como lo

hace Nathan Van Camp, quien afirma que los orígenes que Arendt encuentra en la iniciativa de Platón de transformar la acción política en un modo de fabricación muestran que su objetivo no es la teología política, sino la tecnología política (Van Camp, 2011). Ello, sin embargo, implica cancelar la posibilidad de la pregunta antes de haberla desarrollado. Es necesario indagar sobre el lugar que la religión ocupa en la obra arendtiana para preguntarse por su relación con la política y sus versiones teológicas. Efectivamente, uno de los propósitos del siguiente ensayo es mostrar que la resistencia de Arendt a una teología política como la de Schmitt, que se plantea en relación con el problema de la secularización y, por lo tanto, desde un punto de vista político, se vincula asimismo a su resistencia ante otra versión de la teología política que se originaría en la *teología misma*, y no en la política. Así, desde nuestra lectura, el meollo del rechazo arendtiano a la cuestión teológica planteada por Weimar sólo se comprende en el análisis más amplio de lo que ella misma entiende como política y de lo que entiende por religión, así como de las relaciones que priman entre ambas. Dilucidar esta cuestión no es tarea fácil, ya que Arendt misma la aborda sólo incidentalmente. Cabría decir, como punto de partida, que en Arendt la distinción crucial que atraviesa el espacio religioso y el espacio político tiene que ver con la distinción entre el ámbito de lo eterno y el de lo secular o temporal. La cuestión, habremos de verlo, es sin embargo más compleja.

En este sentido, me parece particularmente sugerente la lectura de Samuel Moyn de que *Sobre la revolución*, el estudio más prominente de Arendt sobre las posibilidades libertarias de la política moderna, es un lugar privilegiado para reflexionar sobre la visión arendtiana de la religión, la política y las vicisitudes de sus relaciones, ya que la obra “es también un recuento de la lucha contra una civilización enraizada en premisas religiosas para ir más allá de éstas”, y que “no sería mucho decir que Arendt pone la secularización en

el centro mismo de su análisis del fenómeno revolucionario [...] Arendt pensaba que lo que estaba en juego en la modernidad era dejar la religión atrás, por lo menos como el fundamento de la coexistencia pública” (Moyn, 2008: 71). Desde esta perspectiva, me gustaría aventurar una reflexión en la que el hilo conductor sea precisamente lo que, principalmente en *Sobre la revolución*, podemos encontrar acerca del lugar que la religión ocupa en la obra arendtiana. Como veremos, en dicho lugar se imbrican de manera compleja la reflexión sobre el origen de la política, el poder, la autoridad y los efectos de la secularización en la modernidad. En este sentido, el trasfondo de la reflexión lo sigue constituyendo la relación entre los conceptos políticos y los conceptos teológicos. Para Arendt no sólo la contemplación de Schmitt de la política como teología secularizada es inadmisibles —aunque, como veremos, ella misma no soslaya este planteamiento—, sino que la política no puede originarse en la religión. Ello la hace renuente no sólo al planteamiento de Schmitt, sino al de “una nueva forma de teología política [...] la deriva mesiánica, en donde se presenta una apertura hacia una relación liberadora y redentora de teología política, el cual se ha asociado a un pensamiento de izquierda” (Orrego, 2011: 2).

Pese a la agudeza de su análisis, hay dos objeciones al planteamiento de Moyn que me gustaría señalar de antemano, aunque se verán más adelante. En primer lugar, él asevera “que la secularización es precisamente la tentativa no de escapar de la autoridad y de la sanción con la que el absoluto provee a la política sino de encontrar versiones no religiosas de éste” (Moyn, 2008: 75). Y se refiere a la insistencia de Arendt respecto de que: “incluso la política debe seguir teniendo recurso a un absoluto que la metafísica en forma de religión proveía de forma más plausible y eficaz de lo que podía hacerlo la revolución” (Moyn, 2008: 76). Desde mi lectura, Arendt propone exactamente lo contrario. Es decir, la



relación entre religión y política en la modernidad se entiende a la luz no del querer seguir contando con un absoluto sino, “paradójicamente”, a la luz de la tentativa de romper con él, lo cual pone en evidencia, precisamente para ella, el fracaso de ciertas tentativas (la Revolución francesa) y hace la cuestión continuidad/ruptura mucho más compleja. Arendt misma asevera:

Difícilmente podemos evitar el hecho paradójico de que, precisamente, fueron las revoluciones, en su crisis y su emergencia, las que llevaron a los muy iluminados hombres del siglo XVIII a invocar alguna sanción religiosa *en el mismo momento en el que estaban a punto de emancipar completamente el ámbito secular de las influencias de las Iglesias y de separar la política de la religión de una vez por todas* (Arendt, 1990: 185-186).

En segundo lugar, la ambivalencia que existe en Moyn entre leer *Sobre la revolución* como “la lucha contra una civilización enraizada en premisas religiosas”, y en el matiz que introduce después cuando asevera: “Arendt pensaba que lo que estaba en juego en la modernidad era dejar la religión atrás, *por lo menos como el fundamento de la coexistencia pública*”. Me parece que el “por lo menos” inaugura una repetición de la ambivalencia que parece reflejar la misma Arendt respecto del lugar de la religión en el mundo, una ambivalencia de la que, no obstante, hay que hacerse cargo. Veámoslo detenidamente.

## I. POLÍTICA Y RELIGIÓN

Entender la relación entre religión y política que aparece en la obra arendtiana implica, en primera instancia, entender la idea de una acción política que no es sino inmanente

a sí misma. Para Arendt la política tiene que ver con la creación y la preservación del espacio público. Así, define a la *Constitutio Libertatis* propia de los tiempos modernos como “la fundación de un cuerpo político que garantiza un espacio en el que la libertad pueda aparecer” (Arendt, 1990: 125). La función esencial de la constitución no es, sin embargo, la de salvaguardar los derechos y las libertades (por muy importantes que estos sean), sino precisamente la de crear y preservar este espacio. El acto de instituir un cuerpo político, y los debates y deliberaciones que preceden la fundación, son la evidencia de una política que “cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y [que] por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública” (Arendt, 2009: 222). Sin embargo, sólo si la institución se lleva efectivamente a cabo se puede dar lugar a “una casa donde la libertad puede morar” (Arendt, 1990: 35).

No hay que hipostasiar este momento de la fundación con *la* manifestación política genuina. La acción debe ser una posibilidad continua. La comprensión arendtiana de lo que cuenta como político se expande para incluir toda *lexis* y toda *praxis* que preserven una constitución de la erosión interna y externa. La inmanencia de la política no apela a procesos en los que la deliberación o el debate están sujetos a una serie de intenciones o de finalidades dadas de antemano, sino a la apropiación y transformación continua. Arendt advierte que su concepción de la política es abierta en tanto que el contenido de la acción, aquello de lo que los ciudadanos hablan, varía histórica y culturalmente. De lo que se habla en política es del mundo, sin embargo, ella usa la palabra “mundo” en un sentido muy particular. El mundo es: “todo lo que está en medio [que] une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2009: 62). Desde esta perspectiva, el mundo se vincula con lo público que “significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”

(Arendt, 2009: 61). Tal y como ella misma señala en respuesta a una pregunta de Mary McCarthy: Siempre que las personas vivan juntas tendrán asuntos “de los que merece la pena hablar públicamente.” Estos asuntos, según el momento histórico, pueden ser distintos: “Por ejemplo, las grandes catedrales eran el espacio público de la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde. Y tal vez tenían que hablar de una cuestión [...]: la cuestión de Dios. Así que lo que se hace público en cada periodo parece ser completamente diferente” (citado en Hill, 1979: 316). Los objetos del discurso político, los asuntos del mundo que llenan este espacio público, pueden variar y estar sujetos a contestación. La cuestión del contenido (el referente *mundano* de la acción) es secundaria respecto del espíritu y la estructura formal de la acción política. Arendt aplica la distinción entre *praxis* y *poiēsis*, una distinción que sustrae los modos coercitivos o esencialmente instrumentales de la acción, de la esfera pública. Su propósito es afirmar el debate, la deliberación y la pluralidad sin fin que animan la *bios politikos* que no puede subordinarse a ningún fin, sino a ella misma. Sólo así considera viable la liberación de la acción política del dominio de la esfera socioeconómica y, por lo tanto, la restauración, al menos en principio, del valor inherente del ámbito de la pluralidad de la opinión.

Hay que recordar que la acción se identifica con empezar e iniciar algo (una cuestión a la que volveré posteriormente). “Actuar”, escribe Arendt en *La condición humana*, es “la capacidad de empezar algo nuevo. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción y, por lo tanto, de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas” (Arendt, 2009: 23). La libertad de la acción radica en su capacidad para hacer aparecer algo que previamente no existía. Es así que la acción, entendida como la capacidad humana para el inicio, para el comienzo espontáneo, para la creación de algo sin precedentes, que viene dada con el nacimiento, raya en *lo*

*milagroso*. El espacio público es el lugar en el que la acción de los hombres aparece en el mundo. El aparecer no tiene que ver aquí con la semántica de la simulación ni con el ámbito de la representación, sino con el de la presentación: “Los hombres existen sólo presentándose” (Esposito, 1999: 50). La verdadera realización del hombre, en tanto que libre, se da en el espacio político mediante la acción y el discurso con otros iguales que hace posible la aparición de lo inédito. Efectivamente, en tanto que cada persona es un *initium*, un comienzo y un recién llegado al mundo, puede tomar iniciativas, aprestarse a la acción y comenzar algo nuevo (Arendt, 2009: 201). En *Sobre la revolución*, Arendt nos brinda la rejilla de legibilidad de las revoluciones modernas a este respecto: “Crucial entonces para cualquier comprensión de las revoluciones en la edad moderna es que la idea de libertad y la experiencia de un nuevo comienzo deben coincidir” (Arendt, 1990: 29).

Para ella esto sólo es posible en la separación de la religión de la política que hace emerger un ámbito secular cuya autorización reposa en sí mismo, y no en una fuente externa. Como respuesta a los que opinan que los orígenes de las revoluciones modernas son, en última instancia, religiosos, Arendt replica: “es la secularización misma y no los contenidos de las enseñanzas cristianas lo que constituye el origen de la revolución” (Arendt, 1990: 26). En el mismo tenor advierte: “Cuando la palabra de Dios es liberada de la autoridad tradicional de la Iglesia [...] no establece un nuevo orden secular sino que constante y permanentemente sacude los fundamentos de todo orden mundano establecido” (Arendt, 1990: 26). En “Religión y política”, un ensayo publicado a principios de los años cincuenta, lo expone de la siguiente manera:

La libertad que el cristianismo trajo al mundo era una libertad *respecto de* la política, una libertad para situarse y permanecer

fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto —algo inaudito en el mundo antiguo—. Un esclavo cristiano, en tanto era un cristiano, permanecía como un ser humano libre con sólo mantenerse libre de compromisos seculares. (Tal es también la razón de que las iglesias cristianas pudieran permanecer tan indiferentes a la cuestión de la esclavitud mientras se aferraban a la doctrina de la igualdad de todos los hombres ante Dios.) Por lo tanto, ni la igualdad cristiana ni la libertad cristiana habrían podido nunca conducir por sí solas al concepto de “gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo”, ni a ninguna otra definición moderna de la libertad política. El único interés que el cristianismo tiene en el gobierno secular es proteger su propia libertad, ocuparse de que los poderes, cualesquiera que sean, permitan entre otras libertades la libertad respecto de la política. El mundo libre, en cambio, entiende por libertad no el “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, sino el derecho de todos a ocuparse de esos asuntos que un día fueron del César (Arendt, 2003: 197).

Así, por ejemplo, la ley de la historia en la que los regímenes comunistas dicen basarse como fuente extrapolítica de autoridad no es la versión secular de la ley divina porque no es considerada ni permanente ni eterna, sino que se despliega históricamente. Además, la ley de la historia se aplica directamente a los hombres sin haber sido primero traducida en leyes positivas. Llamar al comunismo “religión política” porque apela a una fuente de autoridad que no es hecha por el hombre es, pues, para Arendt, “un cumplimiento enteramente inmerecido” (Arendt, 2003: 195; Van Camp, 2011: 23-24). El recurso a la autoridad puede ser entendido sin relación a la religión: “la larga alianza entre religión y autoridad” —dice Arendt— “no prueba necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa” (Arendt, 2003: 196).

## II. LA TRANSFORMACIÓN DE LA AUTORIDAD

Desde esta lectura, la definición arendtiana del secularismo *en un sentido político* “no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa” (Arendt, 2003: 196). Su definición de revolución en el mundo moderno advierte que: “en última instancia puede que lo que llamamos revolución sea esa fase transitoria que conlleva el nacimiento de un nuevo ámbito secular” (Arendt, 1990: 26). Para entenderlo es preciso deslindar el concepto de autoridad del de religión. Arendt asevera que no duda de que: “la autoridad, en la medida en que está basada en la tradición, tenga un origen político romano y que fuese monopolizada por la Iglesia sólo cuando ésta se convirtió en la heredera, tanto política como espiritual, del Imperio romano” (Arendt, 2003: 196). Arendt la define como la demanda de obediencia que implica el establecimiento de una relación jerárquica entre el *auctor* y las personas que obedecen. Por eso, la relación autoritaria “entre el que manda y el que obedece no descansa ni en la razón, ni en el poder de la persona que manda, lo que tienen en común es la propia jerarquía, cuya pertinencia y legitimidad ambos reconocen y en la que ambos tienen su lugar predeterminado” (Arendt, 1961: 93). La autoridad no debe confundirse con la persuasión, la cual presupone igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Pero tampoco es una coacción porque siempre solicita una obediencia voluntaria, y no existe allí donde no hay libertad (Arendt, 2006: 62). La autoridad y el poder estaban separados en la tradición romana: *auctoritas* pertenecía al Senado mientras que *potestas* provenía del pueblo. La Iglesia heredó el dualismo, de modo que el papa tendría la *auctoritas* y el emperador la *potestas*. El gran logro de la Revolución francesa consistió en romper la alianza entre Iglesia y Estado

y abrir así la posibilidad de una política secular genuina. Los revolucionarios franceses, no obstante, recaen en el vocabulario religioso en el mismo instante en el que piensan separar definitivamente la religión de la política. El culto de Robespierre al ser supremo y la conexión obvia de la voluntad general y la voluntad divina son los ejemplos más inequívocos de la necesidad de una autoridad absoluta que no es tan fácil desechar. En *Sobre la revolución*, Arendt rastrea el concepto de soberanía desde Jean Bodin en el que aparece como majestad divina y *potestas legibus soluta*. Analiza el absolutismo como la tentativa

que durante siglos ocultó estas perplejidades [sobre el fundamento de la autoridad] porque pareció haber encontrado en el ámbito político un sustituto plenamente satisfactorio por la pérdida de la sanción religiosa de la autoridad secular, en la persona del rey, o mejor dicho, en la institución de la monarquía (Arendt, 1990: 159).

En su descripción de la Revolución francesa Arendt llega a señalar que la voluntad de Dios es meramente transformada en la del pueblo y nación. Tal y como advierte Samuel Moyn en estas aseveraciones: “Arendt asiente voluntariamente a la afirmación descriptiva más familiar de la breve pero poderosa presentación de Schmitt, de que la política moderna ha dependido, de manera encubierta, de la continuación de premisas religiosas” (Moyn, 2008: 72).

Para Arendt esta continuidad se da, paradójicamente, *a través de la discontinuidad*. El absolutismo representa la primera tentativa histórica por sustraer la autoridad de la Iglesia en servicio de una política secular sin pasar por una revolución: “La monarquía absoluta, común y atinadamente reconocida por haber preparado la emergencia del Estado-nación, ha sido responsable de la emergencia de un ámbito secular con una dignidad y un esplendor propio” (Arendt,

1990: 158). Es en la tentativa, no de continuar sino de separar precisamente religión y política, que los revolucionarios franceses se percatan, y Arendt cita explícitamente a Rousseau, “de que el problema era poner la ley por encima del hombre y de que por lo tanto para establecer la validez de las leyes hechas por el hombre, *il faudrait des dieux*, se necesitarían dioses” (Arendt, 1990: 184). Ahora bien, Arendt se distancia de Schmitt, por lo menos, en dos cosas. En primer lugar, el recorrido propio de Occidente no responde a una imposibilidad “trascendental” de desvincular religión y política que debamos aceptar; en segundo lugar, esto se debe a que lo que realmente está en juego no es la cuestión de la autoridad religiosa, sino la cuestión de la autoridad *per se* que, recordemos, no tiene por qué ser en sí misma de naturaleza religiosa.

Si bien como he señalado ya, el vocablo y el concepto de la palabra “autoridad” son de origen romano, es Platón quien, tras la muerte de Sócrates y en el marco del manejo de los asuntos públicos de la *polis*, empieza a considerar un modelo alternativo a la habitual forma griega de tratar los asuntos internos, que era la persuasión, así como a la forma habitual de tratar los asuntos externos, que eran la fuerza y la violencia. En este tenor, sugiere que la fuerza convincente de las verdades evidentes por sí mismas ofrece un principio rector mucho más seguro para los hombres. Las declaraciones verdaderas lo son más allá de toda duda y opinión, por lo que se pueden invocar para imponer la obediencia. Según Platón, el filósofo es el único capaz de percibir la verdad, por lo que sólo los filósofos tienen derecho a gobernar la *polis*. El filósofo-rey no es, sin embargo, un tirano porque su poder no radica en su persona, sino en las ideas que es capaz de percibir. No obstante —advierte— Arendt:

El elemento básicamente autoritario de las ideas o, lo que es lo mismo, la cualidad que les permite gobernar y constreñir no es,



por lo tanto, algo consabido. Las ideas se convierten en patrones sólo después de que el filósofo abandona el brillante firmamento de las ideas y vuelve a la oscura cueva de la existencia humana [...] [Ante] el dilema de no ser capaz de comunicar lo que se ha visto y del peligro concreto para su vida que de eso se deriva [...] el filósofo emplea lo que ha visto (las ideas) como patrones y medidas y, por fin, cuando teme por su vida, las usa como instrumentos de dominación [...] La característica esencial de las formas de gobierno específicamente autoritarias —que la fuente de su autoridad, legitimadora del ejercicio del poder, debe estar más allá de la esfera del poder y, como la ley natural o los mandamientos de Dios, no debe ser hecha por el hombre— se remonta a esta aplicabilidad de las ideas en la filosofía política de Platón (Arendt, 1961: 109-110).

Sólo con el cristianismo la medida “invisible y espiritual de Platón por la que los asuntos visibles y concretos de los hombres tenían que ser medidos y juzgados, ha revelado su eficacia política plena” (Arendt, 1961: 127). La fuente de autoridad se vincula a partir de aquí a una fuerza externa y superior. Será de esta fuente externa, que trasciende el ámbito político, de la que las autoridades derivarán su autoridad. Si la Revolución francesa en su búsqueda de autoridad se precipita en aquello de lo que había pretendido huir, Arendt sitúa la esencia de la Revolución americana en el *contrato mutuo*. Recordemos la importancia para Arendt de la institución de una libertad (*Constitutio Libertatis*) en la que la libertad se establece de la forma duradera que sólo una constitución puede proporcionar. Por constitución, Arendt no entiende simplemente un cuerpo de leyes diseñadas para definir los poderes de un gobierno asimismo constitucional. A este respecto, ella distingue el *contrato mutuo*, que es un acto de promesa basado en la “mutualidad y la reciprocidad” (Arendt, 1990: 181), del *contrato social*, que “no es en absoluto un contrato mutuo sino un acuerdo en el que un

individuo renuncia a su poder a favor de alguna autoridad [el gobierno o la comunidad] más alta, y consiente en ser gobernado a cambio de una protección razonable de su vida y propiedad” (Arendt, 1990: 169). Desde el Mayflower Compact a las Órdenes Fundamentales de Connecticut y la Declaración de la Independencia, se crea un ámbito político de libertad y de igualdad mutua. De esta manera, se da con una práctica de acción concertada (y nunca teorizada) que carece de precedente en el mundo moderno. La Revolución americana “liberó el poder del contrato mutuo y de la manera de constituirse como se había mostrado en los primeros días de la colonización” (Arendt, 1990: 168). El *contrato mutuo* es importante para Arendt porque permite escapar al modelo de autoridad que radica en una fuente extrapolítica y apunta a una experiencia en la que el poder reside no en una fuente exterior y trascendente, sino en una comunidad que se autoriza a sí misma. Sin embargo, la palabra que Arendt utiliza para referirse a este contrato mutuo es *alianza*:

El contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan para formar una comunidad está basado en la reciprocidad y presupone igualdad; su contenido de hecho es una promesa y su resultado es efectivamente una sociedad [...] en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza (Arendt, 1990: 170).

La resonancia teológica del término “alianza” es evidente. La alianza describe originalmente el pacto entre Dios y Moisés tras el Diluvio, y la relación de Dios con Israel desde Abrahám hasta Moisés que, según la interpretación paulina, sería renovada por Jesús (Hillers, 1969; Moyn, 2008). Ahora bien, la alianza en la literatura bíblica forma parte una iniciativa divina y es Dios quien dicta sus términos. A este respecto, no deja de ser “bastante desconcertante que el *mis-mo concepto* por el cual Arendt espera ver a los americanos

trascender la teología política sea un concepto cuyo linaje es enteramente religioso” (Moyn, 2008: 86). La alianza bíblica —escribe ella al respecto— “era un pacto entre Dios e Israel en virtud del cual Dios otorgaba la ley y el pueblo consentía en guardar sus preceptos”. La alianza americana, sin embargo, “implicaba el gobierno por consentimiento [...] en el que el principio del gobierno sobre otro ya no aplicaba” (Arendt, 1990: 172). Desde esta lectura: “El acto de promesa mutua se lleva a cabo por definición en presencia de otros [no de Dios] y es, en principio, *independiente de la sanción religiosa*” (Arendt, 1990: 173). En lugar de centrarnos en la debilidad de una interpretación que ha sido ya señalada, y en la que Arendt parece descuidar que los compactos se hicieron “en presencia de Dios” y no meramente en presencia de los otros, o en que la Declaración de la Independencia efectivamente apela al compromiso mutuo, pero también se dirige “al Supremo Juez del mundo” y a “la protección de la divina providencia”<sup>4</sup> (Arendt, 1990: 166-167; Moyn, 2008: 87), nos interesa apuntar en otra dirección.

En un primer momento, lo hemos visto, Arendt intenta deslindar a la religión de la autoridad, y a la religión de la política. Su primer argumento es que la conflagración entre religión y autoridad es histórica y, por lo tanto, contingente, lo cual no equivale a negar ni su incidencia ni su importancia en la tradición occidental. El segundo argumento es que la libertad que el cristianismo trae al mundo es una libertad *respecto de la política*, una libertad para situarse y permanecer fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto. La religión, entonces, parece oscilar entre vincularse con la autoridad (y verse desvirtuada por la política) o ser *apolítica*.

<sup>4</sup> El mayor estudioso después de Perry Miller señala, sin advertir que contradice a Arendt, el carácter jerárquico y religioso de la organización política de los pioneros, *cf.* David Weir (2005: 227-228); otros autores señalan que la promesa igualitaria requería ser hecha en presencia de Dios, *cf.* Jeremy Waldron (2002).

Arendt da seguimiento al desarrollo de una distinción que, sin embargo, parece difícil reconocer de manera sostenida:

La emancipación de la política de la religión parece haber tenido lugar, obviamente, a expensas de la religión. A través de la secularización la Iglesia perdió mucho de su propiedad mundana y, más importante, la protección del poder secular. Sin embargo, como cuestión de hecho, esta separación tuvo un doble filo, y al igual que se habla de una emancipación de lo secular y lo religioso, se puede, y tal vez incluso con más razón, hablar de una emancipación de la religión de las demandas y cargas de lo secular que había pesado mucho sobre el cristianismo desde que la desintegración del Imperio romano había obligado a la Iglesia católica a asumir responsabilidades políticas (Arendt, 1990: 161).

Arendt parece describir aquí a la religión jugando la función colectiva *que la política moderna habrá de heredar*. Pero la cuestión se complica aún más porque para ella no es que la Iglesia *extinguiera* la política de Roma, ni siquiera que la poseyera, sino que “se convierte, *ella misma*, en *heredera política* y espiritual del Imperio romano” (Arendt, 2003: 196). Tal y como reconoce en otro lugar, la Iglesia era “un cuerpo político”, de hecho, “una institución auténticamente autoritaria” que, sin embargo, había de ser distinguida de la tiranía y del totalitarismo (Arendt, 1956: 405). Aunque Arendt resalta la doctrina del más allá, de origen platónico, como característica de una Iglesia que no dirige sus aspiraciones al mundo secular, lo cierto es que reconoce igualmente que la doctrina de la condenación eterna tiene como función la de proveer de una garantía institucional para la coexistencia política:

Pero hay un elemento poderoso en la religión tradicional cuya utilidad como soporte de la autoridad es evidente de suyo, y cuyo origen probablemente no sea de naturaleza religiosa, o

al menos no primariamente, a saber: la doctrina medieval del Infierno [...] Es interesante que esta formulación coincidió con la caída de Roma, o sea, con la desaparición de un orden secular seguro de cuya autoridad y de la responsabilidad por el cual sólo ahora se hizo cargo la Iglesia (Arendt, 2003: 202).

Es cierto que Arendt advierte que, después de un comienzo *apolítico*, al volverse heredero de Roma el cristianismo transformó la vida, nacimiento, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret en el inicio, principio o “piedra fundamental de una nueva fundación”, sobre la cual había de construirse una institución humana y pública, es decir, *política*, que sería la Iglesia (Arendt, 1961: 125). La transformación política del cristianismo supuso que:

La base de la Iglesia como comunidad de creyentes y como institución pública no fuera ya la fe cristiana en la resurrección (aunque esta fe siguiera siendo su contenido) o la obediencia judía a los mandamientos de Dios sino más bien el testimonio de la vida, el nacimiento, la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret como un evento históricamente recordado. Como testigos de este evento los apóstoles pudieron convertirse en los “padres fundadores” de la Iglesia de los que ella recibía su autoridad a través de un testimonio que se había transmitido de generación en generación [...] Esta transformación fue llevada a cabo en gran medida por Agustín, el único gran filósofo que tuvieron los romanos (Arendt, 1961: 125-126).

Ahora bien, hay que recordar que en *Sobre la revolución* Arendt replica a los que pretenden defender el origen cristiano de la revolución que

lo más que puede decirse en favor de esta teoría es que fue precisa la modernidad para liberar los gérmenes revolucio-

narios contenidos en la fe cristiana, lo cual supone una petición de principio [...] La secularización, la separación de la religión de la política y el surgimiento de una esfera secular con una dignidad propia, es sin duda un factor crucial en el fenómeno de la revolución [...] Pero si esto es cierto, entonces es la secularización, y no el contenido de las enseñanzas cristianas lo que constituye el origen de la revolución (Arendt, 1990: 27-28).

Es decir, incluso si fuera verdad que es posible encontrar “gérmenes religiosos” en la revolución no importaría, porque lo esencial es que hubieron de esperar hasta la modernidad para ser liberados. Aunque es cierto que ella intenta develar la dinámica revolucionaria que permitiría comprender por qué en el momento de la secularización formas religiosas de autoridad sobrevivieron, nunca se cuestiona si la razón de que la modernidad pudiera, por ejemplo, liberar los supuestos gérmenes revolucionarios del cristianismo fuera resultado de que hubiera gérmenes religiosos en los afanes seculares de la misma modernidad. Es decir, tal y como la modernización que libera a la revolución del cristianismo debe considerarse como una modernización contra dicha religión, podría ser que la secularización emergiera de la transformación histórica del cristianismo y ser el resultado de un proceso de éste contra sí mismo.<sup>5</sup> Igualmente, Arendt nunca se pregunta si la transformación del cristianismo en religión política pudo deberse a ciertos “gérmenes” que operaban previamente en su interior, lo que podría haberle hecho cuestionar su premisa del carácter *apolítico* de la religión. Lo curioso es que ella misma abre la posibilidad sin detenerse en ella:

<sup>5</sup> Mark C. Taylor advierte que la secularización es un fenómeno religioso, lo cual analiza a partir de la Reforma de Lutero y el protestantismo en el mundo de la información y los medios de comunicación, *cf.* Taylor (2011). Es notorio a este respecto que Arendt no analice la vertiente protestante del cristianismo.

El espíritu romano pudo sobrevivir a la catástrofe del Imperio romano porque su más poderoso enemigo [el cristianismo] que había establecido, por así decirlo, una maldición sobre todo el ámbito mundano de los asuntos públicos y había jurado vivir en la clandestinidad descubrió, *en su propia fe*, algo que podría entenderse como un acontecimiento mundano y que bien podría transformarse en un nuevo comienzo [...] al que el mundo estaba obligado volver una vez más (*religare*) en una curiosa mezcla de nuevo y viejo temor religioso (Arendt, 1961: 126).

Para entender la separación que Arendt intenta establecer entre religión y política, podríamos recordar que en su respuesta a Mary McCarthy ella misma puso por ejemplo a las grandes catedrales como espacio público de la Edad Media, en el que se podía dirimir lo que en ese momento se consideraba acuciante, por ejemplo, la cuestión de Dios. Ello equivaldría a argumentar que para ella los objetos del discurso político, los asuntos del mundo que llenan el espacio público, pueden variar y estar sujetos a contestación. La cuestión del contenido (el referente *mundano* de la acción) es secundaria respecto del espíritu y la estructura formal de la acción política. En este sentido, “Dios” podría ser el contenido del discurso en el espacio público, siempre y cuando fuera un *discurso político* y no religioso. Lo que Arendt no logra, sin embargo, vislumbrar es que *hay una variedad de maneras de concebir la vida pública de forma religiosa*. Hay que señalar al respecto que al tomar la vida pública como una esfera fuera de la religión, Arendt parece suponer que su entrada en la vida pública es siempre un problema, pero si éste es el supuesto tendríamos que preguntarnos qué es lo religioso, si pertenece de manera inherente a la esfera de lo privado o cómo y cuándo se privatizó, y si los esfuerzos por privatizarlo tuvieron éxito siempre. La visión de Arendt de la religión parece vincularla vagamente con la teología,

los credos, las instituciones, las doctrinas o la tradición cuya aspiración “pura” sería la del reino de lo eterno y no de lo temporal —lo cual, sin ser necesariamente erróneo, no deja de ser reduccionista—. Efectivamente, Arendt no contempla, por ejemplo, que muchas veces la religión —sin dejar por ello de ser religión— funciona, no confesionalmente, sino como un esquema con el que se realizan las valoraciones y como un modo de pertenencia o de práctica social *en este mundo*, que los sujetos no necesariamente vinculan de manera explícita con un credo o con una aspiración ultraterrena, sino que más bien se relaciona con un modo de inculcar y “naturalizar” ciertas disposiciones.<sup>6</sup> En su descripción de los pioneros, señala así que su acción promisoría no es religiosa porque no es una teoría sino “un acontecimiento”; “ninguna teoría teológica, política o filosófica sino su propia decisión de dejar atrás el viejo mundo para aventurarse en una empresa enteramente propia que les condujo a una serie de actos y acontecimientos en los que habrían perecido, de no haber recurrido a dirimir la cuestión de forma lo suficientemente extensa e intensa para descubrir, casi por descuido, la gramática elemental de la acción política” (Arendt, 1990: 170).

En la interpretación de Arendt, al referirse a Dios los fundadores no lo hacen dentro de un discurso religioso, sino *dentro de un discurso político* con el que pretenden conjurar los riesgos potenciales que conlleva su empresa:

Nosotros que hemos tenido muchas oportunidades para ver crímenes políticos en una escala sin precedente cometidos por gente que se había liberado a sí misma de todas las creencias

<sup>6</sup> En su interesante estudio sobre el monacato medieval, Talal Asad descubre cómo las prácticas religiosas suponen un entrenamiento que inculca ciertas disposiciones que constituyen un tipo de sujeto, en este caso, el monje. Estas prácticas tienen como finalidad que ciertas disposiciones que implican formas de andar, comer o mirar devengan —paradójicamente, a través de una reiteración deliberada— inconscientes, de manera que constituyan el modo de ser-en-el-mundo del sujeto (Asad, 1993).



en futuros Estados y que había perdido el temor antiguo al Dios vengador, no estamos en posición, parece, de discutir la sabiduría política de los fundadores (Arendt, 1990: 192).

Fue la sabiduría *política* y no la convicción religiosa, añade,

la que llevó a John Adams a escribir estas palabras singularmente proféticas: ¿Existe la posibilidad de que el gobierno de las naciones caiga en manos de hombres que profesan el más desesperanzador de todos los credos: que los hombres no son más que luciérnagas y todo esto sin un padre? ¿Es éste el camino para hacer del hombre en cuanto que hombre, objeto de respeto? ¿O es convertir el asesinato en algo tan indiferente como la caza de chorlitos y el exterminio de una nación [Rohilla] en algo tan inocente como el banquete que se dan los ácaros sobre un pedazo de queso? (Arendt, 1990: 192).

Este esfuerzo por distinguir el estatus cognitivo de la sabiduría política y el de la convicción religiosa no tiene en cuenta que la religión —tal y como acabo de señalar— no sólo funciona en sus formas más visibles, sino también como marco *implícito* en la formación y constitución de los sujetos.

### III. *INITIUM* Y *PRINCIPIUM*: LA MODERNIDAD Y EL ORIGEN

Volvamos, sin embargo, a la cuestión ineludible de que, según el planteamiento arendtiano, la revolución moderna va inextricablemente unida a la secularización. Para Arendt, recordemos, lo crucial “para cualquier comprensión de las revoluciones en la edad moderna es que la idea de libertad y la experiencia de un nuevo comienzo deben coincidir” (Arendt, 1990: 29). Las revoluciones modernas son “los únicos

acontecimientos políticos en los que nos enfrentamos directa e inevitablemente con el problema de inicio” (Arendt, 1990: 21). Es desde esta lectura de la posibilidad de instituir un orden nuevo y sin precedentes que “la secularización misma [...] constituye el origen de la revolución” (Arendt, 1990: 26). Sin embargo: “la secularización, la emancipación del ámbito secular de la tutela de la Iglesia, inevitablemente plantea el problema de cómo encontrar y fundar una nueva autoridad” (Arendt, 1990: 160). El problema que se suscita en la modernidad tiene que ver con la necesidad en el planteamiento arendtiano de que, como señalamos ya, la acción espontánea, imprevisible y contingente debe coexistir con la fundación de un cuerpo político que asegure su perdurabilidad. En este sentido, la acción revolucionaria debe ser, al mismo tiempo, ruptura inaugural y *Constitutio Libertatis*. Esta necesidad nos conduce inevitablemente a la concepción de Arendt de la problemática en torno al origen y al contorno que ésta adopta históricamente.

En *La condición humana*, recurriendo a su lectura de san Agustín, Arendt distingue —como hace Heidegger respecto de los griegos—<sup>7</sup> entre el principio y el inicio: “Según san Agustín, los dos eran tan distintos que empleaba la palabra *initium* para indicar el comienzo del hombre y *principium* para designar el comienzo del mundo, que es la traducción modelo del primer verso de la Biblia. Como puede verse en *De civitate Dei*, XI. 32, la palabra *principium* tenía para san Agustín un significado mucho menos radical; el comienzo del mundo ‘no significa que nada fuera hecho antes (porque los ángeles existían)’” (Arendt, 2009: 267 n3). El *inicio*, entonces, es un comienzo absoluto mientras que el

<sup>7</sup> Dice Roberto Esposito: “Heidegger ya había subrayado que para los griegos esta palabra suele tener dos sentidos, *arché* [...] significa a la vez inicio y dominio” (Esposito, 1999: 34 n7). Heidegger discute sobre esta doble acepción de *arché* en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Para un análisis de la relación entre Heidegger y Arendt véase Dana R. Villa (1996).

*principio* es un comienzo relativo, pero lo que nos interesa es que el origen se divide en estos dos orígenes distintos “que lo conducen en direcciones opuestas [...] [si bien] dicha oposición se mantiene sin embargo *interna a la misma figura originaria*” (Esposito, 1999: 32). Esta división interna del origen se hace evidente “en la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’” (Arendt, 2009: 201). La revolución, desde esta perspectiva, debe dar origen a algo nuevo (*initium*, comienzo) y poner en marcha algo permanente y duradero (*principium*, gobierno). El problema es evidente: ¿cómo puede fundar una acción espontánea contingente e imprevisible algo duradero sin dejar de ser espontánea, contingente e imprevisible? En *La condición humana* Arendt advierte que: “la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (Arendt, 2009: 242). La fragilidad de los asuntos humanos que encuentra su expresión más clara en la irreversibilidad y la imposibilidad inherente de predecir los resultados de la acción política, ha supuesto el mayor de los retos para la tradición filosófica occidental: “En la acción política, la puesta en común de las palabras y los hechos, siempre acaece entre una pluralidad de actores [por lo que] su resultado principal es irreductiblemente incierto” (Van Camp, 2011: 26). La cuestión es la de cómo la acción imprevisible del revolucionario puede en sí misma, “sin dejar de ser ella y sin ninguna referencia a una autoridad externa”, fundar los límites de un cuerpo político si por sus mismas características tiende a sobrepasarlos. Librada a sus propios recursos, la acción revolucionaria del comienzo absoluto nos remite al carácter irremisiblemente violento del origen:

La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de toda duda. Que tal origen

debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación (Arendt, 1990: 20).

Para Arendt, sin embargo, la *violencia* es instrumental. Se encuentra próxima a la potencia, a la capacidad de una entidad singular o individual para imponerse o resistir a los demás. Los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, “multiplican la potencia natural hasta que en la última fase de su desarrollo puedan sustituirla” (Arendt, 2006: 63). Como todos los medios, la violencia “siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue” (2006: 70); una guía que no puede obtener por sí misma y que hace que lo más frecuente sea encontrarla junto al *poder*. El *poder* surge “allí dónde las personas se juntan y actúan concertadamente” (2006: 71). Constituye un rasgo esencial de las comunidades políticas y no necesita ser justificado: es un fin en sí mismo. Ahora bien, puede ser legítimo o ilegítimo. Su legitimidad se deriva de un hecho concreto, de la reunión inicial o fundación de la comunidad política y, por consiguiente, “se basa en una apelación al pasado” (2006: 71). La violencia, en cambio, por el hecho de ser un simple medio, exige que estén justificados los fines que se pretende alcanzar con ella pero “la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro” (2006: 71). Si la violencia se considera totalmente separada del poder, como cuando Arendt asevera que: “El poder y la violencia son opuestos” (2006: 77), ha de hablarse de dos orígenes, donde el segundo, el poder, surgiría del agotamiento del primero, la violencia. Si, por el contrario, se acentúa la contigüidad, los dos orígenes aparecen como producto de una misma división interna. Lo cierto es que para Arendt si la violencia no

es poder, el poder se define por no ser violencia, por lo que parece necesario pensarlos juntos *aunque sin confundirlos* (Esposito, 1999). Efectivamente, aunque la violencia esté justificada, su uso siempre puede interpretarse como un índice del déficit de legitimidad o de autoridad que padece el régimen político. Por ello no pertenece a la esencia de la política, sino que es la posibilidad —*que no se puede conjurar definitivamente*— de que la política pueda ser destruida.

Hay una diferencia importante en la manera en la que el mundo clásico lidia con la relación entre violencia y poder, y la manera en la que lo hace el mundo moderno. Ello se vincula, una vez más, con la cuestión de la autoridad. Efectivamente, para el mundo griego antes de que Platón desarrollara la idea de una acción política sometida a *la autoridad trascendente* de las ideas de la razón, ésta era pre-política y se asociaba a la *physis*. En su modelo de autoridad, el griego apelaba a la *naturaleza*, a la diferencia entre jóvenes y viejos, para establecer una regla que permitiera distinguir entre gobernantes y gobernados (Arendt, 1961: 116). En el mundo romano se privilegia lo que Arendt describe como la trinidad religión-autoridad-tradición. Los tres conceptos se sostienen sobre la fuerza vinculante de una fundación investida de autoridad, a la que los hombres están atados por lazos religiosos a través de la tradición. La fundación se encuentra unida a la religión porque *re-ligare* significa volver a vincularse a ese pasado durante el cual se pusieron los cimientos de la *civitas* (Arendt, 1961: 121). La fundación también estaba unida a la *autoridad*, ya que el sustantivo *auctoritas*, derivado del verbo *augere* (aumentar), aludía a aumentar la herencia de la fundación (Arendt, 1961: 121-122). En el paso de *physis* a *auctoritas*, el primero indica lo que permanece en relación con la violencia del origen y la segunda expresa la ratificación y ampliación de algo dado inicialmente. Efectivamente, sobreponer la vida de la *polis*, cuya esencia radicaba en una igualdad hostil a toda jerarquía, con la dominación

natural, que hasta entonces sólo se producía en el ámbito prepolítico del *oikos*, suponía permanecer vinculado a la violencia. Es Roma quien logra forjar un concepto político, la autoridad, en sentido estricto, introduce una jerarquía compatible con la libertad política. Ahora bien, Roma pudo hacer esto porque su acto de fundación era más bien una *re-fundación* que hundía sus raíces en el pasado:

En este lento trasvase —que busca lo propio en lo impropio, lo original en lo derivado y la fundación en la nueva fundación— la violencia no se extingue del todo, pero se atenúa, se descarga y calma en una sucesión que restablece un principio de equilibrio incluso en relación con quienes se ejerce (Esposito, 1999: 56).

La fundación de Roma es, precisamente, la reedificación de Grecia:

Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos, sino con una alianza y un tratado. No se trataba de atizar otra vez las llamas para repetir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas (Arendt, 1997: 118).

Es importante volver a recalcar que la fundación de Roma constituye entonces *una repetición* de un origen violento —la guerra de Troya—. En tanto repetición, se trata claramente de un *principium* que no atiza las llamas del *initium* para provocar el mismo desenlace destructivo, sino para liberar un potencial constructivo que había permanecido inédito. Si al refundar Grecia, Roma, como dice Arendt, expande los límites en los que la política griega acaba, más allá de ella, con el cristianismo, y antes de ella, con el platonismo, se señala el

punto de quiebre respecto del mundo moderno. Para Arendt, Roma funge de ejemplo perfecto porque con ella la “*lex* alumbra mucho más allá de las murallas de una sola *polis* para construir la gran *urbs* en cuyo dominio alianza todas las *póleis* pueden unirse” (Esposito, 1999: 57-58). Según Arendt, la herencia política y cultural de Roma, en especial la trinidad romana de religión, autoridad y tradición, pasó al cristianismo: “Gracias al hecho de que la fundación de la ciudad de Roma fue repetida en la fundación de Iglesia católica, aunque con un contenido radicalmente diferente, la trinidad romana de religión, autoridad y tradición pudo ser retomada en la era cristiana” (Arendt, 1961: 126). La Iglesia adoptó enseguida la distinción romana ente *auctoritas* y *potestas*: mientras ella misma se atribuía la *auctoritas* del Senado, dejaba la *potestas* a los príncipes terrenales. A juicio de Arendt:

Por una parte se repitió, una vez más, el milagro de la permanencia porque dentro del marco de nuestra historia la durabilidad y la continuidad de la Iglesia como institución pública sólo puede ser comparada con los mil años de historia de Roma en la Antigüedad. La separación entre Iglesia y Estado, por otra parte, lejos de significar unívocamente la secularización del ámbito político y, por lo tanto, de elevarlo a la dignidad del periodo Clásico, implicó que lo político, por primera vez desde los romanos, perdió su autoridad y con ello el único elemento que, por lo menos en occidente, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia (Arendt, 1961: 127).

La división entre *autoritas* y *potestas* a favor del papa y del emperador decidió que fueran ellos quienes se aliaran para despojar de valor la política como *potestas in populo*. La unión de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas originó finalmente la transformación de Dios en “una figura política, ‘la medida de las medidas’, es decir, la norma

según la cual han de fundarse las ciudades y han de establecer las reglas de comportamiento para sus habitantes” (Arendt, 1961: 131). Maquiavelo, a quien Arendt señala como “el padre de las revoluciones modernas” (1961: 139), es el primero en intentar inaugurar una política eminentemente secular. Arendt advierte en él una insatisfacción profunda “con las tradiciones cristiana y griega tal y como eran presentadas, alimentadas y reinterpretadas por una Iglesia corrupta que había corrompido la vida política de Italia” (1961: 137). Ello le condujo a advertir una discrepancia entre “la fe cristiana y la política [...] Su punto era que todo contacto entre religión y política debía corromper a las dos y que una Iglesia no corrupta, aunque considerablemente más respetable, sería incluso más destructiva para el ámbito público que una Iglesia corrupta” (1961: 138). Había que mantener a la Iglesia separada totalmente del Estado. Buscando otro camino, Maquiavelo recurrió a Roma tal y como se había presentado originalmente,

eliminando la piedad cristiana y la filosofía griega. La grandeza de su redescubrimiento radicaba en que no podía revivir simplemente o restaurar una tradición conceptual articulada, sino que tenía él mismo que articular esas experiencias que los romanos no habían conceptualizado sino más bien expresado en términos de la filosofía griega, vulgarizados para tal propósito (Arendt, 1961: 138).

Sin embargo, Maquiavelo no es romano:

Como los romanos Maquiavelo [como después] Robespierre sintieron que fundar era la acción política central, la única que establecía el ámbito del espacio público que hacía la política posible; pero a diferencia de los romanos para quien esto era un acontecimiento del pasado, sintieron que para este fin supremo todos los medios, y principalmente los medios violentos,



estaban justificados. Entendieron el acto de fundar como “hacer”; la cuestión era como “hacer” una Italia unificada o una república francesa y su justificación de la violencia se guiaba y recibía su plausibilidad intrínseca del argumento subyacente: No se puede hacer una mesa sin matar árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente. En este sentido, tan funesto para la historia de las revoluciones, Maquiavelo y Robespierre no eran romanos, y la autoridad a la que podrían haber apelado habría sido más bien Platón, que también recomendaba la tiranía (Arendt, 1961: 139).

Para Arendt, las revoluciones modernas son la tentativa de recuperar una tradición romana en la que la autoridad no se caracterizaba como trascendente, sino que evolucionaba a partir de la práctica política y en la que la jerarquía podía ser visualizada a través de la inversión de “la imagen familiar de la pirámide [...] la punta de la pirámide no alcanzaba la altura del cielo (o, como en el cristianismo, en el más allá) sino de la tierra, en la profundidad de un pasado terrenal” (Arendt, 1961: 124). Es por ello que la revolución moderna no puede ser pensada sin la secularización. Ahora bien, como nos recuerda ella misma, los modernos no son romanos, por eso cuanto más intentan reproducir Roma más la sustraen a sí misma. Arrastrada fuera de sí, introducida en un marco conceptual distinto, “hecha o fabricada”, desvinculada del pasado de las categorías de pluralidad y natalidad que le habían dado vida, Roma se transforma en ese origen que “desencadena un potencial de violencia capaz de destruir, además de sí mismo a aquellos que en vano se transforman en portadores suyos” (Esposito, 1999: 62). Los modernos no son romanos y lidiar con el cristianismo es lo que sitúa a la revolución en el *impasse* de deber ser, *al mismo tiempo*, ruptura inaugural y *Constitutio Libertatis*:

La insistencia de Maquiavelo en la violencia [...] fue la consecuencia directa de la doble perplejidad en que se hallaba teóricamente, y que más tarde se convirtió en la perplejidad que aquejó a los hombres de la revolución. La perplejidad consistía en la tarea de la fundación, el establecimiento de un nuevo comienzo, que, como tal, parecía exigir la violencia y la violación, la repetición, por así decirlo, del viejo crimen del legendario (Rómulo mató a Remo, Caín mató a Abel) al principio de la historia. A esta tarea de la fundación, por otra parte, se sumó la tarea de legislar, de elaborar e imponer a los hombres una nueva autoridad, que, sin embargo, tenía que ser diseñada de tal manera que debía ajustarse y ponerse en los zapatos del viejo absoluto que se derivaba de la autoridad dada por Dios, reemplazando así un orden terrenal cuya última sanción había sido los mandamientos de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la idea de la encarnación de Dios en la tierra (Arendt, 1990: 38-39).

El dilema era cómo lograr que un principio no trascendente ni absoluto ocupara el lugar de lo que hasta entonces había sido concebido precisamente en esos términos. En la Revolución francesa hay un desfase entre el *initium* y el *principium*, un desfase entre la experiencia de lo inédito y la búsqueda de un principio que pueda sostenerla, lo cual les lleva a “la búsqueda interminable de una fuente trascendente de autoridad”, ya sea la monarquía absoluta o la voluntad general (Arendt, 1990: 185). La escalada de violencia pudo evitarse, sin embargo, en el caso de la Revolución americana y verse “limitada a una guerra corriente” (Arendt, 1961: 140) porque los padres fundadores no concibieron sus acciones como la creación de un nuevo orden a partir de un hipotético “estado de naturaleza”. Su fundación comprendió un largo periodo que comenzó con la colonización y terminó con la Declaración de Independencia y la elaboración de una Constitución. El hecho de que la Revolución americana

se limitara, en el fondo, a sancionar una institución política ya existente a través de una *praxis política* inédita y sostenida en el tiempo, explica por qué sus protagonistas “no tuvieron que hacer el esfuerzo de iniciar un orden de cosas nuevo en su totalidad” (Arendt, 1961: 140). Fueron ellos los que sin pretenderlo lograron, paradójicamente, “permanecer más cercanos al espíritu romano original” (Arendt, 1961: 140). En la Revolución americana:

Lo que salva el acto de inicio de su propia arbitrariedad es que lleva su propio principio en sí mismo o, para ser más precisos, que inicio y principio, *principium* y principio, no sólo están relacionados entre sí sino que son coetáneos. Lo absoluto de lo que el inicio ha de derivar su propia validez y lo que debe salvaguardarlo, por así decirlo, de su arbitrariedad inherente, es el principio que, junto con él, hace su aparición en el mundo. La forma en que el principiante comienza lo que se propone hacer, establece la ley de acción para los que se le han unido con el fin de participar en la empresa y para lograr su realización. Como tal, el principio inspira a los hechos que se van a seguir y sigue apareciendo, mientras la acción dure (Arendt, 1990: 212-213).

Se trata, desde esta lectura, de un absoluto “relativo” a una *praxis históricamente situada* que permite a la Revolución americana dejar atrás el *magnus ordo saeculorum* por un *novus ordo saeculorum* (aunque el sueño que promete finalmente no se cumpla).<sup>8</sup> A este respecto no deja de ser

<sup>8</sup> La Revolución americana no logra traducir al pensamiento lo inédito de la experiencia vivida. La imposibilidad de trasladar lo que había sido una experiencia de una *praxis* política immanente, en la que la felicidad que se proclamaba en la Declaración de la Independencia como el objetivo principal de la República coincidiera con la libertad de participar en los asuntos comunes a todos (como, según Arendt, había sido la intención de los padres fundadores), no logró hacerse explícita. El resultado fue que las generaciones sucesivas confundieron felicidad pública con bienestar privado.

curioso que, tal y como señala Moyn en el epígrafe con el que abrimos este texto, la Revolución francesa que fue tanto más tajante en declarar, de manera explícita, sus afanes secularizadores acabara —ante el dilema— siendo religiosa; mientras que la Revolución americana, hecha por puritanos que no tenían ningún interés en teorizar sobre la necesidad de separar religión y política, acabara siendo secular.

#### IV. RELIGIÓN Y REVOLUCIÓN

Según Arendt, la Revolución francesa fracasa porque —heredera involuntaria de la soberanía divina y de la majestad absoluta— la soberanía nacional “perdió su connotación original de libertad del pueblo y se vio rodeada de un aura *seudomística* de arbitrariedad ilegal” (Arendt, 1998: 190). Para ella hay, a este respecto, una contradicción inscrita en la Declaración de los Derechos del Hombre que muestra los peligros que sustenta la idea misma de soberanía: “la misma nación era simultáneamente declarada sujeta a las leyes que supuestamente fluirían de los Derechos del Hombre y soberana, es decir, no ligada por una ley universal y no reconocedora de nada que fuese superior sí misma” (Arendt, 1998: 197). Así, cada individuo pudo ser interpretado como “nebuloso representante de un ‘alma nacional’ a la que, por el mismo hecho de su existencia, se la suponía situada más allá o por encima de la ley” (Arendt, 1998: 190). La aparentemente particularidad *natural* de la nación o del pueblo se erigía —y es Arendt quien subraya *místicamente*— por encima de lo universal de la ley, en tanto que ésta había sido *constituida*. Envuelta en esta aura la libertad se comprende como la mera liberación de la necesidad del pueblo y la excesiva solicitud de la *pitié*.

En el Nuevo Mundo los pioneros logran escapar a este destino cuando, presionados por circunstancias hostiles, se

vinculan entre ellos para acometer una empresa en la que fuera de ese vínculo nada existe, para dar así lugar a un nuevo comienzo. La cuestión central de la revolución en América no fue la liberación, sino la libertad, es decir, la creación de un espacio público en el cual los hombres pudieran hacerse visibles con sus acciones y discursos. Ahora bien, América, como Europa, no sólo hereda un bagaje religioso, sino una transformación en el concepto de ley que la vincula a la trascendencia.<sup>9</sup> El monoteísmo transforma la concepción de la ley porque implica un modelo construido de acuerdo con la voz de Dios que les dice a los hombres: “Harás” y, sobre todo, “No harás” (Arendt, 1990: 195). Este modelo converge con la novedad introducida por Platón en la que, recordemos: “la fuente de su autoridad, legitimadora del ejercicio del poder, debe estar más allá de la esfera del poder y, como la ley natural o los mandamientos de Dios, no debe ser hecha por el hombre” (Arendt, 1961: 110). En todo este recorrido histórico, la autoridad trascendente se vuelve finalmente “inherente al concepto tradicional de ley” (Arendt, 1990: 195). Sin embargo, aunque la trascendencia se transforma en algo inherente al mismo concepto de ley, la Revolución americana logra, por lo menos en cierto modo, superar el escollo al que se ve enfrentada la Revolución francesa:

La gran desgracia fatídica [...] fue que ninguna de las asambleas constituyentes tuvo la suficiente autoridad para imponer la ley terrenal. El reproche que con razón se les dirigía era siempre el mismo; por definición no tenían el poder para constituir; ellas mismas eran inconstitucionales. Teóricamente, el error fatal de los hombres de la Revolución francesa consistió en su creencia acrítica, casi automática, de que el poder y la ley proceden de la misma fuente (Arendt, 1990: 165).

<sup>9</sup> Arendt atisba sólo una *excepción* en Montesquieu para quien la ley es “meramente lo que relaciona dos cosas y lo que por lo tanto es relativo por definición” (Arendt, 1990: 188-189).

La Revolución americana instituye la Constitución en la que converge el modelo cristiano de la verdad revelada y trascendente. Arendt habla de la devoción y culto a la Constitución del pueblo estadounidense. Sin embargo, los fundadores mantienen separado el origen de esta ley trascendente de la inmanencia de un poder, cuyo origen es la *praxis* de los ciudadanos.

La sola razón por la cual tal necesidad no condujo a los hombres de la Revolución americana a cometer los mismos absurdos en que incurrieron los hombres de la Revolución francesa [...] consistió en que los primeros distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder que brota desde abajo, del arraigo espontáneo del pueblo, y la fuente de la ley cuyo puesto está arriba, en alguna región más elevada y trascendente (Arendt, 1990: 182).

Lo que no se pregunta Arendt, una vez más, es si no fue precisamente el puritanismo de los padres (al que ella dedica escasa atención, como en general dedica muy poca atención al cristianismo no católico y a sus transformaciones) el que posibilitó esta separación entre ley y poder que permitió el desarrollo de la vida política; y, de ser así, si ello no apuntaría a una consideración de la religión, en la que ésta podría jugar un rol político importante. Una vez más, ella misma da pistas, sin seguirlas, de lo que hubiera podido ser un desarrollo sostenido en esta dirección. Efectivamente, en el caso de Maquiavelo, Arendt declara explícitamente que lo que le llevó a proponer la separación Iglesia y Estado fue la admiración *religiosa* que sintió por Savonarola, y sugiere que en su deseo finalmente catastrófico de fundar Roma e identificar la tradición eclesial con Grecia y el cristianismo, no pudo ver que *Roma no estaba fuera sino dentro*: “Lo que no vio [...] fue la influencia romana en la Iglesia católica que, de hecho, era mucho menos perceptible que

su contenido cristiano y marco teórico griego de referencia” (Arendt, 1961: 138).

Podríamos señalar, en todo este recorrido, que el camino seguido por Arendt le permite incorporar el argumento de Schmitt (2009) para llegar a un camino inverso. Si la posición de Schmitt es que no hay categorías inmanentes a las que un orden político puede apelar para defender su legitimidad, Arendt reconoce que la trascendencia acaba siendo invocada en la lucha revolucionaria que se produce por escapar de ella. Y reconoce con Schmitt, que *la concepción contemporánea de la teología política se ha originado en la política*, pero a diferencia de éste, lo hace para defender, en el carácter secular y la *praxis* política inmanente de la Revolución americana, que la teología política no es un destino inescapable. El aporte valiosísimo de Arendt consiste, en este sentido, en comprender que los conceptos no se entienden sino a la luz de su propia genealogía, en invitar —por ejemplo— a repensar *históricamente* la pregunta por la religión y por sus vínculos de la religión con la autoridad o con el poder. Su limitante radica en que su necesidad de establecer distinciones que le permitan operar conceptualmente, a menudo no hace justicia a la complejidad de los intrincados vericuetos a la que la riqueza misma del análisis la expone. Así, si bien abre la posibilidad histórica de una política que pueda presentarse sin religión, es incapaz de abrir simultáneamente otra: la de una política que sea eminentemente *religiosa*.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1956), “Authority in the Twentieth Century”, *Review of Politics*, núm. 18(4), pp. 403-417.
- (1961), “What is Authority?”, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, pp. 91-142.

- Arendt, Hannah (1990), *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books.
- (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- (2003), “Religión y política”, *Isegoría*, núm. 29, pp. 191-209.
- (2006), *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- (2009), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Birulés, Fina (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Blumenberg, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos.
- Canovan, Margaret (1993), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Esposito, Roberto (1999), *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós.
- Gordon, Peter E. (2007), “The Concept of the Apolitical: German Jewish Thought and Weimar Political Theology”, *Social Research*, núm. 74, pp. 855-878.
- Hammill, Gary y Julia Reinhard Lupton (eds.) (2012), *Political Theology and Early Modernity*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hill, Melvin A. (ed.) (1979), “Hannah Arendt”, *The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- Hillers, Delbert R. (1969), *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Jay, Martin (1986), *The Permanent Exiles*, Nueva York, Columbia University Press.
- Kalyvas, Andreas (2004), “From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism”, *Political Theory*, núm. 32(3), pp. 320-346.



- Kalyvas, Andreas (2005), "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power", *Constellations*, núm. 12 (2), pp. 223-243.
- (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Nueva York, Cambridge University Press.
- Kaplan, Leonard V. y Rudy Koshar (eds.) (2012), *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology and Law*, Lanham, Lexington Books.
- Mendieta, Eduardo y Jonathan Vanantwerpen (eds.) (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.
- Moyñ, Samuel (2008), "Hannah Arendt on the Secular", *New German Critique*, núm. 35, pp. 71-96.
- Negrón Pavón, Dalmacio (2000), "En torno a la teología política", *Revista Colección*, núm. 10, pp. 319-360.
- Orrego, Ely (2011), "Teología política: El nuevo paradigma de la soberanía y poder", *Revista Pléyade*, núm. 8, Dossier "Poder y soberanía: Lecturas teológicas y políticas", pp. 1-6.
- Scheuerman, William (1998), "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", en David Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, pp. 252-280.
- Schmitt, Carl (2009), *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Taylor, Mark C. (2011), *Después de Dios*, Madrid, Siruela.
- Van Camp, Nathan (2011), "Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter", *Revista Pléyade*, núm. 8, Dossier "Poder y soberanía: Lecturas teológicas y políticas", pp. 11-35.
- Villa, Dana (1996), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- Vries, Hent de y Lawrence E. Sullivan (2006), *Political Theologies*, Nueva York, Fordham University Press.
- Waite, Geof (2008), "Heidegger, Schmitt and Strauss: The Hidden Monologue or Conserving Esotericism to Justify

the High Hand of Violence”, *Cultural Critique*, núm. 69, Dossier “Radical Conservative Thought in Transition: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and Carl Schmitt, 1940-1960”, pp. 113-144.

Waldron, Jeremy (2002), *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Weir, David A. (2005), *Early New England: A Covenanted Society*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

TERCERA PARTE

EL LÍMITE DE LA VIOLENCIA,  
LA VIOLENCIA COMO LÍMITE



# LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN: JUICIO, EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA EN HANNAH ARENDT

Marco Estrada Saavedra

*A Álvaro Morcillo Laiz*

¿Somos todavía los buenos?, preguntó.  
Sí, seguimos siendo los buenos.  
Y siempre lo seremos.  
Sí, siempre.  
Está bien.

(Cormac McCarthy)

La mayoría de los comentaristas del concepto de *poder* en Hannah Arendt se puede dividir en dos grandes grupos: por un lado, aquellos que ven en éste un notable esfuerzo de una fundamentación del fenómeno más allá de la *violencia* (Vollrath, 1977; Habermas, 1977; Penta, 1985; Heuer, 1992; o Benhabib, 1997); y, por el otro, los que tienen sus reservas sobre la viabilidad e, inclusive, conveniencia de distinguirlos (Kateb, 1984; Hilb, 2001; Brunkhorst, 2011). Lo que detrás de estas diferencias interpretativas está en juego es la posibilidad de pensar, o no, la política rompiendo con la tradición dominante en Occidente (Arendt, 1990, 1993b, 1993c y 1994c; Taminiaux, 1997; Estrada Saavedra, 2002).

En este ensayo propongo la tesis de la violencia como un momento, paradójicamente, constitutivo de la concepción de la política de Hannah Arendt. Como es sabido, la pensadora

judeo-alemana aborda la política *desde* la acción y no, como es costumbre, desde el Estado y sus instituciones. Sin embargo, no se trata, según nuestra autora, de cualquier acción, sino de una caracterizada por requerir del concurso de una pluralidad de actores, quienes, en su hacer colectivo, constituyan los vínculos que sustenten la existencia de una asociación entre ellos libre de relaciones de mando y obediencia con el fin de iniciar algo nuevo en el mundo. Para Arendt, lo anterior sólo sería posible si los actores deliberan entre sí en el espacio público. En efecto, el intercambio de opiniones sería tanto el medio de comunicación entre los actores como el modo de configurar, comunicativamente, lazos entre ellos. Pero se trata de una comunicación muy particular. No es una comunicación que coordina acciones a través de órdenes, basadas en algún tipo de autoridad o superioridad, que se transmiten a otros, por lo general jerárquicamente inferiores, que deben obedecer si quieren evitar una sanción. Más bien hablamos de una comunicación que busca convencer con razones para motivar a los deliberantes a sumarse a la empresa colectiva. Esta última no sería otra cosa que la expresión del poder del grupo para actuar en concierto.<sup>1</sup>

Sin embargo, la asociación política no es, para Hannah Arendt, universal. Es decir, no incluye a todos, sino únicamente a los que aceptan y actúan de acuerdo con su lógica. En este sentido, para lograr constituirse, la política ejecuta un doble trazo: por un lado, se diferencia de otras esferas de actividades humanas; y, por el otro, pone límites de inclusión de quién realmente puede participar en ella. Justamente en este último movimiento tiene lugar la violencia como un momento constitutivo de la política.

<sup>1</sup> En este escrito considero el juicio político únicamente desde la perspectiva de los actores. Cualquiera que sea el juicio del espectador o *storyteller* sobre lo acontecido en el espacio público, no pertenece, en sentido estricto, a la asociación política que constituyen los actores para iniciar algo nuevo en el mundo. Sobre este tema en la obra de Arendt, puede consultarse a Estrada Saavedra (2003).

Para desarrollar este argumento, en (I) presento la distinción conceptual arendtiana entre *poder* y *violencia* con el objetivo de definir los términos de la discusión. En los dos siguientes apartados, expongo los elementos centrales de la racionalidad deliberativa de lo político según Arendt. En otras palabras, en (II) doy cuenta de cómo la acción política sólo es posible como resultado de la formación de un lazo particular entre los actores participantes en una tarea común. Esto supone, entonces, revisar en (III) el papel del juicio como fundamento de la constitución de la comunidad o asociación política. Por último, en (IV) observo los límites de esta asociación en términos de la distinción inclusión-exclusión, en donde el segundo lado de esta diferencia marca el momento latente y constitutivo de la violencia en la política.

## I. PODER Y VIOLENCIA

Entre los poderosos prejuicios que nos impiden comprender el “sentido” de la política en el mundo contemporáneo, se encuentran: 1) el que se considere a los hombres como seres políticos por naturaleza; 2) el que la política haya existido siempre allí donde hay colectividades humanas; 3) el que la finalidad de la política esté más allá de ésta y su función fundamental sea la administración colectiva de las necesidades básicas de la vida; 4) el que el fundamento de la política sea la violencia; y 5) el que la política no sea más que la dominación de unos sobre otros (*cf. WIP*, 11, 79 y 196). Por esta ofuscación se confunden y utilizan como sinónimos experiencias y categorías políticas tan diferentes como la autoridad, el poder, la fuerza o la violencia (*vid. MG*, 44 ss). Como se sabe, Hannah Arendt no solamente distingue entre poder y violencia, sino que además los considera como radicalmente opuestos (*MG*, 57). La filósofa supone que su contradicción es de tal orden que la

política sólo es posible allí donde la violencia es expulsada del ágora.

“*El poder* corresponde a la capacidad humana no simplemente de actuar sino de asociarse con otros y actuar con base en un acuerdo mutuo. Nadie dispone, de manera individual, de poder. Éste depende de un grupo y existe en la medida en que el grupo se mantiene unido” (MG, 45). En cambio, la violencia “se caracteriza por su carácter instrumental” (MG, 47). Políticamente hablando, nadie que actúe solo puede generar poder; en cambio, quien utiliza la violencia puede hacerlo, en caso extremo, sin el concurso de nadie más e inclusive controlar a los otros, siempre y cuando tenga a mano los medios adecuados (por ejemplo, armas) para someter a una población. Asimismo, el poder se genera a través del intercambio de opiniones. La violencia no requiere del lenguaje, por lo que puede ser muda. Así, la “violencia puede destruir el poder, pero no puede generarlo” (MG, 57).

El poder y la violencia configuran vínculos muy diferentes entre los actores dado que proceden de “actividades humanas” distintas de la *vita activa*. El primero proviene de la “acción”, cuya condición humana es la “pluralidad”. Por su parte, la violencia correspondería al trabajo-fabricación, cuyo correlato es la “mundanidad” (VA, 14 s). El lazo interpersonal que se constituye en la acción resulta del convencimiento y acuerdo para actuar “en concierto”. Entonces, actuar en términos políticos supone una relativa igualdad entre los pares para iniciar una empresa colectiva. En el caso del trabajo-fabricación, que literalmente construye los objetos y artefactos que pueblan el mundo humano, la relación que se establece entre los individuos es de naturaleza instrumental en un doble sentido: por un lado, ajusta determinados medios para alcanzar un fin específico; por el otro, esa relación tiene lugar entre el que sabe hacer y el aprendiz, donde uno enseña y dirige, y el otro aprende y se deja llevar por



el maestro. El *homo faber* es amo y señor de sus instrumentos, materiales y el producto que “sale de sus manos”. Por lo tanto, resulta ser dueño de sus propios actos —inclusive si trabaja en equipo para fabricar determinado artefacto—. En cambio, al iniciar una acción colectiva los actores políticos navegan en la contingencia e incertidumbre, ya que comienzan una historia que se les escapa de las manos y desconocen su final. Así, mientras que el fabricante puede destruir lo que creó, las acciones y palabras de los actores son irreversibles una vez que se insertan en el entramado de las relaciones humanas.

El pecado original de la filosofía política, diría Arendt, es haber sustituido la acción como la forma de actividad adecuada para el ámbito de los asuntos mundano-políticos por medio del trabajo-fabricación con la esperanza quimérica de lograr confiabilidad, precisión y control en este campo, porque sospeché apresuradamente que la acción es incapaz de generar continuidad y estabilidad en la esfera política, y que de ella sólo se podría esperar desmesura, irracionalidad, desorden y sinsentido. Debido a esto, suplantó desde muy temprano las relaciones de igualdad y libertad por las de dominación y obediencia. Una vez efectuada esta transmutación, entonces sí resultaría cierto que la dominación y la violencia son las características esenciales de la política (VA, en especial 214 ss).

## II. LA RACIONALIDAD DELIBERATIVA DE LO POLÍTICO

En este apartado expongo con más detalle la lógica de constitución de la acción política, es decir, lo que he denominado *la racionalidad deliberativa de lo político* (Estrada Saavedra, 2002 y 2011).

Junto a la labor y al trabajo, la acción es una de las tres actividades fundamentales de la *vita activa*. Se le puede

definir como la capacidad de iniciar algo nuevo en cooperación con nuestros semejantes. Ahora bien, el concepto de acción en Hannah Arendt supone un desdoblamiento interno doble: por un lado, como acto y discurso —*deed* y *speech*— y, por el otro, como inicio y ejecución —*archein* y *prattein*—. En efecto, el acto y el discurso conforman una unidad en la medida en que el lenguaje es directa y pragmáticamente efectivo: en términos políticos, quien actúa, habla; y quien habla, actúa. Así, sin la palabra toda acción sería ininteligible; sin el acto, en cambio, todo discurso sería impotente. “En sentido estricto, no existe la acción sin discurso, pues se trataría de una acción sin actor” (VA, 168). *Deed* y *speech* apuntan, entonces, tanto a la revelación de la persona del actor como al sentido pleno de la acción y al entendimiento entre los actores. Por su parte, el inicio de una acción bien puede encontrarse en la iniciativa individual de alguien —el *primus inter pares*—, sin embargo, para su ejecución se requiere del concurso de otros para consumir lo iniciado (cf. VA, 181). En consecuencia, sólo en la medida en que estas cuatro dimensiones internas se conjuguen, podemos hablar de verdad de acción política. La ligazón entre ellas depende, de manera fundamental, del lenguaje y, concretamente, de la posibilidad de que el intercambio de juicios en el espacio público permita la constitución de poder.

En tanto que la condición humana fundamental de la acción es la pluralidad, Hannah Arendt confiere al lenguaje un estatus privilegiado en su teoría de la acción política. El lenguaje es concebido por la filósofa como una actividad, esto es, como una “conversación viva” y como “medio” de la interacción, en el cual los actores, pragmática y comunicativamente, se entienden, se relacionan entre sí, se distinguen los unos de los otros y discuten sobre el mundo común.

Como afirma Arendt, “sólo se puede actuar [...] con la ayuda de los otros y en el mundo” (FP, 224). Sin embargo,

la organización y coordinación de una pluralidad de actores —que no constituyan unidad natural alguna, ni que “estén ‘ya’ unidos como entidades colectivas” para actuar en concierto (Vollrath, 1987: 218 s)— se genera en términos deliberativos, es decir, a través del intercambio de juicios en la esfera pública. Entonces, para que tenga lugar la cooperación, hay que aspirar a “ganar una posición común” y “hacer del mundo un mundo compartido” (Braun, 1994: 81). Es en este sentido que el poder y el juicio conforman una unidad en la teoría política arendtiana. En otras palabras, nadie actúa aislado. Para actuar en forma política, se necesita el consentimiento (juicio) y el apoyo (poder) de los otros.

Actuar en concierto con otros es algo más que el simple hacer-algo-juntos —lo cual bien se puede alcanzar mediante relaciones de mando y obediencia—. Efectivamente, la acción política auténtica implica la conservación de la pluralidad y la creación de la igualdad en un espacio público. Para Hannah Arendt, el intercambio de juicios u opiniones entre los actores es lo que posibilita la mediación de la pluralidad y la igualdad. La “evidencia” material de esto es el poder generado comunicativamente.

En tanto que es originariamente político, el poder presupone la igualdad y surge sólo en la asociación y cooperación participativa. La condición material del poder es la presencia de los hombres en forma del “estar juntos”. Por ello, siempre es un poder compartido y, gracias a esto, se encuentra la razón de su poderío. Así, se puede definir la acción política como el talento para “la combinación de los grupos de poder existentes” (ÜR, 218), cuyo poder se multiplica gracias a las alianzas establecidas entre los diversos actores. El espacio político de aparición es el lugar en donde aumenta el poder de “los muchos” a través de los *vínculos recíprocos* establecidos. Este espacio está destinado, principalmente, a *constituir poder por medio del juicio*, fungiendo así como *generador y conservador* de poder.

Ahora bien, en tanto que dependen esencialmente de la pluralidad humana, el poder es *divisible* y el juicio *parcial*: ambos son sólo efectivos como parte de un todo, ambos se enlazan en el espacio de aparición. El poder está supeditado a la opinión de los actores asociados, puesto que se genera gracias al intercambio colectivo de opiniones, y mantiene su vitalidad en la medida en que los actores persigan juntos una empresa. *El actuar en concierto no es otra cosa que una opinión compartida movilizadora a través del poder común*. La autorización para actuar juntos depende del consentimiento cosechado en la esfera pública mediante la formación colectiva de juicios. Tal aprobación, que se muestra como un tener confianza en el develamiento de una realidad común o en su creación, configura un vínculo comunicativo efectivo entre los actores. Así, *el discurso y la acción sólo valen como políticos en tanto que fundan una asociación libre entre los actores en un espacio compartido*.

La racionalidad deliberativa de lo político se constituye en todo espacio público en el que se den las condiciones de posibilidad de la acción política, es decir, en el que la pluralidad, la igualdad, la libertad, la publicidad, la comunidad y la solidaridad no se vean lastimadas, restringidas o anuladas. En mi opinión, hacia esto apuntaba la pretensión de Arendt de distinguir entre poder y violencia, en particular, pero sobre todo, y de manera general, de rechazar el prejuicio de que la política no sería sino dominación de unos sobre otros (Estrada Saavedra, 2001 y 2002).

Al disociar acto-discurso-inicio-y-ejecución en la acción se trasgreden las condiciones de posibilidad de lo político. Cuando esta unidad es desarticulada, el hacer colectivo se transforma en dominar/ordenar, por un lado, y obedecer/ejecutar mandatos, por el otro. De hecho, cuando el inicio se disloca de la ejecución, se destruye asimismo la posibilidad de ejercitar el juicio (la razón *mundana*) como el medio de comunicación y relación entre los actores políticos. Con ello

se correría el riesgo de tornarse en una herramienta más de la violencia, en una estrategia de la razón instrumental orientada al engaño, la mentira y la manipulación.

### III. JUICIO, IMAGINACIÓN Y REPRESENTACIÓN

Así como el concepto de *poder* en Arendt supone una purificación de todo momento instrumental y de dominación, el de *juicio*, por su parte, conlleva una depuración de lo subjetivo e idiosincrático para alcanzar su estatus político. Siguiendo a Kant, nuestra pensadora afirma: “En relación al gusto se supera el egoísmo, esto es, consideramos a los otros, sus opiniones, sentimientos, etc. Debemos dejar atrás nuestras condiciones especialmente subjetivas a favor de los otros” (*U*, 91). Si procedemos de este modo, creamos las condiciones de imparcialidad de nuestro juicio, ya que empezamos a examinar el objeto —el tema de la deliberación— desde diferentes puntos de vista. Esto supone que, en el espacio público, formamos nuestras opiniones gracias a la doble libertad que nos exige el juicio: la del movimiento físico y mental. En efecto, al juzgar vamos de un lado a otro para tomar en cuenta tantos puntos de vista y experiencias como nos sean posible (*vid. U*, 60 s). De esta manera, lo que se pretende es alcanzar la imparcialidad (*Unparteilichkeit*) o el punto de vista general (*allgemeiner Standpunkt*), es decir, el “lugar desde el cual se pueda ver, observar, formular un juicio o, como Kant mismo expresa, reflexionar acerca de los asuntos humanos” (*U*, 61 s).

Dos son las operaciones mentales subyacentes al juicio, a saber, la imaginación y la reflexión:

¿Por qué descansa la facultad de juicio en un sentido *privado* [es decir, en el gusto]? ¿No es cierto que, en asuntos de gusto carecemos de capacidad de comunicación, que ni siquiera

podemos discutir al respecto? [...] La solución del acertijo es la imaginación. La imaginación —la capacidad de hacer presente lo ausente— transforma los objetos de los sentidos objetivos [vista, oído y tacto] en objetos “sensualmente percibidos”, como si se tratara de objetos de un sentido interno. Esto sucede mediante la reflexión no de un objeto, sino de su representación. El objeto representado y no la percepción directa del objeto provoca nuestro gusto o disgusto. Kant denomina a esta la “operación de la reflexión” (*U*, 87).

La imaginación representa y, con ello, traza diferencias: me gusta, no me gusta. Se denomina gusto porque selecciona lo que place (*U*, 92). Y este placer o aprobación (*Billigung*) es resultado no de la experiencia directa e inmediata del objeto, sino de la reflexión del juicio que discierne sobre su representación. El criterio para escoger entre aprobación o desaprobación es el de la “comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) o publicidad (*Öffentlichkeit*)” (*U*, 93). Y la regla para ello es el “sentido común (*Gemeinsinn*)” (*U*, 93). Pero este último es una suerte de quinto sentido. Su contrario es el sentido privado —privado justamente de un mundo compartido—. En efecto, el gusto es una suerte de *sensus communis* que nos “vincula con una comunidad” (*U*, 95, énfasis mío). La comunicación —y, en un sentido más amplio, el lenguaje— depende de él. “A este *sensus communis* apela el juicio en cada uno de nosotros; y es esta apelación posible la que otorga al juicio su validez específica” (*U*, 96). El *sensus communis* permite la ampliación del pensamiento en tanto que nos libera de nuestras condiciones privadas o subjetivas de juicio para lograr imparcialidad —que, en términos políticos, se puede considerar la “virtud” del juicio (*U*, 97)—. “Entre menos idiosincrático sea el gusto, es más comunicable. La comunicabilidad es la piedra de toque [...] Uno puede comunicar solamente si tiene la capacidad de pensar desde la posición de otra persona” (*U*, 97 s).

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la política? Fundamentalmente, dos cosas. La deliberación colectiva devela la realidad, por un lado, y ensancha así nuestro mundo común, por el otro. Gracias a ello se entablan lazos entre los actores y se generan las condiciones para actuar en concierto. En efecto, en tanto que todo tiene tantos lados y se presenta de manera tan variada como actores estén involucrados, entonces, el “espacio público-político” resulta ser el “ámbito en el cual las cosas [en este caso, los asuntos humanos] pueden aparecer en todo su multilateralidad” (*WIP*, 96). Esa realidad, con sus muchas aristas, resulta comprensible sólo en la medida en que los actores discurren en torno a ella intercambiando sus perspectivas al respecto. La realidad del mundo humano consiste en que es compartida por todos como *relativamente* la misma para cada uno de nosotros. Durante la deliberación pública se entablan relaciones entre los participantes y, dado el caso, se crea, mediante el convencimiento, un fondo de solidaridad y cooperación para iniciar una empresa común.

#### IV. LA VIOLENCIA DEL MARGEN

Al distinguir entre poder y violencia, Hannah Arendt busca dar cuenta de la *auténtica* constitución política de la acción. La pensadora estaba conciente de que esta diferencia es de orden conceptual, es decir, que en el mundo fenomenal no se encuentra como tipo puro (*vid. MG*, 47). Esta distinción analítica, sin embargo, permitiría aprehender mejor y sin reduccionismos la complejidad de las experiencias histórico-políticas. No obstante, su intuición fundamental y más original<sup>2</sup> consiste, sin duda, en purgar a tal grado la política de todo aspecto instrumental y de dominación para postular que, “cuando la violencia invade la política, ésta desaparece” (*ÜR*, 20).

<sup>2</sup> Original en tanto que es la fundadora de una manera de pensar el poder en términos intersubjetivos (Kersting, 2003).

Así, en el mejor de los casos, la tarea de la violencia consistiría en “proteger los límites del ámbito político” (ÚR, 20). En contraste con la esfera doméstica de la Antigüedad, o la sociedad de la Modernidad, el “espacio libre de la política parece como una isla, en la que los principios de la violencia y la coacción son suspendidos en las relaciones humanas” (WIP, 100).

Tomando como punto de partida esto último, enseguida trataré los límites de la política y la política de los límites en Hannah Arendt. La tesis que propongo es que la política supone, paradójicamente, tanto la expulsión de la violencia como su uso mismo, aunque de manera subrepticia, en el espacio público. De hecho, no podría configurarse sin esta tensión, la cual, en consecuencia, permanece necesariamente irresuelta. En efecto, la violencia resulta *constitutiva* de la política. La manera que tienen los actores de lidiar con ella consiste, literalmente, en marginarla, es decir: 1) tanto llevarla a los lindes del espacio político para que no amenace la libertad, la igualdad, la solidaridad y la pluralidad que la hacen posible; como, también, 2) utilizarla para excluir a los otros con los cuales no se puede actuar ni se puede representar para incluirlos en el espacio político.

La violencia resulta ser el reverso constituyente de lo político, porque la lógica de su racionalidad debe constantemente marcar *límites* para configurarse. No es verdad que “el poder de los muchos no conoce membresía” y que, por lo tanto, sea “socialmente incluyente” (Brunkhorst, 2011: 296). En realidad, la posibilidad de inclusión de lo político *sólo* se encuentra en la capacidad de expansión del ejercicio del juicio en la esfera pública y, por ende, de la integración de los otros para generar comunicativamente un poder colectivo.

Cuando consideramos el momento fundamental del juicio en lo político —en tanto proceso de formación de opiniones en el espacio público— nos percatamos de que éste no puede sino establecer fronteras. Al tomar en cuenta a los otros



y sus posibles gustos, “juzgo *como miembro* de una comunidad” (*U*, 91, subrayado mío). Al comunicar mis opiniones en el espacio público expreso mis “*preferencias*” y escojo mis “compañías” (*U*, 98 s), es decir, incluyo y excluyo con quién puedo entenderme y, eventualmente, actuar. “Lo que Kant nos indica es cómo se ha de *considerar* a los otros” (*U*, 61 s, énfasis mío). En consecuencia, al juzgar entablamos lazos con los otros y conformamos una comunidad de opiniones —comunidad, importa mucho subrayarlo, que no es *natural* ni preexistente, sino profundamente *artificial* y *contingente*—. <sup>3</sup>

Tanto actuar en concierto como intercambiar juicios en el espacio público imponen límites: no todos pueden participar en la acción colectiva y tampoco ser representados e incluidos en la operación del pensamiento amplio del juicio. En consecuencia, quedan *de facto* en los márgenes de la política. Así, la constitución de la comunidad política supone un acto *irremediable* de exclusión. La arbitrariedad de sus linderos puede traducirse en violencia: por un lado, a los excluidos les está vedado constituirse en actores, ya que, al clausurarles el acceso al espacio público, no pueden gozar del privilegio de la igualdad, como tampoco demostrar *quiénes* son, políticamente hablando, por lo que se les hurta el acceso a su individualidad e identidad públicas. Sin voz, no pueden actuar. En consecuencia, su existencia carece de relevancia para el mundo. Por otro lado, su experiencia del mundo no es integrable en la comunidad política, ya que resulta *irrepresentable*, es decir, inconcebible una vez que el ejercicio del pensamiento ampliado alcanzó sus límites. <sup>4</sup>

<sup>3</sup> Sobre este proceso de *autoselección* inherente de la acción política, véase la entrevista de Adalberto Reif con Hannah Arendt, en particular en torno a la formación de “consejos” durante las revoluciones como un “principio de organización” política totalmente diferente al de la soberanía de los Estados nacionales, es decir, al de la dominación (en *MG*, en particular pp. 131-133).

<sup>4</sup> Sobre el tema, véase Estrada Saavedra (2003, en especial pp. 198-204; 2007a; y 2007b).

Así, los gustos, las opiniones, los intereses, en una palabra, la forma de vida de los excluidos de este espacio, se antoja abominable a los que se encuentran bañados por la claridad de la luz de lo político. Por lo tanto, es muy probable que la manera de relacionarse con éstos —los bárbaros en las fronteras externas de la *polis*— sea mediante la coacción, la violencia y el trato instrumental. En el mejor de los casos, se les considera sólo como objetos de la política social, como es la situación de millones que viven en las franjas de la pobreza en nuestro país y el mundo.

Pero esta violencia de los límites no deja su impronta únicamente en los excluidos. De modo paradójico, afecta también a los incluidos en la comunidad política. Cuando estos últimos no pueden imaginar, representar e incluir a los otros, los actores restringen su propia experiencia de la pluralidad humana, por un lado, y estrechan su mundo, por el otro. No ampliar el pensamiento y rechazar que la comunidad comparta el poder y la responsabilidad amenaza, a la larga, con la desertificación del mundo (*vid. WIP*, 122, 181 ss y 199). Las opiniones compartidas en el espacio público pierden vitalidad, asimismo, si no se las examina; corren el riesgo de convertirse en “prejuicios”. “Cuando los prejuicios entran en conflicto con la realidad, se vuelven peligrosos, porque los que no piensan por sí mismos, empiezan a especular desafortadamente y convertirlos en el fundamento de ese tipo pervertido de teorías que llamamos ideologías o también visiones del mundo” (*WIP*, 78). Carente de los controles de las voces incómodas de los excluidos, la opinión pública *unánime* puede tornarse en una seudoopinión y volverse tiránica, intolerante y, en ocasiones, violenta contra los disidentes y las minorías. Allí donde desaparecen la diversidad de opiniones e impera una sola, como en la tiranía, nadie es libre, ni el propio tirano: “En su soledad, el individuo no es libre. Puede serlo cuando entra al terreno de la *polis* para actuar” (*WIP*, 99). Ideología y terror, lo sabía muy bien Arendt, carac-

terizaron los totalitarismos del siglo xx, esa forma de gobierno que hacía “superfluos” y, por lo tanto, “desechables” y “destruibles” a los seres humanos (OT).<sup>5</sup>

Quizás valga la pena insistir que, en una primera instancia, hay que entender los límites de la política en términos de *diferenciación* sociohistórica de otros espacios (por ejemplo, el privado o el social) y sus respectivas formas de actividad humana (como la labor y el trabajo-fabricación para los cuales existen asimismo modos propios de hacer y comunicarse). Así, para Arendt la política es una esfera de actividades y relaciones humanas más entre otras —si bien es cierto que la considera como la *fundamental* en términos de que en ella podemos experimentar la libertad de iniciar algo nuevo en el mundo (*vid.*, p.e., *FP*)—. En segundo lugar, hay que comprender esos límites de acuerdo con la lógica política de la diferencia *inclusión-exclusión*. Es justo en este preciso sentido en el que a la política subyacería un momento constitutivo de *violencia*, en tanto que excluiría, casi necesariamente, a todos aquéllos que, por alguna razón, no pueden adaptarse (o, si es el caso, no se les permite hacerlo) a su racionalidad.

De tal suerte, el circuito acto-discurso-inicio-y-ejecución es, a la vez, *condición* de posibilidad como *límite* de la política. En efecto, la lógica de ésta exige que los que participan en ella se ajusten a la misma (inclusión). Debido a esto, aquí subyacería, entonces, una *orto-doxia* y una *orto-praxis* como modos necesarios y exclusivos de inscripción en la política. Sin embargo, habría formas de deliberar y actuar social y culturalmente diversas de cierto conjunto de actores que, sin basarse en maneras de comunicación autoritarias o caracterizarse por utilizar la violencia como medio de coordinación y logro de metas, serían descalificadas por no acomodarse a los criterios de esta singular racionalidad. A partir de las pautas *siempre* contingentes y polémicas de esta última, se

<sup>5</sup> No estoy sugiriendo aquí, por supuesto, que toda unanimidad basada en prejuicios derive o anticipe el totalitarismo.

excluiría a estos *otros* heterodoxos y diferentes por cuestiones de edad, género, etnia, educación, origen social, etc., o por el contenido temático de sus opiniones.

En conclusión, en los hechos la política sólo puede existir mediante la restricción de la pluralidad. Sin embargo, la pluralidad a considerar en un momento dado en una determinada comunidad política es materia de disputa mediante luchas por el reconocimiento. Una vez estabilizadas éstas generarán, por su parte, nuevas formas de exclusión. Por esta razón, la política conserva su vitalidad sólo en el conflicto polémico, en su habilidad para que sus instituciones no queden clausuradas definitivamente. De otro modo, la violencia se expresará en la incapacidad de imaginar al otro, por lo que los lindes de la comunidad política serán los límites de la imaginación colectiva.

#### SIGLAS UTILIZADAS DE LAS OBRAS DE ARENDT

- (FP) *Freiheit und Politik.*  
 (MG) *Macht und Gewalt.*  
 (OT) *The Origins of Totalitarianism.*  
 (U) *Das Urteilen.*  
 (ÜR) *Über die Revolution.*  
 (VA) *Vita Activa.*  
 (WIP) *Was ist Politik?*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1985), *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner, Múnich, Piper.  
 ——— (1985), *The Origins of Totalitarianism*, Part III: *Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Company.

- Arendt, Hannah (1990), "Philosophy and Politics", *Social Research* 57, núm. 1, primavera, pp. 73-103.
- (1992), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich, Piper.
- (1993), *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, editada por Ursula Ludz, Múnich, Piper.
- (1993a), *Macht und Gewalt*, Múnich, Piper.
- (1993b), "Religion and Politics", en Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works*, editado por Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt Brace & Company, pp. 368-390.
- (1993c), "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", en Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works*, editado por Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt Brace & Company, pp. 428-447.
- (1994a), *Über die Revolution*, 4. Auflage, Múnich, Piper.
- (1994b), "Freiheit und Politik", *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Múnich, Piper.
- (1994c), "Some Questions of Moral Philosophy", *Social Research*, núm. 61, invierno, pp. 739-764.
- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Nueva York, Sage Publications.
- Braun, Martin (1994), *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff. Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Brunkhorst, Hauke (2011), "Macht/Gewalt/Herrschaft", en Wolfgang Heuer, Bernd Heiter y Stefanie Rossemüller (eds.), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 294-298.
- Estrada Saavedra, Marco (2001), "Acción y razón en la esfera pública", *Sociológica*, año 16, núm. 47, México, UAM-A, septiembre-diciembre, pp. 65-100.

- Estrada Saavedra, Marco (2002), *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- (2003), “*Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt*”, en Marco Estrada Saavedra (ed. y trad.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM-A/Plaza y Valdés, pp. 197-236.
- (2007a), “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”, en Oliver Kozlarek (ed.), *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”. Hacia una crítica del pensamiento atópico*, México, Siglo XXI.
- (2007b), “La normalidad como excepción: la banalidad del mal en la obra de Hannah Arendt”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLIX, núm. 201, México, UNAM, septiembre-diciembre, pp. 31-54.
- (2011), “Das Urteilen”, en Wolfgang Heuer, Bernd Heiter y Stefanie Rossemüller (eds.), *Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, pp. 132-136.
- Habermas, Jürgen (1977), “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, *Social Research*, vol. 44, núm. 1, primavera, pp. 3-24.
- Heuer, Wolfgang (1992), *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlín, Akademie Verlag.
- Hilb, Claudia (2001), “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, año 16, núm. 47, septiembre-diciembre, pp. 11-44.
- Kateb, George (1984), *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson.
- Kersting, Wolfgang (2003), “Hannah Arendt y las teorías del poder”, en Marco Estrada Saavedra (ed. y trad.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la*

- obra de Hannah Arendt*, México, UAM-A/Plaza y Valdés, pp. 65-88.
- Penta, Leo Joseph (1985), *Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts*, Berlín, Dissertation.
- Taminiaux, Jacques (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany, State University of New York Press.
- Vollrath, Ernst (1977), *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, 1. Aufl., Stuttgart, Klett Verlag.
- (1987), *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen & Neumann.





## LA VIOLENCIA COMO MOMENTO PRE-POLÍTICO Y ELEMENTO DE RESISTENCIA EN LA REFLEXIÓN DE HANNAH ARENDT

Stefania Fantauzzi

El objetivo de estas páginas es analizar la cuestión de la guerra y de la violencia en el pensamiento de Hannah Arendt, haciendo referencia a los artículos editados en *Aufbau* (la revista publicada en los Estados Unidos por los judíos alemanes y que muy pronto llegó a ser piedra angular del hebraísmo en lengua alemana a nivel mundial) entre 1941 y 1945, recopilados por Jerome Kohn y Ron H. Feldman en *The Jewish Writings*. En Nueva York, ciudad a la que Hannah Arendt llegó en 1941, conoció a Manfred George, jefe redactor de la revista, quien la incorporó como colaboradora externa, puesto que mantuvo hasta 1945, con una interrupción en 1943. En estas páginas, Arendt puso en práctica lo que había aprendido de Blumenfeld y Lazare: combatir por la libertad del pueblo judío junto a todos aquellos que lucharon contra Hitler, teniendo como objetivo central la constitución de un ejército judío.

Se trata, pues, de textos escritos en un periodo particular de la vida de Hannah Arendt, que corresponden a una intensa actividad como articulista. He decidido analizarlos porque creo que son extremadamente fecundos. Considero que contienen la semilla de la elaboración de conceptos fundamentales del sucesivo pensamiento arendtiano: en primer lugar, la categoría de *acción política*, en la cual convergen la pertenencia necesaria del individuo a la comunidad, la exigencia de

transformar el mundo juntamente con los demás preservando la diversidad, y la reivindicación del derecho a tener derechos más allá de la pertenencia a un Estado.

Todo esto confirma, además, la importancia de la cuestión judía como motor de todo el pensamiento arendtiano. En efecto, más allá del análisis técnico y contingente de la condición histórica en la cual vivió Arendt, es innegable que la reflexión sobre la naturaleza y la génesis del totalitarismo y sobre sus trágicas consecuencias en el mundo judío es lo que quiebra el filo de su pensamiento y lo empuja de la filosofía a la política.

Teniendo en cuenta la anticipación de sus elaboraciones futuras y la persistencia de una motivación de fondo, he procurado examinar los artículos de *Aufbau* a la luz de los trabajos sucesivos de la autora, que iluminan su pleno significado. Estoy convencida de que la reflexión arendtiana tiene una complejidad que no se aprecia en su conjunto si se contempla sólo desde un acercamiento ligado al desarrollo de una línea evolutiva. Su estructura se basa más bien en un entramado de continuas referencias internas que constituyen una trama dialógica entre textos publicados a una distancia de decenios entre unos y otros, como se puede constatar hojeando las páginas de su *Denktagebuch* (2002a). Con esto no quiero decir que el pensamiento arendtiano esté privado de una línea evolutiva ni que soporte implícitamente la presencia de contradicciones; lo que me interesa poner en evidencia es la vivacidad que lo conforma, justamente en cuanto pensamiento que nace de la experiencia de la realidad entendida no como una contingencia, sino como el rechazo a aplicar a esa realidad un análisis puramente teórico.

No se debe olvidar que, como escribe Arendt en el “Prefacio” de *Between Past and Future* (1968), el pensamiento nace de los hechos propios de la viva experiencia, a los cuales tiene que permanecer vinculado, ya que son los únicos signos indicadores válidos para la propia inspiración.

De hecho, el interrogante sobre la eventual legitimidad de la violencia en determinadas situaciones, evidenciado en la misma hipótesis de este artículo, surge leyendo también las páginas dedicadas a la liberación como momento del proceso revolucionario en *On Revolution* (1963), en el origen de la política en *Was ist Politik?* (1993) o en *The Life of the Mind* (1978). Y, como se verá más adelante, resulta explícito también en *On Violence* (1970), dónde la separación entre poder y violencia viene acompañada de la percepción de que, en determinados casos, la violencia tiene algo en común con la acción política. Esta ambigüedad también se podría interpretar como la intención, por parte de Arendt, de interrogarse acerca de los acontecimientos del presente, según su aspiración a responder una vez más a la experiencia.

## I. POLÍTICA SIN MEDIOS

Afrontar la cuestión de la relación entre política y violencia implica, antes que nada, subrayar la concepción de la política según Arendt; ésta es descrita fundamentalmente en términos de diálogo y de confrontación entre individuos iguales y, al mismo tiempo, diversos, pero nunca en términos de superioridad y de obediencia. El sentido de la política, en efecto, consiste en su opinión en el comunicar más allá de la violencia, de la coacción y del dominio para regular las cuestiones comunes mediante el diálogo y la persuasión recíproca. Estas consideraciones remiten al concepto arendtiano de acción y a su descripción del espacio público, caracterizado por la acción (*action*), en contraposición con las dimensiones de *labor* (labor), trabajo (*work*), las tres dimensiones de la *vita activa* descritas en *The Human Condition* (1958). El trabajo, que es la dimensión del *animal laborans*, corresponde al proceso vital propio del desarrollo biológico del cuerpo humano, en un intercambio constante con la naturaleza

para procurarse lo necesario para sobrevivir. Los productos del *animal laborans*, así pues, son consumidos inmediatamente y continuamente, en el interno de un proceso cíclico que los destruye y los hace desaparecer hasta reducirlos a la materia que vuelve de nuevo a formar parte de la naturaleza. A este aspecto destructivo del trabajo pone remedio la obra del *homo faber*. La obra, en efecto, es definida por Arendt como aquella actividad que corresponde a la dimensión no natural de la existencia humana, porque no viene absorbida por el ciclo vital, sino que más bien da origen a un mundo artificial netamente diferenciado del mundo natural. Según Arendt, el *homo faber* se afirma a través de la tentativa de construir un mundo artificial del cual es el dominador absoluto, en respuesta a la desorientación provocada por los grandes cambios verificados al inicio de la edad moderna. En consecuencia, la edad moderna se caracteriza justamente por los comportamientos del *homo faber*, que considera todo lo que hay en el mundo como materia prima para ser usada como quiere, gracias a las potencialidades que le ofrecen los instrumentos que él mismo construye. Esto comporta un acercamiento al mundo basado en una relación particular con la categoría medios-fines: todo es valorado atendiendo al principio de utilidad y los fines alcanzados tienen una breve duración, en cuanto se transforman, a su vez, en medios para fines ulteriores. El proceso para llegar a un producto final resulta, de este modo, más relevante que el mismo producto final, en una sucesión infinita que comporta la pérdida de la *techné*, entendida como capacidad de dominar todas las fases que constituyen justamente la producción de un producto acabado. En esta situación, en la cual la producción consiste sobre todo en la preparación del consumo, los instrumentos con los que el *homo faber* ayuda al *animal laborans* pierden su carácter intrínseco para responder a exigencias subjetivas. Esto se explica si se tienen presentes los cambios sucedidos en la esfera privada durante el curso de la modernidad.

La separación entre público y privado es una de las componentes fundamentales del pensamiento arendtiano: el espacio público es el espacio en el cual los seres humanos pueden comparecer e interactuar con los demás (el espacio político, en definitiva), mientras que en el espacio privado se incluyen las preocupaciones para el bienestar material (a los que responden el trabajo y la propiedad) y la interioridad del sujeto. En el curso de la modernidad, la esfera privada, que siempre había protegido también el aspecto subjetivo, ha sido absorbida progresivamente por la sociedad, que hace públicas todas las actividades relacionadas con la pura y simple supervivencia; en consecuencia, se ha comprobado un deslizamiento progresivo hacia una nueva dimensión, la de la intimidad, que representa una fuga del mundo externo para refugiarse en la subjetividad individual.

El triunfo obtenido por el mundo moderno acerca de la necesidad, con la emancipación del trabajo del *animal laborans*, ha provocado la desaparición de la distinción entre el trabajo y la obra, reduciendo la dimensión humana al simple hecho de consumir. De aquí surge el predominio de la dimensión social que, en cuanto lugar del trabajo y del consumo, es para Arendt el trazo distintivo de la época moderna: en ésta se afirma la sociedad de masas, ocupada en todo por el *animal laborans*, encerrada en el ciclo producción-consumo, y caracterizada por la uniformidad y por el conformismo.

El nacimiento de la esfera social en la modernidad aniquila la dimensión de la pluralidad que caracteriza la esfera del ser-en-común, determinada por el hecho de que todos tienen en común el mundo, un concepto central en el pensamiento de Arendt, que indica el conjunto de los elementos artificiales que constituyen el espacio en el cual los seres humanos pueden relacionarse entre ellos. Según Arendt, el mundo es el único patrimonio común que no constriñe a la *praxis* a plegarse a fines extraños a ella, reduciéndola a

*poiēsis*. En éste, los individuos recuperan su dimensión auténticamente humana, aposentándose en un espacio público que no tiene nada que hacer con la sociedad habitada por el *animal laborans* y el *homo faber*. Es ésta la dimensión de la acción, algunos de cuyos ejemplos son, entre otros, la participación del ciudadano griego en la *polis*, la sed de gloria de los héroes homéricos, hasta llegar a las revoluciones modernas, a la experiencia de los consejos en el curso de las revoluciones de los siglos XIX y XX, o a la resistencia de los grupos partisanos durante el curso de la segunda Guerra Mundial.

La experiencia de la acción, vivida plenamente en la Grecia clásica, se ha reducido cada vez más hasta desaparecer casi completamente del mundo moderno. Justamente apoyándose en esta desaparición, Arendt efectúa un diagnóstico del presente, en el cual uno de los peligros principales está constituido por el hecho de que los seres humanos han organizado su vida en torno al trabajo. Para Arendt, en efecto, la acción representa justamente la auténtica modalidad de ser-en-el-mundo en el sentido de la *politeia*, pensada como un espacio público en el cual los hombres pueden revelar su propia individualidad y conservar su propia libertad; esta última no es vista solamente como concerniente a la intimidad de cada uno, sino para realizarse en el ámbito público contra el peligro de una masificación que destruye la opinión entendida como *doxa*, es decir, como un modo de ver y de experimentar el mundo desde cada uno de los seres humanos.<sup>1</sup> Las dramáticas experiencias del totalitarismo

<sup>1</sup> “El *entre* que es común se muestra distintamente a cada uno; *dokei moi = doxa*. En el hablar (sólo en él) revelo mi *doxa*. Esto es tanto mi parte de mundo, como la manera en que el mundo entero aparece desde mi posición [...] en cada *doxa* se muestra algo de mundo. No se trata simplemente de opinión. Y el mundo se muestra solamente en forma de *doxa*” (Arendt, 2006, Cuaderno XVII [4], julio de 1953: 340-341). La noción arendtiana de opinión como *doxa* se contrapone a la acepción de opinión entendida como una preferencia subjetiva o como preferencia

han puesto en evidencia las terribles consecuencias de la conexión entre el proceso de masificación y la destrucción de la *doxa*.

Estas observaciones indican cómo la contraposición entre medios-fines, de la cual nacen la definición del concepto de *acción* y la descripción del espacio público, evidencia una concepción de la política que no deriva del hecho de que los hombres tengan un objetivo colectivo para realizar, sino del hecho de que persiguen un fin autónomo, cuyo sentido no es el ser el medio para otra cosa (por ejemplo, el buen vivir), sino simplemente el actuar por sí mismo. Para buscar el sentido auténtico de la política es necesario desvincularse justamente de la categoría *medios-fines* a la cual pertenece, según Arendt, también la *violencia*, que impide incidir en la comunidad en los términos de diálogo y confrontación. Por este motivo, la violencia es extraña a la política, tal como viene concebida por la pensadora alemana.<sup>2</sup>

Pero no se debe olvidar que desvincularse de la categoría medios-fines implica, para Arendt, una crítica decidida de la sociedad de masas, al conformismo que anula la capacidad de actuar. En esta perspectiva, me parece particularmente interesante interpretar también el acercamiento arendtiano a la violencia como una suerte de crítica al conformismo, en tanto en algunas circunstancias puede representar un extremo y desesperado recurso a la iniciativa, como un preludio

---

verificable a través de las perspectivas. Las opiniones no son ni tomas de posición impulsivas ni aserciones de verdad: cada uno observa el mundo común desde un punto preciso de vista, diverso de todos los otros y de aquello que se discute en el espacio público.

<sup>2</sup> A este propósito, véase el artículo de Antonio Gómez Ramos, "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia", disponible en <[http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos\\_investigacion/hermes/Antonio\\_Gomez\\_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf](http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf)>.

de la acción. En los fragmentos póstumos de Hannah Arendt, recopilados en *Was ist Politik?*, se puede leer:

Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces esto era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la *polis*, sino la liberación prepolítica para la libertad en la *polis*. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí (Arendt, 1997: 69).

El mandamiento y la obediencia, pues, no son articulaciones de la política, pero pueden ser utilizados en situaciones de emergencia en cuanto “la violencia nunca es legítima, pero puede justificarse” (Arendt, 2006, Cuaderno xxv [39]: 658). A partir de estas observaciones, resulta necesario proceder para precisar la relación eventual de la violencia con la política, intentando determinar si la demanda de Arendt acerca de un ejército judío, formulada en las páginas de *Aufbau*, hace referencia a una de estas situaciones de emergencia.

## II. PODER Y VIOLENCIA

La reflexión política de Arendt se caracteriza por la tentativa constante de separar el poder de la violencia, con el fin de evitar la identificación con el dominio o con la autoridad. En la primera edición de *The Origins of Totalitarianism* (1951) Arendt está aún ligada a una noción convencional de *poder político* y asocia este término con el uso de la fuerza y de la



violencia. Pero la elaboración sucesiva del concepto de *poder* es de esos mismos años, como demuestran los indicios contenidos en las páginas del *Denktagebuch*<sup>3</sup> de 1951, o las reflexiones contenidas en “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en las cuales emerge justamente el concepto de poder que se contrapone a casi toda la tradición del pensamiento político occidental.<sup>4</sup> Se trata de un concepto basado sobre la potencialidad que, según la filósofa alemana, está intrínsecamente conectada al poder también desde el punto de vista etimológico, tal como observará algunos años más tarde, recordando que la misma palabra “poder”, como su equivalente griego *dynamis*, como la *potentia* latina con sus derivados modernos o el alemán *Macht* (que deriva de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica justamente su carácter potencial (Arendt, 1958 [1974]: 223). El reconocimiento de esta potencialidad consiente la diferenciación del poder de otros conceptos que se le asocian tradicionalmente, como el de *potencia* o el de *fuerza*. *Power*, *pouvoir*, *posse* o *dynamis* significan potencialidad, que concierne al individuo sólo si éste empieza a actuar. Y la acción, en cuanto es distinta de la fabricación de objetos, implica siempre una relación con otros seres humanos y puede realizarse solamente junto a éstos. La potencia, la habilidad y la violencia residen en cada uno de nosotros y están a nuestra completa disposición: el poder requiere la pluralidad de los

<sup>3</sup> “[...] El fenómeno, propiamente humano, parece implicar: primero, que sólo los hombres tienen poder, que el hombre concreto como individuo es siempre impotente; y, segundo, que este poder, tal como surge entre los hombres, está limitado por los hombres, y no por la naturaleza” (Arendt, 2006, Cuaderno III [11], marzo de 1951, 62).

<sup>4</sup> Hago referencia a Arendt (1995), “Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale”. Esta traducción, realizada por Simona Forti, es la primera publicación de un texto sobre Marx por Arendt. Entre éstos, se tiene que citar “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”; y la traducción española de Marina López y Agustín Serrano de Haro, “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental” (2007: 13-66).

hombres que viven conjuntamente y actúan de común acuerdo. Sólo un poder entendido como potencialidad, que considera el simple estar conjuntamente como un fin en sí mismo, permanece extraño a la lógica medios-fines propia de la fabricación justo porque, a diferencia de todos los procesos de fabricación, el hecho de que una comunidad viva conjuntamente no llega nunca a un fin y, en consecuencia, no puede tener un fin.

Estas consideraciones, presentes en la reflexión arendtiana desde inicios de los años cincuenta, que han llegado a ser el eje de su pensamiento político tal como viene representado en *The Human Condition* y en *On Revolution* pasan a sistematizarse en 1970 en *On Violence*. Aquí, la filósofa define ulteriormente las distinciones conceptuales que la han llevado a la definición de *poder*. El poder no tiene que ser confundido con la potencia, la fuerza, la autoridad y la violencia. La potencia, como hemos visto, es una propiedad individual que pertenece a un objeto o a una persona, se puede manifestar respecto de las otras cosas o personas, pero es sustancialmente independiente de éstas. La fuerza, que en el lenguaje corriente a menudo se confunde con la violencia, está relacionada, en cambio, con la energía encarcelada por los movimientos físicos y por los fenómenos sociales, y tendería que ser asociada, así pues, a las fuerzas de la naturaleza y a la fuerza de las circunstancias. La autoridad, que puede residir en las personas o en los cargos, se caracteriza por el reconocimiento indiscutible por parte de aquellos a los que se les exige obedecer, más allá de cualquier persuasión u obligación.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> “La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios extremos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente” (Arendt, 1968 [1996]).

La violencia, finalmente, tiene un carácter esencialmente instrumental. En esta insistencia en el carácter instrumental de la violencia resuenan las consideraciones de Walter Benjamin contenidas en “Para una crítica de la violencia”, según las cuales “la violencia sólo puede encontrarse en los medios y no en los fines” (Benjamin, 1921 [1998]).

Articulando de modo más específico su distinción respecto del poder,<sup>6</sup> se puede afirmar que la violencia, en cuanto medio, tiene la necesidad de una justificación para alcanzar el propio fin. El poder, en cambio, siendo un fin en sí mismo en cuanto es propio de la existencia misma de las comunidades políticas, no tiene la necesidad de una justificación, de una finalidad que lo trascienda, pero sí de una legitimación que deriva del hecho inicial de estar conjuntamente y que remite directamente a la autoridad. Si bien, poder y violencia son fenómenos distintos, en la realidad aparecen muchas veces juntos, y cuanto mayor es la violencia más reducido es el poder. Como se lee en *On Violence*, esto significa que

políticamente hablando es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro, pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder [...]. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo (Arendt, 2005: 77).

El poder, en cuanto *dynamis*, que se realiza solamente en el espacio común que se sostiene a través de las relaciones entre los individuos, es intrínsecamente indecible o delegable a los otros. De aquí deriva la aversión de Arendt tanto

<sup>6</sup> Las distinciones entre poder y violencia son expresadas de modo prácticamente idéntico también en las páginas del *Denktagebuch*, en particular, en los cuadernos XII [5], noviembre de 1952, 263 y XXV [39], enero de 1968 (Arendt, 2002a: 657).

en relación con la soberanía como con la representación. En estos casos, en efecto, los individuos renuncian al poder que les compete para ir a menos en el dominio o en el consenso, perdiendo así la posibilidad de la propia individualización. Al contrario, Arendt ve a los individuos como sujetos plurales de un poder que consiste fundamentalmente en esta pluralidad. Su política se puede considerar, así pues, como dice Enegrén, una política de insubordinación que no contempla la relación entre el gobernante y el gobernado, en cuanto eso es propiamente lo contrario del poder (Enegrén, 1994).

El único modo para ejercitar el poder es el de hacerse promesas recíprocas y estipular alianzas, lo que Arendt distingue netamente del contrato social. El contrato social es, en efecto, aceptado por los miembros de una sociedad con su gobernante, al cual ceden su poder real y dan el consenso para ser gobernados. Las promesas recíprocas y las alianzas, en cambio, se basan en la igualdad y la reciprocidad, y no producen un gobierno sino una sociedad, entendida en el sentido latino de *societas*: una alianza entre todos los individuos que, después de estar comprometidos recíprocamente, estipulan un contrato para su propio gobierno.

En la valoración arendtiana del proceso revolucionario americano [estadounidense] confluye precisamente la visión de la política como una acción colectiva ejercitada por los ciudadanos que se realiza a través de contrato horizontal que los revolucionarios estipulan, privilegiando la idea de asociación. Una vez abolida la autoridad de la corona inglesa, los revolucionarios intentan crear nuevos centros de poder, en los cuales no haya ni gobernantes ni gobernados, y en los cuales reine, en cambio, la reciprocidad entre los asociados. En definitiva, predomina aquí el carácter colectivo de la empresa y del poder colectivo de la acción. Lo que resulta muy evidente a partir del nacimiento de esta nueva comunidad política es que el poder presupone precisamente la capacidad de actuar de común acuerdo, la participación y la

deliberación colectiva. No se trata, entonces, de limitar el poder, sino más bien de crear más poder y de extenderlo con el objetivo de realizar una acción realmente participativa.<sup>7</sup>

### III. VIOLENCIA PREPOLÍTICA

Teniendo presentes las anteriores reflexiones, el análisis sobre el papel de la violencia en el pensamiento de Hannah Arendt se puede confrontar en oposición a una tradición que identifica el poder con el dominio y considera que una comunidad está bien organizada cuando está constituida por los que gobiernan y por los que son gobernados. Este punto nos lleva directamente a uno de los elementos centrales de toda la reflexión de Arendt, es decir, la relación que media entre la filosofía y la política. Uno de las claves de esta reflexión es la crítica de la tradición filosófica occidental y de la filosofía política en particular que, a su parecer, tiene inicio con Platón, responsable de haber dirigido todo el interés filosófico hacia la vida contemplativa,<sup>8</sup> siguiendo los pasos de Parménides. Según Arendt, para Platón la vida política es un medio para alcanzar la contemplación de las ideas y se reduce a una cuestión de gobierno en el cual el poder se expresa en la relación entre gobernantes y gobernados,

<sup>7</sup> Arendt (1963 [2004]: 188-209). A propósito de la importancia de los espacios asociativos en el pensamiento arendtiano, Cristina Sánchez, recogiendo también las indicaciones de Richard Berstein y Seyla Benhabib, subraya cómo es que la cuestión de la estructura política de una patria hebrea es uno de los motivos inspiradores de su reflexión sobre los consejos. Arendt presenta precisamente los consejos como la alternativa de un espacio político asociativo y dialógico ante las perspectivas nacionalistas, perpetradas al interior del Estado de Israel (Sánchez, 2003: 304-305).

<sup>8</sup> “Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica [...]” (Arendt, 1968 [1996], “La tradición y la época moderna”: 31). Como indica Cristina Sánchez (Sánchez, 2003: 117), la crítica arendtiana a Platón es constante en todas sus obras, con lo cual se puede afirmar que uno de los elementos propios de su pensamiento es precisamente un profundo antiplatonismo.

que aplasta la iniciativa de los individuos de los cuales surge la acción. En consecuencia, se puede afirmar que Platón identificó inmediatamente la línea de división entre el pensamiento y la acción en el abismo que separa a los gobernantes de los gobernados. Esta separación viene determinada por el propósito de asegurarse de que el promotor permanezca dueño de aquello a lo cual da inicio, prescindiendo, así pues, de la intervención de los otros; en el ámbito de la acción esto significa no involucrar a los demás a añadirse con sus motivos y con sus objetivos, a una iniciativa emprendida espontáneamente, sino más bien a ser utilizados para cumplir órdenes. De este modo, el iniciador se convierte en aquel-que-manda, *archōn* en el doble sentido de la palabra: él “no debe actuar (*prattein*) sino mandar (*archein*) a aquellos que están en grado de seguir sus órdenes”. En consecuencia, la acción como tal es completamente eliminada de la esencia de la política y se reduce a la mera ejecución de órdenes (Arendt, 1958: 243).

Pero, como ya he referido anteriormente, pienso que la crítica arendtiana de la violencia puede estar ligada a su visión de la modernidad en tanto se caracteriza por la pérdida de la iniciativa libre por parte del ser humano como actor relegado más bien al papel de productor-consumidor, prisionero de la lógica medios-fines. A este propósito, basta recordar que la reflexión arendtiana sobre la revolución (dirigida sustancialmente al examen de las revoluciones modernas), en cuanto al intento de distinguir la violencia del poder y de eliminar la violencia en el momento de la fundación, se articula a través de la distinción entre el momento de la liberación y el momento de la fundación de la libertad. Si la *praxis* revolucionaria puede ser pensada más allá de la *poiēsis*, si un nuevo inicio se puede realizar como una acción libre que genera poder, más allá de cualquier referencia a la violencia y a la fabricación, es precisamente porque la distinción entre estos dos momentos ha colocado a

la violencia en la parte de la destrucción y de la finalidad (la liberación de la opresión) y ha determinado el nuevo inicio como poder sin violencia. Sin embargo, en el mismo libro *On Violence* (publicado en 1970, siete años después de *On Revolution*, al cual remiten las observaciones de las líneas precedentes), Arendt se pregunta si ciertos acontecimientos violentos no son manifestaciones de la más alta facultad humana que la época moderna ha sacrificado irremediablemente, es decir, la capacidad de actuar. En consecuencia, reflexiona:

[...] aunque estoy inclinada a pensar que una parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. Es sencillamente cierto que los disturbios de los guetos y los disturbios de las universidades logran que “los hombres sientan que están actuando unidos en una forma que rara vez les resulta posible”. No sabemos si estos acontecimientos son los comienzos de algo nuevo —el “nuevo ejemplo”— o los estertores de una facultad que la Humanidad esté a punto de perder (Arendt, 2005: 113-114).

Esto podría significar, como dice Hilb (2007: 120-149), que en un mundo en el cual las posibilidades de acción son cada vez más reducidas, la acción violenta se podría presentar justamente como una de las escasas modalidades de acción.

Llegados a este punto, es necesario precisar que Arendt es muy prudente a propósito de los procesos y de las dinámicas puestas en acción, conciente de que el mismo concepto de acción, tal y como ella lo concibe, comporta pasar cuentas con sus posibles efectos colaterales y exponerse a fuerzas que, básicamente, están fuera de la acción política, como las pasiones, el conflicto y la misma violencia. Sostener el carácter libre e innovador de la acción, aun más evidente en el caso de una acción violenta que aquí se expone,

significa afrontar las posibles salidas irracionales, es decir, la imprevisibilidad y la irrevocabilidad. Cada acción, en efecto, cuando entra en colisión con otras iniciativas que surgen en el ámbito de la pluralidad humana, provoca repercusiones que no se pueden dominar, que determinan consecuencias que escapan a las intenciones y al control de los actores.<sup>9</sup> La tradición filosófica-política occidental se ha dirigido precisamente en contra de estas salidas imprevisibles, imponiendo los criterios de la teoría y pensando la acción según el modelo de la fabricación, siguiendo la línea indicada por Platón. La apuesta de Arendt es precisamente la de afrontar la frustración y la inseguridad provocadas por la imprevisibilidad y la irrevocabilidad de la acción, teniendo presentes siempre los riesgos implícitos en la actuación misma. Con este objetivo busca una estrategia para atenuarlos en la capacidad humana de hacer promesas y de perdonar.<sup>10</sup>

El conocimiento del hecho de que el actuar conlleva riesgos conduce a una revisión de la oposición drástica entre poder y violencia: en los “tiempos oscuros” que limitan el margen a disposición de la acción, una oposición radical a todo tipo de indicio de la presencia de la violencia podría desembocar en un tipo de impotencia del poder, como la misma Arendt insinúa en las últimas páginas de *On Violence*. Aquí,

<sup>9</sup> “Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo, si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace ‘culpable’ de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto, no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa” (Arendt, 1958: 253).

<sup>10</sup> Sobre este punto, véase *La condición humana*, en particular los dos párrafos titulados “Irreversibilidad y el poder de perdonar” y “La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa”.



refiriéndose a los acontecimientos del siglo xx, pone en evidencia una especie de hechizo que permite a los seres humanos hacer lo imposible, en lugar de perder la capacidad de hacer lo posible, de ocuparse adecuadamente de la propia cotidianidad, realizando justamente un tipo de poder-impotente.<sup>11</sup>

Se trata, pues, de preguntarse si el hecho de emprender una empresa violenta por parte de un grupo de personas, excluye *a priori* la posibilidad de que entre los que llevan adelante esta misma empresa no se pueda generar un espacio público. La legitimidad de esta pregunta deriva del hecho de que la misma Arendt nos empuja a dudar de la posibilidad de establecer la distinción entre poder y violencia y la exclusión de esta última del ámbito de la acción de un modo neto. Su opción no es, en efecto, la de la no-violencia de un modo absoluto. La preocupación por preservar la posibilidad de defenderse y de resistir en situaciones de emergencia surge en diferentes fases de la reflexión arendtiana. En este sentido, es interesante hacer referencia una vez más a las páginas del prefacio de *Between Past and Future*, en el que Hannah Arendt recuerda la experiencia de los miembros de la Resistencia francesa y de los revolucionarios modernos (desde 1776 en Filadelfia a 1956 en Budapest). El recurso a la violencia en estas circunstancias responde a exigencias extremas; pero al mismo tiempo, corresponde a la capacidad de aquéllos que se implicaron en hacerse

<sup>11</sup> “Por obra de la enorme eficacia del trabajo científico en equipo, que es quizás la más sobresaliente contribución americana a la ciencia moderna, podemos controlar los más complicados procesos con una precisión tal que los viajes a la Luna son menos peligrosos que las habituales excursiones de fin de semana; pero la supuesta ‘mayor potencia de la Tierra’ es incapaz de acabar una guerra claramente desastrosa para todos los que en ella intervienen, en uno de los más pequeños países del globo [...] Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-queremos y nosotros-podemos, a diferencia del simple nosotros-podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente. Los progresos logrados por la ciencia nada tienen que ver con el Yo-quiero; seguirán sus propias leyes inexorables, obligándonos a hacer lo que podemos, prescindiendo de la consecuencias” (Arendt, 1969: 117-118).

“retadores”, que “habían asumido la iniciativa y por lo tanto, sin saberlo ni advertirlo, comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en el cual podía aparecer la libertad” (Arendt, 1968: 10).

Cuando se ofenden los fundamentos más elementales de la dignidad humana, recurrir a la violencia como instrumento de liberación puede ser incluso moralmente necesario. La expresión “moralmente” es usada aquí en los términos de una moralidad del pensamiento, la única que en la época moderna tiene aún un significado, en cuanto preserva las razones del vivir conjuntamente. Como subraya Laura Boella (1995: 171), la moralidad del pensamiento deriva, efectivamente, en la constatación de que solamente el pensamiento nos pone delante de los eventos tal como son. En este sentido, para Arendt es posible distinguir entre el bien y el mal sin disponer de las reglas consuetudinarias, de una moralidad compartida, si se busca el significado de los propios actos, nos hace sentir responsables de lo que se hace, manteniendo finalmente el contacto con la realidad. En esto consiste justamente la diferencia entre ser un buen hombre y ser un buen ciudadano: siguiendo la guía de Sócrates, ser un buen hombre significa tener claro si hacer o no el mal, mientras que ser un buen ciudadano significa asumir las responsabilidades compartidas por el mundo público. Tal como recuerda la misma Arendt en “Thinking and Moral Considerations”, es en primer lugar la figura del mal en el ámbito del totalitarismo, y en segundo lugar la total ausencia de pensamiento de un criminal como Eichmann, que la empujan a preguntarse sobre la relación que hay entre el pensamiento y la acción. El concepto de *banalidad del mal*, en efecto, señala la naturaleza de un mal efectuado por un ser humano privado de pensamiento. Es justamente la incapacidad de pensar de Eichmann la que induce a Arendt a reflexionar sobre responsabilidad y juicio. El totalitarismo nos revela la existencia de un mal que se puede extender sin

límites cuando no desencadena ningún remordimiento, cuando los actos son olvidados apenas han sido cometidos. Ante esto, Arendt se da cuenta de que si se quiere hacer referencia a lo que normalmente se le llama “moral”, es necesario dirigirse a la disposición que induce a cada una de las personas a contenerse de hacer el mal, aun antes de estar tentadas. Así pues, si por una parte, Arendt afirma que “en el centro de las consideraciones morales de la conducta humana se yergue el yo; en el centro de las consideraciones políticas del comportamiento se alza el mundo”.<sup>12</sup> Por otra parte, indica que la realidad no es nada más que el punto de intersección entre los eventos y un “quién” que no sale de la contienda, incluso cuando viene arrollado por fuerzas violentas; de todos modos, este “quién”, asumiendo el peso de su existencia, no se confunde con tales fuerzas, testimoniando así la posibilidad de distinción entre el bien y el mal. Me parece que estas observaciones indican las características de la relación entre política y moral que se demuestran en el juicio.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Capítulo intitulado “Responsabilidad colectiva” (Arendt, 2003).

<sup>13</sup> Uno de los puntos más controvertidos del pensamiento arendtiano es la relación entre política y moral, sobre todo en cuanto a la formulación *explicita* de una serie de motivaciones y de principios morales que inspiren y guíen nuestras acciones. Se trata de una carencia señalada por muchos de sus intérpretes, entre ellos, George Kateb (1983), Seyla Benhabib (1992 y 1996) y Margaret Canovan (1992). Siguiendo las indicaciones de Canovan (1992: 155-200), pienso que la cuestión se debe afrontar partiendo de *The Origins of Totalitarianism*, continuando después con *Eichmann in Jerusalem*: las reflexiones arendtianas sobre la relación entre política y moral derivan, en efecto, de su tentativa de pensar el mal totalitario. Para afrontar la cuestión de la moral en Arendt me parece interesante también el artículo de Victoria Camps titulado “Hannah Arendt: la moral como integridad” (2006: 63-85); aquí, Camps habla abiertamente de una moral arendtiana, reconduciéndola de todos modos a la relación entre pensamiento y juicio. Esta posición, incluso siendo, a mi parecer, en parte discutible justamente por su referencia a una moral que Arendt no ha explicitado, me parece indicar una línea de reflexión provechosa al entrar en el nudo de la reflexión de nuestra filósofa, evidenciando la ausencia de propuestas normativas para resaltar, en cambio, la importancia de la capacidad de elegir como afirmación de la responsabilidad individual que se opone a la indiferencia.

La determinación de mantener siempre la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal y de no alinearse con las posiciones dominantes sin antes ser del todo consciente de lo que eso significa, es decir, sin haber dejado abierta una conquista de responsabilidad, acompaña la reflexión arendtiana sobre la violencia desde los primeros años de su elaboración.

#### IV. *AUFBAU*: LA NECESIDAD DE UN EJÉRCITO JUDÍO

La filósofa alemana, en los artículos publicados en la revista *Aufbau* en el periodo comprendido entre 1941 y 1945, en sus primeros años en los Estados Unidos, sostiene la necesidad de la constitución de un ejército judío.

Para comprender el sentido de esta reivindicación creo que es útil confrontar estos artículos con las reflexiones que realiza años más tarde en *Was ist Politik?* a propósito de la relación entre *polis* y *polemos*, que hemos examinado en las páginas precedentes. Considero que el apoyo por parte de Arendt a la formación de un ejército judío evita la contradicción respecto de la separación entre poder y violencia: esto permite, en efecto, considerar otra vez la guerra y la violencia como instrumentos fundamentalmente pre-políticos que, una vez establecido el ámbito político, son utilizados sólo en caso de emergencia. Solamente teniendo en cuenta estas indicaciones, o bien, en una perspectiva prepolítica privada de cualquier posible reivindicación idealista, se debe interpretar la exigencia de la formación de un ejército judío sostenida por Arendt después de las demandas avanzadas por las más diversas corrientes sionistas que querían un ejército judío para luchar contra Hitler. El modelo al cual se remitían era la legión judía de voluntarios que durante el curso de la primera Guerra Mundial había combatido en el ejército británico para la liberación de Palestina del dominio

turco. Pero el ejército judío nunca se organizó, al contrario, en la conferencia de Biltmore (la conferencia de la Unión Sionista Mundial que tuvo lugar en el hotel Biltmore de Nueva York en 1942) los sionistas estadounidenses renunciaron a éste. A los ojos de Arendt y de quien, como ella, tenía posiciones revisionistas más bien que sionistas (los revisionistas, a diferencia de los sionistas, no contaban sólo con los judíos palestinos, sino que querían unir a todo el pueblo judío en la lucha para la formación del ejército judío y, a partir de 1943, por la salvación de los judíos de Europa), esta decisión correspondía al hecho de no tener presente de un modo adecuado el carácter europeo del problema judío y el estrecho vínculo entre las vicisitudes de este pueblo y las de los otros pueblos europeos.<sup>14</sup> Por este motivo, Arendt insiste en la participación del pueblo judío en la guerra, en tanto pueblo europeo que ha contribuido como cualquier otro al esplendor y a la miseria de Europa; al mismo tiempo, en el artículo “Ceterum censeo” declara que la política de Palestina tiene que ser gestionada desde el ámbito de una política general del hebraísmo europeo, y no puede, al contrario, determinar la entera política judía (Arendt, 2007 [2009]: 217-220). Se trata de reivindicaciones que se contraponen al planteamiento con base en el cual los judíos de todos los países se han sentido aislados respecto de lo que les sucedía a los judíos de los países vecinos, hasta el punto de considerar la fundación del Estado de Israel independientemente de la política internacional y el destino de las tomas de posesión judías en Palestina separado del hebraísmo mundial (Arendt, 2007 [2009]: 254-255).

<sup>14</sup> “No es ninguna casualidad que las catastróficas derrotas de los pueblos de Europa empezasen con la catástrofe del pueblo judío, pueblo de cuyo destino creyeron todos los demás que no tenían por qué preocuparse, basándose en el dogma de que la historia judía obedece a *leyes excepcionales*” (Arendt, 2007 [2009]: 407).

La renuncia al ejército judío<sup>15</sup> significaba además desistir de la lucha independiente de los judíos contra Hitler, evitando afrontar y contraponerse a la guerra de aniquilamiento llevada a cabo por los alemanes, escogiendo más bien ser “sólo víctimas” y pidiendo a las potencias extranjeras garantizar sólo el futuro de Palestina. Arendt escribió en “De ejército a brigada” (1944):

Un ejército judío, en 1942, hubiese significado que, de acuerdo con la ley de represalias válida en tiempos de guerra, los nazis hubiesen tenido que otorgar a los judíos europeos el estatus de extranjeros enemigos, lo que hubiese supuesto tanto como salvarlos. También hubiese significado que los judíos partisanos en Europa no hubiesen tenido que desangrarse de esa manera, pues hubiesen podido solicitar la ayuda mínima que los Aliados dan a todos los pueblos que luchan en esta guerra. Un ejército judío, en aquel momento, hubiese ayudado a evitar la “conspiración de silencio” que acompañó a los años del exterminio judío, y nunca hubiese permitido que la cosa llegase a esa humillación insoportable para el pueblo judío, que sentía como si el mundo entero le hubiese maldecido y degradado al papel de víctima (Arendt, 2007 [2009]: 312).

Es importante subrayar que el hecho de “ser sólo víctimas” negaba lo que para Arendt era un principio fundamental de la existencia humana: la facultad de actuar. En el artículo “Ceterum censeo” de 1941, la filósofa alemana sostenía que la batalla del ejército judío contra Hitler tenía que ser sostenida por la convicción de ponerse en la palestra como pueblo europeo que ha contribuido como los otros a las vicisitudes de este continente. De esta convicción, que afirmaba el vínculo entre los judíos y Europa ya aludido más arriba,

<sup>15</sup> A este propósito, véase el apartado “Por un ejército judío”, en Elisabeth Young-Bruehl (1982).

provenía la toma de conciencia de no haber sido siempre víctimas y objetos de la historia, ya que si esto fuera cierto comportaría la exclusión definitiva de la historia de la humanidad (Arendt, 2007: 218).

Se trataba de una posición fundamental: para no ser víctimas era necesario tener una identidad política, que en el caso del pueblo judío se podía adquirir sólo participando en una guerra, entendida ésta en sentido homérico. Es decir, como momento pre-político que permitía la afirmación de una *polis*. En este sentido, la reivindicación de un ejército judío coincidía con la necesidad de revelarse al mundo en cuanto pueblo, con una identidad precisa. No fue por casualidad que uno de sus primeros artículos publicados en *Aufbau*, en 1941, se titulara “El ejército judío, ¿El comienzo de una política judía?” En este artículo comentaba:

Una verdad que no resulta demasiado familiar al pueblo judío, aunque está empezando a aprenderla, es que solamente puedes defenderte en calidad de la persona que está siendo atacada. Una persona atacada como judío no puede defenderse en cuanto británico o francés. El resto del mundo simplemente concluiría que esa persona no se está defendiendo (Arendt, 2007 [2009]: 212).

Era necesario, por lo tanto, mostrarse ante los demás para fundarse como pueblo en sentido político. De hecho, en el mismo artículo Arendt continuaba:

La tormenta que se desatará entre nuestras propias filas con la formación de un ejército judío, formado con voluntarios de todas partes del mundo, dejará claro a todos aquellos sumidos en sincera desesperación que no somos distintos a cualquier otro, que también nosotros nos implicamos en política, incluso aunque normalmente haya que extraerla laboriosamente del turbio código de las peticiones de los notables judíos y la

organizaciones de caridad, y a pesar del hecho de que nuestra política haya sido especialmente hábil para alienarse respecto al pueblo judío (Arendt, 2007 [2009]: 213).

La creación de un ejército y la consiguiente participación en la guerra eran reivindicadas por Arendt en un sentido pre-político porque éste permitía a los judíos no solamente autorreconocerse y fundarse, sino también reconocer a los propios adversarios y a los propios vecinos. Igual que los romanos que, como recuerda Arendt, al final de la guerra no se retiraban, como hacían los griegos, dentro de los muros de la ciudad, sino que obtenían un nuevo ámbito político garantizado por un sistema de alianzas mediante las cuales los enemigos se volvían aliados y se creaba un nuevo mundo común; así, los judíos tendrían por primera vez la posibilidad de participar en cuanto a pueblo en las conversaciones de paz. En efecto, Arendt pedía que el pueblo judío fuese representado con su ejército en las Naciones Unidas (coalición bélica de los aliados) porque la participación en la guerra no se limitaba a garantizar a Palestina como zona de posesión, sino que, sobre todo, reivindicaba para los judíos una perspectiva política en la Europa de después de la guerra, tal como Arendt lo expresaba en el artículo “Papel y realidad”.<sup>16</sup> Porque aquellos que no estuvieran presentes en la guerra tampoco lo estarían en la paz, pues resultarían privados de perfil político. La participación en la guerra y la representación en las Naciones Unidas tenía, para Arendt, el objetivo de obtener para los judíos una perspectiva política en la Europa de la posguerra, hecho absolutamente nuevo

<sup>16</sup> “Y lo cierto es que, mientras el ejército judío siga estando solamente en el papel, las mejores recolecciones de materiales del mundo son simplemente montones de hojas muertas. Si no ponemos los medios para lograr lo que finalmente ha sido concedido a los hindúes —un lugar en las Naciones Unidas— no habrá paz para nosotros tan pronto” (Arendt, 2007 [2009]: 230-231). En aquel momento, el término “Naciones Unidas” se empleaba para referirse a la coalición de aliados en guerra contra las potencias del Eje.



en la historia del pueblo judío. En efecto, según Arendt, los judíos de la diáspora intentaron cambiar la propia condición a través de una acción política solamente en dos ocasiones: el primer intento fue el del movimiento de Sabbatai Zevi, pretendido mesías que en el siglo xvii dio vida a un movimiento místico-político que empujó a miles de judíos a seguirlo hacia Palestina; el segundo intento fue aquél ligado al movimiento sionista. Arendt, en realidad, consideraba fundamental el movimiento de Sabbatai Zevi en tanto iba dirigido hacia la realidad y la acción, evitando el allanamiento sobre la existencia en cuanto a tal, sin contenidos nacionalistas ni religiosos.<sup>17</sup>

El hecho de ponerse una vez más en una dimensión dirigida hacia la acción, reivindicando una perspectiva política europea, comportaba, entre otras cosas, obtener garantías jurídicas para los prófugos y para los apátridas y una representación política de los judíos en tanto pueblo europeo. En los escritos publicados en *Aufbau*, Arendt tomaba partido por la disolución de los Estados nacionales y por la fundación de una Europa federada en la cual los judíos tuvieran una representación autónoma como pueblo sin territorio diseminado por todo el continente; sostenía además la fundación de un Estado federado en Palestina, en el cual judíos y árabes

<sup>17</sup> “Al prepararse como lo hicieron para seguir a Sabbatai Zevi, el autoproclamado ‘Mesías’, a Palestina a mediados del siglo xvii, los judíos dieron por supuesto que su esperanza última en un milenio mesiánico estaba a punto de hacerse realidad. Hasta la época de Sabbatai Zevi habían sido capaces de conducir sus asuntos comunitarios mediante una política que sólo existía en su imaginación: el recuerdo de un remoto pasado y la esperanza de un remoto futuro. Con el movimiento de Sabbatai Zevi, aquellos recuerdos y esperanzas seculares culminaron en un momento único de exaltación. Su catastrófico epílogo puso fin —probablemente para siempre— al periodo en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. El desencanto concomitante fue duradero por cuanto a partir de entonces su religión dejó de proporcionar a los judíos el medio adecuado para valorar y hacer frente a los acontecimientos contemporáneos, ya fueran políticos o de otra naturaleza” (Arendt, 2007 [2009]: 473).

tuvieran los mismos derechos.<sup>18</sup> Su esperanza en que la resistencia judía contribuyera a una constitución política del pueblo judío en Europa disminuyó sólo en 1945, cuando los judíos fueron excluidos de la Asamblea Constitutiva de las Naciones Unidas, que tuvo lugar en San Francisco, tal como la conocemos hoy en día (2007 [2009]: 324-327).

Teniendo presente el contexto histórico en el que estos artículos fueron escritos, se debe subrayar que la guerra en la cual el ejército judío tendría que haber participado era una guerra de defensa, una batalla contra Hitler en la cual estaba en juego la salvación misma de un pueblo. En efecto, según Arendt, un ejército en este sentido sólo podía ser constituido por hombres que tomarían las armas si estaban obligados y en caso de extrema necesidad (2007 [2009]: 221). Quien fuera amenazado y agredido estaba autorizado, si no obligado, a hacer uso de la legítima defensa para oponerse a la violencia que lo oprimía. Se trataba de un instrumento de defensa, provisional, no político, que se utilizaba solamente cuando los instrumentos políticos estuvieran fuera de uso: un recurso a la violencia en situaciones límite.

## CONCLUSIONES

La posición de Hannah Arendt a favor de la formación de un ejército judío es vista desde una perspectiva fundamen-

<sup>18</sup> Escribe en «La questione delle minoranze.—Lettera a Erich Cohn-Benedict: “Pero no creo que sea utópico confiar en la posibilidad de una comunidad de naciones europeas con un parlamento propio. Para nosotros, al menos, ésta sería nuestra única salvación. Y solamente porque existe una posibilidad —una posibilidad real, aunque pequeña, según mi opinión— tiene algún sentido devanarse los sesos con ello. Dentro de una comunidad de ese tipo se nos podría reconocer como una nación y tener representación en el parlamento europeo. De cara a esta ‘solución’ de la cuestión judía, el problema de un pueblo sin tierra en busca de una tierra sin pueblo [...] finalmente habría perdido todo su sentido” (Arendt, 2007 [2009]: 205).

talmente pre-política que remite a aquella elaborada por Homero en la guerra de Troya: fuera de los instrumentos políticos, pero, al mismo tiempo, para fundar el ámbito político, mostrarse, revelarse a los demás políticamente. Como demuestra el poema homérico, la guerra está en el origen de la política porque permite el nacimiento de una *polis* y la formación del *agora*, o sea, el lugar de encuentro y de diálogo de los ciudadanos. La guerra, entonces, permite la constitución de un pueblo en contraposición a otro pueblo, cosa que se revela de gran importancia en el caso del pueblo judío. La insistencia de Arendt en la necesidad de la formación de un ejército judío que participase en la segunda Guerra Mundial se debe a la toma de conciencia de que un pueblo no adquiere una identidad reconocida por parte de los otros sin afrontar el problema del propio origen político. Participar en la guerra comporta también reconocer a los propios adversarios, estipular con ellos tratados y alianzas, creando de este modo un nuevo mundo común. En el caso de los judíos, ser admitidos en los tratados de paz posteriores a la segunda Guerra Mundial habría significado obtener, por primera vez en su historia, una perspectiva política.

De hecho, los interrogantes en torno a la especificidad de la política emergen de la voluntad de Arendt de comprender lo sucedido en el siglo xx y del convencimiento de que el antisemitismo contemporáneo está vinculado al carácter fundamentalmente *apolítico* del pueblo judío. Justamente, a partir de los artículos publicados en *Aufbau*, se puede observar cómo la cuestión judía aparece como uno de los fenómenos más importantes para revelar el funcionamiento de la sociedad moderna: la historia del pueblo judío, más expuesto que otros, ha prefigurado las adversidades de Europa. La historia judía parece ser la historia de un progresivo volverse-extranjeros en el mundo. Perdida la costumbre de la acción, durante mucho tiempo los judíos han concebido la humanidad según las modalidades de una

fraternidad no política, lo cual ha comportado que no estuviesen preparados para reaccionar ante la ascensión del pangermanismo y del antisemitismo que estaba invadiendo toda Europa.

Este aspecto de la reflexión arendtiana sobre la violencia permite interpretar la dicotomía entre política y violencia como un potente instrumento para comprender la condición humana del mundo. Para definir la relación entre el hombre y el mundo, más allá de la categoría medios-fines y del concepto de dominio, se debe excluir la violencia; pero el trayecto de Arendt, que parte de los artículos de *Aufbau* hasta *The Life of the Mind*, evidencia que se puede usar la violencia en una fase operativa: para definir lo político, para estar activos en la escena pública, para afirmar la capacidad humana de pensar y juzgar. Arendt, en efecto, se esfuerza siempre en pensar la realidad a partir de la posibilidad de su propia transformación, que responde al deseo del ser humano de realizarse plenamente y de manera conjunta con los demás, en un espacio público compartido. En esta dimensión, caracterizada por la aspiración a tener un papel activo respecto de la realidad que nos toca vivir, tiene un lugar también la violencia, que permite mantener un rol activo incluso en tiempos oscuros. Esto quiere decir que, en casos excepcionales, el recurso de la violencia es legítimo para contraponerse a una aceptación pasiva que consiente cualquier tipo de barbarie, como dejan muy claro los artículos publicados en *Aufbau*. Desde el punto de vista de la crítica de la sociedad de masas y del conformismo, la dimensión pre-política de la violencia abre la posibilidad de que los individuos actúen para preparar el espacio propio de los ciudadanos libres. Una vez superada la dimensión prepolítica, la abertura hacia la realización del propio ámbito político comporta la tentativa de construir un mundo común más allá de la guerra, un mundo común fundado a partir del reconocimiento recíproco, de la persuasión, del pacto y de la promesa. En definitiva, un

espacio político, en el cual la violencia puede ser canalizada en otras formas de resistencia, entre las cuales, como muestra la autora en sus últimas obras, destaca la desobediencia civil (1972).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co. [trad. cast. Guillermo Solana Alonso, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974].
- (1958), *The Human Condition*, Londres/Chicago, University of Chicago Press [trad. cast. Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Barcelona [(Seix Barral, 1974) y (Paidós, 1993)].
- (1963a), *Eichmann in Jerusalem: A Report About the Banality of Evil*, Nueva York, The Viking Press [trad. cast. Carlos Ribalta, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999].
- (1963b), *On Revolution*, Nueva York, Viking Press [trad. cast. Pedro Bravo, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004].
- (1968), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press [trad. cast. Ana Poljak, *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].
- (1970), *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace and World [trad. cast. Guillermo Solana Alonso, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005].
- (1972), *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich [trad. cast. Guillermo Solana Alonso, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998].

- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Brace [trad. cast. Fina Birulés y Carmen Corral, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002].
- (1993), *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, Múnich, Piper [trad. cast. Rosa S. Carbó, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997].
- (1994), *Essays in Understanding, 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works*, by Hannah Arendt, Nueva York, Harcourt, Brace and Co. [trad. cast. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005].
- (1995), “Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale”, trad. Simona Forti, Micromega, 5/95, pp. 52-108 [trad. cast. Marina López, Agustín Serrano de Haro, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 13-66].
- (2002a), *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, Múnich, Piper [trad. cast. Raúl Gabás, *Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006].
- (2002b), *Vor Antisemitismos ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Múnich, Piper Verlag.
- (2003), *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books [trad. cast. Miguel Candel y Fina Birulés, *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidós].
- (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder [2002].
- (2007), *The Jewish Writings*, Nueva York, Schocken Books [trad. cast. Marta Judith Martínez Pardo, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009].
- Ascheim, Steven E. (ed.) (2001), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
- Benhabib, Seyla (1992), *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press.

- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Nueva York, Sage.
- Benjamin, Walter (1921), *Zur Kritik der Gewalt*, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Surkamp, 1972 [trad. cast. Roberto Blatt, "Para una crítica de la violencia", *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998].
- Birulés, Fina (ed.) (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- (2007), *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
- Boella, Laura (1995), *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milán, Feltrinelli.
- Camps, Victoria (2006), "Hannah Arendt: la moral como integridad", en Manuel Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 63-85.
- Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- Collin, Françoise (1999), *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob.
- Enegrén, André (1994), *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, Presses Universitaires de France.
- Forti, Simona (1996), *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milán, Franco Angeli [trad. cast. Miguel Ángel Vega Cernuda, Irene Romeira Pintor, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra].
- Gómez Ramos, Antonio (s.f.), "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia", disponible en <[http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos\\_investigacion/hermes/Antonio\\_Gomez\\_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf](http://www.uc3m.es/portal/page/portal/grupos_investigacion/hermes/Antonio_Gomez_Ramos/politica%20sin%20medios-violencia%20sin%20fin.pdf)>.
- Hilb, Claudia (ed.) (1994), *El resplandor de lo público*, en torno a Hannah Arendt, Caracas, Nueva Sociedad.

- Hilb, Claudia (2007), "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", *Al Margen*, núms. 21-22, pp. 120-149.
- Kateb, George (1983), *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson.
- Kohn, Jerome (ed.) (2005), "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *The Promise of Politics*, Nueva York, Schocken Book.
- Leibovici, Martine (1998), *Hannah Arendt, une Juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer.
- (2000), *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, París, Desclée de Brouwer.
- Pitkin, Hannah (1998), *The Attack of the Blob*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sánchez, Cristina (2003), *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press [trad. cast. Manuel Lloris Valdés, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfonso El Magnanimo/IVEI, 1993].



## REVOLUCIÓN Y VIOLENCIA. REFLEXIONES EN TORNO A LO POLÍTICO

María Teresa Muñoz

Hannah Arendt establece una distinción ineludible entre una esfera ideal de lo político y la política. Esta “diferencia política” ha sido caracterizada como una distinción entre la política políticamente auténtica y la política políticamente pervertida (Vollrath, 1995: 45-60). La primera de ellas es lo que podemos identificar con lo político.

La política, en el sentido pervertido, consiste en el conjunto de estrategias de que se sirven las autoridades públicas para el desarrollo de lo social; formas burocráticas, económicas o instrumentales de la racionalidad; esa política que supone el cálculo racional, el conocimiento anticipado de causas y consecuencias. La política, en este sentido, está cargada de connotaciones negativas por degenerar su sentido originario y convertirse en mera administración de los recursos públicos. Lo político, por el contrario, no obedece a la lógica instrumental; no es el ámbito de lo calculable, sino de la acción que es constitutivamente impredecible. Arendt enfatiza así el carácter contingente de la acción política. Estas distinciones entre una política auténtica<sup>1</sup> y una pervertida no

<sup>1</sup> La noción de *autenticidad* puede hacer mucho ruido debido al uso que de ella hacen M. Heidegger, Ch. Taylor y A. Ferrara. No he querido cambiarla para respetar el uso que de ella hace Vollrath. Sin embargo, quiero aclarar que, definitivamente, no estoy defendiendo que Arendt sostenga una especie de carácter esencial o un principio universal que pueda aplicarse a lo que deba ser la política. Todo lo contrario, como se verá a lo largo del texto.

suponen, como bien ha señalado André Duarte, que Arendt “asume la postura teórica típica de los filósofos políticos que pretenderían determinar, por medio de la construcción racional de modelos normativos de carácter extrapolítico, el paradigma adecuado a lo que ‘debe’ ser la buena política” (André Duarte, en esta misma compilación). Todo lo contrario, tal como mostraré a continuación, la innovación conceptual que Arendt propone en relación con la política y, específicamente, en cuanto a las nociones de violencia y revolución, tiene como trasfondo la crisis del paradigma fundacional de la teoría política.<sup>2</sup> Sus reflexiones en torno a los conceptos de violencia, poder, libertad y revolución nos ofrecen la posibilidad de revisar la gramática profunda, dicho esto wittgensteinianamente, de nuestro discurso político, y también nuestra forma de hacer filosofía política.

En las páginas que siguen me ocuparé de esta labor de rastreo conceptual en relación con los conceptos de *revolución* y *violencia*. En dicho rastreo se pondrá de manifiesto el entorno conceptual de estas dos categorías de la teoría política, de manera que otros conceptos, como *poder* y *libertad*, serán objeto de atención. Lo que me interesa en este texto no es, pues, en sentido estricto, su análisis histórico de las revoluciones,<sup>3</sup> sino su estrategia conceptual: su crítica a la “gramática de fondo” del discurso político que le sirve de base para desenmascarar la articulación política que se ha dado en las sociedades contemporáneas. Desde mi punto de vista, y esto es lo que defenderé en las páginas

<sup>2</sup> Dicha crisis ha sido extensamente trabajada a partir de los años ochenta por autores como Jean-Luc Nancy, Claude Leford, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, entre otros. Más contemporáneamente, en 2005 se publicó *El retorno de lo político*, una colección de ensayos de Chantal Mouffe, donde se abordan las disyuntivas que plantea el actual renacimiento de la filosofía política. Dicho renacimiento está dominado por el debate entre el liberalismo kantiano de Rawls y las críticas comunitaristas a las que ha sido sometido.

<sup>3</sup> Fina Birulés (2005) se ha ocupado del acercamiento de Arendt a los hechos históricos.

siguientes, el énfasis arendtiano en la contingencia de la acción política explica el desplazamiento del concepto de *poder* de su nexo tradicional con el concepto de *violencia* a su vínculo con la acción en el espacio público. Es en este desplazamiento donde radica, como veremos, la diferencia esencial entre la política y lo político; diferencia que recorre, como una estructura oculta, los planteamientos de Arendt en *Sobre la revolución*.

Considero que enlazar la discusión de los conceptos de *poder* y *violencia* con la distinción arendtiana entre una revolución política y otra social ilumina la tesis nuclear de *Sobre la revolución*,<sup>4</sup> a saber: no es la cuestión social el principio que mueve a la revolución, sino la fundación de la libertad. Como se verá, es precisamente en este ensayo donde la oposición entre *la política* y *lo político* se muestran con mayor nitidez. Al defender su lectura de las dos revoluciones, una social y otra política, Arendt enfrenta al lector a una mirada de la revolución que lejos de exaltar la necesidad de la violencia para producir el cambio de estructuras políticas, propio del momento de liberación, enfatiza el momento constituyente, aquél en el que asistimos, así sea fugazmente, a la manifestación más propia del poder político entendido como capacidad colectiva de acción, como ejercicio de la libertad política. De esta manera, me ocuparé de mostrar en qué sentido la oposición entre una revolución política y una social tiene como trasfondo el énfasis arendtiano en la contingencia de la acción política y la carencia de fundamentos absolutos en la fundación de lo político.

<sup>4</sup> El texto sobre las revoluciones, publicado en 1963, tuvo su germen, tal como nos informa Arendt, en un seminario en torno a "Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario" celebrado en la Universidad de Princeton en 1959. Aunque *Sobre la violencia* fue una conferencia dictada unos años después, me parece importante iluminar las tesis fundamentales de *Sobre la revolución* sirviéndome de las clarificaciones hechas en su texto *Sobre la violencia*.

Comenzaré mis reflexiones atendiendo el concepto de violencia, destacando su distinción del concepto de *poder*. (I) Tal distinción se advierte en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), donde Arendt enfatiza la negación de la potencialidad humana por medio del terror y de la violencia muda de los campos de concentración, y en *La condición humana* (1958), donde opone la acción en contraposición a la violencia de toda actividad instrumental (cuyo modelo es la *fabricación*). Más tarde, en 1970, retoma el tema en sus ensayos *Sobre la revolución* (1963) y “Sobre la violencia” (1970). Por diversas razones que no vienen al caso, no me ocuparé aquí de su primera gran obra. Iniciaré revisando su ensayo de 1970, con la finalidad de mostrar que el rasgo distintivo de la violencia es su carácter instrumental y, por ello, debe restringirse al ámbito de la fabricación. Esto me permitirá afirmar que Arendt no niega el papel de la violencia en la vida humana; restringe, eso sí, su pertinencia a la esfera de lo social. Mi objetivo es mostrar cómo la violencia es un fenómeno estrechamente vinculado con la lógica instrumental propia del ámbito de lo social. La lógica instrumental no requiere del diálogo y la deliberación colectiva; se entiende como un modelo de seguimiento de reglas con un fin previamente determinado. De manera que, vista desde esta perspectiva, la violencia no requiere de la palabra, es muda.<sup>5</sup> A diferencia del poder que se gesta en la deliberación conjunta y en la comunalidad.

Para comprender a cabalidad lo que Arendt entiende por *poder* y su distinción de la *violencia* será necesario

<sup>5</sup> Atinadamente, Marco Estadra me señaló: “Es cierto que Hannah Arendt afirma con gran penetración que la violencia es muda, pero lo hace en el contexto en el que la quiere distinguir de los fundamentos comunicativos del poder. Más allá de esta distinción, creo que se podría afirmar, sin violentar esta distinción esencial, que la violencia también se articula lingüísticamente, pero adoptando la forma de mandatos, de enunciados imperativos acompañados con la amenaza de una sanción, en su extremo física, que obliga a obedecerla. En este sentido es que la violencia puede servir de mecanismo de coordinación instrumental de compor-

acercarse al texto *Sobre la revolución*. (II) De modo que analizando la explicación que nos ofrece Arendt del fenómeno revolucionario, mostraré cuáles son los criterios que le permiten defender la tesis central de esta polémica obra, a saber: las revoluciones no tienen como fin, como principio o fundamento, la cuestión social. Tal como interpreto esta tesis, podemos establecer un vínculo entre su rechazo a la cuestión social como sentido de las revoluciones y su distinción del espacio público y lo social. En *La condición humana*, nuestra autora señala que en lo social reina el modelo conducta —que no de acción— estratégica y dicho modelo obedece a la lógica instrumental que, como veremos, supone, en algún sentido, la violencia. Por ello, en esta segunda parte del ensayo sostendré que únicamente depurando el espacio de lo político de la racionalidad medios-fines y aceptando el carácter de radical contingencia de la acción le es posible a Arendt separar la idea de violencia del concepto de poder y, de este modo, pensar lo político como un espacio plural que se gesta y alimenta de la deliberación conjunta.

Una vez presentadas las dos grandes categorías que están en juego en este ensayo, será preciso revisar las implicaciones del análisis conceptual arendtiano y vincularlo con la llamada diferencia política, la diferencia entre la política y lo político. (III) La revolución se nos presenta no como un fenómeno político caracterizado por la violencia, sino como el momento de la *Constitutio Libertatis*. Es en este sentido que la violencia muda no puede identificarse con el poder

---

tamientos para alcanzar determinados objetivos. Así, el mandato —la forma de expresión de la violencia o, mejor dicho, del sujeto violento— pretende controlar o gobernar las conductas de los otros reducidos a meros agentes.” Considero que este matiz no cancela mi argumento, más bien lo apoya: hay usos del lenguaje en los que las palabras sirven no para construir un espacio público, sino como arma de destrucción. En estos casos, la palabra no sería una forma de acción que nos permite expresarnos, comunicarnos y argumentar en el espacio público, sino que se reduce a un mero instrumento. Agradezco a Marco Estrada su comentario.

que se gesta en el debate y la deliberación colectiva: la *violencia* es una forma de conducta guiada por el modelo medio/fin; el *poder* es el atributo de la acción, la cual no puede ser entendida más que en su carácter contingente. A diferencia de la conducta, la acción política no deriva su significado de las intenciones, los motivos y los fines de los agentes involucrados. Partir de ellos para explicar la acción política es instrumentalizar la acción. De manera que es imposible pensar un fundamento último, extra-político, para la acción en el espacio público, esto es, para lo político;<sup>6</sup> con ello, establece una diferencia entre *la política* y *lo político*.

## I. DE LA VIOLENCIA IMPOTENTE<sup>7</sup>

La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder.

(H. Arendt, 1998b: 158)

En *La condición humana*, Arendt establece una distinción nítida entre labor, trabajo (fabricación) y acción, a las que considera las actividades básicas de la condición humana. A cada una de estas actividades corresponde una condición: a la labor, la vida biológica determinada por la *procesualidad*; al trabajo, la mundanidad, esto es, el conjunto de artefactos que

<sup>6</sup> El telón de fondo de este análisis es una interpretación de la propuesta arendtiana que distancia sus planteamientos de la concepción habermasiana de la acción. Aunque Habermas procurará reconstruir una forma de racionalización social distinta a la acción instrumental expuesta por Weber, su concepto de acción comunicativa sigue buscando fincar su validez en criterios de corte universal. Arendt, por su parte, recurre al juicio reflexionante kantiano para sostener la validez de los juicios políticos. Una validez que no depende del conocimiento sino de la imaginación y el *sensus communis*.

<sup>7</sup> Retomo una parte sustantiva de este apartado de mi ensayo “Una mirada arendtiana al concepto de violencia” (Muñoz, 2014: 181-206).

son proyectados, esta condición se caracteriza, entonces, por la *proyectibilidad*; y a la acción, la pluralidad, el contexto plural que supone una trama de relaciones humanas ya existentes y que se caracterizan por la *impredecibilidad* (Birulés, 2005: 82).

La fabricación, el trabajo del *homo faber*, supone siempre un elemento de violencia sobre la naturaleza. Dicha violencia es entendida como medio para alcanzar un fin; se trata de la fabricación conforme a un modelo de acuerdo con el cual se construye un objeto. De manera que “[e]l fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material” (Arendt, 1998a: 171). La violencia es, pues, el medio utilizado por el hombre para la construcción de un mundo de cosas. En la fabricación, la relación que se establece entre los individuos es de naturaleza instrumental en un doble sentido: por un lado, ajusta determinados medios para alcanzar un fin específico; por otro, el *homo faber* es “dueño de sus actos” en el sentido de que dirige su hacer hacia un fin previamente determinado. Ordena su trabajo de acuerdo con un proyecto, de ahí la proyectabilidad comentada hace un momento. De este modo, el *homo faber* parte del manejo de unos instrumentos y materiales para alcanzar el producto esperado (Estrada Saavedra, en esta misma compilación). Frente a la fabricación, Arendt privilegia la acción y el discurso. Concibe a éstas como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. Veamos esto más despacio.

De acuerdo con Arendt, todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad “natural”, pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al agente de identidad, una identidad como ciudadano. La acción política es entendida como una actividad que permite que a cada individuo le sea reconocida su identidad, mediante sus acciones y discursos. El ser humano es, pues, un ser político que

desarrolla plenamente su identidad en el marco de su existencia en comunidad. La vida en comunidad es una forma de convivencia más allá de aquella determinada por la naturaleza y la necesidad propias de la labor y el trabajo. Es en la esfera privada donde tienen lugar las actividades de la labor y el trabajo. La acción se desarrolla en el espacio público entendido como ámbito de la libertad y la igualdad frente al dominio de la necesidad que caracteriza al mundo de lo privado. En este contexto, el poder es presentado como un atributo de la acción: es la capacidad de los hombres no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. En palabras de Arendt: “El poder [...] sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los actos<sup>8</sup> no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, 1998a: 223).

De modo que, en esta obra, el poder es entendido como acción concertada para el ejercicio de las libertades públicas, mientras que la violencia consiste en la utilización de instrumentos y de la coerción física con objeto de alcanzar fines, de obtener sumisión (Kohn, 2009). El poder se gesta en la pluralidad,<sup>9</sup> en lo público y lo común; en cambio, la violencia se desarrolla en la esfera privada.

Estas ideas sobre poder y violencia planteadas en *La condición humana* —y recuperadas aquí de manera precipitada— son trabajadas explícitamente en *Sobre la violencia*.

<sup>8</sup> Cambio aquí el sustantivo “hechos”, escogido por Manuel Cruz en la traducción que estoy usando, por “actos”. Este cambio expresa mejor el espíritu de la propuesta arendtiana. Agradezco a Marco Estrada la sugerencia.

<sup>9</sup> La noción de pluralidad que desarrollaré en los siguientes párrafos es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. El espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de diversidad y esto significa que es un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad, y no un espacio donde meramente conviven y se toleran individuos distintos. El concepto de pluralidad hace referencia a esta diversidad en el espacio público: somos iguales en tanto ciudadanos pero singulares en nuestro modo de aparecer en lo público.



En este polémico ensayo, realiza un esfuerzo de diferenciación de conceptos como “fuerza”, “fortaleza”, “autoridad”, además de “poder” y “violencia”, que normalmente son asimilados de manera acrítica. Retoma y profundiza la oposición entre las categorías de poder y violencia en correlación a otras que les son concomitantes, como *fuerza y dominación, mando y obediencia*, etc. De todas ellas, la violencia se distingue por su carácter instrumental. Para Arendt, la violencia “[f]enomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla” (Arendt, 1998b: 148). Sin embargo, estas distinciones que, como Arendt aclara, no son categorías rígidas, han sido pasadas por alto por la ciencia política. Estas diferencias conceptuales, insiste Arendt, sólo pueden ser captadas si rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación, y que, en consecuencia, ha subsumido estos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas de una autoridad. Si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, de dominación, entonces el ejercicio de la fuerza o de la violencia no podrá aparecer sino como instrumento para la consecución o preservación de un dominio. La apuesta de Arendt consiste en rastrear ambos conceptos desde una perspectiva diferente.

De acuerdo con la lectura que Arendt ofrece en este ensayo, a lo largo de la historia de la teoría política se ha sostenido acríticamente una identificación entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según Arendt, un prejuicio, a saber: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, nuestra filósofa separa la idea de violencia de la de poder, destacando y oponiendo a esta noción un concepto consensual y comunicativo del poder. A su juicio, la cuestión fundamental de los

asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. Tal como había planteado ya en *La condición humana*, la única condición verdaderamente humana es la puesta en práctica de la libertad en el ejercicio de la acción política, es decir, en la vida pública. De modo que la política debe brindar las condiciones para que la acción pueda desplegarse en todo su esplendor (Arendt, 1997: 151). Y el ciudadano, por su parte, debe estar dispuesto a contribuir activamente en la construcción de una esfera pública auto-realizadora, que tenga en cuenta la pluralidad y la responsabilidad por los otros. Efectivamente, el poder político constituye el asunto eje de la política, pero el poder entendido como la capacidad de actuar juntos en el espacio público. Esta conceptualización del poder se distancia de la noción de *poder sobre* la voluntad de otras personas, es decir, no se entiende como dominación, sino como *poder-hacer*, como capacidad. El poder político no es la capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*, sino la capacidad colectiva para la realización de fines. Ahora bien, en la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto, la condición de posibilidad del poder es la pluralidad humana; por consiguiente, resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el “consenso cortejado”.<sup>10</sup>

Ahora bien, aunque Arendt afirma categóricamente que el poder no puede ser reducido a instrumento —no tiene carácter de “medio” a disposición de algún “fin”—, admite que

<sup>10</sup> En el original en inglés, Arendt no utiliza una expresión que pueda traducirse literalmente. Ella emplea la siguiente caracterización: “one can only ‘woo’ or ‘court’ the agreement of everyone else” (Arendt, 1982: 72). También puede encontrarse en su ensayo “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance” (Arendt, 1961).

es innegable que los gobiernos utilizan el poder para alcanzar metas, pero “la estructura del poder precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de las categorías medio-fin” (Arendt, 1988: 153). El poder es un fin o bien en sí mismo, que “es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas” (Arendt, 1988: 154). El poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad.

En *Sobre la violencia* aclaró: “la actual glorificación de la violencia [por parte de autores como Fanon y Sartre]<sup>11</sup> es provocada por una grave frustración de la facultad de la acción en el mundo moderno” (Arendt, 1998b: 183). Pero esto ha conducido, desde su punto de vista, a un error, a saber, creer que las revoluciones pueden ser “realizadas”, que la violencia puede crear un nuevo poder y que, por eso, la de las armas es la batalla definitiva, cuando es la verdad contraria la que se impone: la violencia puede destruir el poder pero nunca puede generarlo. Arendt no sólo enfatiza el carácter contrario de la relación entre violencia y poder, señala además que se da entre ellos una relación inversamente proporcional: cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande, la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Arendt se expresa con claridad: “El poder y la violencia son opuestos;

<sup>11</sup> Es muy ilustrativo el primer capítulo de *Los condenados de la tierra*, titulado precisamente “La violencia”. Escribió Fanon: “Cuando en 1956, después de la capitulación de Guy Mollet frente a los colonos de Argelia, el Frente de Liberación Nacional, en un célebre folleto, advertía que el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello, ningún argelino consideró realmente que esos términos eran demasiado violentos. El folleto no hacía sino expresar lo que todos los argelinos resentían en lo más profundo de sí mismos: el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor” (Fanon, 1963: 45).

donde uno domina absolutamente falta el otro” (Arendt, 1998b: 158). Es por ello que:

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende del poder que haya tras la violencia* [...] [L]a obediencia civil [...] no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento (Arendt, 1998b: 151; las cursivas son mías).

En la medida en que la violencia no puede sustituir al poder, la naturaleza diferenciada de estas realidades se hace evidente. El problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra. En este contexto, Arendt entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha relación con el concepto de legitimidad, como nos sugiere la siguiente cita de Arendt: “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas” (Arendt, 1998b: 143). La legitimidad supondrá el acuerdo intersubjetivo. Así, el poder radica en la palabra, en el discurso, en la deliberación, en el consenso; la violencia es el silencio. La violencia es muda, por ello, es un fenómeno marginal en la esfera política. La acción muda no existe, o si existe es irrelevante.

La violencia resulta ser el reverso del poder, porque la lógica de su racionalidad es la instrumentalidad: la relación medio/fin. Pero, como he mostrado previamente, el poder no obedece a ese tipo de racionalidad. Arendt piensa el poder como un fin en sí mismo que sirve para mantener la *praxis*

de la que surge. Este planteamiento ha sido duramente criticado, entre otros, por Habermas (Habermas, 2000), quien considera que el poder así entendido está separado de toda consideración estratégica. Dicha falta de atención a la estrategia política habría permitido a Arendt separar la idea de poder de las de dominación y violencia, pero, al mismo tiempo, no le permite dar cuenta de la violencia estructural.<sup>12</sup>

Si bien, es cierto que podemos acusar a Arendt de identificar lo político con la acción conjunta y el habla, esta identificación es precisamente lo que le permite dar cuenta de la violencia estructural y preservar el ámbito de la política alejándolo de la razón estratégica. En *Sobre la violencia*, Arendt sugiere la eventualidad de pensar la comunicación orientada al entendimiento y a la posibilidad de llegar a acuerdos, excluyendo toda forma de violencia.

Para responder a las objeciones de Habermas,<sup>13</sup> volvamos por un momento a las distinciones que apuntamos en *La condición humana*. Dijimos que Arendt distingue tres actividades de la vida activa: labor, trabajo y acción. A cada una de estas actividades le corresponde una condición: a la labor, la vida biológica determinada por la *procesualidad*; al trabajo la mundanidad, esto es, el conjunto de artefactos que son proyectados, esta condición se caracteriza entonces por la *projectibilidad*; y a la acción, la pluralidad, el contexto plural que supone una trama de relaciones humanas ya existentes que se caracterizan por la *impredecibilidad*. La libertad política sólo es posible en el espacio caracterizado por la impredecibilidad y la pluralidad: en tanto los seres humanos somos plurales, diversos, distintos, podemos llevar a

<sup>12</sup> La crítica de Habermas a la noción arendtiana de poder culminó con una acusación fuerte y, al parecer, devastadora del aristotelismo: "El concepto que desarrolla Hannah Arendt de un poder generado comunicativamente sólo puede convertirse en un instrumento afilado si lo desligamos de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica" (Habermas, 2000: 215).

<sup>13</sup> Dos lecturas alternativas a la habermasiana acerca del concepto de *poder* en Hannah Arendt, pueden consultarse en Kohn (2000) y en Di Pego (2006).

cabo acciones que resultan impredecibles. Al mismo tiempo, dicha impredecibilidad hace que las acciones no obedezcan a la dinámica medio-fin, ni a criterios emanados de la racionalidad estratégica.

Algo muy distinto ocurre con el trabajo, cuyo atributo es la violencia. Esta propiedad del trabajo se distingue por su carácter instrumental y por estar orientada por la dinámica de medios y fines. La violencia es necesaria para la construcción del mundo social, del mundo de las cosas. Para Arendt, el mundo, a diferencia de la Tierra, es un producto artificial fabricado por los seres humanos. La especie animal vive en la Tierra, los seres humanos habitamos un mundo cultural construido que “amueblamos” de objetos. El mundo, en esta acepción, es un conjunto de artefactos salidos de las manos del hombre como *homo faber*, el constructor del mundo. El mundo es un mundo de cosas que está amueblado con aparatos, herramientas, obras de arte, instituciones sociales y políticas. El mundo le ofrece a los mortales cierta objetividad, continuidad, durabilidad y solidez (Arendt, 1998a: 160-164) que van más allá de la corta duración de las vidas individuales y que abrazan a las generaciones entre sí. Si no hubiera un mundo para los seres humanos, sólo existirían los movimientos cíclicos propios del metabolismo de la naturaleza; no habría seres humanos como individuos con su propia biografía, sino sólo como ejemplares de la especie humana.

Los útiles instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalidad, determinan todo el trabajo y la fabricación. Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material (Arendt, 1998a: 171).

Así, en la dinámica medios-fines, la violencia adquiere su sentido. Arendt no rechaza esta función de la violencia

ubicada en el ámbito de lo social como atributo del trabajo. La actividad propia del ámbito social es el trabajo y éste, de acuerdo con la propuesta de Arendt, no es una forma de acción sino de fabricación.

Arendt se opone enfáticamente a la invasión del ámbito de la acción, donde sólo el discurso debe prevalecer, por lo social, donde impera la relación medios-fines propia de la violencia. Esta invasión supondría que los asuntos humanos pueden ser tratados con el mismo criterio que las cosas del mundo que son fabricadas por el *homo faber*. La realidad de los asuntos humanos es muy diferente a la de los objetos naturales o de las cosas fabricadas. Arendt habla también aquí, en el contexto de la acción, en el ámbito público, de mundo, pero de *mundo común*, entendido como sistema de relaciones. El entramado de relaciones humanas no es un producto natural, como tampoco es fabricable, sino que surge *entre* los hombres en su convivencia diaria mediante actos y palabras. Este “entre” o “espacio en medio de” del entramado de relaciones “se encuentra entre las personas y, por lo tanto, puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla” (Arendt, 1998a: 206). En este ámbito de relaciones, la racionalidad medios-fines no debería jugar ningún papel. Este *mundo común* es el espacio público, un ámbito para el discurso y la acción.

En el ámbito de la acción, el concepto de “mundo” adquiere un significado relacional. Los seres humanos constituyen el mundo humano a través de la acción y el discurso estableciendo relaciones entre sí. Estas relaciones poseen su propia realidad, su propia “objetividad”. Se trata de lo que Arendt denomina “la trama de relaciones de los asuntos humanos”. Este mundo común no es posible ni en el espacio

privado, dominado por las actividades propias de la labor, ni en lo social, ámbito dominado por el trabajo.

En el segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt aborda explícitamente la distinción entre espacio privado y espacio público, recurriendo a la revisión histórica de la *polis* griega o la república romana. Así dice: “El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus *necesidades y exigencias*”, mientras que “La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*” (Arendt, 1998a: 43; el énfasis es mío). Las “necesidades” atendidas en la esfera doméstica son necesidades biológicas impostergables para la reproducción de la vida, de manera que, como puede leerse en la cita, son condición de posibilidad de la libertad. Éstas que se satisfacen primero en la esfera privada (*oikos*) y serán, más tarde, resueltas en la sociedad moderna, son, sin duda, necesidades imperiosas que deben satisfacerse pero, de acuerdo con la concepción arendtiana, éste no debe ser el sentido que guíe la acción en el espacio público.

De esta forma, libertad y necesidad son los rubros que distinguen dichas esferas. Sólo en el ámbito público es posible la libertad, la necesidad está vinculada a la esfera doméstica. Esta distinción entre público y privado, nos dice Arendt, corresponde a la existente entre “el ámbito político y el del hogar”, que surge por vez primera en la antigua Grecia y continúa hasta los inicios de la edad moderna, cuando la aparición de un tercer ámbito, que ella denomina lo “social”, la enturbia (Arendt, 1998a: 48). Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, haciendo que lo que fue espacio para la libertad sea ahora ámbito de la necesidad. Lo social es una ampliación de lo privado, de forma que los asuntos domésticos se presentan en el espacio público. Esto hace que se desarrolle un gran aparato admi-



nistrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce entonces una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa (Rabotnikof, 2005: 123). Así, lo social se entiende como ese espacio de actividades que engloban a la sociedad y al conjunto de aparatos burocrático-administrativos del Estado.

El ascenso de lo social, de acuerdo con Arendt, habría conducido a la pérdida del espacio público y, con ella, a la centralización del poder y la atomización, entendidas ambas como dos caras de una misma moneda. El problema consiste, desde la perspectiva arendtiana, en que la sociedad ha pasado a constituir la organización pública del propio proceso de la vida. “La sociedad —nos dice— es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 1998a: 57). Dicho de manera muy apresurada, el ámbito social tiene que ver con la economía, la producción y la necesidad, que eran privadas en el mundo antiguo; no obstante, lo social es colectivo, a gran escala, e impersonal. Es un reino de uniformidad antes que de distinción personal; lo social impone “exigencias niveladoras”, y “el conformismo le es inherente”. Lo social contrasta con la pluralidad y singularidad que caracterizaron alguna vez la vida pública: “la sociedad exige siempre que sus miembros actúen como si fueran miembros de una familia enorme que tiene una única opinión y un único interés” (Arendt, 1998a: 50). La sociedad excluye la posibilidad de la acción; es el reino de la conducta, donde se imponen reglas innumerables y variadas tendencias en su totalidad a normalizar a sus miembros, a infundirles un patrón de conducta. Al desaparecer la esfera de lo público, por el ascenso de lo social, se convierte la acción política en pura técnica. Se convierte la política en administración y gestión, como ya dijimos, se hace del Estado un gran aparato burocrático-administrativo.

La identificación de violencia y poder tiene como trasfondo esta reducción de la política propia del ámbito de la acción al ámbito del *homo faber*, al espacio de lo social. Es por ello que resulta inadmisibile para Arendt identificar poder y violencia. La política es para Arendt el ámbito de los fines, a ella se opone la técnica, propia del ámbito del trabajo, donde predomina la dinámica medios-fines.

Violence as instrumental has a proper role in human life because it is involved in all fabrication [...] But when the mentality of *homo faber* dominates our thinking and acting, it is dangerous for two basic reasons: it distorts reality (especially the unpredictability and contingency of human action), and it “legitimizes” violence in political life (Bernstein, 2013: 93).

Si insistimos en la identificación entre poder y violencia, parece sugerirnos Arendt, el espacio público corre el riesgo de ser colonizado o neutralizado por la racionalidad instrumental, aquélla que se rige por la relación medios-fines (Dodd, 2009: 56-57). Pero el espacio público no obedece a la lógica instrumental, lo político no es el ámbito de lo calculable sino de la acción que, como señalamos líneas arriba, es constitutivamente impredecible y está preñado de pluralidad. Aquí radica la diferencia esencial entre la política —que obedece a la racionalidad instrumental— y lo político —que responde a la racionalidad dialógico-deliberativa—. Sobre este punto volveremos más tarde, antes es preciso enfatizar el rasgo de impredecibilidad y contingencia propios de la acción humana. Para ello, vamos a resaltar someramente la condición humana básica de la actividad de la acción: la pluralidad,<sup>14</sup> es decir, el “hecho de que los

<sup>14</sup> Es importante notar con Richard Bernstein que, aunque las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en contadas ocasiones nos ofrece definiciones de la misma. Es el contexto conceptual en el que Arendt usa el término lo que nos permite caracterizarlo (*vid.* Bernstein, 1997).

hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo” (Arendt, 1998a: 22).

La pluralidad es la condición necesaria, el pre-requisito de la política, lo que hace posible la acción. Podemos, sirviéndonos de la distinción hecha por Estrada Saavedra, destacar dos aspectos esenciales de la pluralidad humana:

uniformidad (*Gleichartigkeit*) y distinción (*Verschiedenheit*), que, a su vez, se han de clasificar bajo la dimensión del “entendimiento” comunicativo entre los hombres. Arendt discrimina entre una pluralidad *ontológica* y otra *activa*. La primera descansa en el hecho de la unicidad y singularidad de cada ser humano desde su nacimiento, en tanto que la segunda hace referencia directa a la acción y al discurso [...] (Estrada, 2007: 130).

En efecto, Arendt percibe en la acción y el discurso la cualidad de ser-humano del hombre debido a que nos recuerdan que pertenecemos al mundo. Habitamos, pues, un mundo preñado de una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí. Dicha pluralidad está siempre abierta a la posibilidad del conflicto y del disenso. La pluralidad del mundo común, de la comunidad política, nos empuja, si queremos actuar en concierto, al acuerdo. Al mismo tiempo, resulta ineludible admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos. La comunidad política es un mundo imperfecto, cambiante y en permanente conflicto —a diferencia del mundo de las ideas—. Dicho mundo está sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. Un concepto que, ya nos advertía Bernstein,

[...] es el tema más importante en el pensamiento político de Arendt, y moldea sus conceptos de acción, natalidad, discurso, libertad, igualdad, poder, política, espacio público, mundo,

opinión (*doxa*), juicio y narración. Estos conceptos forman una compleja red que define la comprensión de Arendt de la *praxis* (Bernstein, 1997: 159; la traducción es mía).

Sólo desde el reconocimiento de ésta podremos devolver el sentido y la dignidad de la política.

Pero este concepto de *pluralidad* arendtiano<sup>15</sup> es olvidado en aquellas concepciones de la política que se centran en la noción de dominación, en las propuestas que equiparan el poder a la violencia, aunque se la califique de legítima. De nuevo, recuperando palabras de Bernstein, podemos decir que “La ‘historia’ que cuenta en *La condición humana* es un sombrío relato de esas tendencias en la vida social moderna que están llevando a una extinción de la pluralidad (y clausurando una política basada en la pluralidad)” (Bernstein, 1997: 161).

La pluralidad aparece, en ese escenario, en su carácter ontológico, pero también como horizonte; la pluralidad en su carácter activo es un logro que siempre hay que preservar. Por ello, el momento de incertidumbre, de contingencia, no debe verse opacado por las dinámicas de la razón estratégica. “El espacio político arendtiano, lejos de ser un espacio en el que lo que se busca es el consenso *à la* Habermas, o la dilucidación de unos principios de justicia *à la* Rawls, supone más bien el mantenimiento constante de ese momento de incertidumbre y de disenso presente siempre en la misma pluralidad” (Sánchez, 2005: 15-16).

Esta posición de Hannah Arendt es, entonces, muy diferente de la propuesta por Habermas. La ausencia de un fundamento absoluto de la política de la que ella parte nos permite criticar desde la raíz los supuestos de una noción de política que se articula en torno a una noción de razón estra-

<sup>15</sup> La noción de pluralidad es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. Véase nota 9 (p. 312) de este mismo ensayo.

tégica. De manera que, si bien es cierto que hay una acotación del concepto de política al debate y la deliberación pública, es precisamente esta restricción lo que permite a Arendt hacer una crítica radical a la llamada por Habermas violencia estructural, mostrar la “gramática profunda” del concepto de la acción política.

## II. LA REVOLUCIÓN Y LO POLÍTICO

Arendt comienza su ensayo *Sobre la revolución* con una introducción dedicada a distinguir la guerra y la revolución, donde señala que si bien la violencia es el denominador común de ambos fenómenos no es el sentido último de la revolución (Arendt, 1988: 18). Efectivamente, en un primer acercamiento tanto teórico como práctico a los temas de la revolución y la guerra encontramos a ambos fenómenos caracterizados por la violencia. Este rasgo, de acuerdo con Arendt, coloca a ambos fenómenos al margen, o cuando menos, en los linderos de lo político (Arendt, 1988: 18-19).

Si bien, es cierto que en *Sobre la revolución*, Arendt señala en las revoluciones hechos violentos, también es cierto que trata de descubrirnos las experiencias singulares del “poder combinado de los muchos” (consejos y *soviets*) y, sobre todo, una nueva idea de poder: “la nueva experiencia americana y la nueva idea americana de poder” (Arendt, 1988: 170); ese “tesoro perdido” que habría sido aplastado por la centralización del Estado moderno, por la violencia y el terror. Desde las primeras páginas de este curso convertido en libro, Arendt enfatiza que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad (Arendt, 1988: 12):

[...] ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es

utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución (Arendt, 1988: 36).

Las revoluciones modernas suponen, pues, para Arendt dos elementos fundamentales: la libertad pública y la novedad. Sin embargo, lo que ha permeado la teoría política y la reconstrucción histórica de estos fenómenos ha sido una lectura chata del proceso revolucionario, en la cual sólo se tiene en cuenta la guerra de liberación, cuyo fin son las libertades negativas y no la fundación y constitución de un nuevo orden para la libertad política, que es el sentido último de la revolución. El sentido genérico de la revolución es la libertad pública y su rasgo característico la novedad. De manera que sólo aquellas experiencias vinculadas a la gestación de esta nueva forma de poder, cuyo sentido es la libertad pública, la libertad de participar en los asuntos comunes, podrán ser consideradas revoluciones.

Arendt insiste en que la libertad que está en juego en la revolución no es la llamada libertad negativa, la libertad de no interferencia en las actividades no políticas que le son permitidas y garantizadas por el cuerpo político, sino la libertad entendida como la participación en los asuntos públicos, como la capacidad de fundar y dar vida a un nuevo orden político. Un espacio público cuyo sentido no es facilitar las estrategias y conductas destinadas a mejorar el bienestar de los integrantes de la comunidad, sino un espacio para el ejercicio de la vida política. Nos dice Arendt:

Lo significativo de los padres fundadores de la Revolución norteamericana fue el intento por construir un espacio político en donde dicha libertad sea posible, un espacio autónomo de las injerencias sociales y económicas y dotado de una

ingeniería que pudiera resistir la tentación de la tiranía de la mayoría, en donde la república no sea rebasada por la democracia (Arendt, 1988).

Nos encontramos en este punto con esa “diferencia política” de la que hablábamos al inicio. La diferencia entre una política orientada por la racionalidad estratégica y una política donde el poder se gesta a partir de la participación, la deliberación conjunta y la palabra. Las consecuencias políticas de esta oposición se muestran a lo largo de todo el ensayo dedicado a las revoluciones. El vínculo conceptual entre la revolución y lo político es el objetivo de mis siguientes reflexiones.

Como es sabido, Arendt establece una separación entre una revolución política (la americana) y una revolución social (francesa): esta última tenía como proyecto la limitación del poder del Estado y la solución de la cuestión social, esto es, la pobreza y la miseria; la segunda, apuntaba a la creación de un nuevo orden político (Arendt, 1988: 69). Arendt percibe en la Revolución francesa una degradación de la igualdad política en favor de la igualdad social y económica; percibe también una confusión entre liberación y libertad política. Ambas, la degradación de la igualdad política y la confusión entre libertad y liberación, destruyen lo político, es decir, la capacidad humana de actuar en común en un espacio público. Sólo existe lo político, la política no pervertida, allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos, situándose juntos en un mundo común, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus necesidades. Donde se borra la diferencia entre lo público —espacio de la palabra y la acción— y lo privado —ámbito de la necesidad—, desapareciendo tanto el ámbito público como el privado. Lo que

surge, en cambio, es algo que Arendt denomina lo “social”: una organización amplia y absorbente, una red de múltiples relaciones de dependencias cuyo funcionamiento está bajo el mando de un aparato dominante.

Lo “social”, que se manifiesta en la Revolución francesa como atención a la cuestión social y que refleja la lucha por la liberación de un pueblo oprimido, no corresponde para Arendt con la verdadera fundación de la libertad, como participación en los asuntos políticos. Lo político no debe confundirse con lo social, ni con la solución de la “cuestión social” que ata al hombre a las necesidades vitales de la naturaleza. Desde su perspectiva, la Revolución francesa fracasó por haber sacrificado lo político a lo social. En cambio, la Revolución americana no supuso la destrucción de la autoridad ni del orden social existente, ni tampoco la degradación del hombre al estado de naturaleza, sino, por el contrario, la fundación de la libertad.

Sin embargo, también en el caso de la Revolución americana se produce una confusión entre felicidad pública, es decir, ejercicio de la libertad política, y bienestar. En la Declaración de la Independencia se proclamaba la fórmula *La búsqueda de la felicidad* como el objetivo principal de la República. En la intención de los padres fundadores esta felicidad se relacionaba principalmente con la felicidad pública, con el gusto por la libertad de participar en los asuntos comunes a todos; sin embargo, al no explicitarse el carácter público de esta felicidad, se permitió que las generaciones sucesivas redujeran felicidad pública a bienestar privado, localizando la felicidad en el ámbito privado (Arendt, 1988: 132). Por ello, las generaciones posteriores a la fundación de la República consideran el espacio privado como el ámbito privilegiado para la autorrealización, a través del trabajo y las relaciones íntimas o familiares. De este modo, la tarea de un buen gobierno se ve reducida a facilitar y no interferir en la vida privada. De nuevo, el ámbito de las necesidades



vitales emerge de lo privado al ámbito de lo público, devorándolo. Lo social se impone.

Como ya vimos en el apartado previo, la noción de lo social<sup>16</sup> había sido trabajada por Arendt en el segundo capítulo de *La condición humana*. En *Sobre la revolución*, vuelve a aparecer implícitamente esta invasión de lo social a la esfera de lo público cuando en el segundo capítulo, dedicado a *La cuestión social*, Arendt critica la idea de que el proceso vital de la sociedad —la necesidad de atender la pobreza y la miseria— constituye la trama de la actividad humana. De esta forma, “el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez [...]” (Arendt, 1988: 65).

Aunque es cierto que el interés de Arendt en *La condición humana*, como vimos, es enfatizar que en el ámbito de lo social predominan las conductas estereotipadas y que esto ahoga la posibilidad de acción en el espacio público, y es cierto también que en *Sobre la revolución* su preocupación es si la desigualdad, la miseria y la pobreza deben ser el interés que guíe la marcha de la revolución, esto no impide encontrar el hilo que anuda ambos intereses, a saber: la puesta en crisis que la propuesta arendtiana supone para

<sup>16</sup> El concepto de “lo social” es uno de los temas polémicos de la obra arendtiana. Como he señalado, hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político, y excluye, por consiguiente, la acción. En este sentido, Hanna Pitkin señala que lo social es un adjetivo, y Arendt lo hipostasía, haciéndolo nombre o sustantivo con el que enfatiza ella el modo en que la sociedad absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, pervierte, etc. (Pitkin, 1998: 177-202). Seyla Benhabib argumenta que, para Arendt, lo social hace referencia a lo doméstico agrandado y ubicado en la alta sociedad expresada como masa. Para esta autora, el concepto arendtiano de “lo social” es una genealogía alternativa de la modernidad en donde se puede ver la devastación de la esfera pública de la política y la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme: lo social. Lo social es el medio perfecto donde la burocracia emerge (Seyla Benhabib, 1996: 22-30). Estoy siguiendo esta lectura.

la búsqueda de fundamentos absolutos para lo político. Me explico: tanto lo social como la cuestión social podrían esgrimirse —y así se ha hecho en muchos casos— como principios que determinan el tipo de racionalidad que debe orientar, estructurar, constituir lo político. Es por esto que considero que en *Sobre la revolución* aparece nuevamente lo que llamé, siguiendo a Vollrath, “la diferencia política”.

Considerar que el sentido de la fundación de un nuevo orden civil es la solución de los problemas vinculados con la necesidad, implica reducir lo político a mera administración y gestión de recursos. Esto no quiere decir que Arendt desvincule completamente lo político, lo social y lo económico, sino que enfatiza el verdadero sentido de lo político: la búsqueda incesante de la felicidad pública. Felicidad que debe descansar en el ejercicio permanente de la libertad. “[S]ólo desde la libertad política, esto es, desde la prosecución del deseo perenne del autogobierno [...], la emancipación económica y social encuentra su lugar creativo y radicalmente novedoso, a pesar de su reiteración en el tiempo” (Camargo, 2010: 107). Si, por el contrario, concediéramos que la emancipación económica y social es el fin de lo político, incluso de la revolución, estaríamos colocando fuera de la esfera de la política aquello que le da sentido. En tal caso, lo social o, para el caso, la cuestión social pasaría a constituir una suerte de fundamento de lo político. Por ejemplo, para la Revolución francesa, la liberación de los *malheureux* de la miseria y la pobreza sería el sentido y fin de la revolución. Pero de acuerdo con Arendt, la política no requiere un fundamento, la auténtica política manifiesta en sí misma su sentido, podríamos decir, su fundamento, entendiendo éste como radicalmente contingente. El “fundamento” de lo político se inscribe dentro de los asuntos humanos, en la posibilidad de ejercer la libertad política. No es que Arendt ignore la importancia de la satisfacción de las necesidades de la vida biológica, lo que pone de manifiesto es que no

es éste el sentido de la vida pública. La *vita activa* consiste en el ejercicio de la libertad en la constitución de un espacio público, ese ejercicio se lleva a cabo desde la pluralidad que, como vimos, supone diferencia y conflicto. La pluralidad desde la que se ejerce la libertad política supone contingencia.

La contingencia de lo político es precisamente lo que la filosofía política tradicional no ha sido capaz de asumir. Esto es debido, en gran parte, a que la filosofía política no ha puesto suficiente atención a la *vita activa* que hace posible lo político.

### III. LA *CONSTITUTIO LIBERTATIS*

Con la finalidad de comprender las implicaciones de la falta de un fundamento absoluto de lo político, volveré al análisis conceptual presentado previamente acerca de los conceptos de *violencia*, *poder* y *revolución*.

Como vimos, Arendt no niega el papel de la violencia en la condición humana, sino que restringe su pertinencia a la esfera de lo social. La violencia es un fenómeno estrechamente vinculado con la lógica instrumental propia del ámbito de lo social. Es por ello un fenómeno opuesto al poder. Dijimos también, en el segundo apartado, que el fin de la revolución es la constitución de un orden político para la libertad pública. Esto supone un nuevo concepto de poder. Para nuestra filósofa, el problema central de la política y el sentido de la revolución es la fundación y constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra. De manera que es la *praxis* comunicativa el núcleo de la vida social y política. En este contexto, entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha

relación con los conceptos de acción, juicio y discurso. El poder político es la capacidad de actuar concertadamente a través de la deliberación, el juicio crítico y el discurso. Recordemos que desde *La condición humana*, ya había señalado que la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la *praxis*. Pues bien, en su ensayo *Sobre la revolución*, Arendt reitera este enunciado básico de su concepto del *poder comunicativo*, haciendo énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones, por la diversidad de juicios gestados en la deliberación. Es por ello que distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo*. El denominado contrato social se suscribe entre una sociedad y su gobernante; consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su “consentimiento” a ser gobernado. En cambio, el contrato mutuo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad:

[S]u contenido real es una promesa y su resultado una “sociedad” o “coasociación”, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de “promesas libres y sinceras” (Arendt, 1988: 232).

De manera que cada uno ve su propia ventaja en estar unido a los demás y, por consiguiente, él mismo se vincula a ellos por medio de “la fuerza del contrato o de la mutua promesa”. El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir su mundo con los otros (Arendt, 1998b: 181). La acción política y el discurso constituyen el espacio

público, en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo.

Veamos ahora cómo se relacionan estos conceptos con el de “revolución”. Habíamos señalado que el fin de la revolución es la libertad política. El éxito del fenómeno revolucionario depende no tanto del momento de la fundación, ese acontecimiento que abre la posibilidad de un nuevo comienzo, sino del momento constituyente y de que en la constitución del nuevo orden civil se garantice el fin de la revolución, es decir, la libertad política entendida como una suerte de felicidad pública. Así, si bien es cierto que las revoluciones constituyen actos novedosos, ubicados en la brecha entre el pasado y el futuro, lo que determina su éxito es la perdurabilidad de las promesas mutuas. De manera que el acto de fundación de un nuevo orden civil se sostiene, como señalé previamente, en el contrato y en las promesas mutuas. Efectivamente, las promesas mutuas constituyen una suerte de dique ante la que puede resultar una desbordante contingencia de la acción política —pienso, sobre todo, en el momento de la fundación, previo a la constitución—. En el acto de la fundación, no es la racionalidad estratégica la que debe guiar la acción, sino la confianza en las promesas y la capacidad de juicio y deliberación compartida. De manera que en un primer momento, previo a la constitución de la República, reina la contingencia. De ahí la importancia del acto constituyente, el momento en que un pueblo dota al gobierno de una constitución (Arendt, 1988: 147). Es ese el tiempo de establecer el poder. Ahora bien, recuperando a Montesquieu, Arendt afirma que:

poder y libertad se implican mutuamente, que conceptualmente, la libertad política no reside en la voluntad sino en el poder y que, por consiguiente, la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen (Arendt, 1988: 152).

Para ello, es imprescindible una estructura de separación de poderes que permita la regeneración constante del poder, al tiempo que evite que el poder se expanda y crezca desmesuradamente. Éste es el papel de las constituciones —estoy hablando ahora de los documentos escritos—: consolidar el poder emanado de la revolución, gestando un espacio para el ejercicio de la libertad pública. Es en ese sentido que Arendt recupera, para el momento de constituir el poder, la expresión *Constitutio Libertatis*.

En la constitución de la República, la violencia debe estar ausente; los vínculos comunes y las promesas mutuas como un esfuerzo colectivo son los elementos imprescindibles para la consolidación del poder. Si en la *Constitutio Libertatis* los constituyentes se guiaron por la racionalidad estratégica, la constitución resultante se manifestaría como un ejercicio de dominación y, por ello, como un ejercicio de violencia. No es la fuerza, como atributo del hombre en su aislamiento, ni la violencia, como ejercicio de fuerza orientado por la relación medios-fines, lo que constituye un orden civil, sino el poder que brota en la deliberación conjunta consolidada a través de las promesas mutuas y el pacto. Desde este punto de vista, no se requiere ningún absoluto que, más allá de lo político, sostenga o fundamente el nuevo orden constituido. Sólo requeriríamos de un fundamento absoluto si entenderíamos “la ley como un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración de su consentimiento y acuerdo mutuo” (Arendt, 1988: 196).

## CONCLUSIONES

De acuerdo con Arendt, el rasgo distintivo de la violencia es su carácter instrumental; de modo que debe restringirse al ámbito de la fabricación y, por lo tanto, a la esfera de lo social. La violencia es un fenómeno estrechamente vinculado

con la lógica instrumental propia del ámbito de lo social. Dicha lógica, que se entiende como un modelo de seguimiento de reglas, no requiere del diálogo, de la deliberación colectiva, en definitiva, de la palabra. He mostrado como Arendt critica la identificación de poder con violencia y sostiene que lo que ha malogrado *la política* ha sido el uso de la fuerza y de la violencia, instrumentalizada siempre por una autoridad. Es esta última la que despoja del poder a los hombres. La propuesta de Arendt está orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros. Su pretensión es reconstruir los espacios públicos de la participación en la toma de decisiones. De este modo, apela al fortalecimiento de la participación ciudadana, es decir, *hombres reunidos en condiciones de libertad* para la toma de decisiones acerca de los asuntos comunes. Ella insiste en que sólo el debate, la deliberación y la acción del hombre en la esfera pública pueden aglutinar a una multiplicidad de sujetos, reconociendo su condición de pares iguales pero manteniendo la distinción de sus puntos de vista, para impedir que se amalgamen en una masa homogénea, en torno a una *identidad* que socave su libertad. De esta manera, es posible pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano. Estos planteamientos le permiten a Arendt desplazar el concepto de poder, tradicionalmente vinculado al de violencia, hacia la acción en el espacio público.

A partir de esta distinción entre violencia y poder, he podido mostrar cómo el criterio que nos permite establecer una diferencia entre *la política* y *lo político* radica en el momento asociativo, comunicativo y deliberativo, ubicado en el fondo de lo político. En el espacio público una comunidad libre ejerce el poder cuando, mediante las deliberaciones públicas, promueve y protege la felicidad pública de la comunidad. Con desbroce de estos planteamientos, principalmente encontrados en *Sobre la violencia* y en *La condición*

*humana*, me adentré en las reflexiones de Arendt sobre las revoluciones. Mi hipótesis de lectura ha sido que el criticado énfasis arendtiano de la colonización que sufre lo político por parte de lo social y su tesis acerca de que la cuestión social malogró el anhelo de las revoluciones pueden ser interpretados como resultado de su postura antifundacionista. Lo social y —en su versión para las revoluciones— la cuestión social son rechazados por Arendt por constituir una especie de fundamento. De acuerdo con la lectura que he defendido en este ensayo, la racionalidad instrumental que campea en lo social estaría fundada en una “verdad” acerca del sentido de la política: atender a las necesidades de la vida biológica. Por el contrario, para Arendt, lo político debe ser autónomo, de manera que pueda emerger como función instituyente de la sociedad. Es por esto que, como vimos, resulta contradictorio para ella identificar poder y violencia. La violencia se rige por la relación medio-fin, el poder es un fin en sí mismo. Si insistimos en la identificación entre poder y violencia, lo político corre el riesgo de ser colonizado o neutralizado por la racionalidad instrumental.

La naturaleza pura de la violencia es muda. La palabra, puesta de manifiesto en las promesas y el contrato mutuo, nos permite la fundación de un espacio público, de una comunidad política. Esto es ya un triunfo de la política sobre la violencia. La noción arendtiana de lo político como comunidad política nos permite reivindicar, frente a la violencia, la palabra como forma de acción política. Como hemos visto, los textos de Arendt muestran una crítica constante y radical a la identificación del poder y la violencia; tan es así, que en varios momentos subraya la impotencia de la violencia en la generación del poder. La idea, en pocas palabras, es que el desajuste entre la claridad de nuestros conceptos políticos e ideales y la oscuridad de nuestra realidad política se debe, en gran parte, al uso ostensible de la violencia como un mero medio para conservar o alcanzar el poder.



En el caso de las revoluciones, la capacidad de fundación se abre en el intersticio entre el fin del viejo orden y el comienzo del nuevo. En ese hiato de la historia, la violencia aparece amenazante: sólo el deseo de autogobierno, el anhelo de poder político entendido como sinónimo de libertad política, puede encauzar el acontecimiento revolucionario. La capacidad de los hombres para iniciar algo nuevo no puede ser reducida a una acción estratégica calculada. La *Constitutio Libertatis* es el espíritu de la revolución, la cual no debería ser nunca sacrificable a las metas de la técnica, de la economía o de la *Realpolitik*, so pena de perder el verdadero potencial libertario de la revolución.

La concepción de la política y de la revolución arendtianas —leídas desde esta perspectiva posfundacional, esto es, asumiendo la radical contingencia de lo político— ponen de manifiesto la fecundidad del pensamiento arendtiano para seguir la pista al poder emancipatorio de los movimientos sociales, las reivindicaciones por el reconocimiento y la ciudadanía participativa.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1981 [1951]), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1961), “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, *Between the Past and the Future*, Nueva York, Penguin Books.
- (1970), *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace & World Inc.
- (1982 [1970]), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Sussex, The Harvester Press Limited.
- (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

- Arendt, Hannah (1998a), *La condición humana* (introducción de Manuel Cruz), 3a. reimpr., Barcelona, Paidós.
- (1998b), “Sobre la violencia”, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks.
- Bernstein, R. J. (1977), “Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice”, en T. Ball (ed.), *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1997), “Provocation and Appropriation: Hannah Arendt’s Response to Martin Heidegger”, *Constellations*, vol. 4, núm. 2, pp. 153-171.
- (2013), *Violence. Thinking Without Banisters*, Londres y Nueva York, Polity.
- Birilés, Fina (comp.) (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- (2005), “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”, en Manuel Cruz y Daniel Brauer (comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la Historia*, Barcelona, Herder.
- Camargo, Ricardo (2010), “Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žižek”, *Ideas y valores*, núm. 144, pp. 99-116.
- Di Pego, Anabella (2006), “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, año 19, núm. 52, México, UAM, septiembre-diciembre, pp. 101-122.
- Dodd, James (2009), *Violence and Phenomenology*, Nueva York, Routledge.
- Estrada, Marco (2007), “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”, en Oliver Kozlarek (ed.), *Entre cosmopolitismo y “con-*

- ciencia del mundo*". *Hacia una crítica del pensamiento atópico*, México, Siglo XXI, pp. 123-156.
- Fanon, Franz (1963), *Los condenados de la tierra* (pról. Jean Paul Sartre) (trad. de Julieta Campos), México, Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1983), "Hannah Arendt: On the Concept of Power (1976)", *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge, MIT Press.
- (1986), "Hannah Arendt", *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- (2000), "El concepto de poder en Hannah Arendt", *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 205-222.
- Kohn, Carlos (2000), "Solidaridad y poder comunicativo: La *praxis* de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt", *Res Publica* (5): 73-92.
- (2009), "La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana", *En-Claves*, año III, núm. 6, pp. 61-74.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.
- Muñoz, María Teresa (comp.) (2011), *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, México, Universidad Intercontinental.
- (2012), "El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia", en Armando Casas y Leticia Flores (coords.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine*, UNAM-FFYL-CUEC, 2013.
- (2014), "Una mirada arendtiana al concepto de violencia", en Luis Eduardo Hoyos (ed.), *Normatividad, violencia y democracia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

- Pitkin, Hanna (1998), *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rabotnikof, Nora (2005), *En busca de un lugar común*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Sánchez, Cristina (2005), "Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad", *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, año 10, núms. 22-23, pp. 101-117.
- Vollrath, Ernst (1995), "Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States, and Looks Back to Germany", en Peter Graf *et al.*, *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-60.

## SOBRE LOS AUTORES

**André Duarte** es doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo (USP) (1997). Ha desarrollado investigaciones como becario de CNPq y de Capes en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona (2002-2003) y en la Université de Paris VII (2011-2012). Desde 1998 es profesor de tiempo integral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Paraná (UFPR), Brasil, actuando asimismo como supervisor de tesis en el Programa de Posgrado del mismo departamento. Desde 2003 es investigador becario de CNPq. Ha publicado los libros *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt* (RJ: Paz e Terra, 2000); y *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (RJ: Forense Universitária/GEN, 2010). Ha organizado el volumen de ensayos *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (RJ: Relume-Dumará, 2004), y ha traducido al portugués las siguientes obras de Hannah Arendt: *Sobre a violência* (Relume-Dumará, 1994; Civilização Brasileira, 2009) y *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (RJ: Relume-Dumará, 1993). Ha publicado artículos sobre Heidegger, Arendt y Foucault en periódicos de Brasil y del extranjero.

**Marco Estrada Saavedra** realizó estudios de doctorado en Ciencia Política en la Universidad de Hamburgo, Alemania. Actualmente es profesor-investigador de El Colegio de México. De 2006 a 2015 dirigió la revista *Estudios Sociológicos* de esta misma institución. Entre sus líneas de investigación están la teoría social contemporánea, movimientos sociales,

actores colectivos y protesta social, antropología del Estado. Entre sus libros destacan: *Participación política y actores colectivos* (1995), *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts* (2002), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt* (editor y traductor, 2003), *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (2007), *Los indígenas de Chiapas y el levantamiento zapatista* (2010, en coordinación con Juan Pedro Viqueira), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de América Latina* (2011, en coordinación con Alejandro Agudo), *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de Niklas Luhmann* (coordinador, 2012), *Sistemas de protesta* (2015) y *El pueblo ensaya la revolución. La APPO y el sistema de dominación oaxaqueño* (2015).

**Stefania Fantauzzi** es licenciada en Filosofía por la Universidad de Bologna y doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, grado que consiguió con una tesis doctoral sobre *Política, im-política y violencia en Hannah Arendt*, dirigida por Fina Birulés. Es miembro del Seminario Filosofía y Género y del Grupo Arendtiano de Pensamiento y Política, ambos de la Universidad de Barcelona. Desde hace unos años se ocupa de filosofía política y, sobre todo, de Hannah Arendt, sobre la que ha publicado artículos como “Pensar el mundo y actuar en el mundo. Del mal radical a la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Lectora. Revista de dones i textualitat*, núm. 9, 2003; “La relación entre guerra y política en Hannah Arendt”, en Rosa Rius Gatell (ed.), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la UB; “Polis y polemos en el origen de la política”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 10, núm. 1, 2003; “Il ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt”, *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 43, 2011. Compagina la investigación

con trabajos de traducción, entre los que destacan la traducción al italiano de Manuel Cruz, *Come fare cose con i ricordi*, Roma, Casini, 2009; y Manuel Cruz, *I brutti scherzi del passato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

**Claudia Hilb** es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Sociología por la Universidad de París VIII. En la actualidad es profesora de teoría política en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Conicet. Sus áreas de interés son la teoría política moderna y contemporánea, con especial énfasis en las obras de Hannah Arendt y Leo Strauss, y la reflexión acerca de problemas políticos actuales desde una aproximación teórico-política. Es autora de artículos y libros en su especialidad publicados en Argentina y el extranjero. En los últimos años ha publicado los libros: *Leo Strauss. El arte de leer* (Fondo de Cultura Económica, 2005); *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano* (en colab., Prometeo, 2007); *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero* (comp., Siglo XXI, 2009); *Silencio, Cuba. La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución cubana* (Edhasa, 2010); *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad* (comp., Prometeo, 2011); *New Beginnings: Argentina & South Africa* (comp., con Ph. J. Salazar, Capetown, SA, Africa Rethoric Publishing, 2012); y *Usos del pasado. ¿Qué hacemos hoy con los setenta?* (Siglo XXI, 2013).

**Carlos Kohn Wachter** es profesor asociado (jubilado), ex director del Instituto de Filosofía y ex coordinador de las Maestrías en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Candidato al Ph. D en Historia de las Ideas por la London School of Economics (LSE). Licenciado en Historia y Ciencias Políticas y Magister en Historia Contemporánea por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Entre sus publicaciones se

encuentran: *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el "Fin de la historia"*, Caracas, edit. Comala, 2000. Con R. Rico (edits.); *El totalitarismo del siglo XXI; Una aproximación desde Hannah Arendt*, Caracas, Ediciones del Vicerrectorado Académico de la UCV, 2009; y (AAVV), *Discursos del poder: Usos y abusos de la razón política*, Caracas, CEP/FHE, 2009. Ha publicado numerosos artículos sobre teoría marxista, conceptos políticos como democracia y ciudadanía, y, en especial, sobre la obra de Hannah Arendt, en publicaciones y revistas de Venezuela, Europa y Latinoamérica.

**Miguel Ángel Martínez Meucci** es profesor asociado y coordinador de Posgrados en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar (septiembre de 2012), Caracas, Venezuela. Doctor en Conflicto Político y Procesos de Pacificación por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado y Magister en Ciencias Políticas por las universidades Central de Venezuela y Simón Bolívar, respectivamente. Entre sus publicaciones recientes se encuentran el libro *Apaciguamiento. El referéndum revocatorio y la consolidación de la Revolución bolivariana* (Alfa, 2012), y los artículos "Totalitarismo, ¿un concepto vigente?" (*Episteme* NS, núm. 31, UCV, 2011, Caracas) y "El concepto de democracia totalitaria en Talmon y su pertinencia en nuestro tiempos" (*Politeia* núm. 47, UCV, 2011, Caracas). Sus líneas de investigación se concentran en el estudio teórico y empírico de las revoluciones, procesos de paz y otras modalidades de cambio político no constitucional.

**María Teresa Muñoz** es profesora titular de la Universidad Intercontinental (México) y de asignatura de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se doctoró en Filosofía por la UNAM. Es Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid donde tiene también estudios de doctorado. Es Miembro del Sistema Nacional de



Investigadores del Conacyt. Sus líneas de investigación se ubican en dos áreas: la epistemología, especialmente centrada en L. Wittgenstein, y la filosofía política, centrada en la obra de Hannah Arendt. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política* (UNAM-IIF, 2009); y *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* (UIC, 2011). Actualmente, está trabajando en dos proyectos: un libro de autoría, *Ciudadanía y espacio público. Una recuperación del republicanismo arendtiano*; y una compilación junto con Efraín Lazos, *Filosofía para tiempos violentos*. Otras publicaciones recientes son: “El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia”, en A. Casas y L. Flores (comps.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine* (UNAM, 2013); y “Una mirada arendtiana al concepto de violencia”, en Luis Eduardo Hoyos (comp.), *Violencia, democracia y normatividad* (Bogotá, UNC, en prensa). Coordinó los trabajos de la presente compilación, *Violencia y revolución. Reflexiones arendtianas*.

**Anabella Di Pego** es doctora en Filosofía y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Argentina). Ha realizado una estancia de investigación en el Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft de la Freie Universität Berlin (2010-2011) con una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Asimismo, fue becaria de posgrado (2011-2013) y actualmente es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet, Argentina). Desde 2009 se desempeña como docente en la cátedra de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas, entre los que destacan: “La revelación del ‘quién’ en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las

concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricœur” (2012), *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Argentina; “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía” (2007), *Al Margen*, Colombia; y “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (2006), *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, México. Se encuentra en prensa su libro *Modernidad, totalitarismo y sociedad de masas. Una lectura de Hannah Arendt* (EDULP, Argentina).

**Laura Quintana** es doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia, ha sido profesora invitada en la Universidad París VII. Sus líneas de investigación son filosofía política contemporánea y estética moderna y contemporánea, y se ha especializado, sobre todo, en el pensamiento de Hannah Arendt, y recientemente en los trabajos de Foucault y Jacques Rancière. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “¿Cómo prolongar el acontecimiento? Acción e institución en Hannah Arendt”, en *Argumentos*, año 5, núm. 9, Brasil, Universidade Federal do Ceará, 2013, pp. 120-139; “Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière”, *Pléyade*, núm. 12, CAIP, Santiago de Chile, junio de 2013; *Hannah Arendt: Política, violencia, memoria*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2012; “Democracia e conflito: nas margens da violência e da institucionalidade”, *Princípios*, vol. 19, núm. 32, 2012. “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. *Revista de Estudios sociales*, núm. 43, 2012; “Vie nue et condition humaine: une approche critique de quelques interprétations biopolitiques d’Arendt”, en A. Herzog (comp.), *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal*, París, PUF, 2011, pp. 125-146.

**Zenia Yébenes Escardó** es doctora en Filosofía por la UNAM y doctora en Antropología por la UAM (México). Es miembro del sistema Nacional de Investigadores. Desde 2006 es profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Sus líneas de investigación son: el análisis de los procesos de secularización; la relación entre religión y mundo moderno, y sus efectos en la transformación de la subjetividad. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Figuras de lo imposible: trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo* (Anthropos/UAM-C, 2007); *Teorías antropológicas de la religión* (Ediciones del Orto, en prensa); y, junto con Mario Barbosa, la compilación *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia* (Anthropos/UAM-C, 2009).



*Revolución y violencia*  
*en la filosofía de Hannah Arendt*

se terminó de imprimir en octubre de 2015  
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.  
Monte Alegre 44 Bis, col. Portales Oriente, 03570 México, D.F.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación a cargo de  
Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V.  
Compuesto en Adobe Garamond Pro e ITC  
Garamond Light de 13, 12, 11, 10, 9 y 8 pts.

Cuidado de la edición a cargo de  
Agustín Herrera Reyes, bajo la supervisión  
de la Dirección de Publicaciones de  
El Colegio de México.

*En Sobre la revolución* (1963) y en *Sobre la violencia* (1970), la polémica filósofa judeo-alemana, Hannah Arendt, sentó las bases para la comprensión y la crítica de la violencia social contemporánea. Estas dos obras, relativamente poco conocidas fuera del ámbito especializado, constituyen el centro de las reflexiones críticas de los colaboradores de este volumen. Provenientes de diversos centros académicos del ámbito hispano-latinoamericano, cada uno de estos ensayos ofrece una perspectiva fresca sobre problemáticas diversas y actuales acerca de la revolución y la violencia: ¿es lo mismo la violencia insurgente que intenta subvertir el orden instituido que la violencia vigilante que busca conservarlo? ¿Cuál es el límite de la violencia? ¿Es la violencia un límite para lo político o es lo que nos permite instituir lo político? ¿Qué relación guarda el poder con la violencia? ¿Es posible pensar un orden para la vida en común que supere la relación mando obediencia y, con ello, subvierta la tradicional relación entre poder político y violencia legítima? ¿Acaso las luchas de liberación de sistemas opresivos no son legítimas? ¿Es, entonces, la violencia el instrumento legítimo y necesario en las revoluciones?

La violencia imperante en nuestras sociedades, el incesante espectáculo morboso del dolor y las masacres debería ser una demanda de atención para todo ciudadano con capacidad de juicio. Por otro lado, tras la llamada Primavera Árabe y la evolución que han tenido los movimientos sociales en los últimos años, la pregunta por las condiciones de posibilidad y el sentido de la fundación de un cuerpo político es acuciante. Éste es pues, un libro de enorme interés no sólo para académicos dedicados a la reflexión sobre la violencia en el espacio público y la fundación de un nuevo orden civil por medio de la revolución, sino también para un público más amplio interesado en pensar dichos fenómenos como experiencias políticas fundamentales de la modernidad.

ISBN: 978-607-462-841-8

