

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

DE ROMA A LA REVOLUCIÓN:
Una investigación sobre el republicanismo arendtiano.

Doctoranda: Lic. Carolina Rusca
Director: Dr. Sebastián Torres Castaños
Codirectora: Dra. Paula Hunziker

Córdoba, abril de 2022



Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

La Filosofía frente al totalitarismo: Una reconstrucción de otra tradición oculta en el pensamiento político arendtiano

- I. El fin de la tradición y el lugar de la filosofía en el mundo posttotalitario
- II. El hallazgo de una “perla”: Montesquieu y las preguntas filosóficas
- III. Las formas de gobierno, la novedad totalitaria y la pregunta por la vida política
- IV. Las leyes y su “espíritu”: sobre la totalidad naturaleza-principio y la originalidad de la ley totalitaria
- V. Las formas de la libertad

CAPÍTULO II

Entre el totalitarismo y la revolución

- I. *La condición humana* como proyecto y sus condiciones de aparición
- II. La cuestión del poder: una lógica articuladora sustraída de la categoría de medios y fines
- III. La facultad de hacer promesas: islas en océanos de incertidumbre

CAPÍTULO III

A la sombra de los republicanismos en flor

- I. *Sobre la revolución*: una obra en la penumbra
- II. ¿Una fundación sin fundamentos? Las perplejidades del origen
- III. Libertad y felicidad públicas: resonancias romanas en el republicanismo arendtiano

EPÍLOGO

Arendt lectora de la crítica tocquevilleana de “la política literaria”: sobre la posibilidad de un “pensamiento político”

CONCLUSIONES

I. Consideraciones finales

II. Preguntas abiertas y vías posibles para una prosecución de la investigación

APÉNDICE I

Breves notas sobre “el derecho a tener derechos”

APÉNDICE II

Notas sobre una posible conversación sobre la humanidad: hacia una política de la pluralidad

BIBLIOGRAFÍA

I.I. Obras de Hannah Arendt

I.II. Artículos y entrevistas

I. III. Epistolarios

II. Fuentes de Arendt trabajadas en esta tesis

III. Bibliografía General

Agradecimientos

La escritura de esta tesis al igual que el cursado del Doctorado en Filosofía han sido posibles gracias al financiamiento otorgado por una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), tanto como por las posibilidades de estudiar en la Universidad pública argentina. Agradezco profundamente haber estudiado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Quiero expresar en primer lugar mi gratitud a mis directores Sebastián Torres y Paula Hunziker, por su infinita generosidad y calidez con la que me recibieron hace ya muchos años como estudiante en su grupo de investigación y me acompañaron amorosamente en cada paso. A mis docentes de la Escuela de Filosofía y a mis compañerxs de grupo de investigación, de quienes aprendo en cada conversación.

Quiero agradecerles a mi papá y mi mamá, por enseñarme el valor del estudio y por el apoyo incondicional; a mis hermanos Bruno y Sebastián, por la fortaleza y la complicidad. A mis otros dos hermanos de la vida, Martín y Juan Cruz, por las palabras y las aventuras. A mi amiga Gisel, mi compañera en esta ruta. Agradezco a cada unx de mis amigxs y compañerxs de militancia, los afectos que tornan todo posible.

Finalmente, quisiera dedicarle especialmente este trabajo a la persona que me acompañó cada día con sus palabras de aliento, con su paciencia y comprensión infinitas. Por las risas, por todo su amor, por la vida que construimos cada día: para Guillermo.

Introducción

*Cuando ninguna lengua conocida
está a vuestra disposición,
hay que decidirse a robar un lenguaje,
al igual que en otros tiempos
se robaba el pan.*
Roland Barthes

El pensamiento político arendtiano hunde sus raíces en un diagnóstico fundamental acerca del vínculo entre la filosofía y la política a partir de la llegada de los regímenes totalitarios. Fue el requerimiento histórico de estos acontecimientos y la necesidad de involucrar sus reflexiones en la urgencia política de su tiempo, lo que llevó a Arendt a distanciarse explícitamente de la filosofía y de los espacios donde originariamente había transitado su formación. El silencio ante los hechos acuciantes de su tiempo expuso el desafortunado encuentro entre las grandes corrientes de la filosofía que subterráneamente pasaron inadvertidas a lo largo de la modernidad, y su cristalización en el fenómeno totalitario. El desinterés y la hostilidad por el mundo de los asuntos humanos, junto a la falta de lucidez ante fenómenos políticos que calaron profundamente en la vida de Arendt, condujeron a su crítica radical de la tradición del pensamiento filosófico, cuyas categorías y criterios para la reflexión política habían mostrado su total futilidad para comprender lo sucedido:

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación –dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía–, está el que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también *todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos* en el momento en que intentamos aplicarlos aquí¹.

¹ Arendt, H. (1953). "Mankind and Terror". En (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace. Edición de Jerome Kohn. Edición en español utilizada: (2005). "Los hombres y el terror" En *Ensayos de Comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de la obra de Arendt*. Madrid: Caparrós. Traducción de Agustín Serrano de Haro, pp. 359-370, p. 365 [El resaltado es nuestro]. Este texto pertenece originalmente a una intervención radial de Arendt emitida por RIAS (*Rundfunk im amerikanischen Sektor*) Radio-Universidad, dirigida a estudiantes alemanes en marzo de 1953.

Sobre esta compleja relación de Arendt con la filosofía emerge su pensamiento político que, como consecuencia, se alimenta en gran medida del diálogo con fuentes alternativas al canon teórico de la modernidad, en algunos casos confinadas a los márgenes del pensamiento filosófico, escritores olvidados por la Tradición y su rechazo a hacer de la experiencia política un objeto de reflexión. En palabras de Margaret Canovan, el pensamiento arendtiano “es una particular y selectiva relación con el pasado, manipulando y reforzando ideas, experiencias y estructuras y suprimiendo otras”².

Para nuestro propósito, hemos decidido realizar una búsqueda al interior de la obra de Arendt, intentando replicar su propia manera de tratar con la historia del pensamiento político y filosófico, indagando por caminos laterales y menos explorados como ejercicio de lectura. Sin descuidar en absoluto sus obras principales, hemos prestado particular atención en primer lugar al *Denktagebuch*³, donde hallamos extensos apuntes sobre sus propias lecturas y observaciones que en algunos casos constituyeron la base de sus posteriores trabajos. En segundo lugar, a la gran cantidad de escritos secundarios o inconclusos que la autora produjo: conferencias, textos que decidió no publicar o que solo eran preparatorios para el dictado de sus cursos presentes, como así también sus intercambios epistolares, en donde solía manifestar con frecuencia sus más profundas preocupaciones teóricas y políticas y sostenía discusiones esenciales para el desarrollo de sus obras. En el mismo sentido, presentamos también los aspectos más relevantes de los distintos contextos teóricos de aparición de las obras arendtianas, así como las discusiones que han suscitado sus afirmaciones dentro del ámbito intelectual y cultural de la época. La reconstrucción de estos diálogos –en ocasiones más explícitos, como el caso de las conferencias Walgreen– permite hacernos una idea sobre las temáticas e inquietudes compartidas con sus contemporáneos (como el caso de Eric Voegelin o Leo Strauss, también judíos alemanes exiliados en Estados Unidos), que definían el clima de discusión teórica y política de la Europa de la posguerra. Consideramos

² Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt. A reinterpretación of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 69 [La traducción es nuestra].

³ Arendt, H. (2003). *Denktagebuch 1950 Bis 1973*. Dos Tomos, Piper, München-Zürich, Reconstrucción, organización y presentación a cargo de U. Ludz e I. Nordmann. Edición en español utilizada: (2011). *Diario Filosófico 1950-1973*. Vol. I: Diario Filosófico. Vol. II: Notas y Apéndices. Barcelona: Herder.

que la lectura detenida de todo este material producido a la vera de sus obras más destacadas, junto con una perspectiva sobre el contexto en el que surgen las reflexiones, nos permite reafirmar una manera de comprender el ejercicio filosófico como un diálogo crítico y constante –con las figuras y con los acontecimientos del pasado y también con el presente–, en cierta forma colectivo, necesariamente reconciliado con la experiencia de lo común, que trasciende las grandes obras y habita también la cotidianeidad de un pensamiento situado históricamente.

En el marco de esta perspectiva general, en el siguiente trabajo nos hemos propuesto indagar en la vinculación entre Montesquieu y Hannah Arendt, a nuestro juicio fundamental en el pensamiento político de la autora, y en gran parte desestimada en los estudios sobre su obra. A su vez, esta tesis tiene en su centro una doble hipótesis de lectura: por un lado, la recuperación del legado montesquevino en Arendt habilita un camino inexplorado en la reconstrucción de su singular republicanismo, y constituye un aporte significativo para el estudio histórico-crítico de sus conceptos políticos nodales. Por otro lado, en análisis del diálogo entre estos autores es una vía para la recuperación de Montesquieu como pensador político cuyo aporte teórico trasciende ampliamente las fronteras del jurista creador de la teoría de la división de poderes.

Como veremos a continuación, desde comienzos de los años cincuenta la obra de Montesquieu aparece en las lecturas de Arendt como un puntapié inicial para un vínculo teórico que, en algunos momentos de mayor intensidad que en otros, se convertirá en una lectura de peso para el desarrollo de su pensamiento político. En el primer capítulo nos dedicaremos a reconstruir la manera en que la obra de Montesquieu resulta una fuente clave para la tesis arendtiana sobre la novedad del totalitarismo como régimen de gobierno inédito y radicalmente diferente de la tiranía. A nuestro entender, el planteo del escritor francés sobre las formas de gobierno y su articulación con un principio de acción determinado, le permiten a Arendt realizar un doble movimiento argumentativo. En primer lugar, poner el fenómeno de la acción política en un lugar central, como factor determinante en todo régimen de organización de la vida política. En segundo lugar, establecer una oposición entre las nociones totalitarias de poder, ley y

libertad y su mayor contrapunto, el sentido republicano de tales conceptualizaciones⁴.

Así, en el segundo capítulo nuestra investigación se constituye centralmente en *The human condition*, obra de finales de los años cincuenta (y en algunos ensayos integrados en *Between past and future* de esa misma época). Nuestro interés radica en hacer visible –en disonancia con otras interpretaciones que señalan en esta obra una especie de hiato o intervalo por fuera de las reflexiones políticas de la filósofa alemana– una continuidad con *The origins of Totalitarianism*, en la que Arendt concretiza y reelabora los conceptos políticos fundamentales presentes en sus investigaciones previas. En esa misma línea, consideramos que es posible advertir la presencia del legado montesquevino –si bien más subrepticamente– en algunas ideas que cobran aquí una fuerza particular y que constituyen elementos claves para el progresivo desarrollo de un republicanismo arendtiano. Por otra parte, el análisis de la conexión entre el surgimiento de esta obra y los estudios arendtianos sobre el marxismo nos ha permitido poner en relieve una contraposición fundamental. Esto es, la matriz de la fabricación productiva que trae consigo la modernidad y sus efectos en la instrumentalización del poder bajo la lógica medio-fines por un lado, y una teoría de la acción política por otro, cuyas características fundamentales –la pluralidad como condición de posibilidad, y su imprevisibilidad constitutiva– remiten a otra lógica articuladora del poder, a partir de la idea arendtiana de la promesa. A través del hilo conductor que proponemos sostener entre las obras de la periodización seleccionada a partir de los años cincuenta, en *The human condition* además Arendt instauro las bases para pensar el problema del origen y la fundación de un cuerpo político.

En el tercer y último capítulo, nos ocuparemos de la transición de *The human condition* a la obra arendtiana de 1963 sobre las revoluciones modernas, *On revolution*. La lectura que ofrecemos de esta obra –cuyas tonalidades republicanas fueron tardíamente percibidas, y hasta la actualidad son motivo de discrepancias entre especialistas en Arendt y teóricos políticos propios y ajenos a la tradición republicana– la sitúa como punto de llegada de un extenso proceso

⁴ En este aspecto particular, coincidimos con la afirmación de Canovan, cuando menciona que nuestra autora estaba convencida de que “las instituciones republicanas y los ciudadanos eran las defensas más fuertes contra el totalitarismo”. Canovan, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought. Op. Cit.*, p. 163. [La traducción es nuestra].

de reflexiones políticas. Aquí, Arendt pone a prueba el potencial de sus propios conceptos y categorías en las revoluciones francesa y norteamericana, concebidas como los acontecimientos políticos modernos en donde está en juego el problema político que, a nuestro juicio, constituye uno de los motivos fundamentales de la obra de la autora: la tensión irresoluble entre acción e institución. O en otras palabras, entre la preservación de la libertad política como facultad de la pluralidad humana para generar nuevos comienzos, y la fundación de un cuerpo político estable que perdure en el tiempo y que albergue esa facultad sin agotarla:

En política, esta actitud conservadora –que acepta el mundo tal cual es y sólo se esfuerza por conservar el *statu quo*– no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo. Las palabras de Hamlet «El tiempo está fuera de quicio. Oh, maldita desgracia, que haya tenido que nacer yo para ponerlos en orden» son más o menos verdaderas para cada generación, aunque desde principios de nuestro siglo quizás hayan adquirido una validez más persuasiva que antes⁵.

Al respecto de esta cuestión, hemos hecho particular hincapié en el problema del origen como uno de los momentos más importantes de la obra, donde es posible reconstruir un diálogo crítico entre las ideas de fundación y promesa desarrolladas en *The human condition*, contra las teorías contractualistas modernas y el papel que jugaron en el fracaso de las revoluciones, en tanto constituyen un efecto residual de los más grandes equívocos de la Tradición sobre los que Arendt ha trabajado en las obras anteriores: la subjetivación de la política y su consecuente concepción instrumental del poder. En este recorrido, el legado montesquevino tiene otra vez un rol preponderante en tanto que, podríamos decir, es el vértice de una suerte de triangulación entre estas dos últimas obras mencionadas –*The human condition* y *On revolution*– respecto a la recuperación arendtiana de la *res publica* romana.

Volví a la antigüedad griega y romana sólo a medias, porque me gusta mucho –me gusta la antigüedad griega, pero nunca me gustó la romana. Sin embargo, volví porque sabía que simplemente quería leer todos estos libros que esta

⁵ Arendt, H. ([1958]1961). “The crisis in education”. En *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Nueva York: Viking Press. Edición revisada incluyendo otros dos ensayos: (1968). *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*. Nueva York: Viking Press (utilizamos esta última). Edición en español utilizada: (2016). *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*. Barcelona: Ariel. Traducción A. Poljak. pp. 269-301, p. 295.

gente había leído. Y ellos leyeron todos estos libros -como habrían dicho- para encontrar un modelo para este nuevo reino político que querían llevar a cabo, y que llamaron República⁶.

Así, la visibilización y la investigación del vínculo entre el Barón de la Brède y la autora de *The origins of Totalitarianism*, nos ha permitido además plantear un punto de divergencia respecto a las interpretaciones de la obra de Arendt que, dentro o fuera de la estela republicana, enmarcan en el centro de su pensamiento político la recuperación de la antigüedad griega y la experiencia de la *polis*, desestimando además el fuerte arraigo moderno de su filosofía política. Desde nuestra perspectiva, el valor de la lectura arendtiana de Roma (a veces directa y otras veces mediada por escritores políticos modernos como Montesquieu), descansa en una recuperación del carácter republicano de la libertad – recuperación que le permite, según trataremos de demostrar, hacerse cargo de los problemas de la libertad griega– y en la actualización de la idea de que política y libertad coinciden, idea que el totalitarismo había desterrado a través de la aniquilación de la libertad mediante la politización total.

Por otro lado y a modo de epílogo, nos hemos dedicado a analizar la posibilidad de delimitar las particularidades de la reflexión política arendtiana como una suerte de “pensamiento político”, como un posicionamiento teórico que bascula entre la filosofía y la escritura política, intentando sortear los riesgos y las limitaciones que, desde la perspectiva crítica arendtiana, ambos ejercicios han mostrado a la luz de los acontecimientos políticos. Este análisis propuesto se sustenta en el legado tocquevilleano, otra lectura de Arendt que ha sido frecuentemente pasada por alto y que, a nuestro juicio, no debe obliterarse en tanto ofrece sobre este punto una crítica a la intelectualidad de su época que resulta ser una herramienta significativa para la propia crítica de Arendt a las distintas formas que adopta el pensamiento contemporáneo.

⁶ (1979). “On Hannah Arendt”. En *Hannah Arendt: The recovery of a public world*. Edición de Melvyn A. Hill. Nueva York: St. Martin Press, pp. 301-340, 330-331 [La traducción es nuestra]. Este artículo se compone de la transcripción de un debate entre Arendt y algunos colegas y amigos (Mary McCarthy, Hans Morgenthau, Albrecht Wellmer, entre otros) durante un congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972y que trató sobre la obra de Hannah Arendt, organizado por la *Sociedad para el estudio del pensamiento social y político*. Si bien se encuentra disponible en español en varias ediciones, estas presentan diferencias en la traducción de algunas intervenciones de Arendt como esta que citamos aquí y que resulta clave para nuestro trabajo, por lo que preferimos trabajar con el original. Para las ediciones en español, *Cfr.*: “Arendt sobre Arendt: Un debate sobre su pensamiento”. En Arendt, H. (2005). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós. Traducción de F. Birulés, pp. 139-170, p. 166; “Discusión con amigos y colegas en Toronto”. En Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta. Traducción de M. Abela, pp. 66-100, p. 93.

Finalmente, hemos desarrollado a modo de apéndices unas notas introductorias para pensar dos cuestiones. El primero tiene que ver con un aporte a la discusión acerca de la conocida expresión arendtiana del “derecho a tener derechos”, y la posibilidad de reinterpretarla bajo la óptica del legado montesquívino en su obra. El segundo alude a algunas reflexiones, en cierto modo *con y contra Arendt*, sobre la posibilidad de un nuevo concepto político de humanidad, a partir de una lectura crítica de la recepción de su obra por parte de referentes principales de la teoría feminista. La demanda de Arendt por la politización de la idea de humanidad –politización que en sus propios términos puede entenderse esencialmente como una humanidad anclada en la pluralidad y contra toda forma de universalismo–, podemos hallarla en sus obras más tempranas de los años treinta y cuarenta, previas al recorte que aquí trabajamos centralmente. Sin embargo, nos parece pertinente traer esa discusión a la luz de su posterior análisis de la modernidad –donde además, si bien desde otra perspectiva, la discusión sobre los derechos del hombre y el ciudadano alude en parte a una idea de humanidad–, y del actual escenario teórico y político, para poner en consideración una política de la pluralidad en articulación con las concepciones republicanas de poder, ley, y libertad.

Por último, con respecto al trabajo con la obra arendtiana y sus fuentes, quisiéramos realizar las siguientes aclaraciones. Hemos utilizado las mejores traducciones al español en los casos en que se encuentran disponibles, pero siempre corroborando con las ediciones en inglés, ya que todas las obras utilizadas prioritariamente en esta tesis fueron editadas primero en ese idioma por la autora. Sin embargo, en algunas ocasiones indicadas explícitamente en las notas al pie, estas contrastaciones con el inglés original nos han llevado a realizar modificaciones de las traducciones existentes. En las múltiples ocasiones en las que utilizamos transcripciones de conferencias y cursos, o textos inéditos –a las que hemos accedido a través de la colección *Hannah Arendt Papers* de la *Library of Congress*–, como también en algunas referencias a la obra de Montesquieu sobre la que no hemos encontrado ediciones en español suficientemente precisas, hemos realizado las traducciones correspondientes, también indicadas en cada caso.

I

La Filosofía frente al totalitarismo: Una reconstrucción de otra tradición oculta en el pensamiento político arendtiano

Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera pudo trazar el sendero.

Hannah Arendt
*Diario Filosófico*⁷

Cuando llego a una ciudad, siempre subo al campanario más alto o la más alta torre, para contemplarlo todo en conjunto.

Montesquieu
*Diario de viaje*⁸

I. El fin de la tradición y el lugar de la filosofía en el mundo posttotalitario

Esta vez querría traerle el ancho mundo. He empezado muy tarde, propiamente en los últimos años, a amar el mundo en su realidad, y dada mi tardanza, espero ser capaz de hacerlo de verdad. Por gratitud quiero titular "Amor mundi" mi libro sobre teorías políticas.

Hannah Arendt
*Carta a Karl Jaspers, 6 de agosto de 1955*⁹

⁷ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno III, enero de 1951[22]: p. 68.

⁸ Citado en Starobinski, J. ([1953]1989). *Montesquieu*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 49.

⁹ Arendt, H. (1992). *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Nueva York: Harcourt Brace & Co. Carta 169, p. 264 [La traducción es nuestra].

En este fragmento de una a carta de 1955 a su maestro, Arendt enlazaba una obra pendiente sobre teorías políticas con su tardío amor por el mundo. Con esta expresión, la autora transmite una clave para pensar la reconciliación con el mundo de los asuntos humanos, algo que la propia filosofía de alguna manera le había negado con la enseñanza de la primacía de la vida contemplativa. Pero muy pronto los acontecimientos acuciantes que envolvieron a Europa y al mundo en *una tormenta de arena*, la obligaron a mirar críticamente a esa filosofía; perforaron los principales presupuestos de su formación, la empujaron a pensar todo de nuevo, empezando por el modo en que se debe dedicar una vida a la reflexión. Así, el amor por el mundo expresado en una reflexión más cercana a la teoría política que a la filosofía, surge como contrapunto a la gran tradición filosófica, que a sus ojos es responsable de haber concebido al ejercicio del pensamiento como retirada del mundo. En anotaciones también correspondientes al año 1955, Arendt escribe:

Amor mundi. Introducción: El hilo roto de la tradición como una especie de justificación de toda la empresa. Luego de una serie de tratados que se ocupan, todos ellos, de una pregunta: ¿qué dimensión de la «condición humana» hace posible y necesaria la política? O bien, ¿por qué hay alguien y no más bien nadie? (La doble amenaza de la nada y del nadie). O también ¿por qué existimos en plural y no en singular?¹⁰

La desilusión de Arendt con la filosofía, y con el papel que cumplieron muchos de sus colegas, se fundamenta en lo que consideró una renuncia de la filosofía a *comprender*, lo que entendía no solo como su tarea esencial, sino como parte de la condición humana, aquello que “comienza con el nacimiento y acaba con la muerte”¹¹, “el sentimiento de estar en casa”¹². Comprender como *soportar* sin sucumbir mansamente ante el peso de los acontecimientos, como conocer el horror hasta donde es posible y hasta donde tiene sentido, asentándose por fuera de un optimismo o pesimismo sobre lo humano, sino más bien en una confianza inicial en la capacidad de reflexionar sobre la experiencia del mundo de los asuntos humanos. La crítica a la intelectualidad filosófica –a la filosofía de los

¹⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XXI, abril de 1955, [26]: p. 507.

¹¹ Arendt, H. ([1953]1994). “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”. En *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism. Op. Cit.* Edición en español utilizada: (2005). “Comprensión y política”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de la obra de Arendt. Op. Cit.*, pp. 371-394, p. 372.

¹² *Ibid.*, p. 371.

“grandes temas” alejada de los asuntos comunes– emerge en Arendt con la llegada del totalitarismo, un régimen de dominación sin precedentes, cuya singularidad nos despoja de todas las categorías de pensamiento y criterios para el juicio de los cuales la tradición nos había provisto, y cuyos mayores referentes ya no pueden venir en nuestro auxilio en tanto han desarrollado una filosofía al margen de la experiencia política concreta, perpetuando así la escisión entre pensamiento y acción que ha imperado en las grandes corrientes de pensamiento. Toda la historia de la tradición occidental desde la muerte de Sócrates en adelante, según Arendt, ha socavado el vínculo entre pensamiento y acción que, con el advenimiento del totalitarismo y la desintegración de todo espacio de diálogo e interacción con otros, ha llegado al punto máximo de su desconexión, arrojándonos al más completo desconcierto.

Una de las ideas principales que articula nuestra tesis entonces, es que el pensamiento político de Arendt que aparece sustancialmente con la experiencia totalitaria, se edifica en gran parte como respuesta a aquella abdicación. Ante el totalitarismo, la autora lleva adelante un diálogo crítico con la modernidad, donde ubica algunos elementos que si bien “cristalizaron”¹³ en este régimen, se enraizaron previamente en la historia sin que la filosofía pudiera advertirlo, o en el peor de los casos, mientras ésta funcionó como amparo para su gestación, en tanto fue incapaz de reflexionar sobre el mundo de lo común. De este modo, una reconstrucción exhaustiva del pensamiento político de Arendt no puede eludir su posición crítica respecto de la filosofía, puesto que será en gran parte el determinante para la construcción de la propia Arendt como intelectual, y con ello, para los caminos teóricos que recorrerá –muchas veces en absoluta soledad–

¹³ El término cristalización aparece ya en *Los orígenes del totalitarismo*, y en una nota en sus diarios Arendt apunta lo siguiente: “*El método de las ciencias históricas*: olvida toda causalidad. En su lugar: análisis de los elementos del suceso. Es central el suceso en el que han cristalizado rápidamente los elementos. El título de mi libro es completamente falso; habría debido ser: *The Elements of Totalitarianism*” (*Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno IV, junio de 1951 [23]: p. 95). El concepto de la cristalización proviene de un fenómeno de las ciencias químicas, y es el proceso en el cual se produce la separación de los componentes de un líquido, a través de su evaporación o enfriamiento, dando lugar a nueva formación. Arendt utiliza esta metáfora para esclarecer, contra toda forma de explicación causal o teleológica de la historia, la complejidad del surgimiento de un acontecimiento nuevo a partir de los elementos precedentes. No sabemos a ciencia cierta de dónde recupera este término la autora; según algunas interpretaciones proviene de la *Crítica del juicio*, donde Kant utiliza la idea de cristalización como metáfora de la contingencia (Cfr.: Birulés, F. (2006). “El totalitarismo: una realidad que desafía la comprensión” en Cruz, M. (comp.) *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, pp. 37-61). Otras interpretaciones en cambio, señalan que Arendt recupera este concepto de la obra de Walter Benjamin, Cfr.: Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

para intentar comprender el totalitarismo como fenómeno político inédito e irreductible a todo lo conocido.

En palabras de Fina Birulés, habría una “doble fuente de su pensamiento, los dramas históricos vividos en primera persona, por una parte, y la influencia de la filosofía de la existencia, en particular la de Heidegger, por otra”¹⁴. Esa doble raíz, deriva además de este diagnóstico cardinal en la obra de Arendt, sustento de sus críticas más agudas a la filosofía: la escisión entre pensamiento y acción, cuya permanencia en la historia del pensamiento es, desde su perspectiva, también responsable de un cierto ejercicio de la filosofía, mayoritario, que marginó el mundo común. La sentencia arendtiana respecto a la filosofía de taquilla, a sus representantes y a todo el círculo intelectual en el que se formó –y que, a la luz de los acontecimientos, no hizo más que acrecentar el abismo entre pensamiento y acción– se ilustra en un pasaje muy conocido, procedente de una carta a Karl Jaspers con fecha del 4 de marzo de 1951:

Ahora bien, sospecho que la filosofía no es completamente inocente en esta desagradable novedad. Por supuesto, no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. [...] Pero sí en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político, ni podía tampoco tenerlo, porque forzosamente hablaba del hombre y trataba marginalmente el hecho de la pluralidad. No obstante, dado su análisis crítico del papel de la filosofía en la revolución, la misma idea es aplicable a este contexto, como otro momento histórico que da cuenta de la ausencia de un pensamiento abocado a la experiencia concreta de la novedad¹⁵.

Lo que intenta exponer Arendt aquí al referirse a una cierta responsabilidad de la intelectualidad en los acontecimientos del siglo XX, es el hecho de que permanecieron anclados en la actitud del “asombro mudo”, que tiene sus raíces

¹⁴ Birulés, F. (2001). “Prólogo” en Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, pp. 7-12, p. 8. Cabe aclarar aquí que cuando Fina Birulés menciona la influencia de la filosofía de la existencia en nuestra autora, destaca a Martin Heidegger pero omite, quizás por desconocimiento en aquel momento, la importancia igualmente decisiva en su formación de Karl Jaspers, quien incluso dirigió su tesis sobre el concepto de amor en San Agustín (Cfr.: notas 176 y 391).

¹⁵ Arendt, H. *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969. Op. Cit.*, Carta 19, 4 de marzo de 1951, p. 166 [La traducción es nuestra].

en la antigüedad¹⁶. Por supuesto, no se trata como bien aclara Arendt, de poder trazar un hilo de Platón a Hitler, sino del modo en que filosofía y política se han relacionado a lo largo del tiempo desde el juicio y muerte de Sócrates –la condena del filósofo por parte de la polis– y de cómo ese hecho ha determinado el vínculo entre el sujeto que piensa y el sujeto que actúa:

La mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *polis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad. [...] Las preguntas que obsesionaron a Platón y de las que se han dado desde entonces casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, han sido: ¿Cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas para el ejercicio de la filosofía?¹⁷

En efecto, si la extensa obra de Arendt tiene un *pathos* que la atraviesa, es este modo en que impacta la experiencia totalitaria en el ejercicio del pensamiento, y su primera ruptura con “la gran filosofía” de la que proviene y en la que se formó, fundamentalmente con Martin Heidegger y Karl Jaspers como maestros. Es en torno a este acontecimiento –que ocupa un lugar central en sus reflexiones de los años cincuenta– que Arendt irá forjando progresivamente una idea de la intelectualidad que, con sus matices, sostendrá el resto de su vida. En una famosa entrevista con el periodista Günter Gauss emitida por la Televisión de Alemania Occidental en 1964, Arendt expone *in extenso* su relación con el mundo de la filosofía, y es muy contundente:

Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos. (...) En mi opinión,

¹⁶ Sobre esta cuestión nos parece importante hacer aquí una precisión. En efecto, Arendt considera que “el asombro mudo” es un momento fundamental de la filosofía, su comienzo tal como lo entendía Platón, que se traduce no en afirmaciones sino en interrogantes fundamentales. El problema es que esta conmoción filosófica, concebida en soledad y de manera contemplativa, es incapaz de generar un pensamiento político dirigido a la acción, a la pluralidad como experiencia humana y al mundo de los asuntos humanos (Cfr.: Arendt, H. ([1954]2005) “Sócrates”. En *The promise of politics*. Nueva York: Schocken Books. Edición en español utilizada: (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós. Traducción de E. Cañas, pp. 43-77). En este sentido, Arendt sostiene que la filosofía debe poder generar un movimiento de pensamiento en que estén los otros, y al mismo tiempo, debe ser capaz de dirigir su mirada no solo hacia “lo bueno, lo bello y lo verdadero”, sino también hacia el horror de lo sucedido.

¹⁷ Arendt, H. ([1954]1994). “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”. En *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Op. Cit. Edición en español utilizada: (2005). “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. En *Ensayos de comprensión. 1930-1954, Op cit.*, pp. 515-538, p. 515. Este artículo está compuesto mayormente por el texto borrador de una conferencia inédita leída por Arendt en 1954, ante la American Political Science Association.

me despedí definitivamente de la filosofía. Como usted sabe, estudié filosofía, pero esto no significa que haya permanecido en la filosofía. [...] Dejé Alemania dominada por la idea –algo exagerada sin duda– de “nunca más”, nunca más meterme en historias intelectuales. No quería tener nada que ver con semejante gente. Mi opinión era que lo que había ocurrido tenía que ver con esta profesión, con la intelectualidad. Hablo en pasado. Hoy sé algo más al respecto¹⁸.

Su decepción ante el “asombro mudo” de la filosofía la puso en disidencia con sus mayores representantes contemporáneos en el terreno de la filosofía política alemana en el exilio norteamericano, como Eric Voegelin y Leo Strauss. Arendt encuentra en ellos una vuelta a la tradición filosófica que no es inocente en su fracaso para explicar la novedad del régimen totalitario, y que en su absoluta independencia de la experiencia política es incapaz de concebir su sentido enteramente nuevo. De manera tal que, el resultado de este retorno sin más de sus contemporáneos, es que “hayan lanzado las viejas respuestas en medio de la nueva confusión”¹⁹. Desde el punto de vista de Arendt, el mayor equívoco en el que ha desembocado la ausencia de una crítica rotunda a la filosofía y a su papel en la historia, es la identificación entre totalitarismo y tiranía, una forma evidente de arrastrar forzosamente categorías clásicas hacia un presente que no tiene precedentes o, parafraseando a la propia Arendt, de lanzar una vieja respuesta ante un nuevo interrogante. Este desacierto constituye uno de los centros del debate que Arendt entablará, explícita o implícitamente con gran parte de sus contemporáneos.

Sin embargo, nos parece importante señalar que el panorama igualmente desolador que presentaban para nuestra autora las ciencias políticas y sociales, sí fue un factor de coincidencia con sus contemporáneos, una preocupación compartida. Planificada a mediados de los cincuenta, la obra provisoriamente titulada *Amor mundi* constaba de tres ensayos, de los cuales solo alcanzó a publicar el segundo, que se convertiría finalmente en una de sus obras más importantes, *The human condition*²⁰ en el año 1958. El primer ensayo de esta obra,

¹⁸ Entrevista a Hannah Arendt titulada: “Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache”. Dicha entrevista fue emitida el 28 de octubre de 1964 por la cadena televisiva ZDF, segundo canal de la televisión pública alemana. Edición en español utilizada: (2005). “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 17-40, p. 17.

¹⁹ Arendt, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. *Op. Cit.*, p. 526.

²⁰ Arendt, H. (1958) *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, Chicago. Edición en español utilizada: (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Traducción R. Gil Novales.

por otra parte, según las anotaciones de la autora referiría a las formas del Estado: “I. Polis, república romana, etcétera, con inclusión de Montesquieu y el concepto de dominio. También ideología y terror”²¹. En 1954 en una carta esta vez a Martin Heidegger, Arendt le mencionaba con mayor detalle:

Me preguntas en qué trabajo. Desde hace tres años intento aproximarse a tres cosas relacionadas entre sí por múltiples vías. 1) Partiendo de Montesquieu, un análisis de los sistemas políticos con la intención de descubrir dónde se introdujo el concepto del dominio en lo político («en toda comunidad existen dominadores y dominados») y cómo el ámbito político se constituye de manera diferente en cada caso. [...] Parece más pretencioso sobre el papel de lo que quiere ser. Tanto más cuanto que no puedo concretarlo sin explayarme hasta el infinito. Me metí en esto cuando tuve tiempo para investigar cosas que ya me inquietaban sin cesar mientras escribía el libro sobre el poder totalitario; y ahora ya no consigo salir. Durante este invierno he intentado por primera vez presentar las cosas de forma experimental –en series de cursos dictados en Princeton y Notre Dame y en algunas conferencias aisladas. En Princeton, sólo ante miembros de la facultad y del Institute for Advanced Studies. (Maritain también estaba presente; en general, también fue bastante satisfactorio.) El ánimo para ello me viene de las malas experiencias vividas en este país en los últimos años, entre otras cosas, y de la situación al mismo tiempo cómica y desesperada en que se hallan las ciencias políticas²².

Si bien las travesías teóricas en las que Arendt decide aventurarse para pensar el totalitarismo fueron recorridas muchas veces solitariamente respecto de la crítica a la tradición filosófica, se inscribieron en un clima de época donde la sentencia que establece sobre la ciencias política sí era en gran parte compartida por sus colegas provenientes de la filosofía. Este encuentro en Princeton que le relata a Heidegger, fue una de tantas instancias que nucleaban a un ámbito de pensadores

²¹ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XX, abril de 1954, [9]: p. 468.

²² Arendt, H y Heidegger, M. (1998) *Hannah Arendt Martin Heidegger. Briefe 1925 Bis 1975: Und Andere Zeugnisse*. Frankfurt: Klostermann, Edición preparada por Úrsula Ludz. Edición en español utilizada: (2000). *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder. Traducción de A. Kovacsics. Carta 86, pp. 137-138. En el fragmento completo de esta misma carta a Heidegger, Arendt comienza precisando su proyecto, mostrando un esquema muy similar al que le presenta a Jaspers: “Me preguntas en qué trabajo. Desde hace tres años intento aproximarse a tres cosas relacionadas entre sí por múltiples vías. 1) Partiendo de Montesquieu, un análisis de los sistemas políticos con la intención de descubrir dónde se introdujo el concepto del dominio en lo político («en toda comunidad existen dominadores y dominados») y cómo el ámbito político se constituye de manera diferente en cada caso.- 2) Partiendo quizá de Marx, de un lado, y de Hobbes, de otro, un análisis de actividades fundamentalmente diferentes que, vistas desde la *vita contemplativa*, se suelen meter todas en el mismo saco de la *vita activa*: o sea, trabajar –producir– actuar, donde trabajar - actuar se entienden basándose en el modelo del producir: el trabajo se hizo «productivo» y el actuar se interpretó dentro de la relación medio-fin. (No podría hacer esto, si puedo, sin aquello que aprendí contigo en mi juventud.) Y 3) partiendo de la parábola de la caverna (y de tu interpretación), una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política, de hecho, la posición de Platón y Aristóteles respecto a la polis como base de toda teoría política (Lo decisivo es, a mi entender, que Platón convierte el *agathón* en idea suprema – y no el *kalón*; creo que por motivos «políticos»).

reunidos por la urgencia de la experiencia política de su tiempo. Dentro de los encuentros más afamados que reunía a esta generación se encontraban las “Conferencias Walgreen”, llamadas así por su creador, Charles R. Walgreen, magnate de la industria farmacéutica. Walgreen donó una fortuna a la Universidad de Chicago en la década del cuarenta, como aporte para evitar la reclusión de buena parte del pensamiento “comunista”. De ese auspicio surgieron las conferencias que legaron extraordinarios libros del pensamiento político como *The human condition* de Hannah Arendt, *The Man and the State* de Jacques Maritain, así como *The New Science of Politics* de Eric Voegelin, y las conferencias de Leo Strauss de 1949 que luego resultarán en *Natural right and history*.

Las divergencias de Arendt con la mayoría de ellos son más que relevantes –con Eric Voegelin y Leo Strauss por ejemplo, ambos también judíos exiliados con quienes tiene discrepancias tajantes respecto a los totalitarismos–, pero también lo es la preocupación común sobre la completa incapacidad que la ciencia política había mostrado ante los hechos. Eric Voegelin se refería de manera similar a “la peculiar situación de la ciencia política” en su obra *New Science of politics*, donde se dedicó de lleno a la discusión en torno a su campo de aplicación, el vínculo con las ciencias naturales y el positivismo, el problema del método, y todo lo que atañe a la ciencia política²³. Publicada en 1952 y surgida como la ampliación de su disertación de las conferencias Walgreen de 1951, en esta obra según Arendt, Voegelin “persigue una restauración en «espíritu platónico» de la ciencia política”²⁴. En un conocido debate entre ambos a raíz de la reseña del alemán de la *opera prima* de Arendt, *The origins of Totalitarianism*, publicada también en 1951²⁵, Voegelin afirmaba lo siguiente: “Pero en todo caso las circunstancias no son, por desgracia, favorables. Aún no se ha superado la destrucción positivista

²³ Voegelin, E. ([1952]2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Madrid: Katz.

²⁴ Arendt, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento político europeo”. *Op. Cit.*, p. 517.

²⁵ Arendt, H. (1951). *The origins of Totalitarianism*, Nueva York: Harcourt, Brace & Co. Segunda edición ampliada: (1958) Nueva York: World Publishing Co. Meridian Books. Edición en español utilizada: (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus. Traducción de Guillermo Solana.

de la ciencia política; y el gran obstáculo para un tratamiento adecuado del totalitarismo sigue siendo la insuficiencia del instrumental teórico”²⁶.

Leo Strauss, por otra parte –quien a su vez mantuvo un intenso intercambio epistolar por treinta años con Eric Voegelin²⁷– decía a finales de los años sesenta sobre la nueva ciencia política nacida luego de la primera guerra mundial: “No obstante, se puede decir de ella que toca la lira mientras Roma arde. Se la excusa por dos motivos: no sabe que toca la lira, y no sabe que Roma arde”²⁸. Pese a que el diálogo que entabla con estos autores la mayoría de las veces se destaca por un gran desacuerdo, la metáfora straussiana expresa con notable semejanza la situación descrita por Arendt, la irresponsabilidad y la falta de reacción de estas disciplinas ante la tragedia. Sin perder de vista los matices ni las distancias, coinciden además en que no es solo la irresponsabilidad del silencio, sino la insensatez de una ciencia política despolitizada, meramente descriptiva de los hechos, positivista hasta su reducción al procesamiento y análisis de datos, a tal punto de haber abandonado, dice Arendt, su propósito natural: “Entre tanto, las preguntas más permanentes de la ciencia política, y que, en cierto sentido, son también más específicamente filosóficas –tales como: ¿Qué es la política? ¿Quién es el hombre en cuanto ser político? ¿Qué es la libertad?– parecen haber sido

²⁶ Voegelin, E. y Arendt, H. (2002). “Debate sobre el totalitarismo. Eric Voegelin/Hannah Arendt.” En *Claves de razón práctica*, n°124, julio-agosto, pp. 4-11, p. 4. La reseña de Eric Voegelin fue publicada originalmente en *The Review of Politics* XV (1/1953), pp. 68-76, junto con la réplica que la revista le ofreció publicar a Hannah Arendt en el mismo número (pp. 76-84), que luego fue calificada por lectores y colegas como una muestra de erudición y solidez intelectual, al mismo tiempo que evidenció su fuerte faceta polemista. En esta misma réplica Arendt admite la coincidencia respecto a este tema al expresar que “El doctor Voegelin deplora, como yo misma, la insuficiencia de los instrumentos teóricos de las ciencias políticas [...]”. *Ibid.*, p. 10.

²⁷ Cfr.: (2009) *Eric Voegelin y Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales. Madrid: Mínima Trotta.

²⁸ Strauss, L. (1968). “Un epílogo”. En ([1968]2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz, pp. 291-319, p. 319. De manera similar, varios años antes en 1945, el escritor austríaco también exiliado en Estados Unidos Hermann Broch –fuente literaria de gran relevancia para Arendt– escribe *La muerte de Virgilio*. También subsidiado por la Fundación Guggenheim, Broch finaliza esta obra ya en el exilio. Se trata de una novela sobre las últimas horas de vida del poeta latino en diálogo con el emperador Augusto. Allí, Broch también establece un cierto paralelismo entre el derrumbe del mundo clásico y la situación de la propia Europa de su tiempo, lo que afianza aún más la idea de un diagnóstico compartido por esta generación sobre el colapso del viejo continente. Para ilustrarlo, acude a figuras metafóricas muy similares a las de Strauss: el desconcierto absoluto ante la falta de registro de algo que está a la vista de todos, la caída de los regímenes y sobre todo, el fracaso de un proyecto político, súbito e insospechado a los ojos del pensamiento político: “¡oh, quién puede dormir mientras arde Troya! ¡una y otra vez! y se cubren de espuma las ondas del mar, revueltas por los golpes de los remos, cortadas por los surcos de las naves, por el empellón de los tres picos de sus espolones” Broch, H. ([1945]2000). *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza. Traducción de José María Ripalda Crespo, p. 168 [El resaltado es nuestro].

olvidadas por completo”²⁹. Leo Strauss se manifiesta en el mismo sentido en otras dos ocasiones:

El intento de reemplazar la búsqueda del mejor orden político por una ciencia política descriptiva o analítica que se abstenga de ‘juicios de valor’ es, desde el punto de vista de los clásicos, tan absurdo como el intento de reemplazar el arte de hacer zapatos, esto es, zapatos buenos y cómodos, por un museo de zapatos hechos por aprendices, o como la idea de una medicina que se niegue a distinguir entre salud y enfermedad³⁰.

La nueva ciencia política busca descubrir leyes del comportamiento humano a través de datos proporcionados por ciertas técnicas de investigación en las que se cree que garantizan el máximo de objetividad [...] La democracia es entonces el presupuesto tácito de datos; no tiene que convertirse en un tema; se la puede olvidar con facilidad: los árboles olvidan el bosque³¹.

Esta generación de pensadores se congregaba en un debate intelectual que orbitaba en torno al cuestionamiento agudo de las ciencias políticas y sociales como un paso obligado antes de la pregunta por lo acontecido. Si bien la república de Weimar fue el período de apogeo cultural, la cumbre de las discusiones sobre positivismo, filosofía del derecho, teoría jurídica, teología y política, fue la experiencia del totalitarismo la que obligó a voltear la mirada y pedir explicaciones al conocimiento consagrado y a los métodos de investigación de estas disciplinas, a interrogarse a sí mismas. Este debate ocupó un lugar trascendental en los autores que hemos tomado de ejemplo, pensadores judíos alemanes exiliados en Estados Unidos, que conversan de manera más o menos

²⁹ Arendt, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento político europeo”. *Op. Cit.*, p. 522. Igualmente, es preciso aclarar que Arendt hace una salvedad respecto de la ciencia política, que la ubicaría en ventaja de la filosofía política y fundamentalmente de la filosofía de la historia, y es que la ciencia política tiene como centro la noción de comienzo y de origen, por tanto puede abarcar la novedad de la acción. Dice en “Comprensión y política”: “Afortunadamente, la situación de las ciencias políticas, cuya vocación más alta es ir a la búsqueda del significado y responder a la necesidad de una verdadera comprensión de los datos políticos, es bastante diferente. La gran importancia que el concepto de comienzo y de origen tiene para todas las cuestiones estrictamente políticas viene del simple hecho de que la acción política, como toda acción, siempre es en esencia el comienzo de algo nuevo; en cuanto tal, el comienzo es, en los términos de la ciencia política, la esencia misma de la libertad humana. La posición central que el concepto de comienzo y de origen han de tener en todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido que las ciencias históricas abastezcan el terreno de la política con sus métodos y categorías” (Arendt, H. “Comprensión y política”. *Op. Cit.*, p. 390).

³⁰ Strauss, L. (1945). “Sobre la filosofía política clásica”. En Strauss, L. (2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Madrid: Amorrortu, pp. 107-126, pp. 118-119.

³¹ Strauss, L. “Un epílogo”. *Op. Cit.*, p. 318.

explícita alrededor de una preocupación común: la ciencia política, el pensamiento jurídico y la historia³².

Si en autores como Strauss y Voegelin la impugnación a las ciencias políticas y sociales es evidente, en Arendt la crítica a estas disciplinas, a su situación “cómica y desesperada”, debe ser leída en conjunto con la crítica lapidaria a la gran tradición de la filosofía y su incapacidad brutal frente al surgimiento de los totalitarismos. Desde la perspectiva arendtiana, sucede que el problema es aún mayor cuando caemos en la cuenta de que el fracaso de las ciencias políticas y sociales no puede llevarnos a la ingenuidad de socorrernos en las grandes ideas filosóficas, sino que por el contrario, ese derrumbe descansa sobre la renuncia de la filosofía a ocuparse de los asuntos humanos, renuncia que ya no puede sostenerse si lo que se quiere es comprender qué ha ocurrido en el mundo.

En otras palabras, el puro horror de los acontecimientos políticos contemporáneos, junto con las aún más horribles eventualidades que puede depararnos el futuro, se halla detrás de todas las filosofías a que hemos aludido. Me parece muy característico que ni uno solo de los filósofos haya mencionado o analizado en términos filosóficos este fondo de experiencia. Es como si en este rechazo a hacerse cargo de la experiencia del horror y a tomársela en serio, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a honrar la esfera de los asuntos humanos con ese *thaumadzein*, esa sorpresa admirativa ante lo que es tal y como es, que, de acuerdo con Platón y Aristóteles, se halla en el comienzo de toda filosofía, pero que, no obstante, ellos mismos se han negado a aceptar como condición preliminar de la filosofía política. Pues el mudo horror ante lo que el hombre puede hacer y ante aquello en que puede convertirse el mundo está relacionado en muchos sentidos con la muda admiración de gratitud de la que brotan las cuestiones filosóficas³³.

³² Incluso Carl Schmitt puede ser tomado en cuenta en este aspecto, si bien resulta muy complejo ubicarlo en este grupo de autores por varios motivos. En primer lugar, porque pertenece a una generación anterior, más cercano a la edad de Heidegger, de alguna manera ha sido de inspiración teórica fundamental para algunos de los pensadores judíos alemanes que hemos mencionado, como Walter Benjamin y Leo Strauss. En segundo lugar y fundamentalmente, por su adhesión al nazismo y la justificación teórica que le brindó a sus prácticas y sus instituciones, razón por la cual además jamás participó de encuentros como las conferencias de Walgreen ni conversaciones de esa clase, gran parte de sus investigaciones incluían esta inquietud por el estado de la ciencia social y política. Sin embargo, aunque se mantuvo firmemente en las antípodas de las conversaciones y reflexiones que hemos expuesto, la preocupación por el abordaje de lo político contra ciertas manifestaciones del cientificismo –en su caso particular, el principal problema es la insuficiencia del enfoque y de las categorías del positivismo jurídico– fue el centro de su desarrollo teórico. Lo cual refuerza aún más la idea de un clima de época atravesado, de un extremo al otro del arco ideológico de la intelectualidad, por la incapacidad de esta disciplina para ocuparse de la experiencia política concreta. *Cfr.:* Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

³³ Arendt, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”. *Op. Cit.*, p. 537.

De esta forma, la pensadora alemana da un paso más allá y se distancia del resto poniendo en evidencia cómo esas fallas en el pensamiento político contemporáneo son en gran parte herencia de aquella retirada de la filosofía de la esfera de los asuntos humanos, y se traduce en la esterilidad y el desinterés para reflexionar, con la profundidad de la que es capaz, acerca de los orígenes del totalitarismo: “En el año 1933, tal desinterés ya no era posible. Dejó de ser posible incluso antes”³⁴. Es que, frente a tales acontecimientos, la filosofía permaneció en las antípodas de una de las tesis fundamentales de la obra de Arendt: que la relación del pensamiento con el espacio de los asuntos humanos debe adquirir la forma de la *responsabilidad*. Más que una tesis, se trata de una actitud filosófica y política de *cuidado del mundo* o de *amor por el mundo* –tal como se lo expresa a Jaspers en la carta con la que comenzamos este apartado– del que la filosofía ha desistido.

Dos rostros de esta misma gran tradición –la filosofía y su deriva en las ciencias políticas y sociales– expresan la soberanía de una clase específica de reflexión escindida de la experiencia política; esto es, han anulado el conflicto existente entre ambas instancias –entre pensamiento y acción si se quiere– disolviéndolo en una jerarquía que doblega a la segunda, en tanto supone que los criterios para la política están fuera de ella misma. Como quien busca una hendidura entre ambas, Arendt emprende una exploración teórica, atravesada por su particular manera de indagar en el pasado. En una férrea resistencia a toda filosofía política, a la teoría política canónica y a cualquier forma de ciencia, se asienta en los márgenes del canon de los grandes sistemas de pensamiento, valiéndose de múltiples registros a la hora de emprender sus lecturas.

La máxima arendtiana que advierte que “pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita”³⁵, se revela en cada una de sus obras, donde dialoga permanentemente con la literatura, la poesía, la historia, las biografías intelectuales, los epistolarios. En su obra *La tradición oculta*, en la que Arendt intenta analizar los conceptos esenciales de la figura del *paria* en personajes ocultos de la genialidad judía, nos encontramos cuatro ensayos breves sobre el poeta Heinrich Heine, el crítico

³⁴ Arendt, H. “¿Qué queda? Queda la lengua materna” *Op. Cit.*, p. 20.

³⁵ Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. Edición en español utilizada: (2008). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós. Traducción de C. Corral, p. 89.

literario y periodista Bernard Lazare, Charles Chaplin y Franz Kafka. La expresión del «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*», que le permitió a Arendt, al menos en gran parte, pensar la esterilidad de todo un vocabulario de la filosofía política para explicar la novedad del nazismo –y la necesidad de poder pensar y juzgar sin categorías previas, derivando a partir de allí toda su teoría del juicio– es un aforismo del poeta René Char³⁶. En *Los orígenes del totalitarismo* dedica páginas enteras a Joseph Conrad y a Franz Kafka, por destacar solo algunos ejemplos de la literatura que conocía a la perfección, y a la que recurre sin limitaciones para abordar los fenómenos que se propone comprender. Esta persistencia en sumergirse en la diversidad de formas del pensamiento, en conjunto con su reticencia a ser catalogada cómodamente como “filósofa” –no solo por el silencio ante el horror y su apartamiento abismal de la luz pública, sino además por lo que ella consideraba como consecuencia de eso mismo, un lenguaje insuficiente, o al menos obsoleto para pensar ciertos fenómenos–, se tradujo en una peculiar versatilidad en su propia escritura, volviéndola blanco de críticas desde todos los ángulos de las ciencias sociales y la filosofía, fundamentalmente en lo que concierne a su metodología.

La absoluta singularidad de Arendt y de su modo de examinar las fuentes de pensamiento –la filosofía, pero también la historia, la literatura, el cine, el teatro– descansa en gran parte en haber forjado un pensamiento político que se erige sobre esta tensión permanente e irresoluble entre una teoría que se rehúsa a despegarse de la fragilidad de los acontecimientos, que busca conquistar la solidez intemporal de la reflexión, pero siempre atento al carácter impredecible mundo de los asuntos humanos. Lejos del mero rechazo, Arendt insiste en la idea de generar *pensamiento político*, y de esa forma lo que logra es ofrecer una propuesta de lectura: se trata de rescatar una manera de entender la relación entre la filosofía y los asuntos humanos que coloca a éstos en un plano de igualdad, en aras de saldar aquella ruptura entre pensamiento y acción que hiere profundamente toda la Tradición, que nos antecede desde la Antigüedad griega hasta aquí. En el marco de esta propuesta, Arendt se lanza en la búsqueda de esa reflexión filosófica que versa sobre la *experiencia política*, no reducida a esquemas

³⁶ Char, R. (1946). “Feuillets d’hypnos”. En (1983): *Ouvres complètes*. París: Gallimard, pp. 171-233, p. 190, aforismo 62.

teoréticos, sino abordada desde su historicidad y facticidad. Algo similar a lo expresado a su antiguo maestro, seguirá sosteniendo ante Günter Gaus:

La expresión «filosofía política», que evito, está extraordinariamente lastrada por la tradición. Al hablar de estas cosas, desde un punto de vista académico o extraacadémico, tengo siempre en cuenta la existencia de una tensión entre filosofía y política. En concreto, entre el ser humano como ser que filosofa y el ser humano como ser que actúa. Esta tensión no se da en la filosofía natural. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como cualquier otro ser humano. Al reflexionar sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. Por el contrario, su posición frente a la política no es neutral. ¡No lo es desde Platón! [...] Por ello, en la mayor parte de los filósofos se da una especie de animadversión contra toda la política, con muy pocas excepciones, Kant entre ellas. Una animadversión que, en este orden de cosas, tiene enorme importancia, pues no se trata de una cuestión personal. Es algo objetivo. «No quiero involucrarme en esta animadversión» significa: quiero contemplar la política con ojos, en cierta medida, no enturbiados por la filosofía³⁷.

El hecho de que la catástrofe totalitaria nos haya privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión significa que debemos llevar a cabo una búsqueda de sentido desde un punto donde toda herramienta conocida es inadecuada y ha sucumbido ante la horrible creación del terror totalitario, pero no implica que esté fuera de nuestro alcance. Sobre el hilo de esta convicción, y a nuestro juicio, como el caso paradigmático de la intelectualidad arendtiana como la hemos desarrollado, debe ser leída la recuperación que realiza de la obra de Montesquieu. Con la certeza de que la dimensión de su incidencia ha pasado inadvertida, o al menos no se ha indagado lo suficiente en comparación con otros pensadores clásicos que fueron consagrados como pilares de su pensamiento, como Kant o Aristóteles, el vínculo que Arendt consolida con Montesquieu constituye un retorno crítico a la filosofía, y uno de los cimientos sobre los que se consolida su pensamiento político.

³⁷ Arendt, H. “¿Qué queda? Queda la lengua materna” *Op. Cit.*, p. 18.

Siguiendo la metáfora con la que Arendt se refiere a Walter Benjamin como *el pescador de perlas*³⁸, esta vez es ella misma la que indaga en el pasado en busca de algún tesoro perdido, y así hallamos su encuentro con Montesquieu en la década de 1950, encuentro que revela toda su potencialidad en los años inmediatamente posteriores a la escritura de su *opera prima*, cuando el escritor francés adquiere un lugar valioso para dilucidar esta nueva forma de gobierno – el totalitarismo– y distinguirla de todas las formas conocidas. Para ello, hemos procurado rescatar por una parte, sus anotaciones abandonadas o inéditas y creaciones secundarias, más marginales, donde gravitan los procesos de reflexión más cotidiana de nuestra autora, las lecturas en las que hunde raíces su obra entera. Y la correspondencia con maestros, amigos y colegas, por otra parte, el intercambio donde Arendt hallaba un bálsamo en tiempos sombríos, un espacio donde que compartía –con la misma lucidez y sagacidad propias de su escritura más conocida– sus lecturas, interrogantes, proyectos e ideas.

Montesquieu resulta ser un aliado para pensar contra la tradición filosófica, y una clave de lectura para un libro centauro como *Los orígenes del totalitarismo*, que le brinda a Arendt las herramientas –dada la futilidad en la que han quedado nuestros criterios para pensar y categorías para el juicio– para dilucidar una nueva forma de gobierno y su inédita lógica de dominación. Pero además, Montesquieu, de un modo mucho más subrepticio que otros pero no menos incidente, constituye un elemento determinante en la construcción de los conceptos fundamentales del pensamiento político arendtiano, develando un hilo subterráneo entre ambos escritores, por momentos más furtivo, pero que perdurará, con sus vaivenes, hasta el final de su vida. De esta manera, una lectura a contrapelo de la obra de Arendt bajo la óptica del legado montesquevino, resulta imprescindible para una reconstrucción acabada de su pensamiento político.

³⁸ En un ensayo sobre Walter Benjamin publicado en 1968 en la revista estadounidense *The New Yorker*, Arendt utiliza esta metáfora para describir a su amigo, quien era perfectamente consciente de la ruptura de la Tradición, y “llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado. Y se convirtió en un maestro de ello” [...] Arendt juega con la idea de la pesca de perlas como la tarea de indagar en el fondo del mar, donde yace lo que ya no tiene vida junto a lo que sobrevive y el mismo mar transforma en algo distinto y valioso, en “nuevas formas cristalizadas” que “sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *urphänomene* eterno”. Este ensayo será reimpresso y publicado también en 1968, en el libro *Men in dark times*. Nueva York: Harcourt, Brace and World. Cfr.: Edición en español utilizada: (1989). *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, pp. 139-178.

II. El hallazgo de una “perla”: Montesquieu y las preguntas filosóficas

Sin importar ya que aquel proyecto del libro *Amor mundi* no haya sido concretado –pese al entusiasmo evidente en el relato de Arendt a sus maestros– sus expresiones nos permiten afirmar que, durante toda esta década de los cincuenta, Arendt produjo una gran cantidad de material fruto de seminarios, conferencias, ensayos, artículos marginales, un semillero de estudios y reflexiones, que se expresaron en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), y fundamentalmente la sucedieron. Este período estuvo marcado por un enorme interés en *comprender* iniciando una búsqueda lejos de su ámbito originario de formación, de la filosofía en su más alta expresión especulativa, pero igualmente alejada de sus contemporáneos por el peligro que supone recaer en las viejas respuestas de una tradición que ha roto todos los puentes para la construcción de sentido y la reconciliación con la experiencia de lo común.

En consonancia con la *Arendt lectora* y su singular manera de escabullirse en las escaleras traseras, son sus obras marginales, sus manuscritos y sus diálogos epistolares, donde se nos revela el peso real de la obra de Montesquieu, una figura que forma parte de ese grupo de pensadores que algunos años más adelante llamará *escritores políticos*³⁹ –expresión que toma del propio Montesquieu. Como afirma Jerome Kohn, uno de los editores más importantes de Arendt “[...] su influencia en el pensamiento arendtiano difícilmente pueda ser exagerada”⁴⁰.

Fue precisamente Jerome Kohn quien editó la compilación *The promise of politics*⁴¹, donde recoge dos ensayos que serían parte del proyecto de libro de la década de los cincuenta, que Arendt finalmente decidió abandonar: “The Tradition of Political Thought” y “Montesquieu’s Revision of the Tradition”. Además, Kohn publicó una conferencia de Arendt del año 1953, que tomará una centralidad ineludible para nuestro trabajo. Bajo el título *The Great Tradition*, Arendt analiza allí las categorías principales del pensamiento político, con un

³⁹ Cfr.: Arendt, H. (1963). *On revolution*. Nueva York: Penguin Books. Edición en español utilizada: (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza. Traducción de Pedro Bravo. Como veremos en el capítulo siguiente, en esta obra de comienzos de los sesenta, Arendt indaga en el papel histórico y político de algunos intelectuales que reúnen ciertas particularidades, y entre los cuales se halla Montesquieu.

⁴⁰ Kohn, J. (2007). “Guest Editor’s Introduction to Hannah Arendt’s Centenary: Political and Philosophical Perspectives”. *Social Research*, Vol. 74, n°3, Part I fall, pp. 13-21, p. 18 [La traducción es nuestra].

⁴¹ Arendt, H. (2005). *The promise of politics*. Nueva York: Schocken Books. Edición en español utilizada: (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós. Traducción de Eduardo Cañas.

extenso desarrollo dedicado a Montesquieu en la primera parte, *Power and Law*. En este mismo año encontramos constantes menciones al Barón de la Brède, que dan cuenta de un estudio sostenido: publica “Ideology and Terror: a novel form of government” en 1953 –donde lo retoma para pensar la idea de dominio– que tiempo más tarde será incorporado a la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*; aparece también en *Partisan Review* el texto breve “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, donde Arendt le dedica algunas líneas. Luego de su muerte en 1975, cuando sus manuscritos fueron encontrados, este texto se hallaba abrochado junto a otro –que nunca publicó, pero que conocemos por la publicación póstuma también editada por Kohn en 1994 *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*– que tituló “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”. Este escrito no fue incorporado a ninguna de las ediciones de *Los orígenes del totalitarismo* –aunque encontramos algunas afirmaciones en *On revolution* (1963)– y es un texto casi enteramente dedicado a Montesquieu. De igual manera que en el artículo “A reply to Eric Voegelin” del año 1953 –la respuesta a la reseña que el autor alemán hace de su obra– Arendt desarrolla una respuesta de gran erudición, donde se vale en gran medida de categorías montesquevinas.

No es casualidad que uno de sus principales editores haya reparado en la magnitud de la presencia de Montesquieu en Arendt. Si bien varios intérpretes y especialistas en su obra –Margaret Canovan, Anne Amiel, Simona Forti y algunos otros– han tomado nota de ello, ninguno ha puesto al autor de *Lettres persanes* en un lugar de una relevancia considerable, que ilustre la real contribución al pensamiento político arendtiano, lugar reservado fundamentalmente para Aristóteles y Kant, filósofos a los que llega desde los inicios de su formación a

través de sus maestros Heidegger y Jaspers⁴². En 1952, Arendt escribe dos cartas a su marido Heinrich Blücher, donde le relata lo siguiente:

Gurian y yo hemos acordado que estas extrañas reflexiones sobre Montesquieu que leyó en mi hotel se publiquen primero en la revista y luego en un folleto. Todavía tenía todo tipo de ideas sobre ello, me divierto de todos modos, a pesar de todos estos viajes estoy muy concentrada en mi trabajo⁴³.

Hablando de exceso de trabajo: tendré mucho que hacer en los próximos dos o tres años más o menos, y me alegro de no tener que volver a trabajar. Pero eso es lo crucial. Algunas ideas interesantes todavía salieron de mis historias de Montesquieu, que pueden ser desarrolladas más adelante⁴⁴.

Unos meses más tarde ya en enero de 1953, se dirige en otra carta a Henry Moe, de la Fundación John Simon Guggenheim, donde afirma haber encontrado en el pensamiento de Montesquieu “los instrumentos para distinguir el totalitarismo de todos –incluso los más tiránicos– los gobiernos del pasado”⁴⁵. En esta última

⁴² Dentro de las intérpretes mencionadas, Anne Amiel particularmente ha reparado en la importancia de este vínculo, tal como podemos observar en su artículo “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”. Allí Amiel afirma, en línea con nuestra hipótesis, que Montesquieu tiene un prestigio político inigualable para Arendt y destaca además su lectura de los romanos. No obstante, la escritora francesa analiza el vínculo entre Montesquieu y Arendt desde una perspectiva diferente a la que aquí presentamos, y propone pensar parte de la obra arendtiana bajo la idea de una “transpolítica”, un terreno de articulación entre la política y la ética: “Desde las secuelas del juicio a Eichmann hasta *La vida del espíritu*, Arendt se ocupa esencialmente de la moral (y éste es, sin duda, el contenido de la “transpolítica” de la que pretende ocuparse y que a menudo se interpreta como una vuelta a la filosofía)”. En ese marco según Amiel, “Montesquieu permite así pensar políticamente, pensar en particular la aparición de un nuevo régimen; nos permite comprender que la moral está en juego, y el estado mismo de la naturaleza humana, o de su propio entendimiento”. Amiel, A. (1998). “Arendt lectrice de Montesquieu”. *Revue de Montesquieu*, n^o2, pp. 119-138, p. 120 [La traducción es nuestra].

⁴³ Arendt, H. y Blücher, H. (1999). *Within four walls. The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*. Nueva York: Harcourt Brace and world, Inc. Traducción del alemán de Peter Constantine. Carta del 6 de junio de 1952, pp. 183-184, [La traducción al español es nuestra]. Aquí Arendt se refiere a Waldemar Gurian, fundador y editor de *Review of Politics*, con quien forjó una gran amistad. Así lo relata Elizabeth Young-Bruehl, autora de una biografía imprescindible: “Por medio de estos amigos, Arendt hizo otros, todos ellos simpatizantes de la causa sionista. Waldemar Gurian, un ruso-judío que en época temprana de su vida se había convertido al catolicismo, había estudiado derecho con el renombrado Carl Schmitt, quien más tarde se hizo un teórico del nazismo. Cuando la influencia nazi se volvió muy fuerte en Berlín, Gurian empezó a prestarle atención a la crítica sionista y a volcar sus notables energías intelectuales en la historia judía” (Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós, p. 166). En noviembre de 1950, Gurian invita a Arendt a brindar la conferencia “Ideología y terror” en la Universidad de Notre Dame, y allí mismo dará otra más tarde en 1954. En la primera ocasión, Gurian lee la versión aún manuscrita de la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, y entablan una discusión acerca de la noción de “origen del totalitarismo” y la supuesta ausencia de la dimensión espiritual que Gurian advertía en el tratamiento arendtiano. Para mayor desarrollo: Cfr.: Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt. Una biografía. Op. Cit.*, pp. 271-272, 330-331, 332, 377. Luego de su muerte, Arendt publica un ensayo homenaje en 1955: “The personality of Waldemar Gurian” en *Review of Politics*, vol. 17, n^o1, enero de 1955: pp. 33-42. Este artículo será republicado por la autora en una edición de *Men in dark times* de 1970, Nueva York: Harcourt, Brace & world, Inc.

⁴⁴ Arendt, H. y Blücher, H. *Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968. Op. Cit.*, Carta del primero de agosto de 1952, p. 213 [La traducción es nuestra].

⁴⁵ Carta de Arendt citada por Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought. Op. Cit.*, p. 86 [La traducción es nuestra].

cita, de manera muy clara, pero también en tantas otras que hemos indicado, Arendt ubica al pensamiento de Montesquieu en el centro de la escena para uno de sus principales propósitos teóricos: mostrar la absoluta novedad del totalitarismo como régimen respecto de todos los demás, lo cual le costará grandes controversias con pensadores de su generación con los que comparte algunos diagnósticos sobre el quehacer del pensamiento político, como expusimos al comienzo. A pesar de esa centralidad, hay apenas unas pocas alusiones al autor en la primera edición *Los orígenes del totalitarismo*⁴⁶, y su relevancia allí, en comparación a la aparición de otros autores y escritores modernos es prácticamente nula.

La operación arendtiana de ampararse en la obra montesquevina es, antes que nada, una elección *contra* la filosofía, que tiene una gran complejidad a medida que se aleja de aquel rechazo inicial. Consagrado como jurista moderno, reconocido fundamentalmente por su descubrimiento y análisis de la división de poderes que tuvo como modelo inmediato la constitución inglesa moderna, la gran tradición filosófica regaló a Montesquieu a la sociología y a la ciencia jurídica, confinándolo a las sombras de la gran filosofía política moderna de Hobbes, Rousseau, o Locke. Pese a ello, y fiel a su estilo provocador, Arendt sitúa la obra montesquevina en el corazón de la tarea filosófica, en la medida en que encuentra allí un pensador que no se aparta jamás de la pregunta por la naturaleza de las cosas:

Con todo, estas preguntas inician el diálogo de la comprensión verdadera al preguntar qué es lo que permite reconocer a un Estado como república, como monarquía o como tiranía. [...] Montesquieu fue el último en inquirir acerca de la naturaleza del gobierno, es decir, el último en preguntarse qué hace que el gobierno sea lo que es (“sa natura est ce qui le fait être tel”, *Del espíritu de las leyes*, I:III, cap.1)⁴⁷.

A tales efectos, Arendt mantiene su posición crítica al mismo tiempo en que se reafirma en un retorno a la filosofía, en la apuesta a la recuperación del interrogante por la naturaleza de las cosas –qué hace que un gobierno sea lo que

⁴⁶ Cfr.: Arendt, H. *Los Orígenes del Totalitarismo. Op Cit.*, pp. 226, 228, 566, 567 y 573. Las primeras dos menciones son muy secundarias y remiten a las ideas del conde Boulainvilliers. Las otras tres en cambio, pertenecen al capítulo “Ideología y terror”, texto que mencionamos y que fue agregado en la segunda edición de 1958. Allí, Arendt se vale de muchas de las reflexiones asentadas en “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, y en las cuales Montesquieu tiene un papel preponderante.

⁴⁷ Arendt, H. “Comprensión y política”. *Op. Cit.*, p. 397.

es, qué hace que las personas actúen como actúan en un determinado régimen político. Por supuesto que no en un sentido esencialista, ni tampoco a la manera weberiana de “tipos ideales”, sino como experiencias históricas concretas que deben ser interrogadas en razón de la acción política que contienen y de aquellos elementos que cristalizan de una manera determinada, de sus fundamentos, su fundación, sus orígenes. Parafraseando sus palabras a Günter Gaus –la idea de que quería mirar a la política con ojos no enturbiados por la filosofía– podríamos decir que Arendt quiere también *mirar a la filosofía con ojos turbados por la política*, en un doble movimiento que le permite la crítica de la filosofía y la búsqueda en el interior de ella misma –o mejor dicho, en el interior de lo que ella misma ha dejado fuera– a través de la experiencia política como detonador de la reflexión. Arendt pone un espejo frente al trasfondo trágico de la filosofía que ha renunciado a *comprender*, tarea innata e ineludible del pensamiento, por más desesperado que se haya vuelto ese cometido ante el advenimiento de los fenómenos totalitarios como “los ejemplos más espectaculares del colapso de nuestra sabiduría común heredada”⁴⁸.

Es este el escenario en que rescata a Montesquieu –desechado por la gran teoría, que lo relegaba al efímero y equívoco papel del teórico de la división de poderes– y revela un escritor político que vuelve a las preguntas esenciales, precientíficas, olvidadas por una larga tradición de pensamiento escindido del ámbito de lo común. Bhikhu Parekh, en su obra *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, afirma que Arendt es “la única filósofa política de la historia que se enfrenta a toda la tradición de la filosofía política y sostiene que es ‘inauténtica’ y que no es realmente una tradición de filosofía política”⁴⁹. La lectura de Montesquieu es el caballo de batalla para llevar adelante este embate contra la tradición, ya que el escritor francés, antes que nada, toma como punto de partido la *pluralidad humana* como lo dado, constituyéndose así como una anomalía en el pensamiento político moderno. En una nota de sus diarios de 1953, Arendt apunta sobre Montesquieu, sobre los aspectos en los que descansa su “grandeza”:

⁴⁸ *Ibid.*, p. 381.

⁴⁹ Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Nueva York: The Macmillan Press, p. 69. Ya en la introducción de su libro, Parekh comienza afirmando que “Arendt es la primer gran pensadora política en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política”, *Ibid.*, p. 10.

- 1) no define la virtud como un dominarse, etc., sino que la define sin referencia a sí mismo, y reconoce el plural como algo originariamente dado;
- 2) no busca lo político en el dominio, sino que en cierta manera lo busca en el estilo del contacto; 3) no establece el interés como principio de la acción⁵⁰.

El mayor equívoco que puede adjudicársele al discurso filosófico que Arendt ataca –consagrado en la modernidad y perpetrado por sus críticos e intérpretes contemporáneos– ha sido, en otras palabras, el de enemistarse con la *pluralidad*; así lo manifestaba en aquella carta a Jaspers indicada algunas páginas atrás, donde acusaba a la filosofía de haber prescindido de un concepto de lo político, poniendo a “el hombre” aislado, sin relación, en el epicentro de su teoría⁵¹. La pluralidad es sin más la condición humana de donde emerge el poder, que siempre es común y por lo tanto requiere para su conservación, la fundación y permanencia de una comunidad política determinada: “El poder brota en el “entre” de la pluralidad. En verdad nadie puede apropiárselo, pues se evapora tan pronto como se pretende trasladarlo de ese entre al «sujeto»”⁵². El hecho de no haber podido pensar el poder por fuera de la ficción del hombre individual portador de éste –y con él, de su propia fuerza emancipadora–, arrojó a la reflexión filosófica a la futilidad para pensar cabalmente lo acontecido, las complejidades de historia del mundo común, las corrientes subterráneas que fueron alzándose peligrosamente hasta detonar en el terror de los regímenes totalitarios. Para Montesquieu el individuo como tal no es objeto de pensamiento relevante en cuanto a la naturaleza del poder o de los regímenes políticos, como lo fue para los grandes referentes de la filosofía política moderna: allí se posiciona desde el inicio de su obra más afamada, *De l'esprit des lois*: “En primer lugar, he examinado a *los hombres* [...]”⁵³. Y en uno de los tantos puntos de divergencia con Hobbes, muestra cuán equívoco le resulta pensar en el hombre o los hombres como algo previo a la vida en comunidad:

Hobbes se pregunta: «¿Por qué los hombres van siempre armados si no son guerreros por naturaleza, y por qué tienen llaves para cerrar sus casas?» Con

⁵⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [11]: pp. 317-318.

⁵¹ Cfr. nota 15.

⁵² Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VII, enero de 1952, [9]: p. 154.

⁵³ Montesquieu ([1748] 2019). *De l'esprit des lois*. París: Flammarion. Edición en español utilizada: (1984). *Del espíritu de las leyes*. Barcelona: Tecnos. Traducción de Traducción de M. Blázquez y P. de la Vega. Prefacio, p. 11.

ello no se da cuenta que atribuye a los hombres, antes de establecerse las sociedades, posibilidades que no pueden darse hasta después de haberse establecido, por no existir motivos para atacar o defenderse”⁵⁴.

En el mismo sentido se manifiesta en *Lettres persanes*:

Jamás oí hablar de derecho público, sin que empiecen por buscar cuidadosamente cuál es el origen de las sociedades, me parece ridículo. Si los hombres no formaran ninguna, si se separaran y huyeran unos de otros, habría que preguntarse la razón e investigar por qué se mantienen separados, ya que nacen ligados los unos a los otros: un hijo nace al lado de su padre y se queda con él; eso es la sociedad y el origen de la sociedad⁵⁵.

Arendt se ha sumergido en la obra montesquevina al advertir en ella una perspectiva sobre la experiencia de lo común, donde el interés no rige la acción, lo político radica “en el estilo de contacto” –que podemos decir, en el “entre” arendtiano, en el *estar con otros*–el punto de partida es, sin más, las relaciones de poder como existencia ya dada, el hecho concretísimo de que existen relaciones, costumbres e instituciones políticas que ordenan la vida colectiva.

La verdadera comprensión, entonces, se establece sobre la base de un diálogo crítico con la tradición a través del retorno a las preguntas fundamentales sobre los acontecimientos del mundo, y a la *pluralidad* como condición imprescindible de lo político. “Comprender” en términos políticos supone

⁵⁴ *Ibid.*, Libro I, Capítulo II, p. 17. Aquí, sugerimos que si bien la pregunta por el origen de la sociedad o el Estado de naturaleza es una pregunta que se hace la gran mayoría de los pensadores políticos modernos, Montesquieu tiene una disputa particular con Hobbes, que se encuentra en las antípodas de su pensamiento en lo que respecta al concepto de libertad por ejemplo, pero fundamentalmente a la idea de tiranía. Montesquieu erige todo su sistema de pensamiento, con la división de poderes en el centro, para combatir y erradicar la tiranía y toda forma de despotismo y abuso de poder, lo que considera en realidad una forma antipolítica, el peor destino en el que puede caer una comunidad. Mientras que para Hobbes, la tiranía es modo en que definimos a un gobernante cuando estamos enfadados con él, por lo que es siempre reprochable cualquier tolerancia hacia los que profesan el odio a la tiranía: “el nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre de soberanía, ya resida ésta en uno o en varios hombres, siendo la única diferencia el que, quienes usan el primero, dan a entender que están enfadados con aquellos a quienes llaman tiranos, creo que la tolerancia de un odio profesado a la tiranía es una tolerancia del odio al Estado en general”. Hobbes, T. [1651]. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Londres: Crooke. Edición en español utilizada: (2015). *Leviatán*. Buenos Aires: Colihue. Traducción de Carlos Balzi. “Repaso y conclusión”, p. 561.

⁵⁵ Montesquieu ([1721] 2007). *Lettres persanes*. París: Garnier-Flammarion. Se desconocen los datos editoriales originales de esta obra, solo sabemos que fue impreso en el verano de 1721 en Ámsterdam, sin firma y con un falso pie de imprenta. Fue un suceso por la gran cantidad de ventas que tuvo, y porque se trataba de una novela epistolar satírica donde Montesquieu, a través de la mirada oriental de sus protagonistas y con una ironía exquisita, realizaba una profunda crítica a las costumbres occidentales e incluso ridiculizaba a la Corte francesa. *Lettres persanes* fue prohibida por Luis XV y luego en 1762, fue incluida en el índice de libros prohibidos del Vaticano. Utilizamos la edición en español: (1982). *Cartas persas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Traducción de Carlos Yujnovsky. Tomo I, Carta 94, p. 172.

interrogantes cuyo punto de partida es siempre la pluralidad que la gran filosofía ha abandonado: “En el ámbito de la pluralidad, que es el de la política, hay que plantearse todas las preguntas antiguas: qué es amor, qué es amistad, qué es soledad, qué es actuar, qué es pensar, etcétera.; pero no la pregunta de la filosofía: ¿Quién es el hombre?, ni ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar? ¿Qué debo hacer?”⁵⁶.

En este sentido, no es aleatorio que Montesquieu sea una fuente central en una cantidad de escritos de los cincuenta en los que Arendt utilizará la estructura teórica del francés para desarrollar preceptos fundamentales acerca de qué significa comprender políticamente, y qué debemos hacer –y qué no– para comprender el totalitarismo como nueva forma de gobierno carente de antecedentes. Titulado originalmente como “Las dificultades de la comprensión”, el ensayo que conocemos como “Comprensión y política” apareció en la *Partisan Review*, XX/4 en el año 1953. El problema más urgente que Arendt muestra aquí es, precisamente, la extrema dificultad que implica comprender el totalitarismo, en tanto fenómeno hasta entonces desconocido para el mundo:

Todo lo que sabemos del totalitarismo muestra una horrible originalidad que ningún paralelo histórico traído por los pelos consigue atemperar. A su impacto sólo podemos escapar si optamos por no fijar en la naturaleza misma del totalitarismo, dejando a la atención divagar por las interminables conexiones y parecidos que ciertos principios de la doctrina totalitaria han de tener por fuerza con teorías familiares del pensamiento occidental. Tales parecidos son innegables. En la esfera de la teoría pura y los conceptos aislados, no puede haber nada nuevo bajo el sol; pero tales parecidos desaparecen por completo tan pronto como se dejan a un lado las formulaciones teóricas y se centra uno en su aplicación teórica. La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna “idea” nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral⁵⁷.

Esta larga cita condensa la idea que dispara la investigación de *Los orígenes del totalitarismo*: hallar el origen, supone identificar los elementos de un mundo no totalitario que han cristalizado de manera tal, que han surgido de él los movimientos totalitarios. Eso supone, antes que nada, la resistencia a los intentos de identificarlos con regímenes anteriores en base a sus similitudes y sus

⁵⁶ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XIII, enero de 1953, [2]: p. 287.

⁵⁷ Arendt, H. “Comprensión y política”. *Op. Cit.*, p. 375.

elementos comunes, sin perder de vista el carácter bifronte del régimen totalitario: resultado inédito y singularísimo de la confluencia de elementos que ya estaban inscriptos en la modernidad.

El hecho de que no haya ninguna “idea nueva” es lo que a muchos, piensa Arendt, les ha hecho caer en la trampa de valerse de las viejas nociones para explicarlo. Por supuesto que tales elementos precedentes existen, y es necesario rastrearlos en el modo en que han cristalizado dando lugar al fenómeno totalitario; pero en términos teóricos, nuestra tradición se ha quebrado. Es en el plano del acontecimiento donde el totalitarismo irrumpe en el mundo conocido, y ante ello, estamos privados de las herramientas que nos brinda una historia del pensamiento que ha avanzado en el tiempo desligado de la experiencia.

Si es posible afirmar, como lo hace Louis Althusser⁵⁸, que Montesquieu es el verdadero fundador de la ciencia política moderna, no es porque no haya tenido predecesores de la gran teoría política, sino porque se propone hacer “todos los usos y todas las leyes de todos los pueblos del mundo”⁵⁹. Frente a un fenómeno como el totalitarismo, que en palabras de Arendt no introduce “alguna idea nueva al mundo” sino que su catastrófica novedad radica en los hechos, halla en Montesquieu a un escritor político que edifica su pensamiento sobre el rechazo a toda forma de abstracción para explicar la organización de la vida de una comunidad política, y en su lugar procede al estudio exhaustivo de las sociedades realmente existentes, para luego preguntarse por lo que hace que cada régimen de gobierno sea lo que es. En su curso de 1955, afirma con contundencia: “Montesquieu se preocupa centralmente sólo por la esfera pública”⁶⁰. Está claro que al autor de *Cartas persas* no le interesa, a diferencia de algunos de sus predecesores, elaborar una teoría acerca de cómo acabar con algún orden establecido, o sobre cómo *debe ser* un régimen de gobierno, sino que se aboca a lo que de hecho *es*, como punto de partida para luego pensar en la naturaleza de cada uno, en un sentido decididamente antiesencialista. De esta forma, rescatar a Montesquieu del fondo de la historia del pensamiento político moderno simboliza

⁵⁸ Althusser, L. ([1959]1968). *Montesquieu: la política y la historia*. Barcelona: Ariel. Traducción de E. Benítez.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁰ Arendt, H. (1955). “History of Political Theory” Lectures, “Montesquieu”. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. Subject File, 1949-1975; Courses; University of California, Berkeley. Documento 024189.

de alguna manera, contraponer al totalitarismo todas las experiencias concretas, “todos los pueblos del mundo” con sus leyes y sus formas de organización política.

Comprender la naturaleza de un nuevo régimen político que ha generado la aniquilación del mundo tal y como lo conocía utilizando las categorías montesquevinas para guiar sus interrogantes, es uno de los pilares fundamentales sobre el que se erige su obra en los años posteriores a *Los orígenes del totalitarismo*, y consiste en el cuestionamiento a ese entramado filosófico que enturbia las categorías de la filosofía política. Arendt descubre que el esquema de las formas de gobierno que ofrece Montesquieu, inteligible solo a través del principio de acción, representa una excepción, una modernidad disímil que rescata el problema de la acción y lo pone sobre el tapete, bajo una lógica diferente a la tipología clásica de las formas de gobierno. La apropiación de esta gramática para pensar el totalitarismo como forma de gobierno se halla en la raíz de la tesis arendtiana sobre su radical novedad y su fundamental diferencia con la tiranía.

III. Las formas de gobierno, la novedad totalitaria y la pregunta por la vida política

*Cuando los salvajes de Luisiana quieren
fruta, cortan el árbol por el pie y la cogen.
He aquí el gobierno despótico.*
Montesquieu
*Del espíritu de las leyes*⁶¹

Montesquieu desarrolla su propia clasificación de las formas de gobierno existentes en *Del espíritu de las leyes*, la última obra de su vida. Allí se propuso hacer una historia de cómo son *de hecho* los regímenes y las leyes de todas las sociedades que existen en el mundo, y trabajó en ella veinte años. Según sus estudios, las formas de gobierno existentes en el mundo son tres: la monarquía, la república –que puede ser democrática o aristocrática, según sea el pueblo

⁶¹ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., Libro V, Capítulo XIII, p. 52.

entero⁶² o una parte de él quienes detentan el poder– y la tiranía o despotismo. Este último se diferencia del gobierno monárquico no por la cantidad de gobernantes obviamente, sino porque en la monarquía persiste aún el imperio de la ley; es decir, mientras que “Los poderes intermedios, subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del Gobierno monárquico, es decir, de aquel Gobierno en que uno solo gobierna por medio de leyes fundamentales”⁶³, en los despotismos “[...] no hay leyes fundamentales, tampoco hay depósito de las leyes”⁶⁴.

Esta tríada de formas de gobierno es una novedad respecto de todas las clasificaciones anteriores. Montesquieu toma distancia de las distinciones clásicas tripartitas, basadas en quién o quiénes o cuántos ejercen el gobierno, y cómo lo hacen, criterio para identificar las desviaciones propias de cada forma – de hecho la tercera en el esquema montesquevino, es en la tipología clásica la forma corrupta de la monarquía. De este modo, el pensador francés representa una anomalía dentro de las teorías tradicionales, en tanto utiliza dos criterios simultáneamente: la monarquía y la república en sus dos variaciones se definen por *quién* es el sujeto soberano, mientras que la tiranía o el despotismo, se define y se distingue de la monarquía por *el modo* en que ese uno ejerce el poder, es el gobierno en el que “[...] una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho”⁶⁵. La fuente de esta esquema es motivo de debate entre los intérpretes de Montesquieu, quien constantemente afirma haberlo extraído de sus observaciones sobre lo dado –los diferentes modos de organización que existen en el mundo– fundamentalmente al haber incorporado el mundo oriental, que aparece de manera constante en sus referencias al Imperio chino, o en *Cartas Persas* donde propone una suerte de ficción protagonizada por dos viajeros persas que intercambian epistolarios y comparan ambos mundos, sus costumbres y sus

⁶² Aquí también encontramos una diferencia fundamental entre el desarrollo de Montesquieu y la división de las formas de gobierno en el pensamiento griego. La democracia para Montesquieu no solo es un tipo de república y no una desviación perfectible de ella, sino que además es el gobierno del “pueblo entero”, mientras que en la filosofía clásica griega, Platón y Aristóteles fundamentalmente, la democracia además de ser un régimen degradado, es el gobierno de muchos, los pobres (El gobierno del “pueblo entero” equivaldría a la olocracia, deformación de la democracia, término que utilizan también los historiadores romanos como Polibio y Plutarco). Con respecto a este punto, si tenemos en cuenta que Arendt tampoco identifica la democracia griega con lo que de ella dicen Platón y Aristóteles, es posible pensar que Arendt lee la experiencia griega con lentes republicanos, lo que le permite hacer una lectura diferente a la propia lectura de los filósofos griegos.

⁶³ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., Libro II, Capítulo IV, pp. 24-25.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*, Libro II, Capítulo I, p. 19.

instituciones⁶⁶. Norberto Bobbio le atribuye una mixtura de influencias, basadas en la incorporación del mundo asiático, pero también en sus estudios sobre la historia de Roma:

Y bien, el despotismo, que por primera vez es elevado a categoría representativa de una de las formas típicas de gobierno (mientras hasta entonces el gobierno despótico había sido considerado entre las subespecies de la monarquía), se convierte en la categoría esencial para la comprensión del mundo oriental. Es como si se dijese que, una vez que se tomó en cuenta al mundo oriental, no se puede dejar a un lado la categoría del despotismo para diseñar una completa y correcta tipología de las formas de gobierno. Debe agregarse que Montesquieu pudo haber confirmado su tipología con el ejemplo de la historia pasada, especialmente con la historia de Roma, que, como todos los grandes escritores políticos, de Polibio en adelante, había hecho objeto de sus reflexiones, particularmente en una obra escrita antes que *Del espíritu de las leyes*, titulada *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*⁶⁷.

En este punto, sin embargo, es posible disentir con Bobbio respecto de la influencia del estudio del mundo romano en la tipología montesquievina. Tal como lo manifiesta en *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Montesquieu conocía en detalle la historia política de Roma y una de las principales obras que toma en cuenta es la de Cicerón, incluso demuestra un pleno conocimiento de sus epistolarios. En un famoso párrafo del libro II de *Sobre la república*, Cicerón plantea una distinción esencial: “He aquí, pues, el primer origen de la tiranía, pues los griegos llamaron así al rey injusto, y los romanos dieron siempre este nombre a todos los reyes que detentaban por sí solos una potestad perpetua sobre sus pueblos”⁶⁸. Según Cicerón, entonces, para los romanos todo gobierno de uno solo es una tiranía, tesis inadmisibles para Montesquieu, que sostiene que la monarquía es el mejor régimen dentro de los existentes.

De cualquier manera, toda la obra de Montesquieu, fundamentalmente su teoría del poder divisible y los tres poderes del Estado, ha sido comprendida como un intento por combatir la tiranía considerada la mayor amenaza existente contra un cuerpo político: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la

⁶⁶ Cfr.: nota 54.

⁶⁷ Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 128-129.

⁶⁸ Cicerón. *Sobre la república*, II, 27-49. En (2016) *Obras políticas*. Madrid: Gredos, pp. 7-148, p. 84.

disposición de las cosas, el poder frene al poder”⁶⁹. En la misma línea lo entiende Arendt, cuando afirma que Montesquieu escribió *Del espíritu de las leyes* motivado por el temor “[...] cuando vio que la civilización occidental no estaba ya garantizada por las leyes, pese a que sus pueblos todavía se gobernaban por costumbres –cosa que él no estimaba suficiente para resistir a un embate violento del despotismo–”⁷⁰.

A simple vista podría parecer contradictorio, o por lo menos reduccionista en exceso, el hecho de que, de un análisis de “las historias de todas las naciones” se deriven solamente tres formas de gobierno categorizadas a partir de una combinación de criterios, cuya arbitrariedad debería ser dejada de lado si aceptamos su raíz descriptiva e histórica. Lo que sucede en realidad –y aquí radica la gran novedad de su pensamiento– es que Montesquieu se aleja del problema del dominio y de la soberanía, para poner en el centro de la escena la acción: el contenido de cada forma de gobierno, radica en el *principio de acción* que lo rige, que a su vez descansa en alguna experiencia de la condición humana.

Del mismo modo que es posible afirmar que la famosa teoría de la división de poderes es la respuesta montesquievina para combatir la tiranía, podemos decir que toda su teoría de los gobiernos o de las diferentes leyes se derivan de la noción de principios de acción universales que permiten comprender la historia: “Pero cuando descubrí mis principios, todo lo que andaba buscando vino a mí [...]”⁷¹. Brevemente, cada forma de gobierno tiene una naturaleza, una estructura que separa de una forma u otra a gobernantes y gobernados y sus métodos de elección; y a cada una de ellas le corresponde un principio de acción que lo sostiene: a la república la virtud, a la monarquía el honor y al despotismo, el temor. Dice Montesquieu: “La diferencia entre naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que lo hace ser tal; *el principio lo que le hace actuar*; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento”⁷².

El principio de acción es entonces la expresión política del comportamiento de los hombres, en arreglo a las leyes que rigen esa comunidad,

⁶⁹ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. *Op. Cit.*, Libro XI, Capítulo IV, p. 114.

⁷⁰ Arendt, H. [1953] “A reply to Eric Voegelin” *Review of Politics*, n°15, enero de 1953; pp. 76-85. Edición en español utilizada: “Una réplica a Eric Voegelin”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. *Op. Cit.*, pp. 483-492, p. 491.

⁷¹ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. *Op. Cit.*, “Prefacio”, p. 12.

⁷² *Ibid.*, Libro III, Capítulo I, p. 27 [El resaltado es nuestro].

o en el peor de los casos, cuando esas leyes han perdido validez, el principio de acción será expresión política de las costumbres de esa comunidad. Montesquieu continuará con un análisis extenso de estos principios en cada forma de gobierno, recurriendo a incontables ejemplos de leyes que ilustran estos tres casos expuestos. En palabras de la propia Arendt: “Son más bien los criterios según los cuales se juzgan todas las acciones públicas y que articulan toda la vida política. Como tales, son los mismos para los gobiernos y los ciudadanos, para los gobernantes y los súbditos”⁷³.

La revolución teórica y metodológica puesta en marcha por Montesquieu a partir de la idea de principio de acción, pese a lo que dice la mayoría de las interpretaciones de su obra, lo distancia de los planteamientos formalistas en la medida en que ya no basta con esclarecer modos de ejercicio del poder, aspecto más bien jurídico de la cuestión. Una ciencia de la política debe partir del hecho concreto de que los regímenes políticos no son formas puras, son modos concretos de existencia de una sociedad sobre la cual no solo se impone una forma de gobierno, sino que ella misma se dispone a actuar de cierto modo, hace falta una pasión específica como condición para que cada régimen perviva como tal. El principio de acción es lo que media entre la vida concreta de los ciudadanos –las costumbres, las leyes, la educación, la vida privada– y la naturaleza de su gobierno.

Desde una perspectiva muy distinta a la arendtiana, Louis Althusser, le atribuye al autor de *Cartas persas* el acierto de haber hallado en la idea de naturaleza y principio “una nueva categoría política que le da la clave de una infinidad de enigmas”, y lo expresa de esta forma:

En un gobierno es inconcebible una naturaleza sin principio, no existe. Solo es concebible, en tanto que real, *la totalidad naturaleza-principio*. Y esta totalidad ya no es formal, pues no designa una forma jurídica pura, sino una forma política que lleva su propia vida, con sus propias condiciones de

⁷³ Arendt, H. ([1953]2007). “The Great Tradition: I. Law and Power” *Social Research*, vol. 74, n°3, Hannah Arendt’s Centenary: Political and Philosophical Perspectives Part I, pp. 713-726, p. 724. Como ya señalamos, la traducción de esta conferencia y de la introducción realizada por Jerome Kohn en su edición en *Social Research* son nuestras. Jerome Kohn publicó esta conferencia de Arendt del año 1953, que tomará una centralidad ineludible para nuestro trabajo, donde analiza las categorías principales del pensamiento político, con un extenso desarrollo dedicado a Montesquieu en la parte I, Power and Law. En este mismo año encontramos constantes menciones al escritor francés que dan cuenta de un estudio sostenido: publica “Ideology and Terror: A novel form of Government” –donde utiliza al escritor francés para pensar la idea de dominio– que será la base para el capítulo XIII de *Los orígenes del totalitarismo*, agregado en la segunda edición de 1958.

existencia y duración. [...] El *principio* está, pues, en el punto de encuentro de la *naturaleza* del gobierno (forma política) y de la vida real de los hombres para insertarse en la forma de un gobierno. El principio es lo concreto de esta cosa abstracta que es la naturaleza⁷⁴.

Ningún pensador contemporáneo –con la salvedad de Louis Althusser que le dedicó este libro maravilloso al análisis de la obra de Montesquieu desde una perspectiva marxista– vio el carácter innovador de la propuesta montesquievina con la claridad que lo vio Arendt; y sin ninguna duda, fue ella la única que se apropió de ese entramado para pensar su propio tiempo, entendiendo que la originalidad del escritor francés se hallaba en haber puesto la mirada en la esfera pública, donde la acción es el factor esencial de la vida política. Efectivamente, como señala Dana Villa, “Arendt estaba convencida, desde muy pronto, de que los regímenes nazi y estalinista representaban una ‘forma de gobierno totalmente novedosa’, diferente a todo lo catalogado por Aristóteles o Montesquieu; uno construido enteramente sobre el terror y la ficción ideológica y dedicado a un movimiento perpetuo destructivo”⁷⁵. Sin embargo, la tipificación que ofrecía Montesquieu a través de la incorporación central de la acción, dejaba abierta una puerta para analizar elementos del totalitarismo desde esta perspectiva.

La singularidad de Montesquieu a los ojos de Arendt se extiende aún más. Antes de él, la estructura de las formas de gobierno por sí solas solo podía explicar el devenir político en términos de las *desviaciones* de cada una de ellas, estructuras estáticas cuyo único cambio posible era concebido en términos de ruina. La consecuencia más valiosa de la incorporación del principio de acción –equiparable desde su perspectiva, a la división del poder– es haber concebido la experiencia histórica:

Que no se conformó con la esencia de las formas de gobierno, con lo que hace que ellas sean lo que son, sino que por la introducción de su «principio» las eleva a corporaciones que *actúan históricamente*. Aquí se muestra el sentido histórico de Montesquieu, y no en las observaciones del clima, etcétera⁷⁶.

⁷⁴ Althusser, L. *Montesquieu: la política y la historia*. Op. cit., p. 56.

⁷⁵ Vila, D. (2000). “Introduction: the development of Arendt’s political thought”. En VV. AA. (2000). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21, p. 2.

⁷⁶ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. Op. Cit., Cuaderno VIII, febrero de 1952, [6]: p. 175 [El resaltado es nuestro].

Al encontrarse la acción en el lugar del motor de la historia, de las siempre cambiantes leyes y costumbres de cada comunidad concreta, hay un lugar en la teoría montesquevina para lo impredecible, en la relación siempre mutante, sin una proyección de *finalidad* en la historia, entre naturaleza y principio.

El análisis del régimen totalitario en su estructura como forma de gobierno, en el sentido que abre el análisis montesquevino, representa para Arendt ni más ni menos que la posibilidad de comprender lo sucedido en su sentido último: “Si queremos estar en casa en esta tierra, incluso al precio de sentirnos en casa en este siglo, hemos de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo”⁷⁷. En su ensayo “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding” –pensamos que, casi con seguridad, lleva ese nombre como analogía de *Del espíritu de las leyes*, donde Montesquieu analiza las formas de gobierno conocidas y titula varias veces “De la naturaleza de los tres gobiernos: la tiranía, de la monarquía, y de la república” – Arendt se vale explícitamente del diagrama de la totalidad naturaleza-principio, tomando prestada la expresión althusseriana, para comprender el fenómeno. Y esto le permite a su vez reafirmar su tesis fundamental, la clara distinción con el resto de las formas de gobierno conocidas, opinión que le valdrá intensas polémicas con sus contemporáneos⁷⁸. La tiranía tiene un principio de acción, que es el temor, por lo tanto aún guarda un espacio mínimo de condición para la libertad, puesto que no anula la acción, sino que la empuja a los confines de la esfera privada. El totalitarismo introduce el terror como elemento sin precedentes, que opera como esencia y como principio. El terror en constante movimiento, erradica todas las condiciones para la acción –la pluralidad, la experiencia, el “entre” como espacio que separa pero

⁷⁷ Arendt, H. (2005). “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”. Edición en español utilizada: “De la naturaleza del totalitarismo”. En *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Op. Cit.*, p. 393.

⁷⁸ Dice Arendt en “De la naturaleza del totalitarismo”: “El gobernante totalitario no es, en suma, un tirano y sólo se llega a comprender si primero se comprende la naturaleza del totalitarismo” (*Ibid.*, p. 417). La magnitud de la novedad que reviste el totalitarismo es una de las tesis que enfrenta a Arendt con los demás pensadores judíos contemporáneos. Leo Strauss por ejemplo, consideraba que el totalitarismo era una forma actual de tiranía, una variante que se distingue esencialmente de la tiranía clásica por la técnica moderna, pero que eso “no es una razón buena o suficiente para abandonar el marco de referencia clásico” (*Cfr.*: Strauss, L. (2005). *Sobre la tiranía*. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 220). Allí, Leo Strauss – que establece una discusión con Alexandre Kojève acerca de la relación entre el filósofo y el tirano – deja entrever que el filósofo ruso también considera al stalinismo una tiranía y no un régimen nuevo: “Kojève sostiene que todos los tiranos actuales son buenos tiranos en el sentido de Jenofonte. Él alude a Stalin”. (*Ibid.*, pp. 232-233). Para un mayor desarrollo del concepto de tiranía y totalitarismo en Leo Strauss, *Cfr.*: Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Madrid: Res publica. Allí, Lastra afirma que “La posición de Strauss es antisociológica: lo que la sociología (o la ciencia política) describe como estado de masas, dictadura, totalitarismo o autoritarismo, es llamado por Strauss ‘tiranía’” (*Ibid.*, p. 139).

mantiene articulados a los individuos, el entramado de relaciones de una comunidad política- y por tanto, allí su catastrófica originalidad, la eliminación de la acción misma como posibilidad y con ella por supuesto, de cualquier principio que pueda guiarla:

[...] bajo las condiciones en que el terror como esencia del gobierno está perfectamente al cubierto de la perturbadora e impropcedente interferencia de los deseos y necesidades humanas, ya no hay necesidad de ningún principio de acción en el sentido de Montesquieu. Montesquieu necesitaba principios de acción porque para él la esencia del gobierno constitucional, es decir, la legalidad y la distribución del poder, era básicamente estable [...] Bajo condiciones totalitarias, esta esencia se ha convertido ella misma en movimiento: el gobierno totalitario existe únicamente en la medida en que se mantiene en constante movilidad. Mientras el dominio totalitario no haya conquistado todo el orbe y, con el anillo de hierro del terror, fundido todos los individuos humanos en una humanidad, el terror en su doble función, como esencia del gobierno y como principio no de acción sino de movimiento, no puede quedar plenamente realizado. Añadir a esto un principio de acción, como el miedo, sería contradictorio⁷⁹.

En efecto, Arendt asume la sentencia de Montesquieu sobre la tiranía y la identifica en el totalitarismo: “la dominación totalitaria, como la tiranía, posee los gérmenes de su propia destrucción”⁸⁰. Pero esas mismas categorías del francés ponen en evidencia que el totalitarismo no deja lugar para un principio de acción porque es su propia eliminación como condición esencial de la vida política como tal, invirtiendo la totalidad naturaleza-principio; esto es, convirtiendo la esencia de un gobierno, lo que antes fuera su estructura estable, en puro terror en movimiento, y la acción en ideología.

Excluida la acción como posibilidad, núcleo más básico de la experiencia política concreta, la ideología opera como su reemplazo y es además su antítesis, en tanto se erige como una absoluta emancipación de lo real. Operan, dice Arendt, como “sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva”⁸¹, cuyo sustento son las premisas axiomáticas instauradas

⁷⁹ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, pp. 413-414 [El resaltado es nuestro].

⁸⁰ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, p. 579.

⁸¹ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, p. 421.

bajo la lógica deductiva como reemplazo del discurso⁸². Los hombres ya no sólo han perdido la relación entre ellos, el “entre” del que los despoja la impotencia y el aislamiento tiránico, sino que el gobierno totalitario da el golpe final arrebatándoles la relación con la realidad, la capacidad de distinguir los hechos reales de todos los que no lo son.

Montesquieu le permite polemizar con las interpretaciones que clausuran el enfoque de la novedad totalitaria. Mediante la apropiación de su sistematización de regímenes políticos –la única que pondera la acción política y la lleva a pensar cómo cada forma de gobierno se vincula intrínsecamente con la pluralidad– logra exponer que la originalidad del totalitarismo es tal que incluso hace estallar por los aires la lógica articuladora entre naturaleza de un gobierno y principio de acción, sintagma capaz de explicar toda forma de gobierno conocida existente. Destruída la acción y cualquier principio que rija las relaciones de la pluralidad, reemplazándola por la ideología, lo que otorgaba la dinámica como motor de la historia es ahora la esencia de gobierno, lo que antes era la estructura estable, en el totalitarismo se invierte por completo su sentido, puesto que es el terror en constante movimiento.

Arendt sigue tras los pasos de Montesquieu y advierte que esa misma lógica de totalidad unificadora naturaleza-principio, encierra un lugar común que es origen, una experiencia humana particular en cada régimen. Esta suerte de fundamento último es la experiencia de la distinción en la monarquía, por lo cual el honor no es más que el amor a la distinción; y la experiencia de la igualdad de poder en la república, con lo cual la virtud es, ante todo, el amor por la igualdad. A diferencia de los tres principios de gobierno que Montesquieu parece haber hallado con mayor facilidad (la virtud, el honor y el temor), en este punto no dice nada sobre la experiencia última sobre la que descansan la tiranía y el temor.

Según Arendt, fue “por buenas razones”⁸³ que no la encontró, lo que nos permite pensar que vio un acierto en la idea de Montesquieu de que el gobierno

⁸² “[...] después de que las ideologías hayan enseñado a las gentes a emanciparse de la experiencia real y de la conmoción de la realidad, seduciéndolas con un paraíso ilusorio en que todo se sabe a priori, el paso siguiente, si es que no ha sucedido ya, apartará a estas gentes del contenido de su paraíso; y ello no para hacerlas más sabias en absoluto, sino para extraviarlas más en el yermo de las deducciones y las conclusiones de mera abstracción lógica. El “ideal” a que se apela ya no es la raza o el establecimiento de una sociedad basada en la raza, ni la clase o el establecimiento de una sociedad sin clases, sino la red asesina de operaciones puramente lógicas en que uno queda atrapado una vez que acepta cualquiera de ambas versiones” (*Ibid.*, p. 429).

⁸³ Arendt, H. “The Great Tradition: I. Law and Power”. *Op. Cit.*, p. 726.

tiránico es el único que posee dentro de sí mismo el peligro de su propia destrucción. Según las palabras del autor francés, “dicho Estado se causa a sí mismo todo el mal que le causaría un cruel enemigo al que no se pudiera detener”⁸⁴. Efectivamente, la acción no es algo que pueda permanecer fuera de la esfera de lo público y mantenerse en la oscuridad de lo privado, resistiendo en el vacío por mucho tiempo. Montesquieu juega permanentemente con la tensión de mencionar al despotismo como forma de gobierno en tanto régimen político *existente*, pero al mismo tiempo, lo despoja de todas las características del resto –no hay leyes sino voluntad del tirano, la educación es casi nula, sus fronteras son desiertas– de manera tal que representa casi la abdicación de lo político, “la idea del mal absoluto, la idea del límite mismo del político como tal” según Althusser⁸⁵.

Arendt se propone “cubrir esta laguna a la luz de sus propios descubrimientos”⁸⁶, esto es, hallar respuestas para las preguntas del escritor francés en su propio tiempo. La tiranía, dirá la autora, descansa sobre la impotencia y la angustia de “todos los hombres que están radicalmente aislados”⁸⁷, pero esta no puede ser la experiencia primaria del totalitarismo. Si bien en su fase inicial de dominación puede valerse de esta esa impotencia, el terror totalitario ha originado algo enteramente nuevo. Es por ello por lo que cabe preguntarse si “puede o no pretender un suelo igualmente genuino, aun cuando oculto hasta hoy, en la condición humana sobre la Tierra”⁸⁸. La experiencia última y sin precedentes es la soledad que impone el terror:

Mientras que el aislamiento corresponde solo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en su conjunto. Los gobiernos totalitarios, como las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuando que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia

⁸⁴ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*, *Op. Cit.*, Libro IX, Capítulo IV, p. 101. Algunas páginas antes, desarrolla esta idea más extensamente, afirmando que está en la propia naturaleza del Estado tiránico el corromperse, por eso “los demás gobiernos perecen porque algún accidente particular viene a quebrantar su principio; éste perece por defecto interno [...]” (*Ibid.*, Libro VIII, Capítulo X, p. 92).

⁸⁵ Althusser, L. *Montesquieu, la política y la historia*. *Op. Cit.*, p. 71.

⁸⁶ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, p. 405.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 406.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 407.

de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre⁸⁹.

Cuando el aislamiento se torna soledad no solo separa a las personas de todas las demás, sino que destruye la relación con nosotros mismos, que aún era posible en la tiranía, dejando “en la experiencia de ser abandonados por todo y por todos”⁹⁰.

Lo que hasta aquí y a simple vista podía parecer un mero inscribirse en un esquema superador de las tipologías clásicas, es en realidad una afinidad teórica mucho más importante. Esta afinidad se sustenta en principio sobre la base de recuperar la acción –y la pregunta por sus condiciones– como factor central de la vida política humana ante las formas más acabadas de su amenaza. Una vida política que aparece como “naturaleza humana”, en el frágil sentido que señala Montesquieu:

Mi temor cuando escribí el capítulo conclusivo del libro no era distinto del que expresó Montesquieu cuando vio que la civilización occidental no estaba ya garantizada por las leyes, pese a que sus pueblos todavía se gobernaban por costumbres –cosa que él no estimaba suficiente para resistir a un embate violento del despotismo–. En el Prefacio *De L'Esprit des Lois* dice: “*L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaitre sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe*” [“El hombre, este ser maleable que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y capaz de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando le están desposeyendo de ella”]⁹¹.

Este temor expresado por Arendt que despierta la fragilidad de la naturaleza humana ha suscitado una serie de críticas bajo la forma del cuestionamiento metodológico. En su reseña, Eric Voegelin lo define como un “método

⁸⁹ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, p. 576. Consideramos pertinente realizar aquí una aclaración importante respecto a las distintas formas de la soledad a las que se refiere Arendt. El aislamiento implica la ausencia de relación con los demás, el repliegue a la vida privada, propio de los regímenes tiránicos. Pero la experiencia básica del totalitarismo a la que Arendt se refiere es la de soledad (*loneliness*), que es mucho más radical en tanto suprime además el vínculo con uno mismo, algo que Arendt denomina la experiencia del “dos-en-uno”. Como se puede observar en las citas mencionadas, esta diferenciación ya está presente en “De la naturaleza del totalitarismo”, donde Arendt hace una referencia temprana a las formas de gobierno y la especificidad totalitaria, y aparece nuevamente en “Ideología y Terror”, el capítulo final agregado a la reedición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo* y que contiene gran parte de las reflexiones del artículo de 1953. *Cfr.*; Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, pp. 431-432; Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, pp. 575-578.

⁹⁰ Arendt, H. (2005). “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, p. 576.

⁹¹ Arendt, H. “Una réplica a Voegelin”. *Op. Cit.* p. 491 [El resaltado es nuestro]. Cuando Arendt señala aquí el “capítulo conclusivo” de *Los orígenes del totalitarismo* se refiere a “Ideología y terror”.

determinado emocionalmente” que parte de un “shock”⁹². La polémica desatada entre ambos autores trasciende los límites de una disputa interpretativa, en tanto nuestra autora advierte siempre en Voegelin y en otros el peligro de reducir la explicación del totalitarismo a recetas caducas de la ciencia política y a las tesis de la secularización⁹³. En este sentido, Arendt se vale de Montesquieu para pensar contra todo sesgo de platonismo político, en la medida en que lo que subyace a la expresión de este temor es la idea de que solo podemos conocer la naturaleza humana dentro de los límites de su existencia. Del mismo que Montesquieu exige la audacia de indagar las formas de gobierno a lo largo y a lo ancho del mundo por el temor a la maleabilidad de una naturaleza que no es esencia, no es inmutable, sino que es comprendida como la experiencia que hemos podido tener de ella.

La imagen inconcebible para Voegelin –en sus propias palabras, el “síntoma del desplome intelectual de la civilización occidental”⁹⁴– es que, siguiendo a Montesquieu, Arendt sostiene con firmeza que comprender el totalitarismo conlleva inevitablemente la pregunta por la capacidad de este régimen de transformar la naturaleza humana, consecuencia de la conexión inédita entre ideología y terror. La espantosa novedad de esta alianza radica en que, destruida toda posibilidad de acción, aniquilada la política misma, queda al desnudo el intento totalitario de fabricar otro tipo de humanidad.

Ciertamente, la fatídica experiencia que obliga a enfrentar la pregunta por la desposesión de la naturaleza humana llega para Montesquieu cuando el dominio tiránico, que es la ausencia del imperio de las leyes, ha logrado acabar además con la tradición de las costumbres, organizadora de la vida común, más frágil pero aún con un cierto poder asociativo. Si bien en su análisis las leyes positivas se relacionan con todas las demás leyes de todos los seres y las cosas, existe una alianza particular entre ellas y las costumbres en tanto “las leyes regulan los actos del ciudadano, mientras que las costumbres regulan los actos del hombre”⁹⁵. La tiranía, la erradicación misma del imperio de la ley, deja replegadas al ámbito de lo privado a las costumbres y su capacidad articuladora. Pero ese último reducto sin posibilidad de aparecer en la esfera pública acabará

⁹² Voegelin, E. y Arendt, H. “Debate sobre el totalitarismo. Eric Voegelin/Hannah Arendt”. *Op. Cit.*, p. 7.

⁹³ Para un análisis pormenorizado de esta polémica, cfr.: Forti, S.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Op. Cit.*; pp. 17-28; Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt. Una biografía. Op. cit.*, p. 332.

⁹⁴ Voegelin, E. y Arendt, H. “Debate sobre el totalitarismo. Eric Voegelin/Hannah Arendt”. *Op. Cit.*, p. 8.

⁹⁵ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XIX, Capítulo XVI, p. 217.

siendo limitado a la mera interacción privada. Una vez doblegada toda forma conocida de regular lo común, el “entre” de una comunidad política –de todas ellas, dirá Montesquieu, según sus propias pretensiones de conocimiento de las organizaciones políticas de la humanidad– se manifiesta entonces la incertidumbre por su naturaleza.

Arendt ha descubierto un pensador que ha puesto a la moralidad y a las costumbres de una sociedad como un recurso último al que acudir cuando la ley ya no rige la interacción de una comunidad política, sea cual fuere el régimen político imperante. Por supuesto que Montesquieu, que vivió hasta 1755, era incapaz de imaginar un colapso semejante como el que ocasionó la aparición del totalitarismo en estos términos; ni siquiera fue testigo de la Revolución industrial, que implicó una transformación drástica en el modo de vida de la humanidad y en la concepción del mundo. Sin embargo, fue capaz de dimensionar –llevando a la imaginación de visita– la situación de peligro que podía suponer la pérdida de validez de las leyes que rigen una comunidad política. En el mismo sentido Arendt resalta las expresiones de otro francés, Paul Valéry, quien mucho más tarde que Montesquieu sentenció el fracaso de la comprensión y la imaginación, y la ruina del *bons sens*⁹⁶. Sin embargo, nuestra autora no deja de mostrar su asombro y particular atención en las expresiones anticipadas de nuestro escritor moderno:

Mucho más sorprendente es que, en fecha tan temprana como el siglo XVIII, Montesquieu estuviera ya convencido de que solo las costumbres –que siendo *mores*, constituyen casi literalmente la moralidad de cualquier civilización– impedían un espectacular colapso moral y espiritual de la cultura de occidente. A él ciertamente no se lo puede contar entre los profetas de la desdicha, pero ninguno de los famosos pesimistas históricos del siglo diecinueve ha llegado a igualar su frío y sobrio coraje. [...] Las leyes establecen el ámbito de la vida pública política, y las costumbres establecen el ámbito de la sociedad. La decadencia de las naciones empieza con el socavamiento de la legalidad, bien porque el gobierno en el poder hace mal uso de las leyes, bien porque la autoridad de la fuente de las leyes se vuelve dudosa y cuestionable. En ambos casos las leyes dejan de ser tenidas por válidas. El resultado es que la nación, junto con su “fe” en sus propias leyes, pierde su capacidad para la acción política responsable; el pueblo deja de ser

⁹⁶ Cfr.: Arendt, H. (2005). “Comprensión y política”. *Op. Cit.*, p. 382. Allí Arendt se refiere a *Regards sur le monde actuel et autres essais*, donde Paul Valéry se expresa de este modo: “Pero vivimos una época prodigiosa en la que las ideas más acreditadas y aparentemente incuestionables han sido atacadas, contradichas, sorprendidas y disociadas por los hechos, hasta el punto de que asistimos a una suerte de bancarrota de la imaginación y de expiración del entendimiento, incapaces como somos de formarnos una representación homogénea del mundo que incluya todos los datos antiguos y nuevos de la experiencia”. Valéry, P. ([1938]1960). *Ouvres Complètes*, Tomo II. París: Gallimard, p. 916 [La traducción es nuestra].

una ciudadanía en el pleno sentido de la palabra. Lo que sigue existiendo (y lo que explica, dicho sea de paso, la frecuente longevidad de cuerpos políticos exangües) son las costumbres y tradiciones de la sociedad. Mientras perviven intactas, los hombres como individuos privados continúan comportándose de acuerdo con ciertos patrones de moralidad. Pero esta moralidad ha perdido su fundamento. Sólo durante un tiempo limitado cabe confiar en la tradición para evitar lo peor. Cualquier incidente puede destruir unas costumbres y una moralidad que ya no encuentran su fundamento en la legalidad; cualquier contingencia amenazará a una sociedad de la que los ciudadanos ya no son garantes⁹⁷.

En una suerte de juego de palabras, Arendt ubica a Montesquieu como el escritor político que, motorizado por el *temor*, mantiene *el frío y sobrio coraje* para enfrentar *lo dado* sin huir al amparo de consideraciones teóricas abstractas; para imaginar sin soltar la pregunta decisiva sobre lo común, motorizado por el temor acerca de qué sucede ante la posibilidad de que un pueblo –ya sea en su tiempo por una tiranía o una agresión externa– quede despojado de la protección de las leyes y luego también de la fuerza vinculante de la tradición y las costumbres sustraídas de su fundamento. Esto es, cuando la naturaleza humana, ese ser flexible y maleable, ha sido trastocada.

Hacia el final de *Los orígenes del totalitarismo*, la pensadora alemana explica cómo a través de la dominación total, la institución de los campos de concentración y la lógica de exterminio, la originalidad del totalitarismo ha aniquilado hasta el último rastro de individualidad y dignidad humana. Este proceso comienza primero con la eliminación de la persona jurídica, arrojando a determinadas personas fuera del amparo de la ley, e institucionalizando esa ilegalidad a los ojos del resto. El segundo paso lado en los campos de concentración es la liquidación de la persona moral. Esto implicaba no solo establecer mecanismos para erradicar toda solidaridad posible entre las personas, sino fundamentalmente exponerlas a la experiencia de no poder hacer el bien, de no poder elegir entre el bien –o diferentes formas del bien– y el mal, dejando la sola opción de decidir entre diferentes tipos de males:

El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar así a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata

⁹⁷ Arendt, H. "Comprensión y política". *Op. Cit.*, p. 382.

de su propia familia, ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio⁹⁸.

Eliminadas las personas jurídica y moral, el totalitarismo da su estocada final asesinando el último rastro de individualidad y dignidad humana. En un ambiente de tortura y vejaciones tortura sistemáticas, este régimen destruye el último refugio de la conciencia que podría ser preservada en el aislamiento de la identidad propia o en los esfuerzos de una resistencia estoica de la conciencia. Los “cadáveres vivientes” se fabricaban mediante el sometimiento a condiciones infrahumanas de miles de personas desnudas y hacinadas en transportes, y “con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar al cuerpo. [...] El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano –con sus infinitas posibilidades de sufrimiento– de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico”⁹⁹.

Este es el sentido más profundo de la eliminación de la acción que impone el totalitarismo. La capacidad humana de la espontaneidad, de comenzar algo nuevo por el sólo hecho de estar vivos, carácter que distingue a los hombres del resto de los seres vivos que habitan el mundo, que parecía inherente a su naturaleza, pudo ser borrada. El temor que la unía a Montesquieu, la pregunta por la desposesión de la naturaleza humana frente al totalitarismo no tiene respuesta ya que no hay nada inherente en estos términos. El propósito totalitario de fabricar otra humanidad –“fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan como el perro de los experimentos de Pávlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar [...]”¹⁰⁰–, ha servido de guía para demostrar que no existe límite en aquella maleabilidad, que no hay nada parecido a una naturaleza humana inviolable, sino que “todo es posible”, creencia fundamental de la dominación total, incluyendo ni más ni menos que la deshumanización del hombre.

En la lectura del recorrido arendtiano de estos años, es factible pensar que mientras que en *Los orígenes del totalitarismo* el análisis se orienta hacia los

⁹⁸ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 549.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 550.

¹⁰⁰ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 552.

elementos modernos que cristalizaron en este régimen –antisemitismo, imperialismo, racismo, nacionalismos, etcétera–, y hacia una fenomenología de los totalitarismos, en gran parte de los escritos siguientes sus reflexiones se concentran sobre el totalitarismo esta vez como forma de gobierno, en el sentido que le permite la lectura de Montesquieu. Esto es, el terror en movimiento como naturaleza de gobierno, la ideología como sustituto del principio de acción, y como conclusión de este análisis, la pregunta por un proyecto político que pretende la transformación de la naturaleza humana¹⁰¹:

En estas condiciones no resulta demasiado consolador aferrarse a una naturaleza humana inmutable para concluir, bien que el hombre mismo está siendo destruido, bien que la libertad no pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente sólo sabemos de la naturaleza del hombre en la medida en que ella tiene existencia, y ningún reino de esencias eternas podría nunca consolarnos de que el hombre perdiese sus capacidades esenciales¹⁰².

De este modo, Arendt da por terminada la polémica con Voegelin. No se trata de una posición esencialista, sino que, dejando de lado discusiones terminológicas, propias quizás de la gran falta de lucidez y despolitización del lenguaje político que nos asiste, la naturaleza humana existente –lo que conocíamos como *humanidad*– ya no existe, si es que no estamos dispuestos a asumir una tragedia aun mayor: que la libertad, la espontaneidad y la capacidad de actuar no son capacidades humanas. Arendt ya no volverá a hablar de “naturaleza humana”; incluso ya sobre los párrafos finales de *Los orígenes* advertimos que anticipa esta transición conceptual: “*Las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena*”¹⁰³. En 1958, mismo año en que añade “Ideología y terror” como capítulo último a la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, publica *La condición humana*, donde no hay una sola mención al totalitarismo. Con esta expresión “condición humana” Arendt desarrollará, a la luz de los temores y las experiencias vividas, una reconsideración de las condiciones de existencia, las actividades y los

¹⁰¹ En coincidencia con Arendt en este diagnóstico sobre el régimen totalitario como trastocamiento de la naturaleza humana, Enzo Traverso sostiene lo siguiente: “Interpretados desde esta perspectiva, los campos de concentración se convertían en el espacio de una *ruptura antropológica*, ya que lo que allí se experimentaba no era más que una transformación de la naturaleza humana”. Traverso, E. (2001). *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba, p. 99.

¹⁰² Arendt, H. “Una réplica a Eric Voegelin”. *Op. Cit.*, p. 491.

¹⁰³ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, p. 579 [El resaltado es nuestro].

espacios humanos, que habilitan u obstruyen la propia humanidad (la vida, la natalidad, la mortalidad, la pluralidad, la libertad, el poder, acción, labor, trabajo, mundanidad, la Tierra). Dejará muy clara la diferencia entre ambos conceptos “Para evitar errores de interpretación: la condición humana no es lo mismo que naturaleza humana, y la suma total de las actividades y capacidades humanas que corresponden a la condición humana no constituyen algo que se asemeje con la naturaleza humana”¹⁰⁴.

Pero pese al abandono de la idea de naturaleza humana, el vínculo con Montesquieu no se detiene aquí, trasciende ampliamente esta noción y también al esquema de las formas de gobierno y sus principios de acción, que como hemos visto es imprescindible para la construcción argumentativa arendtiana del totalitarismo como régimen político inédito. Por el contrario, el pensamiento del francés también será clave para la conceptualización de sus principales conceptos políticos, que fueron forjados en estos mismos textos contiguos a *Los orígenes* y a la luz del fenómeno totalitario, mostrando cómo operan en la especificidad de esta experiencia, que tiene entre sus pilares fundamentales, una concepción de la legalidad y un desplazamiento del poder a la dominación total inéditas. Veremos que Arendt desarrolla las ideas de ley, poder y libertad, corazón de cualquier pensamiento teórico político, haciéndose eco de la teoría montesquevina. Aunque de manera más solapada y con otra tónica, tales nociones aparecerán también en *La condición humana*, orbitando sobre su ya consolidada teoría de la acción, y finalmente retoman fuerza en algunas de sus producciones más importantes de la primera parte de los años sesenta, que orbitan alrededor de una de sus obras fundamentales publicada en 1963, *Sobre la revolución*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁵ Los textos secundarios y producciones de aquella época en los que Arendt trabajaba sobre las temáticas más importantes de *Sobre la Revolución* son los siguientes: la conferencia “Freedom and politics: A lecture” de 1960 (revisado para su publicación un año después en *Between past and future* bajo el título “¿What is freedom?”); sus apuntes del curso dictado en 1965, “From Machiavelli to Marx”; *The freedom to be free*, publicado póstumamente por Jerome Kohn, que según se estima data de 1967, y es una versión similar a una conferencia brindada por Arendt en Chicago, “Revolution and Freedom”, en abril de ese mismo año.

IV. Las leyes y su “espíritu”: sobre la totalidad naturaleza-principio y la originalidad de la ley totalitaria

Montesquieu ofrece una idea de ley que parece bastante sencilla en una primera acepción: “Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo”¹⁰⁶. A pesar de su generalidad aparente, esta noción dista de un sentido unívoco, en tanto abarca la tensión de las leyes de los hombres, es decir las leyes de un régimen de gobierno que están en relación con entre sí, pero también con la totalidad de las cosas, incluidas las costumbres, el territorio y el clima. Al mismo tiempo, la pretensión del autor, en línea con su audaz propósito de conocer todos los regímenes existentes, es “el espíritu” de las leyes. Eduardo Rinesi lo explica de esta manera:

Para el caso: las relaciones a las que la ciencia política busca determinar que están sujetas las leyes (las órdenes, las instituciones: las leyes, digamos *positivas*) que esa ciencia estudia. *A ese conjunto de relaciones a las que están sujetas las leyes de los hombres es a lo que Montesquieu llama el “espíritu” de esas leyes.* Así pues, es posible distinguir (y señalar la tensión) entre el *objeto* del libro de Montesquieu: la búsqueda de esas leyes, del conjunto de relaciones a las que están sujetas esas leyes, del “espíritu” de esas leyes¹⁰⁷.

La conceptualización de ley como relación revela progresivamente su complejidad: si bien regula el vínculo de los hombres según su propia naturaleza, esto no resulta meramente en que las leyes funcionen como ordenadores aplicados ante precondiciones naturales impuestas. Montesquieu ha roto con toda acepción tradicional que le precede, al otorgarle a la ley una significación absolutamente diferente a la de la entiende a la ley como mandato, como mediación entre quien dispone y quien obedece: las leyes no son órdenes, no son mandamientos en términos morales ni teológicos, tampoco hay una ley divina u original de la que deriven, haciéndose eco, todas las demás. Son entonces, relaciones inmanentes que se establecen entre todas las cosas del mundo, todos los seres tienen sus leyes, no es posible extraer un modelo universal.

¹⁰⁶ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro I, Capítulo I, p. 31.

¹⁰⁷ Rinesi, E. (2007). *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*. Buenos Aires: Gorla, p. 15.

En tanto no se concibe como mandato –podríamos decir, en tanto no reduce el derecho al poder– la acepción de la ley que ofrece Montesquieu representa una ruptura con la tradición que lo precede, y él es plenamente consciente de ello. Como advertencia a inicios de *Del espíritu de las leyes*, afirma: “como se me han ocurrido ideas nuevas, he tenido que buscar palabras nuevas, o dar a las antiguas nuevas acepciones”¹⁰⁸. De la misma manera que Arendt sale en busca de otros registros luego de declarar la insuficiencia de nuestras herramientas teóricas, de un lenguaje ya cansado e incapaz para explicar su propio tiempo, Montesquieu ha navegado otras aguas, otorgándole nuevas acepciones a las antiguas palabras rescatadas de terrenos de la ciencia moderna muy lejanos a las del jurista. El carácter relacional relativo de la ley montesquievina tiene una clara resonancia newtoniana: constituye “una relación constantemente establecida entre términos variables. Entre dos cuerpos que se mueven, todos los movimientos son recíprocos, y según las relaciones de su masa y su velocidad, aumentan, disminuyen o se pierden. Toda diversidad es *uniformidad* y todo cambio es *constancia*”¹⁰⁹.

Así, la “revolución teórica”¹¹⁰ atribuida al francés se sustenta sobre la aplicación de una física experimental a la ciencia política, partiendo de los hechos y sus variaciones para de allí extraer las leyes invariables que permitan comprender y conservar el mundo: “Es preciso por tanto, que sus movimientos [del mundo] tengan leyes invariables, de modo que si se pudiera imaginar otro mundo distinto de éste tendría igualmente reglas constantes, pues de lo contrario

¹⁰⁸ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., Advertencia del autor, p. 13.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Libro I, Capítulo I, p. 16. También se ha señalado el evidente peso del conocimiento de la historia romana en Montesquieu para la definición de ley como relación. Sin embargo, incluso aunque tomáramos este antecedente en lugar de la física newtoniana, sería en realidad una extensión de la idea de la *lex* romana como relación que se entabla entre los “hombres virtuosos”, a la relación que se entabla entre todos los hombres entre sí. La propia Arendt pasa por alto la influencia de la definición de Newton y considera que Montesquieu ha extraído esta noción de la antigüedad romana pese a las modificaciones que ha realizado. En sus anotaciones del curso “*From Machiavelli to Marx*” lo expresa de este modo: “Su definición de las leyes como relaciones que rigen el espacio intermedio de los hombres que es la ley no como una orden: Origen romano: [...] Montesquieu estaba tan bien informado de la historia romana que ni siquiera era consciente de su entonces nuevo y extraño uso”. (*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. “From Machiavelli to Marx”, Cornell University, Ithaca, New York. 1965 [Subject File, 1949-1975; Courses]: documento 023483).

¹¹⁰ Esta revolución teórica de la obra de Montesquieu fue percibida como tal muy tempranamente tanto en el mundo de las humanidades como en el de la física y la biología modernas. Ya en 1753, el genovés Charles Bonnet, un importante biólogo de la época, le expresa lo siguiente en una carta al pensador francés: “Newton descubrió las leyes del mundo material; usted, Señor, las del mundo intelectual”. Carta de Charles Bonnet a Montesquieu, 14 de noviembre de 1753. En Spector, C. (2016). *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*. Buenos Aires: Jusbairens, p. 39.

se destruiría”¹¹¹. A excepción de la tiranía por supuesto –donde Montesquieu ha dicho que no hay leyes que unan a los hombres de un modo constante, y por lo tanto no hay relaciones de ese tipo sino que sólo el temor vincula a los hombres entre sí, a los hombres con el tirano y al tirano con su pueblo– la ley positiva no deriva más que de la razón humana: “es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana”¹¹². Al haber trasladado a la política y a la historia la categoría newtoniana de ley, la ley positiva resulta parte fundamental de la naturaleza de gobierno como fuente de estabilidad y constancia, y simultáneamente, en tanto relaciona a los hombres entre sí y deriva de su propia razón, es el elemento constitutivo del espacio público.

Por otra parte, en la medida en que es la ley positiva la que pone en relación a los hombres, se pronuncia no sólo sobre las costumbres, los usos y las circunstancias de una comunidad política, sino que también expresa un conjunto de relaciones conflictivas que deben resolverse en el interior de las leyes mismas en tanto aplicaciones efectivas de la razón. Esto quiere decir que el conflicto no es la forma que asumen las relaciones por fuera de la ley, como lo que queda al margen, sino que la ley asume el conflicto como parte constitutiva de las relaciones. Para garantizar la normalidad y el orden del régimen de gobierno, es preciso que las leyes institucionalicen ese conflicto. Esta noción de ley tiene un sentido secular: su legitimidad no descansa en ningún origen último u absoluto de autoridad, puesto que es relativa, se fundamenta en la razón y en la relación misma que establece¹¹³. En su afán por instaurar una “ciencia” política en sentido estricto, Montesquieu no solo define a la ley como relación constante entre los hombres, sino que se niega rotundamente a someterla a cualquier origen último o ley superior natural, o principios religiosos. De esta forma, el escritor francés pudo expulsar de la vida política cualquier origen último sobre el cual fundar su

¹¹¹ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., p. 16.

¹¹² *Ibid.*, Libro I, Capítulo III, p. 18.

¹¹³ Como veremos más adelante, esta noción de la ley tiene además un carácter no contractual que descansa en una férrea oposición a las teorías del contrato –oposición que trasciende la cuestión de la ley, y que Arendt sostendrá junto a una crítica histórica y conceptual de los fundamentos teóricos que sostienen las corrientes contractuales, y que tienen su origen en la gran tradición moderna del pensamiento político. A su vez, también nos ocuparemos de los fenómenos políticos que Arendt contrapone como alternativa a las teorías del contrato, a saber, la articulación del poder de la promesa y su desarrollo del concepto de fundación de un cuerpo político.

legitimidad, y fue el único de los pensadores prerrevolucionarios que logro concebir la ley y la institución de un espacio político sin ningún absoluto trascendente como cimiento. Toda esta operación teórica tiene como resultante, dicho en otros términos, una noción de ley que estructura la circularidad de la esfera pública: es aquello que habilita el mundo con los demás en la medida que relaciona unos con otros; como relaciones constantes, son poder constituido que delimitan las posibilidades de la acción. Al mismo tiempo, las leyes son fruto de esa misma acción, allí legitiman en su origen, en la acción concertada de una pluralidad capaz de generar leyes mediante el uso de la razón, el debate y la discusión en la esfera pública.

La categoría montesquevina de ley en el pensamiento arendtiano es, antes que nada, otro de los resortes sobre los que sustenta el vínculo entre tiranía y totalitarismo como continuidad y ruptura, en esta ocasión a través de una metáfora a la que Arendt acude muchas veces a lo largo de su obra:

El concepto subyacente es: el espacio entre los hombres es un desierto, muy peligroso, mientras no se establezcan conexiones, relaciones, etcétera. Dondequiera que haya tales relaciones, se establece un mundo, propiamente dicho. Dondequiera que estas leyes sean arrasadas, como en el despotismo, reaparece un desierto¹¹⁴.

Curiosamente, Montesquieu muy frecuentemente en *Del espíritu de las leyes* utiliza la figura del desierto para definir y caracterizar las tiranías. En el capítulo destinado al vínculo entre las leyes y el temor como principio de los gobiernos despóticos, afirma que “En estos Estados nada se compone, se retoca [...] todo está baldío, todo está desierto”¹¹⁵. Más adelante afirma: “Y es el propio desierto que el despotismo establece en sus fronteras, quemando las tierras, incluso las propias, para aislarse del mundo, para protegerse de los contagios y de las invasiones de las que nada más puede evitar [...]”¹¹⁶. Algunos capítulos a continuación, ya opone abiertamente la libertad al desierto: “Los países no están cultivados según el grado de su fertilidad, sino según su libertad. Si dividimos la tierra mentalmente nos asombraremos al ver, casi siempre, desierto en las zonas más fértiles, y grandes pueblos allí donde parece que el terreno lo niega todo”¹¹⁷.

¹¹⁴ Arendt, H. “From Machiavelli to Marx”. *Op. Cit.*, documento 023483.

¹¹⁵ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. *Op. Cit.*, Libro V, Capítulo XIV, p. 54.

¹¹⁶ *Ibid.*, Libro IX, Capítulo IV, p. 101.

¹¹⁷ *Ibid.*, Libro XVIII, Capítulo III, p. 198.

La imagen del desierto como antagonismo al imperio de la ley aparece en varios capítulos más –a la que recurre también, quizás, por su constante alusión al clima y las características territoriales¹¹⁸– fundamentalmente cuando analiza las sociedades asiáticas orientales como los imperios persa y chino y la analogía con la tiranía persiste. Precisamente en “Ideología y terror” donde Montesquieu ocupa un lugar preponderante, Arendt dice:

El terror total utiliza este antiguo instrumento de la tiranía, pero destruye también al mismo tiempo ese desierto de ilegalidad e ilimitado del miedo y la sospecha que deja tras de sí la tiranía. Este desierto, en realidad, no es un espacio vivo de libertad, pero todavía proporciona algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospechas de sus habitantes¹¹⁹.

¹¹⁸ La vinculación entre las condiciones geográficas y climáticas y los regímenes políticos es en Montesquieu un motivo de lectura que merece un análisis meticuloso. Si bien no es posible ahondar demasiado allí en esta ocasión, hay algunos puntos que ameritan destacarse en lo que refiere además a su estudio de la tiranía. El Libro XVIII de *Del espíritu de las leyes* se titula “Cómo se relacionan las leyes de la servidumbre política con la naturaleza del clima”, y su primer capítulo se dedica a comparar el coraje y la cobardía como valores directamente proporcionales a climas fríos y cálidos. La obra de Montesquieu, siguiendo la lógica de que cada elemento en el mundo tiene sus leyes y a su vez interacciona con las leyes de los demás, está plagada de reflexiones de esta clase, y todas concluyen de forma determinante en la teoría del despotismo oriental: “Toman ordinariamente varias muchas mujeres, sobre todo en Asia, la parte del mundo donde el despotismo está, por así decir, naturalizado” (Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro V, Capítulo XIV, p. 55). La inquietud por el despotismo asiático en Montesquieu es anterior a *Del espíritu de las leyes* y resulta un factor clave en su particular interés por la tiranía. Ya en *Cartas persas* dice: “Una de las cosas que más han ejercitado mi curiosidad desde mi arribo a Europa ha sido la historia y el origen de las repúblicas. Ya sabes que ni siquiera tienen idea de este gobierno los asiáticos, y que no les ha podido sugerir todavía su imaginación que haya en la tierra otro que el despótico” (Montesquieu. *Cartas persas. Op. Cit.*, Carta 131, p. 237). El llamado “despotismo oriental” o despotismo asiático es un tema que ya aparece en la antigüedad clásica en pensadores como Heródoto, y permanece en el tiempo en esos términos, incluso hasta las discusiones políticas en torno a los imperialismos del siglo XIX y XX, tal como lo expresa Marx hacia finales de 1850 sobre las formaciones socioeconómicas la excepcionalidad asiática (Cfr.: Marx. K. (2009). *Formaciones económicas precapitalistas*. Madrid: Siglo XXI) o Karl Wittfogel en un exhaustivo estudio sobre el tema y sobre las discusiones que suscitaba dentro del comunismo internacional (Cfr.: Wittfogel, K. (1967). *Oriental despotism. A comparative study of total power*. New Haven: Yale University Press), por mencionar solo algunos. La figura de Montesquieu ha sido muchas veces una referencia clave en el desarrollo de esta noción, ya sea para recuperarla o bien para criticarla. Este último caso es el de Edward Said, que muestra el discurso político de occidente sustentado en supuestos análisis de las características fisiológicas, geográficas y climáticas de los pueblos orientales que totalizaban a Oriente bajo una idea de cohesión orgánica y cultural inexistente (Cfr.: Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Planeta). Alain Groschard llega a afirmar que “El despotismo tal como lo define el autor de *D’espirt des Lois*, y bajo la apariencia asiática que le presta, ha de ser la referencia obligada de toda la filosofía política en la segunda mitad del siglo XVIII, aunque sea para rebatirla” (Grosrichard, A. (1981). *Estructura del harén*. Barcelona: Petrel, p. 41). Además, cabe destacar que los estudios de Montesquieu en torno al “despotismo oriental” – fundamentalmente a las sociedades de Japón, China, África, Turquía y Persia– tuvieron una recepción muy influyente, tanto como su esquema de la división de poderes, en la generación de la aristocracia ilustrada del Siglo XIX de América Latina (Altamirano, C. (1994). “El despotismo y la idea del despotismo en el Facundo”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, n°9, pp. 7-19).

¹¹⁹ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 564.

Una vez arrasadas esas leyes, una vez que el ínfimo margen de acción se repliega en la esfera privada estableciendo así “la paz de los cementerios”, es decir, una vez instaurada la tiranía, se impone el desierto, el lugar de aridez y desolación. Inhóspito por naturaleza para el desarrollo de la vida, el desierto representa el espacio perfecto para que nada nuevo pueda generarse o crecer, es improbable que la acción pueda surgir de allí. Algunas páginas más adelante, la autora sostiene que, a diferencia de la impotencia de los hombres en una tiranía, al establecer la soledad organizada y “la deducción lógico-ideológica” como sustitutos del principio de acción, el totalitarismo ha encontrado la forma de hacer brotar del suelo devastado como una tormenta de arena, de “poner al desierto en marcha para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado”¹²⁰.

No es posible saber con certeza si Montesquieu es la fuente que inspira la metáfora de Arendt –aunque esa pista es bien sugerente, atendiendo a su persistencia sobre el autor francés en ese período–, pero sin dudas sí hay una apropiación del concepto de ley como relación elemental que constituye el “entre”, condición de posibilidad del espacio público donde la acción política tiene lugar. Unos años antes en sus notas de 1951, Arendt transcribe un fragmento de *Del espíritu de las leyes* y remarca con énfasis: “«... les lois sont les rapports qui se trouvent entre! ... [une raison primitive] et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux»”¹²¹. Arendt ha reparado en las consecuencias de esta acepción ley y en la manera en que perfora en lo hondo de tradición que la precede, y ve allí una contribución significativa para pensar el espacio público como aquello que se legitima en las propias conexiones que establece, en el “entre” que configura una comunidad política organizada por leyes-relaciones que emanan de la propia razón humana y que ofician como reglas del juego, y con ello ha desbaratado todo vestigio de sustento metafísico de la político. En

¹²⁰ *Ibid.*, p. 579.

¹²¹ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VII, diciembre de 1951, [3]: p. 145. Los cuadernos correspondientes a noviembre y diciembre de 1951 muestran un extenso y minucioso estudio de *Del espíritu de las leyes*. Allí encontramos sus lecturas en torno a la cuestión de la ley y los principios de las tres formas de gobierno, con transcripciones comentadas de capítulos prácticamente completos de *Del espíritu de las leyes*, que Arendt acompaña de *Analyse de l'esprit des lois*, una obra de Jean le Rond D'Alembert del año 1755. Como parte fundamental de la ilustración francesa, D'Alembert fue un matemático y filósofo francés que conocía a la perfección la obra de Montesquieu. Le dedicó este análisis pocos años después de su publicación, y dirigió junto a Diderot la famosa *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publicada entre los años 1751 y 1772, en la que Montesquieu colaboró con un artículo sobre el concepto del gusto.

términos montesquevinos, como pilares de estabilidad de un régimen, tienen una relativa permanencia para regir el mundo de los asuntos humanos, son parte fundamental de la estructura o naturaleza del régimen de gobierno, mientras que la acción es el motor que hace a esa comunidad política transitar la historia, modificándose a sí misma.

En efecto, indica Arendt siguiendo esta línea, el totalitarismo otra vez ha superado todas las experiencias encontradas demoliendo esta distinción básica entre la estabilidad de las leyes y la acción: “[...] el término mismo de ley cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos, se convierte en expresión del movimiento mismo”¹²². En otras palabras: de ley de la acción a ley de movimiento. Detrás de esta afirmación se encuentra el hallazgo de la distinción fundamental que había introducido Montesquieu con su esquema de las formas de gobierno –y que según Arendt, es ni más ni menos que el antecedente del pensamiento político de Kant, el único que lo notó con exactitud¹²³–, la de gobiernos legales e ilegales, entre formas políticas y antipolíticas de organización de la vida común. Este es, en cierto modo, el núcleo central de la cual se deriva toda la teoría montesquevina, en la medida en que las formas de gobierno no deben comprenderse en función a quiénes o cuántos dominan y cuántos son dominados, sino por la posibilidad de acción, de participación en los orígenes del poder, e indirectamente en la creación de las leyes que rigen un régimen, dejando así la única distinción posible –que según Arendt solo Kant advirtió derivando de allí su filosofía política– entre regímenes legales e ilegales. Mientras la monarquía y la república –ya sea democrática o aristocrática– se rigen por leyes, la tiranía es ese desierto sin ley en el que rige la pura voluntad del tirano.

¹²² Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, p. 563.

¹²³ “Curiosamente, fue Kant, y no Montesquieu, quien redefinió la estructura de los gobiernos de acuerdo con los principios del propio Montesquieu. [...] La perspectiva de Kant es que todas estas formas de dominación (como la propia palabra indica) son, en rigor, ilegales. El gobierno constitucional o legal se establece por medio de la división de poderes, de modo que no sea un mismo organismo (o un mismo hombre) el que hace las leyes, las aplica y se juzga luego a sí mismo. *De acuerdo con este nuevo principio, que procede de Montesquieu y que encontró expresión inequívoca en la Constitución de los Estados Unidos, Kant señalaba dos estructuras básicas de gobierno: el gobierno republicano, basado en la división de poderes incluso si hay un príncipe a la cabeza del Estado; y el gobierno despótico, en que los poderes de legislar, aplicar las leyes y juzgar no están separados*” (Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, pp. 397-398. [El resaltado es nuestro]). Resulta llamativo que nuestra autora reconstruye en varias oportunidades, algunas veces incluso de manera implícita, aspectos del pensamiento político de Kant herederos de Montesquieu en lo que refiere a las formas de gobierno, la división de poder y la cuestión del dominio. *Cfr.*: Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. *Op. Cit.*, Cuaderno VII, enero de 1952, [13]: p. 162; Cuaderno VIII, febrero de 1952, [7]: p. 176.

En primer lugar, a diferencia de las tiranías, los totalitarismos no son regímenes ilegales ni ejecutan sus actos por fuera del amparo leyes. Por el contrario, lo que puede parecer ilegal desde la perspectiva del mundo pretotalitario, se encarna en realidad en una ley superior que es fuente de las leyes positivas, que las trasciende, y con ellas a sus criterios sobre el bien y el mal. La transformación de todo sentido conocido de la legalidad radica en que éstos apelan a una legalidad más fundamental, ya sean las leyes de la Naturaleza en el nazismo, o de la Historia en el stalinismo. Mientras que la legalidad anidaba en la totalidad naturaleza-principio de los gobiernos no tiránicos y la ilegalidad en la totalidad naturaleza-principio de los gobiernos tiránicos, el terror como estructura del totalitarismo se encarga de hacer realidad la suprema Ley de la Naturaleza o de la Historia sobre toda la especie humana, prescindiendo así de las leyes positivas, que en su clara limitación de depender de la acción humana sólo pueden actuar sobre los casos concretos, haciendo justicia o en la mayoría de los casos, impidiendo la injusticia. Arendt lo explicaba de este modo:

[...] cuando afirmaba [Hitler] “que la naturaleza es el modelo de todo y, por ello, lo más justo es siempre imitar con cuidado las leyes de la naturaleza”, y cuando, sobre ello, constataba que, por ejemplo, “los monos aplastan hasta la muerte a los extraños a su grupo por el hecho de serlo”. Y cuando además añadía: “lo que vale para los monos vale en mayor medida para los hombres”, tenía desde luego derecho a sentirse entendido. Quienquiera que le concediera su premisa de la omnipotencia de la naturaleza y que, aun así, no sacase la conclusión de la “eliminación” de los “incapaces de vivir” o de los “extraños al grupo”, demostraba pertenecer a esos pusilánimes o estúpidos que “después de haber dicho A se echan atrás de decir B y C siguiendo el desarrollo lógico”¹²⁴.

La ley de la Naturaleza o la Historia entonces, como engranaje articulador entre el terror y la lógica deductiva ideológica, determinaba qué razas o clases, o qué individuos o pueblos no aptos debían ser eliminados a manos de quienes de modo

¹²⁴ Arendt, H. ([1951] 2005). “At Table with Hitler” publicado originalmente en *Der Monat*, IV/37, 1951-52. Edición en español utilizada: “A la mesa con Hitler”. En *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 345-358, p. 357.

incierto en un futuro pudiesen ser los siguientes en el curso de la historia¹²⁵. Aquí cobra pleno sentido la idea arendtiana de que semejante proyecto político no requiere un principio de acción sino una ideología capaz de preparar a los hombres para ser ejecutados y ejecutores en nombre de la ley suprema que rige la maquinaria.

En segundo lugar, mientras que en los gobiernos legales la acción regida por uno u otro principio era lo que ponía en movimiento la estructura de gobierno y las leyes eran la resultante de esa acción que los dotaba de la estabilidad necesaria para la vida política de toda comunidad, en el totalitarismo este entramado se invierte, siendo así las leyes –de la Naturaleza o de la Historia– el puro movimiento del régimen. La dominación total como pretensión última requiere del avance constante sobre cualquier posible amenaza, y esto es el mundo no totalitario en su conjunto:

Pero éstas son, como hemos visto, leyes de movimiento, que requieren de una constante movilidad, lo que por definición hace imposible el relajado disfrute de los frutos de la dominación, ese gozoso tiempo de los honores en el mandato del tirano. En agudo contraste con el tirano, el dictador totalitario no se cree un agente libre con poder para ejecutar su voluntad arbitraria, sino que más bien se cree el ejecutor de leyes que están por encima de él¹²⁶.

La claridad con la que nuestra autora desmonta el fenómeno totalitario y logra revelar su singularidad, solo es posible mediante el diálogo permanente que entabla con la gramática montesquevina, que le concede las herramientas para mostrar hasta qué punto el régimen totalitario ha transgredido todo lo conocido, en el advenimiento de una completa alteración de toda idea de legalidad concebida hasta el momento.

¹²⁵ Este aspecto de la argumentación de la autora puede complejizarse en la medida en que, como hemos advertido al comienzo, pese a su singularidad, el totalitarismo encarna elementos que se originan en la modernidad, y por lo tanto es posible rastrear una historia del terror. Antes de la llegada de estos regímenes ya el terror de la revolución, sin apelar a la supremacía de sus leyes de la Naturaleza o de la Historia, había preparado el terreno para hacer de los hombres ejecutores y ejecutados según lo requiriese el curso de los acontecimientos, que jamás se detiene, ni siquiera frente a sus propios gestores. En 1953 Arendt decía: “[...] quienes hoy son los ejecutores del terror pueden transformarse sin ninguna dificultad en las víctimas de mañana. De esta peculiaridad se ha creído a menudo poder dar cuenta diciendo que las revoluciones devoran a sus propios hijos. Pero este modo de hablar, que proviene de la Revolución francesa, se reveló carente de sentido en el momento en que el terror siguió su curso después de que la Revolución hubiese devorado a todos sus propios hijos, a todas las facciones de la derecha a la izquierda, y a los restantes centros de poder en el Ejército y en la policía” (“Los hombres y el terror”. *Op. Cit.*, p. 367).

¹²⁶ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo” *Op. Cit.*, pp. 416-417.

Si la ley es, por tanto, la esencia del gobierno constitucional o republicano, el terror es la esencia del gobierno totalitario. Las leyes se establecieron para ser límites (por atender a una de las imágenes más antiguas: la invocación platónica de Zeus como el Dios de los límites, en Leyes, 843^a) y mantenerse estables, permitiendo a los hombres moverse en su interior; bajo condiciones totalitarias, por el contrario, se disponen todos los medios para “estabilizar” a los hombres, para hacer a los hombres estáticos, a fin de prevenir todo acto imprevisto, libre o espontáneo, que pueda obstaculizar el libre curso del terror. La propia ley del movimiento, Naturaleza o Historia, señala a los enemigos de la Humanidad, y a ninguna acción de meros hombres se permite que interfiera con ella¹²⁷.

El totalitarismo entonces, no solo ha quebrado la separación entre lo legal y lo ilegal como era comprendido en términos tradicionales. A partir de la ejecución de la Ley Superior el totalitarismo constituye una inversión de la estructura naturaleza-principio de acción, de tal manera que el corazón de un régimen de gobierno, las leyes como relaciones constantes vuelven a ocupar el desierto, pero ahora poniéndolo “en marcha”: son aquí puro terror en movimiento, el motor de la historia que antes era la acción regida bajo un principio. Ese lugar de la acción que usurpa la ideología, la pura estática, inerte, de la lógica deductiva ejecutada como la antítesis de lo impredecible y lo disruptivo, “la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido”¹²⁸. En este punto, es posible reafirmar nuestra hipótesis de que la argumentación arendtiana respecto a la cuestión de la ley totalitaria también descansa en su apropiación del legado montesquievino. Mientras todos los regímenes anteriores eran susceptibles de ser aprehendidos a partir de la totalidad naturaleza-principio, el totalitarismo solo puede ser comprendido, si se quiere, como la totalidad terror-ideología que ha logrado la completa inversión de su inherente articulación movimiento-estabilidad mediante de una nueva concepción de la legalidad.

Por otra parte, hay otro aspecto en la ley de Montesquieu que alimenta nuestra propuesta de lectura, y versa sobre la cuestión de la ausencia de fundamento último de la ley positiva y cómo esta se conecta con el sentido histórico del autor sobre el que Arendt ha llamado la atención tempranamente. Si bien en *Sobre la revolución* podemos leer la incidencia de estas ideas en los

¹²⁷ *Ibid.*, p. 411.

¹²⁸ Arendt, H. (1950). “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”. Edición en español utilizada: “Las técnicas de las ciencias sociales y los campos de concentración”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 283-299, p. 299.

debates posteriores a las revoluciones francesa y americana en torno al problema de cómo fundar un nuevo orden político¹²⁹, ya mucho antes, en *The Great Tradition*, la autora alemana realiza una serie de consideraciones, teóricas e históricas donde reconstruye el vínculo entre una ley universalmente válida –proveniente del cosmos, la divinidad o la naturaleza– y las leyes positivas¹³⁰ desde la antigüedad griega y romana hasta la modernidad. Allí mismo explica, refiriéndose explícitamente a Montesquieu, que “estas consideraciones parecían necesarias para comprender al último pensador que, aún en la línea de la gran tradición, indagó en la naturaleza de la política”¹³¹. Sobre esto, Arendt demuestra que el totalitarismo requiere, además, de otro elemento para poner en funcionamiento la maquinaria del terror, uno estrictamente moderno que cristaliza fusionado con esta nueva forma de legalidad:

Allí el terror, como la ejecución diaria de una ley universal de movimiento siempre cambiante, hace imposible toda ley positiva en su relativa permanencia y conduce a toda la comunidad a una avalancha de catástrofes. Este peligro está latente dondequiera que el viejo concepto de una ley universal se vea privado de su eternidad y, por el contrario, *se combina con el concepto moderno de progreso como los movimientos siempre progresivos de la naturaleza o la historia*¹³².

Ciertamente, las leyes de la Naturaleza o la Historia no podrían haberse ejecutado de la manera en que lo hicieron sin la noción moderna de progreso, acogida en el totalitarismo como progreso de “la especie”. Así pues, Arendt ya advertía a mediados de los cuarenta la necesidad de volver a pensar la historia despojándose de la “palestra de la mitología”¹³³, refiriéndose con igual rechazo al mito del progreso y como a su reverso, el de la decadencia, como formas de la filosofía de la historia. De este modo Montesquieu –que ya se había desligado del problema

¹²⁹ En la segunda parte del apartado dedicado a la fundación, Arendt relata la necesidad de Robespierre de lo que él llamaba “un legislador Inmortal” del cual emanara la legitimidad de las leyes del nuevo cuerpo político, y advierte que las mismas “payasadas” se encuentran del otro lado del atlántico en John Addams, por ejemplo, quien solicitaba el culto al “Gran legislador del Universo”, o en el propio Jefferson que en la declaración de independencia llamaba a “las leyes naturales y al Dios de la naturaleza”. El punto es que esta necesidad imperiosa de encontrar una fuente absoluta de la cual derivar la legitimidad “había sido claramente expresada con anterioridad por casi todos los precursores teóricos de la revolución, con la única excepción de Montesquieu” (Arendt H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, pp. 254-255).

¹³⁰ *Cfr.*: Arendt, H. (2007). “The Great Tradition: I. Law and Power”. *Op. Cit.*, pp. 713-721.

¹³¹ *Ibid.*, p. 721.

¹³² *Ibid.*, p. 720.

¹³³ Arendt, H. ([1946]2005). “The Ivory tower of common sense”. Edición en español utilizada: “La torre de marfil del sentido común”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 241-243, p. 242. Este breve texto es una reseña sobre el libro *The problem of men* de John Dewey, que Arendt publica en *The Nation*, el 19 de octubre de 1946.

de la antigüedad clásica donde la ruina y la desviación de las formas de gobierno era la única manera explicar los cambios de regímenes–, a través del lugar decisivo que le otorga a la acción en su diseño teórico, se desliga de este problema ratificando el carácter siempre estable de la legalidad y aloja el devenir de la historia en la sola imprevisibilidad de la acción política, contribuyendo a la comprensión histórica en sentido arendtiano:

Reconoce con la tradición el carácter permanente del buen gobierno fundado en la legalidad; pero él ve esta estructura de leyes sólo como el marco dentro del cual las personas se mueven y actúan, como el factor estabilizador de algo que por sí mismo está vivo y se mueve sin necesariamente desarrollarse en una dirección prescrita de perdición o progreso. Por lo tanto, no solo habla de la naturaleza o esencia, sino también de la estructura del gobierno como aquello que en relativa permanencia alberga las cambiantes circunstancias y acciones de los hombres mortales¹³⁴.

La acción como componente esencial de la vida política, albergada en la legalidad como suelo firme, habilita a mitigar “la palestra de la mitología”, que en cualquiera de sus versiones reduce la vida política de los hombres al desenvolvimiento más o menos constante y sostenido de los acontecimientos, cubriendo con una falsa necesidad el carácter contingente de la acción humana. En lugar de ello, esta estructura no pierde de vista lo que “por sí mismo está vivo”, lo que debe ser protegido de tiranías y totalitarismos: el ser disruptivo y discontinuo de lo común debajo de las cuales corrientes subterráneas se combinan y cristalizan dando lugar a determinados fenómenos. Al decir de Anabella Di Pego, “[l]a comprensión mediante la discontinuidad puede resguardar el carácter contingente e irreductible del pasado y, al mismo tiempo, penetrar en las corrientes dominantes que, con todo, no conducen a un progreso ni a un fatalismo automático”¹³⁵.

Por otro lado, Arendt ha advertido que la nueva legalidad totalitaria es la base sobre la que se asienta la dominación total, experiencia única del siglo XX a partir de la sinergia entre ideología y terror a la que dio lugar el universo concentracionario. Su objetivo, en nombre de una esencia que se ha vuelto movimiento, ya sea la Ley de la naturaleza o de la Historia, era la fabricación de una nueva (y única) Humanidad: “O en otras palabras, la pretensión de dominio universal es idéntica a la pretensión de establecer una nueva ley en la Tierra que

¹³⁴ Arendt, H. “The Great Tradition: I. Law and Power”. *Op. Cit.*, p. 724.

¹³⁵ Di Pego, A. (2016). “La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt”, *Andamios*, vol.13, n°31, mayo-agosto de 2016, pp. 61-83, p. 63.

sea universalmente válida¹³⁶. Por esta razón, es indispensable para nuestra autora volver a pensar la vinculación entre poder y libertad. Montesquieu constituye una fuente también para este propósito, repensar el poder contra la dominación total, en tanto que la idea de ley como relación contribuye esencialmente a un concepto de poder sustraído de la idea de dominio, y asociado, en cambio, a la libertad. En muchas de las ocasiones en las que Arendt llama la atención sobre el legado montesquievino y particularmente en las cartas donde relata su proyecto de libro¹³⁷, mantiene, como hemos visto, la idea de que Montesquieu ha puesto el centro de lo político en la acción, corriendo el foco completamente de la idea de dominio, donde había permanecido durante toda la tradición, lo que resulta en su teoría del poder divisible. Esto es, no solo en referencia a la división de los poderes del Estado, sino a la naturaleza del espacio público y su casi identidad con la libertad, conformando así el entramado teórico tripartito entre ley, poder y libertad que constituye uno de los cimientos más sólidos sobre el que se monta el pensamiento político arendtiano.

V. Las formas de la libertad

Es sabido que fue el sistema de división de poderes creado por Montesquieu lo que lo catapultó a la cima de la ciencia política moderna, y es una clave ineludible para pensar las derivas del pensamiento democrático. No sólo ha sido motivo de la proliferación de su obra, sino también objeto de una diversidad de interpretaciones respecto a su adscripción política. Lo cierto es que Montesquieu nunca expresa con claridad, o más bien expresa en varias ocasiones con mucha ambigüedad, sus preferencias por las diferentes formas de gobierno. El propósito que inspira toda su obra es encontrar la pregunta sobre cómo impedir la tiranía –y todas las formas de abuso o desmesura de poder– y, como reverso de una misma moneda, el hilo central que la recorre es la respuesta que encuentra en la idea de “moderación”: “Afirmo que el espíritu de moderación debe ser el del legislador, y creo que no he escrito esta obra más que para probarlo”¹³⁸. La moderación debe ser el espíritu del legislador, pero también debe regir

¹³⁶ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, p. 400.

¹³⁷ *Cfr.*: notas 10, 22, 43 y 44.

¹³⁸ Montesquieu *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XXIX, Capítulo I, p. 401.

relación entre los distintos Estados, y dentro del mismo Estado; es, sin dudas, la antesala para la doctrina de la división del poder, basada en una concepción mecánica de pesos y contrapesos, una “obra maestra” resultado de “combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, ponerlos en acción, ponerle peso, por así decir, a uno para que pueda resistir a otro”¹³⁹.

Pese a todo lo que ha generado en términos teóricos y prácticos la división de poderes, paradójicamente Montesquieu nunca se detiene a explicar con claridad qué es estrictamente el poder; sólo conocemos –y no es poco– los rasgos fundamentales del fenómeno, sobre los que se sustenta su teoría de la separación tripartita de los poderes del Estado: que su naturaleza es divisible, que no es algo que los hombres puedan tener como una propiedad¹⁴⁰, y que es el factor esencial de la organización del campo político. Los términos “poder” y “libertad” son dos ejemplos del permanente señalamiento de Montesquieu al carácter equívoco de nuestro lenguaje político y se encarga de demostrar la complejidad semántica que ambas nociones poseen. En el Libro XI de *Del espíritu de las leyes* –donde el autor “se despojaría de la máscara del historiador sin pasión”¹⁴¹ para mostrar su genio político–, titulado “De las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la constitución” aparece sin dudas el caudal político de la propuesta montesquieva: la idea general de libertad que hemos citado, sus diferentes acepciones, el objetivo de distintos Estados, y allí afirma haber encontrado la nación en el mundo donde la libertad política es objeto directo de su constitución, para referirse a Inglaterra y la división de poderes. Dice entonces: “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad”¹⁴². Inmediatamente después de esta definición,

¹³⁹ *Ibid.*, Libro V, Capítulo XIV, p. 56.

¹⁴⁰ Si bien pareciera que Montesquieu se contradice cuando afirma que “Es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente inclinación a abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites”, a medida que avanza el desarrollo de su argumentación sobre la libertad en contrapartida con los gobiernos despóticos se desprende de su teoría que el poder no es algo que estrictamente se pueda “poseer”, o en todo caso, que ese es sólo el caso del despotismo, el régimen antipolítico por excelencia. *Ibid.*, Libro XI, Capítulo IV, p. 114.

¹⁴¹ Althusser, L. *Montesquieu. La política y la historia. Op. Cit.*, p. 117.

¹⁴² Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XI, Capítulo III, p. 114. En el capítulo anterior cuando se ocupa de las diferentes acepciones que ha tenido la palabra libertad y antes de dar su propia definición que hemos citado, con una referencia a Cicerón, Montesquieu ha dicho que habiendo tantas consideraciones sobre la libertad a lo largo de la historia y el mundo, hubo quienes la concibieron “por fin, como el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes” *Ibid.*, Libro XI, Capítulo II, p. 114. En este sentido, el significado es inescindible de la tiranía y se limita a ser su sola oposición, el privilegio de no estar sometido a un gobierno despótico.

el autor afirma, en tono de estar aclarando una obviedad, que la libertad política solo se encuentra en los gobiernos moderados, pero que pese a ello, es necesario siempre que “el poder frene al poder”, porque: “¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites”¹⁴³. La libertad entonces, es el resultado de un tipo de organización política basado en la división del poder, limitado por sí mismo; como finalidad de la política, requiere de modo imprescindible un orden lógico del poder. La libertad, además, es una relación –que supone una igualdad previa, esa misma igualdad que tendrían los demás para hacer lo que las leyes prohíben si un sujeto la tiene– que se establece en la pluralidad del espacio político: *mi* libertad desaparecería, *la* libertad como tal desaparecería, si un ciudadano que, teniendo el derecho a hacer lo que las leyes permiten, teniendo libertad, decide hacer algo distinto a lo que las leyes dicen, dejando de ser libre él y todos los demás. La ley es entendida como resultado de la acción política, y como delimitadora de los márgenes de la libertad simultáneamente, como contracara a este aspecto, la libertad aparece sólo allí donde existe el límite, el marco que delimitan las leyes.

La idea montesquevina de libertad muestra toda su complejidad en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, ensayo que ha sido casi unánimemente considerado por los mayores intérpretes de su obra como un texto anticipatorio a *Del espíritu de las leyes*, publicado catorce años después. Allí dice:

Pretender que haya en un Estado libre gentes atrevidas en la guerra, y tímidas en la paz, es pretender lo imposible: *y, por regla general, siempre que en un Estado que lleva el nombre de república reine tranquilidad absoluta, puede asegurarse que la libertad no existe allí.* [...] Lo que en un cuerpo político se llama unión, es algo muy equívoco; la verdadera unión es armonía, por la cual todas las partes, por opuestas que nos parezcan concurren al bien general de la sociedad; como las disonancias en la música, concurren al concierto total¹⁴⁴.

Leídas en conjunto y siguiendo el hilo de nuestro análisis –particularmente con el capítulo XI– lo primero que no podemos eludir es que la tiranía queda fuera de las opciones de organización política: no hay política allí donde no hay leyes que

¹⁴³ *Ibid.*, Libro XI, Capítulo IV, p. 114.

¹⁴⁴ Montesquieu ([1734]1834). *Considération sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*. En: *Œuvres complètes de Montesquieu*. París: Imprimerie Didot frères, Disponible en: <https://gallica.bnf.fr> Biblioteca Digital de la biblioteca Nacional de Francia, pp. 126-188, Capítulo IX, pp. 147-148 [La traducción es nuestra].

permitan a los hombres ejercer su libertad, actuar en la esfera pública bajo la división del poder. Montesquieu, que no cesa en demostrar que ha buscado regímenes de gobierno en cada rincón de la tierra, y cuyo máximo propósito es instalar la libertad política contra la tiranía –“si se la puede buscar y ya se la ha encontrado, ¿para qué buscar más?”¹⁴⁵–, expresamente mirando el gobierno de Inglaterra hace una elección por la Monarquía moderada por los “poderes intermedios”, que ofician de “obstáculos” para cualquier desenfreno ocasional del poder. Son muchas las razones que el autor señala a lo largo de la obra para desistir de la república; Estados pequeños, las ciudades griegas que son “como familias”, ya no son regímenes viables. En palabras de Althusser,

[e]l tiempo de las repúblicas ha pasado. Estamos en la era de los imperios, medianos o grandes. [...] Nosotros estamos en un tiempo de lujo y comercio. La virtud se ha hecho tan pesada que habría que desesperar de sus efectos si éstos no pueden alcanzarse por reglas más ligeras. Por todas estas razones, la República retrocede a la lejanía de la historia: Grecia, Roma. Sin duda por eso es tan bella¹⁴⁶.

Althusser capta con precisión la cadencia nostálgica que leemos en Montesquieu cuando remite a la república, tanto cuando reflexiona en la forma de gobierno como en sus narrativas de las experiencias concretas en la historia, fundamentalmente en Grecia y Roma. Poco importan en todo caso cuáles fueron las preferencias genuinas de nuestro Barón de la Brède, solo sabemos a ciencia cierta su temor más arraigado, el surgimiento del despotismo. A su vez, nos ha dado las pistas para comprender la complejidad de la libertad republicana; no se trata solamente de ese derecho a vivir en una comunidad regida por leyes, sino también al hecho de que no se puede pretender que en un “Estado libre reine la tranquilidad”. Si queremos llamarlo república la tranquilidad no le es inherente, sino más bien, es motivo de sospecha, cercano a lo que Arendt llamará luego, siguiendo a Kant, “la paz de los cementerios”.

La libertad en la república entonces, al estar atada a la pluralidad de quienes actúan en concierto, es el derecho a vivir en el imperio de las leyes y es también el lugar natural del conflicto, parte incancelable de la vida política; es la

¹⁴⁵ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Capítulo IV, p. 115. En el mismo capítulo introduce una nota al pie con la que aún más: “Aun cuando un hombre tuviese en Inglaterra tantos enemigos como cabellos en su cabeza, no le pasaría nada; y es mucho, pues la salud del alma es tan necesaria como la del cuerpo”. *Idem*.

¹⁴⁶ Althusser, L. *Montesquieu. La política y la historia. Op. Cit.*, p. 77.

musicalidad con sus acordes y disonancias parafraseando al autor de *Del espíritu de las leyes*, de una comunidad que debe ser libre para que la realización de la libertad de sus miembros sea posible. Unas líneas antes sobre el mismo capítulo, Montesquieu confiesa otra preocupación:

Los Estados libres duran menos de los que no lo son; y es porque los éxitos y las desgracias que les ocurren les hacen casi siempre perder la libertad, mientras que los éxitos y las desgracias de un Estado en que el pueblo está sometido confirman igualmente su servidumbre. *Una república prudente no debe aventurar nada que la exponga a la buena o mala fortuna; el solo bien a que debe aspirar es la perpetuidad de su institución*¹⁴⁷.

Es posible arriesgar, quizás con excesiva ingenuidad, que la enorme aprensión a la tiranía del autor, y su inquietud por la estabilidad de los cuerpos políticos como el mejor mecanismo para evitar caer en manos del poder despótico, hace más comprensible su apuesta al régimen monárquico. Aquí, además, es pertinente recordar que la virtud, principio rector de la acción en el gobierno republicano, es para Montesquieu el amor a las leyes y a la patria: “amor que requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual”¹⁴⁸. Hemos tocado el filo del argumento montesquevino donde la libertad republicana, plural en esencia, constitutivamente en una tensión infinita, cobra todo su sentido. Solo puede nacer dentro de los márgenes de seguridad que otorgan las leyes como relaciones constantes, resulta de ellas que son al mismo tiempo resultado de ese ejercicio de la libertad en el mejor de los casos –cuando el poder contiene al poder en un fino equilibrio–, dado que alberga en su interior el conflicto constitutivo de la vida en conjunto, de la acción concertada guiada por la virtud ciudadana, por el amor a la república, al interés común. Así, la circularidad de esta trama deja al descubierto la fragilidad inherente de la república frente a la cual Montesquieu retrocederá, por momentos pareciera a causa de su desconfianza –“la virtud política es la renuncia a uno mismo, cosa que siempre es penosa [...]”¹⁴⁹–, pero no sin antes aconsejar a quienes tengan la audacia de persistir en la aventura republicana, sobre la importancia de *amar el mundo* como virtud, como herramienta para pervivir y resistir a los avatares de la temporalidad que todo lo

¹⁴⁷ Montesquieu. *Considération sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*. Op. Cit., Capítulo IX, p. 147 [La traducción y el resaltado son nuestros].

¹⁴⁸ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., Libro IV, Capítulo V, p. 37.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

corrompe: “Ahora bien, el Gobierno es como todo el mundo: para conservarlo hay que amarlo”¹⁵⁰.

Luego de desglosar estas nociones en la obra del Montesquieu, su incidencia en la reconceptualización del poder y la libertad en el pensamiento político arendtiano cobra mayor claridad. El problema del poder como preocupación política y teórica aparece en ella tempranamente, y vinculado a la emergencia totalitaria. Según podemos observar en sus diarios, la autora hace anotaciones muy minuciosas sobre el tema a partir de 1951¹⁵¹, en relación con el modo en que la tradición había distorsionado la forma de entender al poder y también la libertad, y la manera en que esta torsión había operado hasta la historia reciente. De la misma manera que la idea montesquevina de ley es de gran utilidad para pensarla como fenómeno distinto al de “mando” que relaciona a los hombres en la esfera pública, como apunta Matías Sirczuk, Montesquieu también es un aporte central a “la idea –fundamental para su pensamiento maduro– de que el poder no es algo poseído por un individuo particular, que no es lo que permite ejercer el dominio sobre los demás, que no es siquiera la suma de la fuerza combinada de todos, sino que es aquello que aparece entre las personas cuando actúan en concierto”¹⁵².

El poder entendido en este sentido, resulta una clave para desanclarlo de la idea de dominio y trasladarlo a la pluralidad de la acción, un objetivo crucial teniendo en cuenta que el totalitarismo había logrado realizar al máximo la equivalencia entre política y dominio al establecer la dominación total como *instrumento* fundamental para instaurar el terror. Mientras que la tiranía anulaba la libertad, la dominación total, con la invención de los campos de concentración y exterminio, había dado un paso más mostrando ser capaz de erradicar la espontaneidad humana, fundamento último de la libertad. Ante esta experiencia, Arendt recupera otra idea de poder que, repartido en un sistema de pesos y contrapesos, tanto en la estructura estatal como en el “entre” del espacio público, se sustrae a la lógica de dominación de quienes “tienen el poder”:

Los tres poderes del Estado representan para él las tres principales actividades políticas de los hombres: la elaboración de las leyes, la ejecución

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵¹ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno II, abril 1951, [11]: p. 62.

¹⁵² Sirczuk, M. (2017). “Mirar a la política con ojos no enturbiados. La lectura arendtiana de Montesquieu”. En Sirczuk, M. y Fuster, L. (edits). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz, pp. 37-62, p. 50.

de las decisiones y el juicio decisivo que debe acompañar a ambas. Cada una de estas actividades genera su propio poder. El poder puede ser dividido – entre los poderes del gobierno, así como entre los estados federados y entre los gobiernos estatales y federales– porque no es *un* instrumento que se aplique a *un* solo objetivo. Sus orígenes se encuentran en las múltiples capacidades de acción de los hombres; estas acciones no tienen fin mientras el cuerpo político esté vivo; sus propósitos inmediatos están prescritos por las circunstancias siempre cambiantes de la vida humana y política, que por sí mismas y porque ocurren dentro de comunidades definidas o civilizaciones determinadas constituyen un reino de asuntos públicos que surgen entre los ciudadanos como individuos, uniéndolos o separándolos como intereses compartidos o conflictivos. Los intereses en este contexto no tienen ninguna connotación de necesidades materiales o codicias, sino que constituyen literalmente el *inter* que hay *entre* los hombres. Este *entre*, común a todos y por lo tanto de interés para cada uno, es el ritmo en el que se desarrolla la vida política¹⁵³.

Esta extensa cita –donde Arendt apela a su recurrente manera de pensar los conceptos comenzando por lo que el poder *no es*– muestra ante todo los esfuerzos por rescatar el concepto del lugar donde la tradición lo había dejado, como instrumental o equivalente de la voluntad, la violencia o la fuerza, o el mero gobierno, formas de la alteración del poder por el dominio.

La razón de este trastocamiento, tanto el poder como la libertad, hunde sus raíces en la manera en que la gran tradición ha despojado a ambos términos de su carácter estrictamente político a partir de la aparición de la filosofía *del* hombre. Frente a ella, Montesquieu nuevamente hace la diferencia ya que, como hemos dicho anteriormente, parte de la pluralidad como realidad dada que atraviesa todo el desarrollo posterior de sus conceptos políticos, del mismo modo que para nuestra autora la pluralidad es la condición de posibilidad de la acción: “Cuando ahora volvemos a Montesquieu *entramos en un clima completamente diferente*. El poder es central, pero no como algo que posees y por lo tanto puedes renunciar, sino como algo que existe solo donde las personas actúan juntas y que necesita organización y articulación”¹⁵⁴.

Llegamos así a una de las consecuencias más terribles que la Tradición ha causado desde la perspectiva de nuestra autora, al haber reemplazado a la pluralidad y su ámbito de existencia por la pregunta por *el* hombre. Ha borrado la diferencia más básica que separa al poder, divisible y perteneciente solo al ámbito público, de la voluntad, una e indivisible. El error de haber considerado al poder

¹⁵³ Arendt, H. “The Great Tradition: I. Law and Power” *Op. Cit.*, pp. 722-723.

¹⁵⁴ Arendt, H. “From Machiavelli to Marx”, *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress. Op. Cit.*, documento 023481 [El resaltado es nuestro].

como correlato de la voluntad ha forjado el prejuicio de la indivisibilidad del poder, de algo que puede ser posesión del sujeto:

En la división de poderes se produce poder por el hecho de que actúan juntas las tres ramas del poder en las que se han dividido los poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Así de nuevo el poder surge originariamente por el hecho de que varios actúan «en concreto». Con ello, queda eliminado lo automáticamente destructivo del poder, su subjetividad, y se reconoce que tal subjetividad descansa en su monopolización ilegítima.¹⁵⁵

La subjetivación del poder es ilegítima no porque signifique despojar de poder a todos los demás, sino porque supone que puede subjetivarse algo que es “objetivo”, que solo puede darse en el “entre” y no en *el hombre*; en todo caso, podrá ejercer la violencia o dominar sobre los demás, demandando su obediencia¹⁵⁶. De la pluralidad como condición de posibilidad para la emergencia del poder, deriva entonces la impotencia del hombre individual, diferencia fundamental con la voluntad pero también con la violencia¹⁵⁷: el hombre particular, cualquier hombre, aun el dueño de la mayor fortaleza, es incapaz de experimentar el poder en soledad. Como contrapartida al sentido arraigado por la Tradición, el poder para Arendt es un suceso exclusivo del mundo de la pluralidad, no es resultado de la acción sino que *está en* la acción y en el discurso políticos. En este aspecto la afirmación de Arendt sobre el poder es contundente: “[s]urge solamente en la acción misma y consiste en ella. Puede desaparecer en

¹⁵⁵ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VIII, febrero 1952, [7]: p. 176.

¹⁵⁶ Sobre este punto, resulta necesario señalar que en varias ocasiones Arendt ha sido leída críticamente, acusada de una cierta ingenuidad para pensar la *real politik*, o bien desde un consensualismo extremo sostenido sobre una concepción idealista del poder. Consideramos que este tipo de críticas descansan sobre una incomprensión de la teoría arendtiana o bien sobre lecturas parciales de ella. En primer lugar, Arendt realiza otra distinción fundamental entre poder y autoridad, que en contraposición al poder, puede vincularse a la persona, es subjetivable y simultáneamente tiene un contenido objetivamente válido cuando es legítima. Es más, la pregunta por el poder aparece precisamente cuando no hay autoridad; mientras tanto, mientras poder y autoridad coincidan, en tanto “poder secundario”, la pregunta no se plantea. Con la expresión “poder secundario” Arendt da a entender que su fenomenología del poder trasciende su equivalencia con el gobierno como ejercicio institucional del poder (*Cfr.*: Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VIII, febrero de 1952, [8]: p. 177; Arendt, H. [1958] “Was ist Autorität?”. Edición en español utilizada: “¿Qué es la autoridad?” En Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ariel, pp. 145-226). En segundo lugar, Arendt distingue el poder en sí mismo, como constitutivo de la condición humana de la pluralidad, de la relación entre el poder y el derecho, cuando afirma que “Si el que hace las leyes no tiene ningún poder, todo lo que se diga será palabrería vana en el plano de la política práctica” (Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VII, enero de 1952, [13]: p. 162).

¹⁵⁷ Arendt realiza una distinción minuciosa entre poder, fuerza y violencia en su obra *On violence*, publicada en 1970. Este libro es en realidad una versión ampliada de un artículo previo titulado “Reflections on violence”, publicado en invierno de 1969 por el *Journal of international affairs*, pp. 1-35. Igualmente, nos dedicaremos a estos conceptos más adelante.

todo momento; es actividad pura¹⁵⁸. De esta forma, el poder no es distinto que la sola potencialidad de la pluralidad, del estar juntos, y es preeminente a todo régimen político como forma particular de organizarlo, es lo que mantiene el estar-juntos como una unidad, como un espacio de aparición en sentido pleno.

La misma suerte que el poder ha corrido en cierta medida la idea de libertad, al haber sufrido la metamorfosis a partir de la cual la Tradición la ha expulsado del mundo común de los asuntos humanos a donde pertenece por naturaleza, puesto que, según anota Arendt ya en 1950, “[s]e da solamente en el peculiar ámbito de la política”¹⁵⁹. Jerome Kohn, afirma sin vacilaciones que la libertad es lo que más la ha inquietado en toda su vida¹⁶⁰. Según las propias palabras de Arendt, al pertenecer aun inobjetablemente al ámbito de la política, la idea de libertad es la más importante de todas, “recorre como un hilo rojo”¹⁶¹ la humanidad desde que tenemos registro, y representa “la causa más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía”¹⁶². En efecto, la autora se encarga de realizar una genealogía del problema político de la libertad y de cómo ha llegado a forjarse en nuestro sentido común a partir de las vicisitudes de la historia, con las contradicciones y antagonismos que presenta, que vuelven una empresa casi imposible interrogarse por ella, casi como preguntarse “por la cuadratura del círculo”¹⁶³. Al mismo tiempo, el diagnóstico arendtiano, lejos de ser mera descripción melancólica de una experiencia pasada

¹⁵⁸ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XII, noviembre de 1952, [5]: p. 263.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Cuaderno I, agosto 1950, [5]: p. 17. Estos fragmentos fueron editados también en (1993) *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlaß*. Múnich: Piper. Edición en español utilizada: (2009). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

¹⁶⁰ Kohn, J. (2000). “Freedom: the priority of the political” En VV. AA. *The Cambridge companion to Hannah Arendt. Op. Cit.*, pp. 113-129, p. 113.

¹⁶¹ Arendt, H. (2008). “Introduction into Politics”. En Arendt, H. *The promise of politics. Op. Cit.* Edición en español: “Introducción a la política”. En *La promesa de la política. Op. Cit.*, pp. 131-224, p. 155. Cabe señalar que en el fragmento completo la autora señala que la libertad “sobrevivió a todos los virajes de la historia y a todas las transformaciones teóricas [...] Que política y libertad van unidas, y que la tiranía es la peor de todas las formas del Estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente” (*Idem*). Casi diez años más tarde en la introducción a *Sobre la revolución*, Arendt afirma que la causa de la libertad contra la tiranía “ha quedado sepultada” por la violencia que delinea la fisonomía del siglo XX, ha sido abandonada “en una constelación que plantea la amenaza de una aniquilación total mediante la guerra frente a la esperanza de una emancipación de toda la humanidad mediante la revolución”. Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 11.

¹⁶² Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 11.

¹⁶³ Arendt, H. (1958). “What is freedom?” Edición en español utilizada: (2006). “¿Qué es la libertad?” En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Op. Cit.*, pp. 227-268, p. 227.

de libertad, es una reconstrucción histórico-crítica en la que Arendt propone una forma de libertad que debe ser recuperada y que tiene un anclaje en la realidad política.

La primera experiencia de libertad de la que tenemos registro relata Arendt, es la de la *polis* griega, donde la política era el fundamento constituyente de la libertad, ser ciudadano de la *polis* y ser libre eran una y la misma cosa. Pero esto solo era posible con la precondition básica de la liberación:

Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo, y este estar libres de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholé* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con la que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria¹⁶⁴.

La liberación prepolítica permitía entonces la participación política en la *polis*, el ejercicio de la libertad en el que, lejos del dominio de la necesidad y la privacidad del hogar, los ciudadanos se aventuraban en el espacio público, debatían entre iguales mediante el discurso y la persuasión sobre los asuntos comunes. Asimismo sostiene la autora, era una condición necesaria pero no suficiente para la libertad, puesto que requería además del encuentro en un espacio común con una pluralidad de iguales, “[e]n otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra”¹⁶⁵.

El primer embiste que sufre esta noción de libertad indisociable del espacio público que conocemos en la teoría política, fue la aparición de la antagónica idea de “libertad interior”. Para comprender su origen explica Arendt, son representativos “los sectarios y popularizantes de la Baja Antigüedad”¹⁶⁶, y su insistencia en el apartamiento del mundo común como medio necesario para vivenciar experiencias internas del yo, salvaguardadas de toda exterioridad de la cual era necesario refugiarse. En consecuencia, la interioridad era el lugar apropiado para que se alojase también el poder: distinta del mundo exterior donde el hombre no tenía poder alguno, la superioridad absoluta de esta nueva libertad yacía sobre la plena disposición del yo en los dominios de la propia

¹⁶⁴ Arendt, H. “Introducción a la política”. *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁶⁵ Arendt, H. “¿Qué es la libertad?”. *Op. Cit.*, p. 235.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 233.

interioridad. La contracara de la libertad ya no es entonces el dominio de la necesidad, el hogar, sino el mundo exterior en su conjunto, dentro del cual se puede ser esclavo, mientras fuera de él, en el interior del yo se puede ser, sin embargo, libre.

Las repercusiones de esta idea de libertad interior calaron en lo hondo de la tradición del pensamiento y en el surgimiento del individuo moderno, con su concepción del espacio público como el lugar que amenaza su libertad, que limita su desarrollo y su capacidad de expandirse. Así, el grado de libertad de una comunidad pasó a estar determinado por todo aquello que quedase fuera del alcance de la política: la libertad de sus ciudadanos para el ejercicio de la economía o de la enseñanza, el culto religioso, las actividades culturales e intelectuales. “Al fin y al cabo –se pregunta Arendt– ¿No estaba en lo cierto aquel credo liberal que decía «cuanta menos política, más libertad»?”¹⁶⁷.

Desde la perspectiva arendtiana, los pensadores políticos modernos son los grandes responsables de la manera en que esta idea de libertad se afianzó en nuestra concepción del mundo. Incluso Montesquieu, quien “aunque de la esencia de la política tenía una opinión no diferente sino mucho más elevada que la de Hobbes o Spinoza, a veces podía igualar política y seguridad”¹⁶⁸. En efecto, el pensador de la Brède transmitía lo siguiente: “La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que cada uno tiene de la seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”¹⁶⁹. La seguridad entonces, es el equivalente a la opinión que se tiene de ella o a la sensación de seguridad que tiene cada ciudadano frente a dos temores: el temor de ser sometido por sus semejantes que será contrarrestado por el monopolio de la fuerza del Gobierno, y el temor a la dominación que sobre él pueda tener el Estado (se puede temer que el monarca o el Senado promulguen las leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente, con lo cual no habría libertad), que será combatido mediante el control y la división del poder.

De todas maneras y conforme al horizonte antidespótico por excelencia del pensamiento montesquievino, su teoría política se nutre de una idea de seguridad

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁶⁹ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XI, Capítulo IV, p. 114.

que sólo podrá alcanzarse –la sensación al menos, que es lo que cuenta– mediante la participación en la esfera pública; es la seguridad como apertura de los ciudadanos hacia la arena política lo que los resguarda ante la posible emergencia de un tirano, o un gobierno despótico. El temor –o la inseguridad, que es lo mismo– es el principio pero también el germen del despotismo en cuanto supone la desertización de lo público y anula la libertad política. Pese a la raigambre en la pluralidad de esta idea de seguridad, muy disímil a la de sus contemporáneos, consideramos que Arendt sigue viendo allí una tonalidad liberal antagónica al espíritu griego, y a la importancia que le otorga al vínculo entre lo político y lo homérico. En este sentido, nuestra pensadora recalca la convicción de que ser libre significaba en el mundo griego, primero que nada, la puesta en acto de la valentía –“primera de todas las virtudes políticas”, dice Arendt¹⁷⁰–, el arriesgar la vida saliendo del refugio del hogar para aventurarse en las gestas colectivas y memorables, que serán relatadas como las grandes proezas cuando “los “héroes” –que en Homero no son más que los hombres libres– regresen a casa”¹⁷¹.

No obstante esta cuestión de la identificación entre seguridad y libertad, y quizás aquí radica uno de los indicios de su sentido más elevado para comprender la esencia de la política, Arendt celebra el hecho de que Montesquieu advirtiera la futilidad de la libertad interior. En palabras de la autora, fue quien “aunque indiferente a los problemas de una naturaleza filosófica estricta, sabía muy bien que el concepto cristiano y filosófico de la libertad eran poco adecuados para los objetivos políticos”¹⁷², por lo que estableció una distinción fundamental entre la libertad política y la filosófica, que es estrictamente individual, en tanto “consiste en el ejercicio de la voluntad propia”¹⁷³.

Arendt ha encontrado en la lectura de Montesquieu una “perla” de la modernidad, una influencia decisiva para el desarrollo de sus ideas de libertad y poder, como fenómenos inescindibles de la pluralidad humana (también las leyes, en tanto fruto de la acción y el discurso políticos). Sin embargo, en esa intersección entre estos conceptos que resultarán centrales en la teoría arendtiana, se halla también uno de los límites del legado montesquevino:

¹⁷⁰ Arendt, H. “Introducción a la política”. *Op. Cit.*, p. 157.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷² Arendt, H. “¿Qué es la libertad?” *Op. Cit.*, p. 253.

¹⁷³ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XII, Capítulo II, p. 137.

En la pluralidad, en cuyo entre surge el poder, dominan los hombres la naturaleza y erigen un mundo, o bien dominan la naturaleza y erigen un mundo que se aniquila a sí mismo. El «initium», que es el hombre, se realiza solamente en esta esfera del “entre”. Con el origen del poder en el entre brota el comienzo. Por eso ἀρχή significa principio y dominio, pero con la salvedad de que en la palabra dominio se filtra una interpretación torcida. ἀρχή es comienzo y poder¹⁷⁴.

Esta dimensión de la libertad como *initium* es un punto de inflexión en el diálogo entre nuestros autores. La historia de las sociedades es, en la pluma de Montesquieu, la historia de las transformaciones que experimenta la distribución de poder, y los efectos que tiene en la libertad política de los hombres, criterio decisivo para juzgar la forma de una comunidad política. Pero por otra parte, también es una historia no moderna, prerrevolucionaria si se quiere, en la medida en que no es imaginable para Montesquieu la idea de un nuevo origen, de la posibilidad de cambios de tal magnitud ocurran y sean capaces de provocar que la historia comience de nuevo. Dado que su punto de partida son las relaciones de poder como existencia ya dada, la pregunta por el origen queda fuera en todas sus variantes, y con ella la posibilidad de pensar la libertad de la mano del fenómeno del nuevo comienzo. El «pathos» de la novedad a ese nivel le era indudablemente ajeno, lo que lo mantiene en los márgenes de una concepción clásica de la historia, una sucesión lineal de transformaciones políticas donde no hay lugar para una fisura absoluta, y donde la libertad es siempre resultante de determinados modos de organización política, pero nunca es concebida como un *initium* en sentido arendtiano.

Pese al trastocamiento que ha sufrido la noción de libertad a manos de las tradiciones cristianas y antipolíticas, Arendt rastrea la experiencia en la que poder y libertad brotan de la pluralidad como “inicio” ya en la literatura antigua –las obras históricas, y políticas, los grandes textos poéticos y dramáticos– tanto griega como romana, pasadas por alto por el canon filosófico. Fiel a su estilo, nuevamente recurre a estos registros paralelos, ajenos al pensamiento conceptual pero arraigados en la experiencia del espacio público, y reconstruye filológicamente cómo tanto el latín como en griego las palabras libertad y comenzar, estaban íntimamente relacionadas, si no coincidían¹⁷⁵. Fue Agustín,

¹⁷⁴ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno VII, enero de 1952, [9]: p. 154.

¹⁷⁵ En “¿Qué es la libertad?” *Op. Cit.*, pp. 260-268, Arendt desarrolla *in extenso* las raíces de los vocablos griegos y romanos para mostrar la manera en que ser libre llevaba consigo el sentido de iniciar algo nuevo.

paradójicamente “el gran pensador cristiano”, quien basándose en las experiencias romanas rescató la libertad concebida no sólo en el sentido del “inicio”, sino como un rasgo de la condición humana *en el mundo*:

El hombre no posee su libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: «[*Initium*] *ut esset, creatus est hommo, ante quem nemo fuit*». Con el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa¹⁷⁶.

Sin dudas la cuestión de la libertad, como indicábamos al comienzo de este apartado, atraviesa la obra de Arendt como motivo ineludible: libertad contra tiranía, libertad y política, y libertad como nuevo comienzo, como hecho originario de la espontaneidad de la acción. La novedad totalitaria radicaba en el despliegue de un régimen que había logrado destruir la espontaneidad humana, condición originaria de la libertad y la política, lo cual había vuelto una empresa urgente la pregunta por la capacidad humana para comenzar de nuevo. Sin exagerar, de alguna manera yace aquí la causa esencial por la que comprender se vuelve para Arendt una empresa desesperada: el totalitarismo ha cortado aquel hilo rojo que nacía en la Grecia Antigua, y ha inaugurado un mundo donde política y libertad no sólo ya no coinciden en unidad, sino que la realización totalitaria de la primera –la politización total– suprime la libertad:

El surgimiento del totalitarismo, se presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles, sobre todo de los derechos de privacidad y del derecho a liberarse de la política, nos hace dudar no sólo de la coincidencia de la política y la libertad sino incluso de su compatibilidad misma. Nos inclinamos a creer que la libertad empieza donde termina la política, porque

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 263. «Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie». Agustín es un autor fundamental en el quehacer filosófico de Arendt desde sus comienzos. Se dedica a su pensamiento en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*; en 1930 publica un artículo titulado “Augustin und Protestantismus” en un conocido periódico alemán *Frankfurter Zeitung*, donde discute con el protestantismo contemporáneo sobre la influencia de Agustín en Lutero. Probablemente la herencia de mayor relevancia de la obra de Agustín en la autora alemana sea la idea de natalidad, vinculado estrechamente a la noción de libertad como nuevo comienzo. Este término aparece en “Comprensión y política” –en relación con las dificultades para comprender y combatir el totalitarismo y a la originalidad que cada persona le otorga al mundo con su nacimiento– y adquiere cada vez más fuerza en la década de los cincuenta, tal como puede apreciarse en el último capítulo agregado a *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*, ambos textos del año 1958.

hemos visto que la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás¹⁷⁷.

La inédita politización total del terror totalitario, señala Arendt, ha impactado de lleno en el corazón de una de las verdades inescrutables que la historia política de la humanidad nos había relatado, que “la política y la acción son cosas que no podemos siquiera pensar si la libertad no existe”¹⁷⁸. Así, no solo consiguió la aniquilación del “doble don de la libertad y la acción”¹⁷⁹ como sacrificio en pos del desarrollo histórico que no puede ser obstaculizado –el de la nueva humanidad fabricada–, sino que además, como golpe de gracia, lo logró mediante la absolutización del ámbito de lo político, dejando como saldo la despolitización igualmente total de la idea de libertad, que halló suelo fértil en las ideas tradicionales cristianas de la libertad interior y liberales modernas de libertad negativa e individual.

Llegados a este punto de la reconstrucción histórico-crítica arendtiana, se hace comprensible hasta la raíz la consternación de la autora ante la originalidad totalitaria: ¿Cómo ha podido suceder? Para responder a este interrogante, hemos visto que Arendt se ha planteado la urgencia, siempre teniendo cerca a Montesquieu, de encontrar otro modo de pensar lo propio de la política, a partir de la trágica subjetivación de la política que se ha dado podríamos decir, en tres niveles. La operación teórica de la pensadora alemana se centra fundamentalmente en desanclar la idea de ley de la idea de mandato, la de poder de las nociones de dominio y de fuerza de un sujeto que lo posee y lo ejerce como un medio para la propia reafirmación; y, finalmente, desanclar la idea de libertad del hombre individual, para reubicarla en el corazón del escenario público, en el origen y resultante de la acción política. De lo que se trata entonces, es de un proceso de desubjetivación de la política y un retorno a la pluralidad, que requiere necesariamente una reflexión filosófica de la acción política como punto de partida esencial para la reorganización del trinomio ley-poder-libertad. Esta desubjetivación a los ojos de Arendt, debe abarcar también una reflexión crítica de la filosofía contra sí misma: “Si el hombre es el tema de la «filosofía» y el sujeto de la política son los hombres, consecuentemente en el totalitarismo se produce

¹⁷⁷ Arendt, H. “¿Qué es la libertad?” *Op. Cit.*, p. 236.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 268.

una victoria de la filosofía sobre la política, y no a la inversa”¹⁸⁰. Como veremos a continuación, volver a traer la acción y la pluralidad al corazón del pensamiento es una de las claves de *La condición humana*, una obra que, contra lo que suele interpretarse –como una suerte de gran paréntesis teórico en la reflexión política arendtiana sobre los acontecimientos históricos del totalitarismo y las revoluciones–, resulta insoslayable para comprender la propuesta política de nuestra autora.

¹⁸⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno II, diciembre de 1950, [16]: p. 42.

II

Entre el totalitarismo y la revolución

I. La condición humana como proyecto y sus condiciones de aparición

En el año 1956 tuvieron lugar las ya mencionadas *Wallgreen Foundation Lectures* de la Universidad de Chicago, en las que Arendt presentó un borrador de lo que dos años más tarde se publicaría como *The human condition* en la edición norteamericana, y dos años después en alemán, bajo el título *Vita activa*¹⁸¹. Como pudimos observar en el capítulo anterior, esta obra no sólo nació en la atmósfera de las discusiones suscitadas por la aparición de *Los orígenes del totalitarismo*, y a partir las posteriores reflexiones de nuestra autora expresadas en el caudal de textos que hemos traído aquí, sino que originalmente era parte de un proyecto más ambicioso según sus propias anotaciones:

Libro: eventualmente tres ensayos: formas de Estado – vita activa – filosofía y política. 1. Polis, república romana, etc., con inclusión de Montesquieu y la deducción del concepto de dominio. También ideología y terror. 2. Trabajar, animal laborans, producción, homo faber, acción. Sociedad moderna como sociedad de trabajo (y no de producción). 3. Filosofía y política. Con inclusión

¹⁸¹ Arendt, H. (1960). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer. Es necesario esclarecer una cuestión respecto al título *Vita activa*. Esta dimensión no agota toda la existencia humana, sino que también existen otras tres actividades elementales: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Estas experiencias pertenecen a lo que Arendt llamó *The life of mind*, obra que quedó inconclusa tras su repentina muerte y que fue editada pocos años después por su amiga y albacea literaria Mary McCarthy (Edición en español utilizada: Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós). Arendt optó por este título en lugar de *vita contemplativa*, con el propósito de establecer una clara distancia con la idea clásica de contemplación. En este sentido, ella sostiene que estas tres dimensiones de la vida humana, si bien no pertenecen al ámbito de la pluralidad y tienen lugar en diálogo del hombre consigo mismo, constituyen actividades en sentido fuerte. Esta continuidad puede verse expresada en el hecho de que Arendt finaliza *La condición humana* y comienza *La vida del espíritu* con una cita de Cicerón, que éste le atribuye a Catón: “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»)» (Arendt, H. *La condición humana*. Op. Cit., p. 349 [Cfr. Cicerón, *Sobre la república*, I, 17]). La recuperación de esta referencia no es azarosa, Cicerón a través de Catón expresa sus días dedicados a la filosofía una vez caída la república romana. La preocupación arendtiana por el vínculo entre pensamiento y acción apuntaba precisamente a la posibilidad de transformar la propia filosofía en un ejercicio de pensamiento que no fuese hostil ni indiferente a la vida pública, sino que pueda reorientarse hacia la dimensión política de la experiencia humana.

del «common sense» (Hobbes) y de la historia como «sustitución» de la polis¹⁸².

De esta segunda parte consignada, se deriva la famosa distinción arendtiana entre las tres dimensiones de la *vita activa*: labor, trabajo y acción, sobre la que Arendt ya trabajaba desde 1951¹⁸³. Ciertamente, el proyecto arendtiano nunca concluyó como tal, y acabó surgiendo más bien de forma fragmentada en las distintas obras que hoy conocemos. Sin embargo, la estructura de su planeamiento nos permite sostener como hipótesis de lectura que *La condición humana*, lejos de ser un paréntesis teórico como se suele interpretar en algunas ocasiones¹⁸⁴, debe ser leída como una pieza decisiva en el recorrido de su pensamiento político, y esto tiene dos motivos fundamentales conectados entre sí.

El primero, más bien ligado a la biografía intelectual de Arendt y a sus recorridos teóricos, tiene que ver con los trabajos que ella estaba llevando a cabo en aquel momento, inmediatamente después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, en un clima político e intelectual de plena polémica en torno al comunismo en Estados Unidos. Al respecto, en 1952 Arendt escribía lo siguiente a la *Guggenheim Foundation*, con motivo de explicitar su propuesta para solicitar una beca:

La laguna más seria de *Los orígenes del totalitarismo* es la falta de un adecuado análisis histórico y conceptual del trasfondo ideológico del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Los restantes elementos que cristalizarían con el tiempo e las formas totalitarias de movimientos y gobiernos pueden ser rastreados en corrientes subterráneas de la historia occidental, que emergieron sólo cuando y donde el marco tradicional, social y político de Europa se vino abajo. [...] La chocante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y sus métodos carecían en

¹⁸² Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XX, abril de 1954, [9]: p. 468.

¹⁸³ Cfr.: *Ibid.*, Cuaderno IV, mayo de 1951, p. 79. Desde este Cuaderno en adelante, comienzan a aparecer las anotaciones sistemáticas sobre estos conceptos.

¹⁸⁴ Nos referimos fundamentalmente a la interpretación de Elisabeth Young-Bruehl, que sostiene que “Hannah Arendt dio un giro, en los años cincuenta, desde los estudios históricos a la filosofía política, y lo hizo por razones históricas, pero también como reacción a lo que observó en Europa” (Young-Bruehl E. *Hannah Arendt. Una biografía. Op. Cit.*, p. 365). Nuestra tesis se distancia de estas afirmaciones en un sentido doble. En un primer sentido, el punto de partida del giro arendtiano estaría según Young-Bruehl, en un acento en los estudios históricos que se reflejan en *Los orígenes del totalitarismo*; aquí consideramos que, tal como hemos mostrado con anterioridad, lejos de limitarse a un estudio histórico *Los orígenes del totalitarismo* es una obra que entabla una discusión teórica profunda con la gran tradición, a la que Arendt le contrapone otras líneas de pensamiento para la reflexión política. Al mismo tiempo, establece un diagnóstico teórico político sobre los elementos de la modernidad cristalizados en el totalitarismo, y sobre los peligros ante los que nos encontramos en un mundo posttotalitario. De ello se desprende, en segundo sentido, que no podemos hablar de un giro, sino más bien de una continuidad, en la que *La condición humana* como proyecto viene a profundizar las motivaciones arendtianas de principios de los cincuenta.

absoluto de precedente y de que sus causas desafiaban a cualquier explicación apropiada, en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno pone demasiado acento en el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable y cuya discusión crítica requiere de una crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental: el marxismo¹⁸⁵.

En efecto, nuestra autora dedicó estos años a un estudio extenso del marxismo y sus posibles elementos totalitarios, que cristalizarían en la llegada del totalitarismo stalinista, y del papel del marxismo en la gran tradición de pensamiento político y filosófico que, según sus propias palabras, “en cierto sentido había culminado y había encontrado su final en Marx”¹⁸⁶. El proyecto propuesto a la fundación Guggenheim era un libro extenso dividido en tres partes, donde la primera se dedicaba al análisis de los conceptos marxistas del hombre como *working animal*¹⁸⁷, de trabajo (*work*) como metabolismo entre el hombre y la naturaleza, y el de historia humana estrechamente vinculado a su idea del trabajo. Nuestra intención no es detenernos aquí en el estudio arendtiano del marxismo –lo que ameritaría otro trabajo igualmente extenso– pero sí consideramos relevante a nuestro propósito rescatar el vínculo entre esta primera parte de su investigación sobre Marx –el concepto del hombre como “ser que trabaja”–, y el papel crucial que tienen estas indagaciones en *La condición humana*. Más específicamente en la necesidad, desde de la perspectiva de Arendt, de abordar exhaustivamente las distinciones entre unas formas de la *vita activa* –labor y trabajo–, y la acción política en su significado particular. Significado que

¹⁸⁵ Arendt, H. «Project: Totalitarian elements of Marxism», Carta a la Fundación John Simon Guggenheim, invierno de 1952. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress* [Correspondence 1938-1975], documento 012649.

¹⁸⁶ Carta de Hannah Arendt a Henry Moe, de la Fundación John Simon Guggenheim, 29 de enero de 1953. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*, [Correspondence 1938-1975], documentos 012641-012643. Parte del material producido por Arendt para este proyecto fue presentado en unas conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en otoño de 1953. Sus estudios derivan fundamentalmente en dos artículos que permanecieron inéditos durante mucho tiempo: uno más bien breve e introductorio titulado “Karl Marx and the tradition of political thought”, y otro más extenso, “Karl Marx and the tradition of western political thought”, *Social Research*, Vol. 69, n°2, Hannah Arendt's "The origins of Totalitarianism": Fifty Years Later verano 2002, pp. 273-319. Este último fue editado en español (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: Seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara*. Madrid: Encuentro. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

¹⁸⁷ En este punto es necesario esclarecer una cuestión terminológica. Aquí hemos utilizado la expresión de Karl Marx, *working animal*, que no se corresponde estrictamente con la expresión arendtiana *animal laborans*. Arendt distingue dentro de la dimensión activa de la vida humana, tres actividades: labor (*labor*), trabajo (*work*), y acción (*action*). Consideramos que no resulta pertinente para nuestra investigación un análisis en profundidad de las diferencias entre labor y trabajo, que la autora desarrolla al comienzo del primer capítulo de *La condición humana*, y luego en los capítulos III y IV, dedicados a labor y trabajo respectivamente. Cfr.: *La condición humana. Op. Cit.*, pp. 21-33; pp. 97-142; pp. 157-191.

se ha perdido en el ejercicio filosófico, no sólo frente a primacía de la vida contemplativa, sino también a raíz de la jerarquización teórica y política de otras formas de la acción, de los hombres como seres trabajadores.

En este sentido entonces, coincidimos con la interpretación de Canovan, quien afirma que fue “[...] su estudio de Marx lo que la condujo a *La condición humana*”¹⁸⁸, pero acaba convirtiéndose fundamentalmente en una obra sobre las actividades que sustentan la vida política, que la tornan posible. Simone Weil forma parte de los autores que nuestra autora lee atentamente para explorar la recepción de Marx en el siglo XX, y apunta lo siguiente:

Simone Weil, *Condición obrera*: «En tant que révolte contre l’injustice sociale l’idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge [...]». Sin duda, esto es verdadero. Y significa que la revolución de la clase trabajadora, llevó siempre en sí la revuelta de los hombres como seres trabajadores, o sea, la revuelta contra la «condition humaine», contra la ἀνάγκη de la «condition humaine». El problema real, el desconcierto real comienza después de la solución al problema social¹⁸⁹.

En lo que respecta al vínculo entre Hannah Arendt y Simone Weil, no tenemos constancia de que haya existido ningún encuentro o intercambio epistolar entre ellas, a pesar de la cercanía biográfica de dos pensadoras contemporáneas, mujeres judías y exiliadas. Sin embargo, Arendt demuestra una lectura atenta y apasionada de esta obra de la escritora francesa, sobre el que expresa que “[...] quizás no sea exagerado afirmar que es el único libro de la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo”¹⁹⁰. Es plausible sugerir a partir de las anotaciones citadas, que tal vez el título *The human condition* es no sólo una refutación de la idea de “naturaleza humana”, sino también una pequeña provocación –licencia que Arendt solía tomarse con frecuencia– a *La condition ouvrière*. Esta obra de Weil, aunque pasó rápidamente al olvido, en su momento tuvo una gran recepción y fue de relevancia para el debate teórico y político del marxismo contemporáneo, puesto que llevó el fenómeno del trabajo a un lugar de supremacía en la reflexión

¹⁸⁸ Canovan, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought. Op. Cit.*, p. 64 [La traducción es nuestra].

¹⁸⁹ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XI, mayo de 1952, [11]: p. 200.

¹⁹⁰ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p.155.

filosófica, como aquella actividad capaz de revolucionar todas las demás cuestiones humanas, desde lo político hasta lo espiritual¹⁹¹.

Sea como fuere, el origen de *La condición humana* marcado por las investigaciones sobre el marxismo, se evidencia en el afán de nuestra autora por distinguir la especificidad de la acción de “la cuestión laboral”, a partir de la cual el hombre ha establecido una relación con la naturaleza y con los demás caracterizada por la instrumentalización y la persecución de un fin determinado. El problema es que esa relación utilitaria –exacerbada también por las revoluciones industriales y los incesantes avances tecnológicos– se ha extendido a “La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio”¹⁹²; allí, en la identificación del sentido con la finalidad, yace según nuestra autora, “la creciente falta de significación del mundo moderno”¹⁹³. La definición del hombre como “ser que trabaja” –fenómeno que emerge del proceso de organización moderna del trabajo, y que toma aún mayor centralidad con el materialismo marxista– en detrimento del hombre como “ser que actúa” deriva no solo en la primacía del *homo faber* sobre hombre de acción, sino en un fenómeno aún más profundo: la expansión del “trabajador que produce, «fabricator mundi», que en verdad es el productor de objetos”¹⁹⁴, por sobre el *amor mundi*. Arendt utiliza esta expresión –*fabricator mundi*– en sus anotaciones tempranas de 1951, y no vuelve a utilizarla en *La condición humana* donde se

¹⁹¹ Ya en 1943, Simone Weil afirmaba lo siguiente: “Todo el mundo repite, en términos ligeramente distintos, que sufrimos por un desequilibrio debido a un desarrollo puramente material de la técnica. El desequilibrio solo puede ser reparado por un desarrollo espiritual en el mismo dominio, es decir, en el dominio del trabajo”. Weil, S. ([1943]1996) *Echar raíces*. Madrid: Trotta, p. 132 (texto escrito en el exilio a pedido del gobierno francés). Por otra parte, para una lectura en profundidad sobre el vínculo entre Arendt y Weil, sus cercanías y también sus notables divergencias teóricas, Cfr.: Esposito, R. ([1996] 1999). *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós. Según la lectura del filósofo italiano, a pesar de algunas coincidencias relevantes como la preocupación por el avance de la esfera privada de la existencia en la modernidad, o las lecturas compartidas de *La Ilíada*, existe entre ambas un desacuerdo casi antitético, precisamente en la pregunta por la libertad (acción) o la necesidad (trabajo) como principio de la política.

¹⁹² Arendt, H. *La condición humana*. Op. Cit., p. 175. Arendt mantiene una distinción importante en su pensamiento y para la delimitación de las tres dimensiones de la *vita activa*, entre Tierra y mundo. Cuando utiliza la palabra Tierra se refiere al planeta, al medioambiente que habitamos en tanto seres vivos junto con todo el resto de las especies y de la naturaleza. El mundo en cambio, el hogar que hemos construido los seres humanos para nosotros mismos, y se refiere a la política, al ámbito cultural, a las instituciones y a todo lo que les otorga estabilidad a los asuntos humanos.

¹⁹³ Arendt, H. (1958) “The Modern Concept of History”. Edición en español utilizada: “El concepto de historia: antiguo y moderno” En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Op. Cit., pp. 67-144, p. 126.

¹⁹⁴ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. Op. Cit., Cuaderno IV, mayo de 1951, [I]: p. 79.

dedica de lleno a esta cuestión¹⁹⁵; aun así, en la contraposición entre *fabricator mundi* y *amor mundi* se aprecia mejor el problema de fondo: la necesidad de salvar la acción política supone recuperar una relación no utilitarista con el mundo; y esto obliga, como veremos a más adelante, a reconstruir una lógica del poder sustraída de su instrumentalización.

El segundo motivo fundamental para sostener nuestra hipótesis de lectura sobre el lugar de *La condición humana* en la construcción del pensamiento político arendtiano, tiene que ver con el vínculo directo de esta obra con dos cuestiones que hemos analizado: su diagnóstico del retiro de la filosofía del mundo de lo común y la acción política por un lado, y la catástrofe totalitaria que trajo consigo la eliminación de la acción misma como posibilidad, por otro. Este segundo motivo refuerza la insistencia de Arendt por volver a poner la acción en el centro de la reflexión filosófica y discutir los aspectos fundamentales de la dimensión activa de la vida humana, a partir de lo que ella entiende como la estructuración de la vida humana contemporánea y la alienación del hombre moderno. Así, pensar las condiciones de la existencia humana y su inherente fragilidad, es una manera de pensar contra la subjetivación de la política: en la medida en que la actuación política se sitúa espacialmente y supone la aparición en ese espacio de pluralidad, “el hombre” como sujeto deja de ser el origen de lo político para darle lugar a “los

¹⁹⁵ Arendt había utilizado mucho antes la expresión *fabricator mundi*, en un texto publicado en la *Partisan Review*, XI/4, en 1944, en ocasión de que se cumpliesen veinte años de la muerte de Franz Kafka. Si bien no nos hemos abocado centralmente a la obra arendtiana de los años cuarenta, es interesante señalar que en este contexto ya aparece una contraposición entre el “fabricante de mundo”, la utopía del hombre de buena voluntad que Arendt encuentra sumamente problemática, y el hombre de acción, el de la política y los asuntos públicos: “Kafka portaba la imagen, la figura suprema del hombre como un modelo de buena voluntad, del hombre *fabricator mundi*: el constructor de mundo, que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo. Y dado que los protagonistas de sus historias son sólo modelos de buena voluntad y quedan en el anonimato, en lo abstracto de lo general, mostrados sólo en la función misma que la buena voluntad pudiera tener en este mundo nuestro, sus novelas parecen cobrar una singular fuerza de apelación, como si quisiera decirse: ‘cualquiera puede ser este hombre de buena voluntad, todos pueden serlo, quizá incluso tú mismo, yo misma’” (Arendt, H. (1944). “Franz Kafka: una reevaluación en ocasión del vigésimo aniversario de su muerte”. En *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 91-104, p. 104).

hombres” en su pluralidad constitutiva¹⁹⁶. En ese espacio de aparición, se revela un “quién” mediante la acción y el discurso juntos, un “quién” que se halla esencialmente en el horizonte del *amor mundi*, en la disposición a actuar concertadamente por los asuntos comunes:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que somos en plural¹⁹⁷.

De este modo, Arendt precisa el sentido profundamente político de “amar el mundo”, en la medida en que está estrechamente vinculado a la condición humana de la pluralidad que emerge en la *praxis* y en el discurso, donde los “quiénes” se revelan en su ser distintos:

Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed, hambre, afecto, hostilidad, temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos. El discurso y la acción revelan esta cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres¹⁹⁸.

Ese “quién” que revela su cualidad de ser distinto en la acción y en el discurso – es decir, necesariamente en la pluralidad–, tiene un sentido que difiere radicalmente de la noción de identidad. La identidad dice Arendt es, en rigor de verdad, una categoría para responder a “qué” y no a “quién”; en la medida en que

¹⁹⁶ En el capítulo anterior de este trabajo hemos visto cómo Arendt advierte mucho antes, a comienzos de los cincuenta, el hecho de que la filosofía cumplió un papel fundamental en la subjetivación política a través de su repliegue en “el hombre”. Años más tarde en el capítulo VI de *La condición humana* –“*La vita activa* y la época moderna”– la autora señala cómo el desarrollo de la ciencia moderna impactó en la filosofía radicalizando aún más este repliegue. Es decir, cuando la ciencia pasó de concebir al hombre como “habitante de la Tierra” a “habitante del Universo”, la respuesta de la filosofía fue establecer una distancia aún más grande con el mundo de común; acabó desplazándolo y puso al yo en el centro de su reflexión, profundizando aún más la subjetivación de la política: “Sería necio pasar por alto la casi demasiado precisa congruencia de la alienación del mundo del hombre moderno con el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes hasta el sensualismo, empirismo y pragmatismo ingleses, así como el idealismo y materialismo alemanes hasta el reciente existencialismo fenomenológico y el positivismo lógico o epistemológico” (*La condición humana. Op. Cit.*, p. 300). Como veremos posteriormente, a este doble movimiento de la ciencia y la filosofía Arendt lo llamará “la doble huida de la Tierra al Universo y del mundo al yo”.

¹⁹⁷ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XXI, julio de 1955, [55]: p. 524.

¹⁹⁸ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, pp. 200-201.

supone una esencia que determina que algo sea lo que es, es un criterio propio del conocimiento acerca de las cosas, no de la existencia humana. Ese “quién” entonces, es en cierto modo inasible, puesto que en el momento en que intentamos definirlo recurrimos inevitablemente a la identidad de las cosas. La singularidad de los seres humanos, lejos de ser algo estático que se preserve como tal a través del tiempo, se revela cada vez mediante la acción y la palabra, muestra allí un dinamismo propio de ser un “quién” que solo puede revelarse *con otros*, en el espacio de aparición, y allí también revela su ser para sí mismo:

La manifestación de «quién es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que se trata de hacer [...] Con todo, a pesar de ser desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, un «quién» ligado a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista¹⁹⁹.

Las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca podrán agotar la respuesta a la pregunta de “quiénes somos”, porque no son condiciones absolutas: “La perplejidad radica en que los modos de la cognición humana aplicable a cosas con cualidades «naturales», incluyendo a nosotros mismos en el limitado grado en que somos especímenes de la especie más desarrollada de vida orgánica, falla cuando planteamos la siguiente pregunta: «¿Y quiénes somos?»²⁰⁰. Así, Arendt subraya la vulnerabilidad de la existencia humana, ligada a la inherente fragilidad de la acción que no “produce” nada; para ser tangibles, las acciones deben transformarse en acontecimientos, en hechos, deben ser vistos, oídos y recordados por otros “y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos”²⁰¹.

Por otra parte, esta vía de investigación que sitúa a *La condición humana* en el proyecto original de la obra *Amor mundi*, nos permite además polemizar con

¹⁹⁹ Arendt, H. (1957) “Labor, work, action. A Lecture”. Conferencia dictada por Arendt probablemente en 1957. Utilizamos la edición en español “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”. En Arendt, H. (2008). *De la historia a la acción*. Op. Cit., pp. 89-109, p. 104.

²⁰⁰ Arendt, H. *La condición humana*. Op. Cit., p. 25.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 108.

toda otra línea de lectura que sitúa a Arendt en la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”²⁰². Este enfoque sostiene una vuelta al modelo aristotélico para la recuperación de una comprensión de la acción política, en términos diferentes a los que supone la extrapolación de los métodos de la ciencia moderna, que pretenden hacer de la acción humana objeto de teorías universales. Según Franco Volpi, este debate tiene su origen y primer etapa de desarrollo en una estela de autores alemanes exiliados en Estados Unidos, entre los que se encontraría Arendt, nuevamente junto a Eric Voegelin y Leo Strauss. Dice Volpi al respecto: “La obra de Hannah Arendt, del mismo modo que la de Leo Strauss y la de Eric Voegelin, representa a este respecto una atrevida denuncia de las aporías e ingenuidades de la ciencia política moderna, contra la cual estos autores reivindican la actualidad de la *filosofía* política clásica”²⁰³. En efecto, otra vez aparece la preocupación común de estos autores, no sólo por el papel de la ciencia política, sino además por la urgencia de replantear el lugar de la acción política.

La condición humana, la obra a la que hace referencia Volpi, es comprendida como deudora de las distinciones esencialmente establecidas en el pensamiento aristotélico. Efectivamente, el pensamiento de Aristóteles, empirista metódico, extiende estrategias analíticas de distinciones y clasificaciones de los modos de vida, así como de la pluralidad de todos los regímenes –griegos y no griegos– de su época. Arendt se apropia de este afán taxonomista –a veces de manera más explícita que otras– para pensar la acción como núcleo central de la experiencia política, a partir de las distinciones entre *poesis* y *praxis*, *bios theoretikos* y *bios politikos*, *vita contemplativa* y *vita activa*. A pesar de esta recuperación arendtiana de Aristóteles, y de aquellas intenciones iniciales compartidas con sus contemporáneos, consideramos que la distancia de su planteamiento con el nearistolismo es muy amplia.

Desde la perspectiva de la *Rehabilitierung* del saber práctico aristotélico, herramientas como la opinión, los juicios y prejuicios, el sentido común e incluso la *phronesis*, son instrumentos que deben funcionar como guías en una comunidad política para alcanzar el “bien común”, o en términos clásicos, “el buen vivir”. En este sentido, Arendt vuelve a calar más hondo en la radicalidad de su crítica a la

²⁰² La primera publicación al respecto sobre este debate alemán fue editada en dos volúmenes por Manfred Riedel (1972-1974) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Múnich: Rombach Verlag.

²⁰³ Volpi, F. ([1993]1999). “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristolismo”. *Anuario filosófico*, XXXII/1, pp. 315-342, p. 319.

tradición filosófica, puesto que una filosofía de esas características, recae en la incapacidad de comprender el problema del sentido de la política al pretender explicarlo mediante la lógica de medios y fines –en la cual esos medios además se definen como criterios normativos–, criterio que Arendt rechaza enfáticamente: “El tema en juego no es, claro está, la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”²⁰⁴.

En contraposición a quienes conciben a Arendt dentro de esta corriente, Simona Forti hace hincapié en esta distinción fundamental y afirma lo siguiente:

Hannah Arendt no rehabilita la filosofía antigua, ni siquiera la aristotélica, para dar una alternativa posible respecto a las propuestas de la ciencia política moderna y es aquí probablemente en donde se encuentra su diferencia sustancial con pensadores como Strauss y Voegelin precisamente porque *toda la tradición ha sido llamada a rendir cuentas del ocultamiento del significado originario de aquello que es auténticamente político*. El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los nearistotélicos²⁰⁵.

Siguiendo esta línea y nuestra hipótesis de lectura de *La condición humana*, consideramos que es posible avanzar un paso más y mostrar que, también en el entramado conceptual alrededor de la teoría de la acción política al que Arendt se aboca en gran parte de esta obra, está presente el legado montesquevino y algunos indicios claves para la reconstrucción de un republicanismo propio de nuestra autora. Intentaremos demostrar entonces, que el pensamiento montesquevino permanece subrepticamente, con un papel esencial en algunas ideas arendtianas que surgen con una fuerza particular en esta obra –y continuarán en *Sobre la revolución*, ya ligadas a ese fenómeno político concreto–, y que embisten de lleno contra las concepciones de la tradición: la idea de poder ligado a la acción por fuera de su instrumentalización por un lado, y a la idea de promesa por otro.

²⁰⁴ Arendt, H. *La condición humana*. Op. Cit., p. 175.

²⁰⁵ Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Op. Cit., pp. 36-37 [El resaltado es nuestro].

II. La cuestión del poder: una lógica articuladora sustraída de la categoría de medios y fines

Durante la conferencia *The great tradition* dictada en el año 1953, Arendt afirmaba con contundencia: “Escondido bajo el descubrimiento de la división de poderes del Estado, impulsa una visión de la vida política en la que el poder está completamente separado de toda connotación violenta. *Montesquieu es el único que ha tenido una concepción de poder que es absolutamente extraña a la tradicional categoría de medios y fines*”²⁰⁶. Mientras que en las obras precedentes que hemos visto anteriormente Montesquieu es un interlocutor casi permanente, apenas unos pocos años más tarde en *La condición humana* la presencia del francés es prácticamente nula; Arendt lo menciona por única vez, en un fragmento del capítulo quinto dedicado a la acción:

Más importante es un descubrimiento hecho por Montesquieu, el último pensador político que se interesó seriamente por el problema de las formas de gobierno. Montesquieu se dio cuenta de que la característica sobresaliente de la tiranía era que se basaba en el aislamiento –del tirano con respecto a sus súbditos y de éstos entre sí debido al mutuo temor y sospecha– y de ahí que la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder, no sólo de un segmento particular de la esfera pública sino en su totalidad; dicho en otras palabras, genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder. Esto hace necesario, según la interpretación de Montesquieu, asignarle un lugar especial en la teoría de los cuerpos políticos: solo la tiranía es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de aparición es la esfera pública; por el contrario, fomenta los gérmenes de su propia destrucción desde que cobra existencia²⁰⁷.

Si bien la extensa referencia no dice nada nuevo y reitera la idea de tiranía como forma antipolítica de gobierno –en tanto aísla a los hombres y los empuja a la esfera privada volviéndolos impotentes– en este contexto pone el acento en la

²⁰⁶ Arendt, H. “The Great Tradition: I. Law and Power”. *Op. Cit.*, p. 722 [La traducción y el resaltado son nuestros].

²⁰⁷ Arendt, H. *La condición humana*. *Op. Cit.*, pp. 225-226. Pese a esta sola referencia, veremos que Montesquieu volverá a ocupar un lugar destacado en *Sobre la revolución*, obra de 1963 donde Arendt otra vez se ocupa de un fenómeno estrictamente político, las revoluciones de Francia y Estados Unidos; y finalmente en *La vida del espíritu*, donde se apoya en Montesquieu para reflexionar nuevamente sobre la libertad. El punto es que, la fluidez del diálogo con el escritor francés en los años cincuenta –fundamentalmente para pensar junto con él la novedad totalitaria y su especificidad como régimen político– pareciera interrumpirse hasta casi desaparecer en *La condición humana*, salvo por esta breve pero significativa evocación, vinculada a la tiranía como forma de gobierno que impide la generación del poder.

generación de impotencia en lugar de poder, en la medida en que “contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política”. Ya no son las formas de gobierno la clave para dilucidar el régimen totalitario –a partir del enlace montesquevino entre las formas de gobierno y los principios de la acción correspondientes–, sino que el foco está puesto en el poder como aquello que está *en* –y no antes *de*– la acción y el discurso.

Antes que nada, este cambio de óptica sobre la noción del poder en *La condición humana* respecto de *Los orígenes del totalitarismo* tiene su razón de ser en una cuestión fundamental que es preciso no perder de vista: en la forma de gobierno totalitaria, como devastadora superación de la tiranía y de la impotencia que ésta genera, el ejercicio del poder totalitario ha transgredido incluso la categoría medios y fines:

Sin duda cabe decir, y así se ha hecho muchas veces, que en este caso el medio se ha vuelto un fin. Pero esto no es en rigor explicación ninguna. Es sólo la confesión, disfrazada de paradoja, de que la categoría medios-fin ha dejado de funcionar; de que el terror aparentemente existe “sin un fin”; de que millones de personas están siendo sacrificadas sin sentido; y de que, como en el caso de los exterminios durante la guerra, tales medidas contradicen todo cálculo de utilidad. Cuando el medio se ha convertido en fin, cuando el terror es el fin al que se sacrifican seres humanos y no sólo un medio para atemorizar, entonces la cuestión del significado del terror en el aparato totalitario de dominación tiene que plantearse de una manera nueva y tiene que responderse de modo diferente, fuera de la categoría de medios y fines²⁰⁸.

Este resulta ser otro aspecto elemental en el que el totalitarismo difiere de la tiranía y devela su singularidad. La característica básica del terror es precisamente habitar en los opuestos cabales del uso del poder tiránico, cuyas técnicas son imprescindibles solo para las fases iniciales de la toma del poder y su consolidación. Pero luego, una vez puesto en marcha el desierto, una vez instalados los campos de concentración y exterminio, el poder bajo la lógica del terror deja de ser un medio para pasar a ser un fin en sí mismo. La ausencia de criterios instrumentales es, a fin de cuentas, donde descansa la mayor dificultad para la comprensión del totalitarismo; “es la responsable, mucho más que

²⁰⁸ Arendt, H. “Los hombres y el terror”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 365-366.

cualquier otra cosa, del aire de irrealidad que rodea a la institución y a todo lo relacionado con ella”²⁰⁹.

Nuevamente en *La condición humana*, algunas líneas después de la referencia a Montesquieu, Arendt se refiere a las consecuencias catastróficas de la transformación de la acción en la fabricación, cuya prueba más fehaciente

[...] nos la da la terminología del pensamiento y de la teoría políticos, que hace casi imposible tratar de estas materias sin emplear la categoría de medios y fines y discutir en términos de instrumentalidad. Quizá más convincente aún es la unanimidad con que los proverbios populares de todas las lenguas modernas nos advierten que «quien desea un fin debe desear también los medios» y que «no se puede hacer una tortilla sin romper el huevo»²¹⁰.

La época moderna ha traído la sustitución de la acción por la lógica de la fabricación, ha derivado en una falsa identificación entre violencia y poder, que distorsiona por completo el sentido original del segundo. El acto de fabricar siempre lleva consigo la violencia y el dominio sobre la naturaleza y los objetos, requeridos para obtener un resultado²¹¹. La violencia nunca es equiparable al poder porque siempre necesita de herramientas tangibles, se ejerce con medios para un determinado fin, mientras que el único prerrequisito del poder es el espacio público donde los hombres actúan concertadamente: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial»”²¹².

²⁰⁹ Arendt, H. “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, p. 285.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 248-249. El uso de esta clase de metáforas como recurso para ilustrar el pragmatismo de la lógica medios-fines –muy comunes por cierto en la retórica del debate político– es una constante en Arendt, según podemos observar en sus anotaciones en el *Diario filosófico*. Por ejemplo, sobre la producción y la lógica medios-fines en Marx dice: “Donde se cepilla caen virutas” (Cuaderno V, julio de 1951, [2]: p. 100).

²¹¹ En 1970 Arendt publica *On violence*, un texto breve donde amplía el desarrollo de la distinción entre poder, fuerza y violencia: *On violence*. Nueva York: Brace, and World, Edición es español utilizada: (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza. Traducción de G. Solana.

²¹² Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 223. Sobre este punto, no hay que perder de vista la aclaración que hace Arendt sobre el poder y su carácter potencial, de la “potencia”: el poder es la capacidad humana de actuar en conjunto, no existe en la dimensión individual. Lo que solemos expresar coloquialmente como el poder de una persona es en realidad el empleo metafórico de poder: “«potencia» designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter [...]” (Arendt, H. *Sobre la violencia. Op. Cit.*, p. 60).

Esta significación del poder se desvanece en el derrotero de la modernidad –salvando siempre a Montesquieu–, quedando al margen incluso de las posiciones teóricas contemporáneas. En este sentido, Arendt no deja de entrar en constante polémica con la ciencia política que se ha mostrado incapaz no ya solamente de explicar los acontecimientos del siglo XX, sino también de esclarecer la especificidad de los conceptos más elementales de la vida política como lo son poder, violencia, fuerza, autoridad, dominio, etcétera²¹³. El carácter potencial del poder entonces, emana de la pluralidad, que no es una realidad exterior sino su condición de existencia y de donde deriva su legitimación. En comparación con *Los orígenes del totalitarismo*, donde la autora aún hace un uso más laxo y convencional del concepto de poder, en *La condición humana* los esfuerzos por distinguir el poder de la violencia – también del dominio, la autoridad y la obediencia– y por recuperar aquella significación que preserva su verdadero carácter potencial y relacional, son mucho más evidentes. El hecho de haber concebido al poder como violencia –o en términos más generales, como su sola instrumentalización– tiene como consecuencia la negación de la pluralidad, ha constituido uno de los mayores embistes de la filosofía a la experiencia política:

Si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana. Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar²¹⁴.

En estas palabras de Arendt, en la idea del poder humano como capacidad ilimitada –o bien limitada por la pluralidad, que es precisamente lo que lo torna poder político– es ineludible la resonancia de la teoría montesquevina. No se trata meramente de la teoría de la división de poderes –que es en realidad una consecuencia de, o el modo en el que se traduce en las instituciones del Estado– sino del poder como realidad relacional, ilimitado e irreductible a la violencia, la

²¹³ Más aún, incluso por fuera de la ciencia política, Arendt se encuentra con que, corrientes contemporáneas como el existencialismo francés, han contribuido poderosamente a la glorificación de la violencia y la invisibilización de la idea de poder; fundamentalmente Sartre, al expresar que la violencia indomable es el hombre recreándose a sí mismo, pero también Georges Sorel y Franz Fanon. *Cfr.:* Arendt, H. *Sobre la violencia. Op. Cit.*, pp. 20-24.

²¹⁴ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 224.

fuerza o cualquier otra forma que lo circunscriba a una naturaleza coercitiva, instrumental o de dominio. Significación esta que Arendt pretende restaurar, y Montesquieu ha mantenido viva: el poder, “una experiencia eterna”²¹⁵ dice el escritor francés, no es apropiable sino que pertenece a la vida común –lo cual lo vuelve infinito, inagotable– y de allí mismo debe recibir sus límites, que “el poder frene al poder”²¹⁶ como la pluralidad se limita a sí misma.

Paralelamente, la disolución de la acción en la matriz de la producción supone que el mundo de los asuntos humanos se vuelve previsible y susceptible de control, mediante el establecimiento de medios para obtener fines claramente determinados. En pocas palabras, significa la negación de la espontaneidad y la imprevisibilidad constituyentes de la acción política. El poder es connatural a la acción política, corresponden uno y otro a la condición de la pluralidad; la acción es su contracara que cada vez que tiene lugar en el espacio público, actualiza un poder que no es preexistente a la acción, sino que ella misma lo pone en manifiesto:

El producir y fabricar tienen un objeto, cuya confección depende solamente de mí y de los medios aplicados. Lo que se lleva a cabo es mi “éxito” o mi “fracaso”. [...] La victoria y la derrota se dan solamente para el que actúa, cuya acción se efectúa con otros y depende de «ellos». No están determinadas por mi acción, sino por poderes, y no por poderes divinos, sino más precisamente por el poder y los «poderes» que son engendrados en el *entre*. En cuanto actúo, estoy sometido a estos poderes, los «padezco»²¹⁷.

A la luz de estos fragmentos podemos reafirmar que bajo la perspectiva de *La condición humana*, el peligro al que se enfrenta el mundo de los asuntos humanos, la ruptura de esta “circularidad”²¹⁸ entre acción y poder no son ya –no solamente– las formas antipolíticas de gobierno, sino el modelo de fabricación y la instrumentalización del poder que ha traído consigo la modernidad, agudizado además por lo que Arendt llama la alienación del Mundo Moderno a partir de “la doble huida del mundo al yo y de la Tierra al Universo”²¹⁹. La segunda es inherente a los avances científicos en física y astronomía que marcan un hito en la

²¹⁵ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Op. Cit., Libro XI, cap. IV, p. 115.

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. Op. Cit., Cuaderno XII, diciembre de 1952, [19]: p. 272.

²¹⁸ Debemos esta expresión a Martín, L. (2016). “Poder”. En Porcel, B. y Martín, L. (2016) *Vocabulario Arendt*. Buenos Aires: Homo Sapiens, pp. 159-176, p. 161

²¹⁹ Arendt, H. *La condición humana*. Op. Cit., p. 18

modernidad, mientras que las razones de la primera habrá que hallarlas en nuestra tradición del pensamiento político y filosófico²²⁰. Desde luego que, a contramano de lecturas que ven allí una nostalgia del mundo clásico o un conservadurismo reaccionario, Arendt no es una pensadora meramente renuente a la modernidad, mucho menos antimoderna como pretenden algunas interpretaciones²²¹. El totalitarismo se inscribe en la modernidad al mismo tiempo que implica una ruptura irremediable con ella, por lo tanto es necesario reflexionar sobre las formas de articulación y desarticulación con la tradición. En esa línea, *La condición humana* mantiene este enfoque y lo reorienta hacia los modos en que la modernidad desplazó la capacidad humana de actuar políticamente por la capacidad productiva, al mismo tiempo que se plantea los mecanismos mediante los que este problema pervive y se consagra en el mundo del siglo XX. Así, combatir la instrumentalización de la acción política –convertida en la mera administración de problemas comunes– y del poder –distorsionado en su identificación con la violencia– requiere no sólo una reflexión sobre los atributos de la acción humana y sus potencialidades para generar cada vez algo nuevo, sino también sobre las fragilidades constitutivas de la acción y el modo en que la tradición las ha abordado. Nuestra hipótesis de lectura con respecto al poder de la promesa, es que Arendt elabora esta idea no sólo como un remedio ante la imprevisibilidad de la acción, sino además como una concepto crítico para contrarrestar los malos remedios propuestos por la tradición y exponer su fracaso. Tal es el caso de las teorías del contrato social, cuya razón de su incapacidad descansa en el hecho, como veremos a continuación, de que se sustentan sobre la instrumentalización del poder y la adjudicación de características erróneas que de ella derivan.

²²⁰ *Cfr.*: La expresión de “la doble huida” ha sido desarrollada en la nota 196.

²²¹ James Bernauer, por ejemplo, acuerda con el antimodernismo arendtiano pero se distancia de quienes lo consideran la causa de una supuesta grecofilia: “Si los males del totalitarismo forzaron a Arendt al antimodernismo, se ha acostumbrado a considerar su distancia de la modernidad exclusivamente en términos de un apego a la experiencia griega, sobre todo a la de la polis. Hay muchas pruebas que ponen en duda esta acusación de nostalgia helénica.”, En Bernauer, J. (1985). “On reading and mis-reading Hannah Arendt”. En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, n°1, pp. 1-34, p. 23.

III. El poder de la promesa: islas océanos de incertidumbre

En el último párrafo de “Ideología y terror”, Arendt menciona por única vez en esa obra la idea de promesa: “Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final”²²². Sin embargo, ya en 1951 según las anotaciones en sus diarios, aparece por primera vez una extensa reflexión sobre este concepto, en este caso en relación con la pluralidad y la imprevisibilidad de la acción. Citamos un fragmento:

Solamente cuando en la promesa me he ligado a otros, o en la voluntad me he ligado a mí mismo, dejo de ser tan incalculable e imprevisible como los otros han de seguir siéndolo necesariamente para mí. La mera voluntad, que de hecho consiste en el «mandarse» (y, por tanto, en ella se presuponen ya dos), se distingue de la promesa esencialmente por el hecho de que en aquélla me aferro a mi duplicación solitaria. [...] Sólo podemos soportar el carácter imprevisible de los otros, es decir, su libertad, si nosotros por lo menos podemos fiarnos de nosotros mismos. Sin esta fiabilidad, que sólo el hombre hecho uno puede experimentar en el intercambio con los demás, el mundo de los hombres es simplemente un caos. En la política se trata de dejar en su puesto este caos en sus rasgos esenciales, pues no hay otra garantía de la libertad²²³.

Lo que probablemente sea un primer acercamiento a la idea de promesa, Arendt lo expresa en la órbita de dos aspectos. El primero tiene que ver con el ámbito de la experiencia humana al que pertenece la promesa, claramente es la *vita activa*, a diferencia de la voluntad, que pertenece –junto al pensamiento y al juicio– a lo que luego Arendt llamará “la vida del espíritu” (*The life of mind*). Mientras que en la voluntad reside el intento imposible de suturar de ligarse a sí mismo, esto es, sintetizar la “ambigüedad originaria”, el diálogo consigo mismo que el hombre experimenta indefectiblemente en soledad. La promesa en cambio, pertenece a la pluralidad, pues en el encuentro con otros donde nos volvemos idénticos a nosotros mismos, aparecemos realmente como un yo, y puede así surgir ese “quién” que mencionábamos anteriormente, en su unicidad y distinción:

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus

²²² Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. Cit., p. 580.

²²³ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. Op. Cit., Cuaderno III, abril de 1951, [29]: pp. 72-73.

contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple²²⁴.

La identidad que toma forma a partir del estar sujetos a las promesas, la identidad de los “quiénes”, es por completo *otra* en comparación a la identidad de las cosas, aquella que definimos cuando nos preguntamos “qué” es un objeto. Este punto al que nos referíamos algunas líneas atrás, la confusión a la que la ciencia y la filosofía nos han conducido entre la identidad de los objetos físicos con la identidad *qua* hombres, se acentúa con más fuerza en la sustitución de la acción por el trabajo. En esta último, el hombre como “ser que trabaja” se enfrenta a la mismidad del mundo, a las cosas en su identidad “objetiva”, acabada e inmutable. El suelo firme que otorga el tratamiento con la identidad de las cosas que nos rodean y conforman el mundo, es enteramente diferente a las arenas movedizas que los hombres atraviesan cuando actúan y revelan sus “quiénes” a sí mismos y a los demás, aferrándose al poder de la promesa.

El segundo punto del desarrollo ya se aproxima a la cuestión estricta de la acción política y su carácter impredecible. La promesa es lo que dota de fiabilidad al mundo de los asuntos humanos, como único remedio ante la imprevisibilidad, es decir, la libertad de los demás. Pero adicionalmente, Arendt da un paso más y esboza un argumento de tinte republicano, que se evidencia en el énfasis sobre la equilibrada conservación de la impredecibilidad del mundo de los asuntos humanos. La promesa política no habita en el pasado en forma de contrato garante y protector de las libertades individuales, que establece *a priori* las reglas del juego como rezan los modelos liberales. Tampoco es catapultada al futuro como una objetivo a alcanzar mediante la instrumentalización de la política, bajo la idea moderna de progreso, en sus variantes liberales o revolucionarias, o incluso totalitarias. La promesa en términos arendtianos, opera como articulación de poder presente combatiendo la contingencia propia de la escena pública, generando la certidumbre necesaria sobre un futuro que nunca clausura del todo. Hay entonces, un “caos esencial” que resulta ser irreductible pues pertenece al mundo de la acción y su espontaneidad, y la práctica política debe siempre dejarlo “en su puesto” dado que esa intransigencia es la única garantía de la existencia de la libertad. Al mismo tiempo, el mundo compartido con los demás no puede ser

²²⁴ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 257.

“simplemente un caos”, requiere de la fiabilidad de las promesas mutuas que le otorguen la seguridad necesaria para vivir con otros y combatir la volatilidad propia del mundo común.

Detrás de esta última argumentación por cierto, se encuentran aún los vestigios del análisis arendtiano centrado en las formas de gobierno. En tanto que es la tiranía por excelencia el régimen que ejerce el poder como violencia coercitiva como medio para la obediencia y la sumisión de los súbditos, lo que en realidad pretende es eliminar de raíz “el caos esencial”, y de allí su ser antipolítico: “El tirano, para asegurarse, tiene que eliminar del mundo, en lo posible, la espontaneidad (el fundamento de la falta de fiabilidad u de la libertad). La aspiración de seguridad se hace desmedida cuando ya no puede estar segura ni siquiera de sí misma”²²⁵. Como contracara, el equilibrio que logra establecer el poder de la promesa entre la estabilidad del caos y la preservación de la libertad, comienza a tomar forma en estas notas y será luego uno de los motivos fundamentales de sus reflexiones republicanas.

Así mismo, en cada una de las etapas de la evolución del concepto arendtiano de promesa se manifiesta una estela montesquevina. Apenas dos años después de estas notas, nuestra autora vuelve a expresarse sobre el tema desde un ángulo distinto: “El cumplimiento de la promesa corresponde al cumplimiento de las leyes. De esta experiencia procede la teoría del contrato, que históricamente sería correcta si fuese una teoría de la promesa. Montesquieu, confundido por los filósofos, no vio que sólo la legalidad es la esencia de la forma republicana del Estado”²²⁶. Con estas palabras, Arendt introduce de lleno el poder de la promesa como mecanismo regulador de la vida pública alternativo y superior al contrato, por la sencilla razón, en primera instancia, de que la teoría del contrato se sostiene sobre la base de la tergiversación moderna del fenómeno del poder. Toda teoría del contrato supone que el poder es algo que le pertenece a quien puede cederlo; en ese sentido, es incompatible con un concepto de poder como experiencia relacional perteneciente al escenario de la pluralidad. Más aún, las teorías contractuales se fundan en la idea de que la entrega del poder es un medio para obtener un fin, la seguridad y la estabilidad necesaria para vida común. Es decir, descansan sobre la instrumentalización del poder y su equívoca

²²⁵ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno III, abril de 1951, [29]: pp. 72-73.

²²⁶ *Ibid.*, Cuaderno XIV, abril de 1953, [25]: p. 328.

concepción de propiedad del individuo. Desde el punto de vista arendtiano no hay contrato posible, es una noción que remite a un artificio retórico del consenso. Las promesas por otra parte, no implican la cesión de poder –cosa que en términos estrictos no es plausible– sino su multiplicación. Así como el poder aparece cuando las personas se reúnen y actúan concertadamente y desaparece cuando se separan, la fuerza de hacerse mutuas promesas extiende en el tiempo la realidad del poder, en tanto les otorga una cierta seguridad, la oportunidad de controlar parcialmente el futuro y moverse en él con una familiaridad similar a la del presente: “Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad”²²⁷. En la medida en que el poder no puede equipararse a la violencia, no es susceptible de ser un medio *para*, de ser apropiado y cedido como moneda de cambio como pretende el contractualismo. Tampoco puede acumularse a la espera de una situación que lo requiera para disponer de él, sino que se actualiza cada vez en la pluralidad, y se sostiene en la experiencia infinita de la facultad humana de hacer promesas unos a otros. El sentido más profundo de la promesa permanece aquí, en la capacidad de “establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres”²²⁸.

Del mismo modo en que Arendt ha logrado rastrear vertientes del pensamiento político ocultas tras la consolidación de las grandes teorías canónicas, que le permitieron rescatar del barro de la historia los conceptos de “acción política” y “poder” sustraídos de la subjetivación de la política, ha encontrado sus fuentes disidentes para la idea de promesa. Junto a la promesa también se encuentra la capacidad de perdonar, de la que no nos ocuparemos ahora pero que, a grandes rasgos, podemos decir que es el otro paliativo para combatir las fragilidades de la acción, más específicamente su irreversibilidad. Arendt señala que, mientras que la utilización de la categoría del perdón para la esfera de la política siempre ha sido considerada inadmisibles, quizás a causa de su vinculación originaria con la religión y con el amor, no sucede lo mismo con la

²²⁷ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 222.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 256-257.

potencialidad de la promesa: “la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana atestiguan que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos”²²⁹.

En la antigüedad efectivamente, Arendt encuentra dos fuentes fundamentales para la recuperación de la facultad de hacer promesas como remedio a las frustraciones de la acción²³⁰. La fuente originaria corresponde al relato de Abraham narrado en la Biblia; allí, mediante la alianza del patriarca con Dios por una tierra prometida, un lugar en el mundo para su pueblo, se pone en manifiesto por primera vez en la historia desde que tenemos registro según Arendt, el poder de la mutua promesa: “muestra tal apasionamiento en pactar alianzas que parece haber salido de su país con el único fin de comprobar el poder de la mutua promesa en el desierto del mundo”²³¹. Arendt recoge en segundo lugar la experiencia romana, cuyo sistema legal se sustentaba en la inviolabilidad de los acuerdos, pactos y alianzas sobre los que descansaba la estabilidad del cuerpo político. Si bien es sabido que Arendt es una lectora apasionada de la historia clásica, esta segunda fuente, o más precisamente, la particular lectura de la historia política romana que pone en un lugar preeminente el poder de las promesas proviene de la obra de Montesquieu. Julia Kristeva lo advierte con claridad en su investigación sobre esta cuestión, cuando expresa lo siguiente: “Arendt no le concede a los frágiles asuntos humanos más que “ciertos islotes de

²²⁹ *Ibid.*, p. 263.

²³⁰ Consideramos importante mencionar que existen otra vía posible de exploración de la idea de promesa en la obra de Arendt, que conduce a sus lecturas de la obra de Nietzsche. El autor alemán desarrolla este concepto fundamentalmente en *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, publicada en 1887 (Edición castellana: Nietzsche, F. (2011). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza. Toda su reflexión sobre la promesa se concentra en Tratado Segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares, pp. 81-140). Estas vías de investigación se fundamentan en varias anotaciones de Arendt que encontramos en su diario y que datan de 1951 (Cfr.: Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno II, enero de 1951, [31]: p. 53; Cuaderno VI, septiembre de 1951 [16]: pp. 130-131). Sin ir más lejos, en *La condición humana* inclusive, Arendt afirma que “Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal” (*La condición humana. Op. Cit.*, p. 264). En línea con nuestro trabajo, no es menor el hecho de que Arendt ve en Nietzsche “el prejuicio moderno” de considerar el poder como propiedad individual, excluido de la pluralidad. No obstante, en estos fragmentos la autora se ocupa de la promesa en una dimensión relativa a la ética y al vínculo entre la esfera moral y la política, por lo cual no vamos a detenernos aquí, dado que nuestro propósito en esta tesis es abocarnos a su pensamiento político. Para un análisis específico de la recepción arendtiana de las ideas nietzscheanas de promesa y el perdón y sus implicancias en el plano de la acción política, Cfr. Correia, A. “Olvido, Promesa y Perdón: sobre la redención de los infortunios de la acción en Hannah Arendt y Friedrich Nietzsche”. En Smola, J., Bacci, C. y Hunziker, P. (Edits.) (2012). *Lecturas de Arendt*. Córdoba: Brujas, pp. 47-62.

²³¹ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, pp. 262-263.

previsibilidad” [...] En este punto, la legislación va en su socorro: ¡viva el hombre de Ur de Caldea, y viva Montesquieu!”²³². Bajo el lente montesquevino, la promesa tiene un lugar preponderante en la historia del imperio romano como lógica articuladora que a su vez se condice con toda su concepción del poder. En sentido, Kristeva acierta en el blanco al afirmar que es “la legislación” la que va en socorro de Arendt, porque Montesquieu reconstruye el fenómeno de las promesas mutuas en la historia de Roma conforme a su noción relacional de ley, heredera de la *lex romana*, por fuera de la idea de mandato y obediencia.

Pero no se trata solamente de enlazar el concepto de promesa a la teoría montesquevina del poder y la acción a través de una compatibilidad especulativa, sino que justamente la idea de promesa aparece en la obra montesquevina con una significación más específicamente ligada a su sentido vinculante, en sintonía con el carácter relacional de las leyes. En las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, afirma que “Las promesas vacías fueron el motivo de la mayor parte de las empresas temerarias de los individuos [...]”²³³; y años antes en *Del espíritu de las leyes*, a propósito de las leyes crueles hacia los ciudadanos de la república romana, señala lo siguiente: “Se les hicieron promesas que no se cumplieron: el pueblo se retiró al Monte Sagrado. No consiguieron la derogación de las leyes, sino un magistrado que las defendiera. El pueblo salió de la anarquía y pensaron caer en la tiranía”²³⁴. Así, el escritor francés pone en evidencia el papel de las promesas en la construcción política ciudadana, su vinculación con las leyes como mecanismos para constituir y mantener los lazos del *entre*, como así también y sobre todo, el peligro de la ausencia o ruptura de las promesas, advirtiendo en la pérdida de fiabilidad el germen de las revoluciones o los regímenes tiránicos.

La promesa entonces apunta contra la total ausencia de estas “islas de seguridad” y de toda forma de interacción política que supone el desierto tiránico. Asimismo, la insistencia de Arendt por resaltar la importancia de generar mecanismos como la promesa, que buscan estabilizar la incertidumbre hacia el futuro sin anular por completo la espontaneidad de la acción, descansa

²³² Kristeva, J. ([1999]2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo I: La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad*. Barcelona: Paidós, p. 216.

²³³ Montesquieu. *Considération sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence. Op. Cit.*, Capítulo IX, p. 179.

²³⁴ Montesquieu. *Del espíritu de las leyes. Op. Cit.*, Libro XII, Capítulo XXI, p. 148.

particularmente en su observación acerca de cómo las experiencias totalitarias se sirvieron de herramientas políticas genuinas y las alteraron en pos de la consolidación de su poder. Kristeva nuevamente advierte sobre este trasfondo, al afirmar que Arendt se mantenía prudente respecto los mañanas provisorios, y que “había denunciado las manipulaciones seudoproféticas de la propaganda totalitaria, basada en promesas maravillosas”²³⁵. La operación teórica arendtiana, al rescatar la noción de promesa, es revertir el sentido que había adquirido en un contexto histórico donde el imaginario político ponía a la promesa en el lugar de un futuro unidireccional, un objetivo a alcanzar mediante la voluntad idéntica de una comunidad, sea este “la promesa comunista de una sociedad sin clases”²³⁶ o “la primitiva promesa de Hitler: «Nunca reconoceré que otras naciones tengan el mismo derecho que la alemana»”²³⁷. En efecto, los regímenes totalitarios atentaron desde el primer momento contra la reciprocidad de la promesa, el sentido esencial de la vida pública, la capacidad humana de desencadenar continuamente acontecimientos nuevos, procesos impredecibles originados en la pluralidad aliada mediante promesas mutuas. En su lugar, en el uso totalitario de la promesa, la sustrajeron de su poder político vinculante para enfrentar la incertidumbre y la lanzaron a un futuro supuestamente certero y concluido, exento de toda imprevisibilidad posible: “El hecho es que, tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente”²³⁸.

De esta forma, Arendt demuestra que los totalitarismos del siglo XX intensificaron hasta el límite la distorsión de las facultades políticas vitales, distorsión que ya había tenido su hito en términos conceptuales en el seno de la gran teoría moderna, en su expresión del contrato social. Cuando ella afirma en sus *Diarios* que la teoría del contrato “históricamente sería correcta si fuese una teoría de la promesa”²³⁹ se refiere a un problema doble que arrastra la tradición del pensamiento moderno; a saber, haber supuesto un origen político por fuera de la historia, amparado a su vez en una concepción equivocada del poder político

²³⁵ Kristeva, J. *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo I: La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad. Op. Cit.*, p. 216.

²³⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 447.

²³⁷ *Ibid.*, p. 446.

²³⁸ *Ibid.*, p. 481.

²³⁹ *Cfr.*: nota 226.

de una comunidad y de su origen. En la conferencia preparatoria de *La condición humana*, Arendt lo explicaba con estas palabras:

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. [...] A pesar de que todo el mundo comienza su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aun así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción. La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*²⁴⁰.

Volvemos así a uno de los núcleos problemáticos que Arendt ha señalado en la modernidad. Esto nos permite afirmar que desde su perspectiva el contractualismo como corriente teórica es, al menos en parte y siguiendo esta línea de investigación, una consecuencia moderna de la disolución de la acción política en la lógica de la actividad productiva, del mismo modo que lo es la filosofía de la historia. La idea del contrato no explica ningún “origen político”, es la respuesta a una pregunta mal formulada, aquello que ya a Montesquieu le parecía “ridículo”. No solamente porque, como ya hemos visto, el poder no es algo que pueda ser cedido en esos términos, sino además porque el rasgo particular de la fabricación, “tener un comienzo definido y un fin determinado predecible”²⁴¹, es irreconciliable con la historia –“la gran narración sin comienzo ni fin”– y con la acción política, tanto en su imprevisibilidad como en la imposibilidad absoluta de fijar un inicio por fuera de sí misma. Tal como Arendt destaca sobre el final de *La condición humana*, es precisamente el poder de comenzar algo nuevo, ligado ontológicamente a la facultad de actuar, donde reside la plena experiencia de la existencia humana: “El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por

²⁴⁰ Arendt, H. “Labor, trabajo, acción”. *Op. Cit.*, p. 105.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 98.

la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”²⁴².

En ese sentido, la recuperación de la dimensión activa de la vida humana y la centralidad de la acción política –poniendo el énfasis en el doble poder de comenzar algo nuevo y de establecer promesas– lleva inexorablemente a la pregunta por la libertad, que ha corrido la misma suerte que el resto de los conceptos más elementales de la filosofía política y que, como ya hemos señalado, ocupa uno de los lugares insoslayables del pensamiento político de nuestra autora. No obstante, en el marco de *La condición humana*, la libertad arendtiana fue adquiriendo otros matices y revelando su complejidad, hasta concluir en la coincidencia de la acción libre y el milagro del nuevo comienzo. Arendt halla el fundamento ontológico de esta experiencia en *De civitate dei*, probablemente el escrito político más importante de San Agustín. Allí, Agustín afirma que el hombre tiene la capacidad de comenzar porque él mismo es un nuevo comienzo, cada nacimiento introduce algo nuevo al mundo.

[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes²⁴³.

La realización de la libertad estriba en esta facultad de comenzar algo nuevo, facultad que yace, a su vez, en el hecho de que todo hombre *es* un nuevo comienzo, llegado a un mundo que lo precede. El telón de fondo de estas reflexiones finales de la obra de 1958 continúa siendo el diagnóstico sobre la caducidad de las categorías heredadas, y el horizonte la fundación de una política posttotalitaria que perdure en el tiempo y otorgue estabilidad al mundo de los asuntos humanos. A su vez, es la condición política de esta libertad, –de cada comienzo incierto, disruptivo e impredecible en sus efectos en el plano de la pluralidad de la acción– la que ha terminado de diluirse por completo en la alienación moderna y la matriz de la fabricación, dejando como resto la sola libertad individual, despojada de su

²⁴² Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 265.

²⁴³ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 201.

carácter público. Ya en el párrafo final de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advertía que “el comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre”²⁴⁴.

De esta concepción de los hombres en su pluralidad y su inherente “haber nacido para comenzar”, se deriva toda la crítica arendtiana a la modernidad, como así también a los caminos alternativos que han tomado sus contemporáneos. El gran problema político moderno que podríamos llamar en términos frankfurtianos, el advenimiento de la racionalidad instrumental, ha sido el enemigo común de un conjunto nada menor de pensadores políticos contemporáneos. Arendt ve en posiciones como las de Voegelin y Strauss – siempre con sus matices–, la salida hacia una vuelta conservadora que se rehúsa a renunciar a una cierta trascendencia teleológica en la producción infinita del mundo. Por otra parte, la crítica a la Edad moderna elaborada por Marx y sostenida por el marxismo de siglo XX, resulta insuficiente desde la perspectiva arendtiana, porque no logra salirse de sí misma. En la medida en que es el sujeto, en la actividad productiva, quien constituye las propias condiciones que lo determinan, la historia es el resultante del desenvolvimiento de ese sujeto en el tiempo. A fin de cuentas, ya sea a través de refundaciones contractualistas o revoluciones proletarias, la lógica de la producción articulada por medios y fines es lo que marca el pulso de la práctica política, atrapada en una subjetividad moderna que se autodetermina como *creadora* de mundo. Frente a este panorama, Arendt sustituye el concepto de producción, más bien se opone directamente, con la recuperación de su equivalente político, el concepto de *initium*, dejando entrever además un aspecto no conservador de su crítica a la modernidad: la idea de comienzo y su coincidencia con la libertad, la conducen a poner en el centro de la escena la restitución del acontecimiento moderno por excelencia, la revolución.

A través de este trayecto, Arendt ha llegado así a un punto de inflexión que puede concentrarse en la pregunta: ¿Cómo conservar la libertad? ¿Cómo conservar lo imprevisible sin reducirlo a una sucesión continua y acabada cuyo punto de partida supone un pacto por fuera de la historia? En busca de respuestas, Arendt recurre al último bastión moderno de la fundación de la libertad: las

²⁴⁴ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. Cit., p. 580.

revoluciones. Ya en el prefacio a *Between past and future*, Arendt hablaba con cierto tono de consternación acerca de las revoluciones como un tesoro perdido:

La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones²⁴⁵.

En el intento de revertir la instrumentalización de lo político, la pensadora alemana se propone indagar en el derrotero de las revoluciones americana y francesa con la última esperanza de hallar en la Edad Moderna —“en su tesoro perdido”— un anclaje para una auténtica política de la pluralidad y la libertad. Allí encuentra además, una potencialidad teórica doble. En primer lugar, un ángulo para poner a prueba sus propios conceptos políticos y todo el esquema arquitectónico que supone la fenomenología de la acción. En segundo lugar, esclarecer la relación entre las categorías de libertad, poder y violencia en el seno de la revolución, sin caer en lecturas reduccionistas. En este sentido, la lectura arendtiana no deja de ser realista en ningún momento, y da cuenta de la complejidad de establecer los límites conceptuales al calor de los acontecimientos; tal como afirmará más tarde:

[...] parece como si la violencia fuese prerrequisito del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel. En un examen más atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. *Para nuestro*

²⁴⁵ Arendt, H. “Preface: The Gap between Past and Future”. Edición en español utilizada: (2016). “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro” En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Op. Cit.*, pp. 13-31, pp. 15-16.

*objetivo, el foso entre la teoría y la realidad queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución*²⁴⁶.

Así, en *Sobre la revolución*, Arendt analizará las revoluciones para ilustrar cómo allí entran en juego las dificultades intrínsecas de las nociones políticas fundamentales, precisamente porque estos fenómenos son por excelencia la experiencia política específica cuyo fin último es “la causa de la libertad”:

Hasta los revolucionarios hubieran preferido reducir la libertad al rango de un prejuicio pequeño burgués antes que admitir que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad, y eso pese a que podía suponerse que ellos vivían de una tradición difícilmente imaginable sin la noción de libertad. Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia²⁴⁷.

²⁴⁶ Arendt, H. *Sobre la violencia. Op. Cit.*, p. 65 [El resaltado es nuestro]. Siguiendo esta línea, a propósito de la revolución norteamericana y su resultante constitución, Arendt se expresaba con contundencia ya en *De la naturaleza del totalitarismo*: “De acuerdo con este nuevo principio, que procede de Montesquieu y que encontró expresión inequívoca en la Constitución de los Estados Unidos, Kant señalaba dos estructuras básicas de gobierno: el gobierno republicano, basado en la división de poderes incluso si hay un príncipe a la cabeza del Estado; y el gobierno despótico, en que los poderes de legislar, aplicar las leyes y juzgar no están separados. En el sentido político concreto, el poder es necesario y se encarna en la posesión de los medios de violencia para la ejecución de las leyes. Donde, en consecuencia, el poder ejecutivo no está separado de, ni controlado por los poderes legislativo y judicial, la fuente de la ley ya no puede ser la razón y la deliberación, sino que lo es el poder mismo. Esa forma de gobierno para la que el *dictum*: “La Fuerza es el Derecho” suena verdadera, es despótica [...]” (“De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, pp. 398-399). A propósito de estas reflexiones, nuevamente nos interesa aquí discutir las interpretaciones de la obra arendtiana que la ubican por fuera de la *real politik*, o de mínima, la tildan culpable de una candidez excesiva. En este punto en particular, disintimos con la lectura de Martin Jay, en su acusación a Arendt de expresar una política que “corre el riesgo de caer en el reino de la fantasía” en la medida en que “El momento expresivo de la política no tiene por qué ser visto como la negación absoluta de la instrumentalidad” (Cfr. Jay, M. “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En Birulés, F. (comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 147-176, p. 167). Este texto es la edición castellana del artículo de 1986, “The Political Existentialism of Hannah Arendt”, que a su vez fue publicado por primera vez en 1978 en una sección de la *Partisan Review* donde Jay polemizaba con Leon Botstein: “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review*, XLV, n°3, pp. 348-367. En dirección opuesta a la tesis de Jay, un análisis exhaustivo del desarrollo conceptual arendtiano permite constatar que Arendt se abstiene de este tipo de sentencias, y es siempre reticente a hablar en términos absolutos. El problema que identifica Arendt, como expresan las referencias citadas, no es la mera existencia de criterios utilitaristas en la práctica política, sino el imperio del instrumentalismo – producto de la sustitución de las lógicas de acción por las de fabricación– como sola herramienta para definir y establecer lazos en el ejercicio de la política, y particularmente, la generalización de la experiencia productiva en la articulación del poder, cuando este es concebido únicamente en consonancia con la violencia y el dominio. En esa línea, coincidimos en parte con la respuesta de Leon Botstein a Martin Jay: “Jay asume erróneamente que la teoría política de la acción de Arendt carece de una profunda preocupación por los fines [...] Sin embargo, la admiración de Arendt por el estímulo para actuar en el ámbito político y público siempre llevó consigo la preocupación por los principios, por un compromiso con los fines más allá de los intereses privados” (Leon Botstein (1978). “Hannah Arendt: Opposing Views”. *Op. Cit.* p. 371 [La traducción es nuestra]).

²⁴⁷ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 12.

Estas palabras introductorias de la obra, dejan entrever la manera en la que Arendt no abandona en ningún momento la preocupación por la realidad política contemporánea y las discusiones que esta suscitaba –aunque como bien aclara, la justificación de la guerra pueda rastrearse hasta tiempos inmemorables–, debido al surgimiento de guerras e invasiones extranjeras en nombre de la libertad. De cualquier manera –y dejando un momento de lado las condiciones particulares de uno y otro lado del atlántico y la liberación de la pobreza extrema en la que estaba inmersa Francia al momento de la insurrección revolucionaria–, la institución de la libertad olvidada en el vocabulario revolucionario respondía a la fundación de un cuerpo político cuyo análisis, contiene una crítica *in extenso* de las corrientes contractualistas modernas y su recepción en los revolucionarios de ambos lados del Atlántico²⁴⁸. Ese proceso fundacional de la libertad, como promesa originaria o *initium* de un cuerpo político, resulta ser, por añadidura, el máximo contrapunto de los regímenes totalitarios: “El meollo del asunto es que la liberación de la opresión podría haberse conseguido perfectamente con un gobierno monárquico pero no tiránico, mientras *que la libertad como modo de vida político requería una forma de gobierno nueva, o mejor dicho redescubierta, esto es, la instauración de la república*”²⁴⁹.

²⁴⁸ Como veremos más detenidamente a continuación, en *Sobre la revolución* –a la luz de los procesos revolucionarios modernos– y también en el curso dictado en 1965 ya mencionado “From Machiavelli to Marx” Arendt profundiza esta contraposición entre el poder de la promesa y el contrato social.

²⁴⁹ Arendt, H. (2018). *The freedom to be free*. Nueva York: Penguin House. Edición en español utilizada: (2019). *La libertad de ser libres. Un ensayo inédito*. Madrid: Taurus, p. 23 [El resaltado es nuestro].

III

A la sombra de los republicanismos en flor

I. *Sobre la revolución: una obra en la penumbra*

En la primavera norteamericana de 1963 Arendt publica *On revolution*, apenas unos meses más tarde de que *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil* hubiese aparecido en el *New Yorker*²⁵⁰. En palabras de la biógrafa Young-Bruehl, el libro *Sobre la revolución* fue “como el hermano en la penumbra”²⁵¹. En efecto, esta obra de Arendt fue recibida en un comienzo como un conjunto de preocupaciones secundarias, pero no solamente por el hecho de haber quedado relegada frente a la gran repercusión que generó su libro sobre Adolf Eichmann. Su obra sobre las revoluciones americana y francesa fue además el blanco de una serie de críticas metodológicas, algunas de las que ya había sido objeto *Los orígenes del totalitarismo*²⁵², con la diferencia de que en esta ocasión, lo que para nosotros constituye el eje central de la propuesta política arendtiana quedó invisibilizada, o al menos muy desplazada hacia un lugar marginal de sus reflexiones. Esto es, el republicanismo de Arendt y la singularidad que reviste, o bien los elementos republicanos que de alguna manera fueron apareciendo antes

²⁵⁰ Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Nueva York: Viking Press. Edición en español utilizada: (2003) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen. Previo a la edición del libro, el informe de Arendt sobre el juicio a Adolf Eichmann apareció por primera vez en forma de artículos sucesivos en el *New Yorker*, en las ediciones de los días 16 y 23 de febrero, 2, 9 y 16 de marzo de 1963.

²⁵¹ Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt. Una biografía. Op. Cit.*, p. 498.

²⁵² En los capítulos anteriores hemos visto la crítica metodológica elaborada por Eric Voegelin, quien le atribuye a Arendt un método determinado emocionalmente por un shock (Cfr. nota 91). En esa misma reseña, afirma además “[...] la obra penetra en las cuestiones relevantes desde el punto de vista teórico. Sin embargo, también este libro sobre las penurias de la época está marcado por estas mismas penurias, pues arrastra las cicatrices del estado insatisfactorio de la teoría al que antes he aludido. El libro abunda en formulaciones brillantes e intelecciones profundas (como sólo cabría esperar de una autora que ha dominado como filósofa los problemas que se plantea), pero sorprendentemente, cuando la autora persigue las consecuencias de tales intelecciones, su elaboración sufre un viraje hacia una superficialidad lamentable (Voegelin, E. y Arendt, H. (2002). “Debate sobre el totalitarismo. Eric Voegelin/Hannah Arendt.”. *Op. Cit.*, p. 6). También Young-Bruehl ha señalado que el libro produjo entre sus lectores un cierto desconcierto en términos metodológicos, dado que “carecía de una exposición metodológica, de una explicación de lo que implicaba la metáfora de la *crystalización*” (Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt. Una biografía. Op. Cit.*, p. 276).

en su *opera prima*, pero que aquí muestran su anclaje moderno en las revoluciones.

Esta suerte de eclipse que sufrió *Sobre la revolución* a causa del estallido de la polémica alrededor del caso Eichmann, se manifiesta incluso en la ausencia de discusiones acerca de su publicación en los principales intercambios epistolares de la propia Arendt²⁵³. Mientras que en los tiempos anteriores y posteriores a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* pudimos ver cómo nuestra autora hacía parte de conversaciones constantes a sus proyectos teóricos y sus resultados, en la época de la publicación de *Sobre la revolución* estos diálogos fueron cautivos por completo por la polémica en torno a su libro sobre Adolf Eichmann, quien además había sido condenado a muerte unos pocos meses antes.

Sin embargo, la publicación de *Sobre la revolución* trajo consigo una cantidad nada menor de reseñas y análisis críticos, que se publicaron hasta 1965 inclusive, y que nos otorgan una imagen bastante acabada del modo en que fue leída esta obra en aquellos tiempos, así como del lugar que ocupó en el mapa de discusión política de los sesenta. Como parte de este trabajo hemos analizado estos archivos, que constan de una gran cantidad de reseñas –entre artículos de revistas, notas en diarios y hasta un programa radial británico,– un conjunto de

²⁵³ Nos gustaría hacer dos aclaraciones con respecto a esta cuestión. La primera es que cuando hablamos de la ausencia de discusiones al momento de la publicación de la obra nos referimos a réplicas o polémicas publicadas (como el caso del diálogo crítico con Eric Voegelin sobre *Los orígenes del totalitarismo*), o presentes en sus epistolarios. Pese a ello, pudimos ver que Arendt guardaba un ejemplar de cada una de las reseñas de su libro, sobre las cuales realizaba anotaciones y comentarios que reflejan un interés destacable por las repercusiones de su libro. En segundo lugar, cuando hablamos de los principales intercambios epistolares nos referimos a los que Arendt mantenía con su maestro Karl Jaspers, su amiga norteamericana Mary McCarthy, su amigo Gershom Scholem, y su marido Heinrich Blücher. Con todos ellos mantuvo arduas conversaciones sobre su libro del caso Eichmann, algunas más intensas, y otras que la llevaron a controversias casi irreconciliables, como fue el caso con Scholem según sabemos por una de sus últimas cartas a Arendt: “Solo quisiera decir que su retrato de Eichmann como un convertido al sionismo solo podía venir de alguien que tiene un profundo resentimiento contra todo lo que tiene que ver con el movimiento sionista, como usted. No puedo tomarme en serio estas páginas de su libro. Constituyen un acto de desprecio hacia el sionismo y me temo además que esa era su intención final [...] Siento, desde mi actitud tan afable hacia su persona, no poder decir nada positivo sobre las tesis de su libro. Esperaba otra cosa, especialmente tras haber visto sus textos más recientes” (*Tradición y política. Correspondencia Hannah Arendt y Gershom Scholem 1939-1964. Op. Cit.*, Carta n°132, 23 de junio de 1963, p. 278). De todas formas y pese al pasar casi desapercibido de *Sobre la revolución*, tanto Blücher como Jaspers elogiaron la obra, y paradójicamente Blücher le confiesa que, luego de una segunda lectura, cree es “realmente su mejor libro”: “Claro, bien pensado y políticamente astuto. Su efecto será a largo plazo. Une fuertemente tus dos anteriores métodos para tratar la historia”. Arendt, H. y Blücher, H. *Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968. Op. Cit.*, Carta del 3 de abril de 1963, p. 384 [La traducción es nuestra].

material que nos permitió conocer en detalle de la recepción de su libro en aquella época y de las discusiones que suscitó, algunas más conocidas que otras.

Uno de los núcleos principales donde se concentró la crítica de *Sobre la revolución* fue la metodología arendtiana, presuntamente desprovista del conocimiento histórico o del análisis sociológico adecuado de las revoluciones, aunque las observaciones siempre fuesen acompañadas de un contrastante elogio a su escritura. Dice Anthony Arblaster en “God save America and her revolution”, en febrero de 1964:

Arendt es una teórica política brillante y original, que lleva esa originalidad al punto de la perversión con demasiada frecuencia, como en su reciente y controvertida interpretación sobre el caso Eichmann y la historia de los judíos europeos durante el nazismo [...] Su último libro, *On revolution*, es menos actual pero sigue siendo decididamente controvertido. Este es, como todos sus libros, una mezcla irritante entre perversidad y perspectiva²⁵⁴.

Durante el programa radial “The Critics” de la *British Broadcasting Corporation* (BBC) emitido en marzo del mismo año, los oradores expresan los siguientes comentarios:

No tiene sentido histórico / Está obsesionada con la etimología y queda atrapada en el significado cambiante de las palabras / Son juegos de palabras, juegos semánticos y juegos de ideas / Es un trabajo dogmático, de mente cerrada / Argumentos sin conclusiones, conclusiones sin evidencia. Brillante por momentos, irritante por otros / Dice cosas extrañas y se contradice/ Para ser justos con ella, es muy irritante²⁵⁵.

Por otra parte, entre las reseñas más relevantes se encuentra la del historiador marxista Eric Hobsbawm, publicada en “History and Theory” del año 1964, donde afirmaba lo siguiente:

El libro se sostiene o se derrumba no por descubrimientos o perspectivas de la autora sobre un fenómeno histórico específico, sino por el interés en sus ideas generales e interpretaciones [...] Tiene méritos, y no son insignificantes: un estilo lúcido, a veces arrastrado por la retórica intelectual, pero siempre lo suficientemente transparente como para permitirnos reconocer la genuina pasión de la escritora, una inteligencia fuerte, una

²⁵⁴ *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. [Clippings, 1942-1975]; Reviews; On Revolution; 1964”, documento 15 [La traducción es nuestra].

²⁵⁵ Barry, G. (conductor); Brien, A; Brunius, J.; Anstey, E. Findlater, R.; Richards, J.M. (1º de marzo de 1964). *The Critics*, British Broadcasting Corporation (BBC). Transcripción disponible en *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. [Clippings, 1942-1975]; Reviews; On Revolution; 1964”, documentos 1-8 [La traducción nuestra].

lectura amplia, el poder de una perspicacia ocasional del tipo más acorde, puede parecer, al terreno vago que hay entre la literatura, la psicología y lo que, a falta de una palabra mejor, es llamada 'profecía social'²⁵⁶.

Dentro de las críticas metodológicas a su obra, cabe destacar además la objeción compartida por casi todas las reseñas trabajadas, el hecho de que Arendt haya escrito un libro llamado *Sobre la revolución* y haya descartado otras revoluciones como la china, la cubana, la rusa o las sudamericanas. Estas críticas, si bien son atendibles, quedan obsoletas en la medida de que más allá del título del libro, la intención de Arendt apuntaba, como hemos mostrado en la reconstrucción sostenida de su trayecto teórico, al problema de la fundación de la libertad en el corazón de la modernidad, y sus correspondientes efectos en la historia del pensamiento y la práctica políticas occidentales. Es interesante por otra parte, que las críticas sobre la falta de rigurosidad histórica o sociológica de Arendt aparecen frecuentemente ligadas a una supuesta confusión causada por su existencialismo –a veces denominado “existencialismo político– o directamente a un pensamiento metafísico. Dice otro filósofo británico, Anthony Quinton, en su reseña “Time to Revolt”, del año 1964:

Su erudición y su seriedad son formidables. Pero su modo de pensar es intolerablemente difuso y errado. [...] A veces excitante, pero por momentos arbitrario y ocasionalmente absurdo, y perversamente presentado como 'necesidades lógicas'. El error radica en la admiración de la señorita Arendt por Karl Jaspers, el más indulgente e impreciso de los existencialistas, a quien el libro es dedicado²⁵⁷.

En la misma línea se expresa Alan Brien durante el debate en la BBC: “Sobre la revolución no es moderno, no más que el siglo XVIII, es filosófico, pero no es político, *es casi teológico*”²⁵⁸; Hobsbawm de nuevo: “La primera dificultad con la que se encuentran los estudiantes de sociología o historia de las revoluciones en la señorita Arendt es una cierta metafísica y una cualidad normativa de su pensamiento [...] un idealismo filosófico antiguo [...] *al precio de que sea imposible*

²⁵⁶ Hobsbawm, E. (1965). “On revolution by Hannah Arendt”. En *History and theory*, Vol. 4, n°2, pp. 252-258, p. 253 [La traducción es nuestra]. Arendt también guardaba una copia de esta reseña, disponible en *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*, [Clippings, 1942-1975]; Reviews; On Revolution; 1965-1968, undated”, documentos 5-11.

²⁵⁷ Quinton, A. (1964). “Time to revolt”. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress* [Clippings, 1942-1975]; Reviews; On Revolution; 1964”, documento 22 [La traducción es nuestra].

²⁵⁸ Brien, A. *The Critics* (1° de marzo de 1964). British Broadcasting Corporation (BBC). En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. “Hannah Arendt Papers: [Clippings, 1942-1975]; Reviews; On Revolution; 1964”, documentos 1-8 [La traducción y el resaltado son nuestros].

considerarlo un estudio serio"²⁵⁹. Estas reflexiones sobre la obra arendtiana nos permiten apreciar con claridad las raíces del "existencialismo político" –o "irracionalismo político" en el peor de los casos– que se le adjudicó a su pensamiento y que se constituyó en una hipótesis de lectura no menor entre muchos de sus intérpretes²⁶⁰. Esta tesis sienta sus bases, en líneas generales, en la idea de que la radicalidad con la que Arendt embiste contra la filosofía la lleva a sostener una supremacía de la política, como el ámbito determinante de la experiencia y por sobre cualquier otra dimensión de la existencia humana. El mayor exponente contemporáneo de esta crítica, o al menos quien la llevó al límite más extremo, fue Martin Jay en el artículo sobre el que ya hemos hecho mención, en el que afirma que

El existencialismo político fue una ideología ofusadora en los años veinte y no estuvo libre de culpa en el ascenso del fascismo. No debe ser juzgado en menor medida como una ideología ahora que ha pasado medio siglo, aunque por suerte su potencial para arruinar nuestras vidas es mucho menor que cuando Hannah Arendt, que irónicamente había huido del fascismo, sucumbió por primera vez a sus peligrosos encantos²⁶¹.

No sería plausible en esta ocasión detenernos en el vínculo arendtiano con el existencialismo filosófico y político, que además obligaría a dirigirnos a textos

²⁵⁹ Hobsbawm, E. (1965). "On revolution by Hannah Arendt". *Op. Cit.*, p. 254 [La traducción y el resaltado son nuestros].

²⁶⁰ Para una indagación más en detalle de esta tesis crítica de la obra de Arendt. *Cfr.*: Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy. Op. Cit.*; Jay, M. (1978) "Hannah Arendt: Opposing Views". *Op. Cit.*; Schwartz, J. (1989). "Arendt's politics: The elusive search for substance". *Praxis international*, IX, n° 1-2, pp. 25-47, entre otros.

²⁶¹ Jay, M. "El existencialismo político de Hannah Arendt". *Op. Cit.*, p. 172 [El resaltado es nuestro].

fundamentales que pertenecen a su obra de los años cuarenta²⁶² y a las discusiones que Arendt establece con un conjunto de autores y fuentes diferentes a las que abordamos aquí. Sin embargo, para el propósito que nos convoca en este trabajo, los señalamientos acerca del “existencialismo político” de la obra de Arendt de este período, resultan relevantes para explicar el modo en que se ha invisibilizado –cuando no comprendido erróneamente– las intenciones de nuestra autora por rescatar el concepto de libertad y de acción políticas. Si corremos el velo del existencialismo y los distintos motivos teóricos que de allí derivan y que estos lectores atribuyen a nuestra autora, lo que encontramos en realidad son los elementos constitutivos de un pensamiento republicano que se dirige a las revoluciones como fuente moderna de la experiencia política de la libertad y su carácter público, entre otros fenómenos políticos.

Lo que entonces sí podemos afirmar sin dudas, centrándonos en las críticas que recibe *Sobre la revolución* –que claramente son mucho más significativas que los elogios estéticos o estilísticos y las observaciones positivas sobre algunos puntos– es que se esfuerzan por arrastrar la obra arendtiana a sus orígenes filosóficos, discusiones e inquietudes que desarrolla extensamente dos décadas antes, lo cual parece ser motivo suficiente para inhabilitar su análisis político e histórico, tomarlo como un trabajo “difuso y errado”, o bien rechazar de plano la metodología empleada y con ella todo el desarrollo teórico de la obra. El

²⁶² Cfr.: Arendt, H. (1946). “French Existentialism”. En *The Nation*, 23 de febrero de 1946, pp. 226-228. En este texto, Arendt ya adelanta algunas de las críticas presentes en *Sobre la violencia*, pero se centra principalmente en mostrar que, si bien el existencialismo francés ha puesto a la política en el centro de la escena, no ha sido por una inquietud genuina por la política *per se*, sino con la intención de hallar en la *praxis* política respuestas a problemas filosóficos no resueltos (Edición en español utilizada: Arendt, H. “Existencialismo francés”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 233-239). Por otra parte, otro texto fundamental es “What is Existenz Philosophy?” (*Partisan Review*, vol. 8, n°1, invierno 1946, pp. 34-56). Allí Arendt se dedica exclusivamente a la cuestión del existencialismo y se mantiene mayormente dentro del ámbito de la filosofía tradicional y la herencia kantiana, entablando una discusión con los mayores representantes de lo que llama la filosofía de la existencia, incluyendo a sus maestros Heidegger y Jaspers, pero también Nietzsche, Schelling, y Sören Kierkegaard. No obstante, para nuestros objetivos aquí planteados, cabe destacar que en ese artículo Arendt se ocupa de la crítica de Kant de la idea clásica de “ser” y su papel en la historia del pensamiento, y tempranamente enlaza los intentos kantianos por establecer una dignidad y una autonomía humanas por fuera de la trascendencia metafísica, y su influencia en la revolución francesa: “La demolición por parte de Kant del concepto antiguo de ser, tenía por objetivo la instauración de la autonomía del hombre, lo que él llamaba “la dignidad del hombre”. Kant es el primer filósofo que quiere comprender íntegramente al hombre en función de una legalidad propia suya, y que trata de desligarlo del orden general del ser en el cual sería una cosa entre cosas (incluso si como *res cogitans* se le opone a la *res extensa*). Aquí se instauro en el pensamiento “la mayoría de edad del hombre” en el sentido de Lessing, y no es ningún accidente que esta clarificación filosófica de la mayoría de edad del hombre coincidiera con la Revolución francesa. *Kant es en verdad el filósofo de la Revolución francesa*” (Arendt, H. (1946). “What is Existential Philosophy?”. En *Partisan Review*, vol. 8, n°11, invierno 1946, pp. 34-56. Edición en español utilizada: (2005). “¿Qué es la filosofía de la existencia?” En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 203-231, p. 211 [El resaltado es nuestro]).

exponente extremo hasta el desconcierto de la crítica del planteo arendtiano, es la tesis de Martin Jay. Aun si aceptáramos su hipótesis del vínculo entre existencialismo político y las ideologías fascistas, el paralelismo entre el fascismo y la obra de Arendt solo puede explicarse por una profunda incompreensión. El punto de partida de la reflexión arendtiana es precisamente la despolitización que trae consigo la Edad Moderna, y los peligros que suponen los dispositivos cada vez más sofisticados de alienación y burocratización; allí los totalitarismos del siglo veinte hallaron suelo firme para el despliegue de la politización total de todas las dimensiones de la vida humana, simultáneamente con la “movilización apolítica de individuos despolitizados”, es decir, de seres radicalmente aislados cuya libertad fue eliminada. Esta es la novedad más terrible de la politización absoluta totalitaria: desafía por completo uno de los principios básicos de la historia del pensamiento político y particularmente republicano, la coincidencia entre libertad y política. Todo esto desde la perspectiva de Arendt, pasó inadvertido ante los ojos de una filosofía –casualmente en gran parte existencialista– que no supo salir de su ensimismamiento, razón por la cual decidió tomar enfática distancia. En este marco, el intento de Arendt por devolverle a la acción política –y con ella, veremos a continuación a la libertad republicana– un lugar preponderante en el pensamiento, es una clara respuesta al proceso generado en las antípodas, la politización total de los regímenes totalitarios que se originan en la supresión de la libertad y el aislamiento de los regímenes tiránicos. Con lo cual, adjudicarle al pensamiento arendtiano un compromiso con las ideologías fascistas no tiene mayor sustento teórico que una lectura insuficiente y prejuiciosa, o al menos enteramente distorsionada.

Por otra parte, denominaciones como la que utiliza Eric Hobsbawm al referirse a la “profecía social” que hace Arendt en *Sobre la revolución* –al moverse, según el historiador, en un terreno “vago” entre literatura, política, historia, etcétera– no hacen más que constatar el diagnóstico arendtiano sobre el abismo existente entre toda forma de pensamiento y la acción política en el ejercicio filosófico. A tal punto que, al proponerse Arendt leer los acontecimientos históricos valiéndose de las distintas expresiones en las que se manifiesta el pensamiento, y de “tradiciones ocultas” bajo los grandes sistemas teóricos, sus críticos concluyen en aseveraciones de este tipo, afirmando que su pensamiento presenta rasgos proféticos o, sencillamente, cae de manera inevitable en el

absurdo. Nada más lejano a “reflexiones proféticas” que las intenciones de Arendt, que como ya hemos visto en detenimiento, condensan en una crítica radical de toda filosofía de la historia que pretenda explicar en términos teleológicos el devenir de la experiencia política humana, habiendo mostrado además la esterilidad de esas teorías para abordar la catástrofe totalitaria.

Los detractores que impugnan *Sobre la revolución* aduciendo razones metodológicas como así también los que la condenan por “existencialismo político”, lo han hecho al precio de invisibilizar dos cuestiones fundamentales que intentaremos mostrar a continuación. La primera cuestión que ha sido ensombrecida bajo el rótulo existencialista, remite al corazón de *Sobre la revolución* como una narrativa guiada por la preocupación de Arendt por las preguntas políticas más esenciales, que derivan de los procesos fundacionales modernos, entre ellos el de la recuperación del espacio público, la libertad republicana y su vínculo con la estabilidad de los cuerpos políticos.

La segunda, es que detrás de la supuesta falta de métodos rigurosos preestablecidos, se encuentra un vasto recorrido de Arendt a través de fuentes alternativas –si no marginales en algunos casos– al gran canon teórico, de manera que ella misma ha debido trazar los hilos para encontrar una tradición propia. En cierto sentido y como intentaremos mostrar hacia el final en el Epílogo de este trabajo, ya no hablamos entonces del hallazgo de “perlas” solitarias en las lecturas de Arendt, sino más bien de la reunión de *otra* tradición de “escritores políticos”. Tradición de la cual Arendt no deja de ser crítica, pero que al mismo tiempo le resulta un suelo firme sobre el cual establecer una serie de discusiones, entre ellas con el contractualismo, elemento subrepticio en las revoluciones de uno y otro continente.

II. ¿Una fundación sin fundamentos? Las perplejidades del origen

La fundación política y el problema del origen ocupan un lugar central en *Sobre la revolución*, por las motivaciones teóricas que ya hemos mencionado y que llevan a nuestra autora al corazón de la modernidad, pero también porque las revoluciones de finales del siglo XVIII son la expresión de la facultad humana para comenzar algo nuevo en sentido radical. En palabras de Fina Birulés, la revolución

remite a la “manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de innovar, de hacer saltar por los aires el continuo histórico”²⁶³.

Asimismo, la cuestión de la fundación ocupaba un lugar preponderante en las reflexiones arendtianas tiempo antes de indagar en las revoluciones modernas; ya en 1951 al momento de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma: “El problema de la política es el problema de la fundación. Platón se saca de encima la dificultad recomendando a las colonias que antes de la fundación elijan a los hombres correspondientes en la ciudad madre. Fundar una polis (?)”²⁶⁴; en 1955, vuelve a apuntar entre las “Finalidades de la política: Asegurar el mundo fundado”²⁶⁵. Apenas en las primeras palabras de *Sobre la revolución*, declara que las revoluciones “constituyen *los únicos acontecimientos políticos* que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen”²⁶⁶. Podríamos decir entonces, que Arendt se dirige a las revoluciones como los hechos que por excelencia expresan un problema –la fundación de un cuerpo político– que forma parte constante de sus preocupaciones teóricas con anterioridad, pero que en los sesenta se reconfigura en torno a las condiciones políticas propias de la modernidad. Así, los interrogantes arendtianos a las revoluciones en tanto acontecimientos que representan un potencial no realizado, remiten a un diálogo crítico con el contractualismo moderno frente al cual Arendt contrapone la teoría de la promesa, como la facultad capaz de dotar de la estabilidad a un régimen político sin sacrificar la fragilidad constitutiva del mundo de los asuntos humanos. En este sentido, la autora advierte que su análisis apunta de lleno a la legitimidad del origen –problema que emerge de todos los procesos revolucionarios– y a la manera en que allí se redefinen las preguntas filosóficas más relevantes para nuestro propio tiempo:

²⁶³ Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, p. 115.

²⁶⁴ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno II, octubre de 1950, [6]: p. 36. En las anotaciones inmediatamente siguientes, Arendt cita en griego un fragmento de *Las leyes* de Platón: “El proverbio dice que el comienzo es la mitad de toda obra y todos siempre alabamos un buen comienzo. Realmente es, así me parece, más de la mitad y todavía nadie ha alabado lo suficiente un buen comienzo” (*Las leyes*, Libro VI, 753e-754a. 1982, Madrid: Gredos. Traducción y notas de Francisco Lisi. Tomo VIII, p. 14.). El proverbio al que refiere Platón pertenece a Pitágoras. En otro fragmento de *La república*, Platón expresa una idea similar cuando Sócrates le pregunta a Adimanto: ¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno” (*República*, Libro II, 377a, 1992, Madrid: Gredos. Traducción de Conrado Eggers Lan, p. 87).

²⁶⁵ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XXI, agosto de 1955, [67]: p. 533.

²⁶⁶ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 25 [El resaltado es nuestro].

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 hacia 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 rebelión²⁶⁷.

Comprender las revoluciones significa entonces reflexionar sobre los conceptos políticos que ellas mismas pusieron en crisis y sus implicancias para concebir la temporalidad política a partir de un nuevo origen. No solo la modernidad, sino también la Antigüedad estuvo marcada por cambios políticos constantes y violentos, pero estos tenían como objeto la restauración de un orden perdido, o el retorno a una etapa anterior en el ciclo de los asuntos humanos. Lo que atañe específicamente al concepto moderno de revolución según Arendt es precisamente la necesidad de poner en marcha un régimen desde un origen enteramente nuevo:

La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de 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 la violencia, sin la usurpación²⁶⁸.

El *pathos* de las revoluciones modernas no es la violencia desatada, sino el nuevo comienzo. En el marco de un concepto lineal de la historia heredado del cristianismo, los revolucionarios se propusieron fundar una forma de gobierno que garantice la estabilidad de un cuerpo político permanente y duradero, y así “resolver el problema del origen, de un acontecimiento nuevo e inconexo que

²⁶⁷ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 58 [El resaltado es nuestro]. En línea con la manera en la que Arendt delimita aquí su propósito teórico, también vamos a prescindir de un desarrollo en profundidad sobre la historia de las revoluciones francesa y norteamericana y de análisis comparativos, y sólo recurriremos a ellos en la medida en que resulte pertinente para las conceptualizaciones en las que nos interesa abocarnos en este trabajo.

²⁶⁸ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 23.

venía a romper la secuencia del tiempo histórico”²⁶⁹. Por ese camino, Arendt pone en relieve el problema de la fundación con relación a una legitimidad última absoluta y al contractualismo como corriente filosófica, poniendo el foco más en el impacto de estas ideas en los revolucionarios que en las particularidades de los teóricos contractualistas canónicos de la fundación del Estado moderno.

En esta línea, Simona Forti ha destacado el hecho de que Arendt no se preocupa demasiado en establecer distinciones al interior de las teorías contractuales modernas, y de hecho utiliza las nociones de “pacto” y “contrato” de manera casi intercambiable²⁷⁰; de todas maneras, esta postura teórica tiene una razón. Según la filósofa alemana cuando surgieron las teorías contractuales – prioritariamente las de Hobbes, Locke y luego Rousseau, pero también los pactos bíblicos o las teorías puritanas sobre el origen de la Iglesia en Estados Unidos –, las diferencias existentes entre sí eran tan significativas que apenas compartían el nombre de “teorías del contrato”. Existían esencialmente dos tipos de teorías contractuales; una versión que explicaban el origen de la “sociedad” mediante alianzas y pactos mutuos:

El contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad que se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente 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”²⁷¹.

El segundo tipo de teorías pretendía explicar el contrato al que suscribe cada miembro de un pueblo entregándole su poder a un gobernante:

²⁶⁹ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 281. La autora señala luego de este fragmento, que las “leyendas” que mayormente incidieron en los revolucionarios fueron el éxodo de las tribus israelitas de Egipto y las narraciones de Virgilio sobre la huida de Eneas de Troya. Destaca además que ambas son historias de “liberación”, de la esclavitud y de la aniquilación respectivamente, con una promesa futura de libertad, una tierra prometida y la fundación de una república. Esta distinción entre liberación y libertad ocupa un lugar central en el desarrollo conceptual arendtiano en el que nos detendremos brevemente más adelante.

²⁷⁰ Cfr.: Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Op. cit.*, p. 191. Igualmente y como veremos a continuación, la afirmación de Forti puede ser matizada. Arendt sí realiza una distinción, breve pero que será clave para su propia idea de promesa, entre las teorías contractuales que explican el origen de la “sociedad” como pactos entre ciudadanos, y las teorías que establecen el contrato entre el pueblo y su gobernante, aunque considera que unas y otras son explicaciones ficticias.

²⁷¹ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 232.

un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, mayor eventualmente del que ya poseía, cede su poder real y, lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su «consentimiento» a ser gobernado por el gobierno, cuyo poder se compone de la suma total de fuerzas que todos los individuos le han entregado y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los súbditos²⁷².

Sin embargo, estas distinciones acabaron diluyéndose más tarde y la primera versión contractual fue más bien olvidada, cuando a finales del siglo XVIII y al calor de las revoluciones, teóricos y revolucionarios se propusieron hallar una teoría que funcionara para todo cuerpo político nuevo: “estaban interesados fundamentalmente en encontrar una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones”²⁷³. Cuando Arendt alude a las revoluciones como “los únicos acontecimientos” que nos ponen frente al problema del origen se refiere a que previamente a las revoluciones y con la excepción de algunas empresas coloniales, no había existido ninguna experiencia política que pusiera a prueba la validez histórica de estas teorías, nacidas para explicar el origen de las sociedades y sus gobiernos:

Ni él [Jefferson] ni ningún fundador tuvieron clara conciencia de la diferencia sencilla y elemental que existe entre «consentimiento» y promesa mutua, o entre los dos tipos de teorías del contrato social. Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto a las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencia políticas²⁷⁴.

Fue así como las nociones de promesas mutuas, alianzas y pactos, que incluso podían remontarse a la experiencia de antiguo derecho romano, se perdieron en la búsqueda de una teoría universal que explicase todas las formas de vinculación política –o en otras palabras, todas las relaciones de poder– y primordialmente,

²⁷² Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 233. También en su ensayo “Civil disobedience” de 1970, Arendt realiza una distinción similar entre la versión “vertical del contrato” en la que el pueblo presta obediencia al soberano y entrega su poder a cambio de una serie de garantías, y la “versión horizontal” que remite a las alianzas y promesas mutuas entre los individuos. *Cfr.*: Edición en español utilizada: (2015). “Desobediencia Civil”. En *Crisis de la república*. Madrid: Trotta. Traducción de Guillermo Solana Alonso, pp. 43-80.

²⁷³ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 232. Con esta distinción, Arendt plantea una crítica del contractualismo que va por un camino alternativo a la discusión entre las teorías del derecho natural y las de la sociedad civil, y opta así por recuperar una distinción que reconduce el problema del origen a una dimensión estrictamente política.

²⁷⁴ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 243.

que fuese capaz de legitimar y dotar de estabilidad a un nuevo régimen de gobierno. Por tal motivo Arendt llamará contractualismo a estas teorías con pretensión de universalidad –unificables más allá de sus matices, en una idea de consentimiento articulado con la delegación del poder– y partiendo de esa denominación expone los problemas que arrastra esta corriente, y la manera en la que impactan en las concepciones más elementales de la experiencia política moderna, como el poder y la libertad. En su conferencia de 1960 “Freedom and Politics: A lecture”, le dedica unas páginas importantes al contrato social de Jean-Jacques Rousseau:

Argumentaba, para rebatir a Montesquieu, que el poder debe ser soberano, es decir, indivisible, porque «una voluntad dividida sería inconcebible». Rousseau no se desentendió de las consecuencias de ese individualismo extremo y sostuvo que en un estado ideal «los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros»; que, para evitar que se organicen facciones, «cada ciudadano debe pensar sólo sus propios pensamientos». En realidad, la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que «es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro»; una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas. Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro²⁷⁵.

Arendt presta particular atención al contractualismo de Rousseau, porque es quien representa el contrapunto a la concepción del poder montesquievina, divisible y relacional –y además, porque fue una de las inspiraciones teóricas más fuertes de los revolucionarios franceses²⁷⁶– sobre el que se asienta la facultad de

²⁷⁵ Arendt, H. “¿Qué es la libertad?” *Op. Cit.*, p. 258. Esta contraposición entre Rousseau y Montesquieu también está presente en la clase que Arendt le dedica a Rousseau como parte del curso que mencionábamos al comienzo de este capítulo, junto con la clase destinada al resto de los “escritores políticos” y “filósofos” *Cfr. Cfr. Library of Congress, Hannah Arendt Papers: [Subject File, 1949-1975]; Courses; University of California, Berkeley, "History of Political Theory," lectures, 1955; Jean-Jacques Rousseau; documento 024056.*

²⁷⁶ Desde la perspectiva arendtiana, el papel crucial que jugó la compasión en la revolución francesa y el ímpetu de la liberación social tenía su razón de ser en la concepción rousseauiana del hombre bueno por naturaleza, que ha sido corrompido por la sociedad, en donde incluso sus vicios naturales “adquieren un ardor impetuoso” (*Cfr.: Rousseau, J. J. ([1755]2011). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. París: Flammarion. Edición en español utilizada: (2011). Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres. Madrid: Gredos. Traducción de Salustiano Masó*). Según Arendt, fue así como lo comprendió Robespierre: al ser la bondad la característica que regía a los hombres en el estado de naturaleza, la compasión era la reacción humana más natural, capaz de unir a toda la sociedad en una revolución y de hacer que los ricos se apiadasen de *le peuple*, los pobres inmaculados, justos y buenos, expulsados fuera de la sociedad: “Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre quien la llevó a la calle, con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria” (Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 108).

la promesa. En contraposición, en el contrato social rousseauiano el discurso público, el debate y la discusión, se clausuran de tal forma que cada hombre –“el hombre” como parte de la voluntad general, de manera aislada, mediante el asentamiento silencioso y “sin comunicación los unos con los otros”– es la fuente de legitimidad del origen de un cuerpo político.

Con respecto al pacto social que desarrolla Hobbes como generación de una república –Hobbes, a quien recordemos, Montesquieu confronta explícitamente²⁷⁷ preguntándose por qué habría que aceptar la idea de un “estado de naturaleza” preexistente en el que los hombres nacen en soledad y se temen entre sí– Arendt ya ha advertido el equívoco en el que deriva la idea hobbesiana de poder, y toda aquella que lo conciba como una propiedad que puede ser concedida y trasladada a una voluntad. Basta recordar la definición hobbesiana de república para comprender que el escritor inglés se encuentra en las antípodas de una concepción del origen que contemple la idea de pluralidad, de hecho la suprime: “[La república] es *una persona* de cuyos actos una gran multitud, por convenios mutuos de unos con otros, se ha hecho el autor, con el fin de que pueda ella usar los medios y la fuerza de todos, tal como lo considere conveniente, para alcanzar la paz y la defensa común”²⁷⁸. Sobre esta cuestión nos parece de suma importancia el señalamiento de Julia Smola: “Ante la imagen del contractualismo que delinea el hombre, Arendt no critica la antropología negativa de Hobbes ni alaba la creencia rousseauiana de la bondad natural del hombre. Es más bien la creencia en una naturaleza humana, que determinaría los motivos y los contenidos del contrato, lo que Arendt rechaza con vehemencia”²⁷⁹. En efecto, el problema del contractualismo a los ojos de Arendt es incluso previo a la subjetivación del poder²⁸⁰ que supone, o en todo caso tal subjetivación es una consecuencia del hecho de haber concebido algo tal como una “naturaleza humana”, cuyas características esenciales determinarían la forma posible de vida en sociedad, siendo la pluralidad el problema a resolver en estos esquemas formales, y no el punto de partida: “Revistió de una importancia mayor el hecho de que la propia palabra «consentimiento», con sus resonancias de elección

²⁷⁷ Cfr.: nota 54.

²⁷⁸ Hobbes, T. *Leviatán. Op. Cit.*, Parte II, XVII, p. 164 [El resaltado es nuestro].

²⁷⁹ Smola, J. (2012). “Arendt lectora del contractualismo” en Smola, J., Hunziker, P. y Bacci, C. (comps). *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política. Op. Cit.*, pp. 63-72, p. 67.

²⁸⁰ Este concepto de subjetivación ya ha sido desarrollado en las páginas anteriores, Cfr.: pp. 73-74, 80.

deliberada y de opinión reflexiva, fuese reemplazada por la palabra «voluntad», que excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto”²⁸¹.

Es cierto que el pacto social desarrollado por Hobbes dejaba subsistir una libertad negativa en los rincones de la esfera privada: “en su llamamiento al consenso originario quedaba la huella de una pluralidad residual, con Rousseau el monismo político se haría total. Este entablaría una batalla mortal contra todo lo que no se deja reducir al Uno”²⁸². Pese a esa diferencia, en lo que respecta a la esfera pública tanto la voluntad general del “Uno” rousseauiano como la concepción hobbesiana de la república como “una persona” significaron la eliminación de la pluralidad originaria como fuente del poder del que derivan las promesas y toda forma de lazo –las leyes normas y tratados– que rijan la experiencia política de una comunidad. En este sentido, Arendt vuelve a remontarse a su crítica de la gran teoría moderna para explicar las falencias y las consecuencias de su aplicación, en este caso particularmente del contractualismo:

En otras palabras, lo que los filósofos de modo casi unánime han demandado de la esfera política ha sido un estado de cosas en que la acción en sentido propio –o sea, no como ejecución de leyes o aplicación de las reglas propias de cualquier otra forma de actividad administrativa, sino como el comienzo de algo nuevo cuyo resultado es impredecible–, o bien fuera completamente superflua, o bien permaneciera como el privilegio de unos pocos. Por consiguiente, la filosofía política tradicional tiende a derivar los aspectos políticos de la vida humana de la necesidad que compele al animal humano a vivir con otros, antes que de la capacidad humana de actuar, y ella tiende a cerrarse con una teoría acerca de las condiciones que mejor se ajustarían a las exigencias de la desgraciada pluralidad humana y mejor permitirían al filósofo, al menos, vivir sin ser molestado por ésta²⁸³.

En efecto, el contractualismo es un resultado más de la hostilidad filosófica hacia la política, y particularmente de lo que podríamos pensar como un gesto profundamente antirrepublicano de la filosofía, en el que los asuntos humanos son una carga de la cual deben liberarse para vivir en “paz”, es decir, al margen de las agitadas e impredecibles aguas de la vida común, siempre cargada de una dimensión conflictiva que exige participación política, un obstáculo para el desarrollo de la vida filosófica. Por esa vía, enfocaron sus reflexiones en un

²⁸¹ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 101.

²⁸² Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Op. Cit.*, p. 198.

²⁸³ Arendt, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. *Op. Cit.*, pp. 515-516.

proceso de fundación –casi podríamos decir un “método”– que valiera para todo tiempo y en cualquier lugar, por fuera de la historia y profundamente despolitizado. Por último, en esta crítica del contractualismo se esclarece la manera en que las conceptualizaciones llevadas a cabo en *La condición humana* se vuelven concretas: para poder huir “del mundo al yo”, reemplazaron la promesa política por el modelo de la fabricación, con un comienzo claramente estipulado y una finalidad clara y predecible. En el lugar de la acción de una pluralidad que se embarca en un nuevo comienzo estableciendo promesas mutuas para hacer frente a la incertidumbre, fijaron un momento instituyente en el que cada sujeto entregaba su poder como si éste fuese una potestad individual, un medio instrumental para alcanzar la estabilidad y asegurar un futuro fiable en el cual sobrevivir, como una sucesión continua y predecible del tiempo en el que se desenvuelve la libertad individual.

La razón primordial por la cual los revolucionarios del siglo XVIII insistieron en aplicar el contrato a su proyecto de fundación, fue que acudir a un principio absoluto de carácter religioso ya no era posible: “La tarea de fundación iba también acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad, la cual, sin embargo, tenía que imaginarse de tal forma que encajase en el molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios”²⁸⁴. El fracaso en esta tarea marcó las revoluciones en la medida en que, si bien se resistieron a invocar un absoluto en los términos de una autoridad divina omnipotente, apelaron en su lugar a estos modelos contractuales universales que pudiesen salvar ese vacío: “Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder,

²⁸⁴ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 50.

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”²⁸⁵.

Efectivamente, la persistencia en hallar un principio absoluto que se sustrajera de la arbitrariedad y la contingencia de los asuntos humanos fue una de las claves de la dimensión fallida de la fundación, “el problema más espinoso de todo gobierno revolucionario”²⁸⁶. La secularización de la esfera política no se tradujo en la independencia de fundamentos absolutos, sino en la búsqueda desesperada de un reemplazo dentro de la política misma, que acabó en el intento de instaurar teorías que se sustentaban en la subjetivación del poder político, y escindían el problema del origen de la pluralidad constitutiva de la acción política. En ese hallazgo “carente de solución”, Arendt encuentra los motivos que le permiten pensar la fundación política sin fundamentos (absolutos), es decir, sobre la condición humana de la pluralidad y la facultad de hacer promesas mutuas, como únicos garantes de un régimen en el que perviva la libertad pública, sobre la fragilidad constitutiva de la experiencia humana de la que pretendían sustraerse.

Por otra parte, la necesidad de un principio divino, de alguna sanción trascendente en la esfera de la política, así como el hecho curioso de que esta necesidad fuese sentida con mayor intensidad durante un período revolucionario, es decir, en el momento de establecer un nuevo cuerpo

²⁸⁵ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 51. En esta parte de *Sobre la revolución*, Arendt le dedica unas páginas a Maquiavelo, a quien define como un precursor en esta cuestión, ya que “fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (*Op. Cit.*, p. 46). El escritor florentino ocupa este lugar según Arendt, no sólo por su interés en lo invariable y lo inmutable de un orden político, sino además porque fue quien puso sus esfuerzos en concebir la esfera pública como un espacio puramente secular, cuyas leyes y principios de acción debían fundarse independientemente de todo orden religioso y trascendente. A diferencia de Montesquieu y la trayectoria que hemos trazado de sus obras en Arendt, el pensamiento de Maquiavelo como fuente arendtiana ya ha sido trabajada en profundidad por otros intérpretes, e implica otros recorridos que exceden nuestro propósito en esta ocasión. Para una investigación sobre el vínculo entre Arendt y Maquiavelo, *Cfr.*: Torres Castaños, S. (2016). “¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución”. *Cadernos de Filosofía Alemã*, vol. 21, n°3, pp. 123-140.

²⁸⁶ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 214. Si bien hemos advertido que no vamos a adentrarnos aquí en las particularidades de cada revolución, puesto que los problemas que nos interesan son compartidos por ambos fenómenos en tanto revoluciones, Arendt desarrolla más ampliamente las diferencias entre los procesos americano y francés respecto del curso de la revolución y de la tarea de la fundación. Mientras que en Francia los revolucionarios quedaron atrapados en “la revolución permanente” y no alcanzaron a fundar un nuevo régimen, los revolucionarios americanos fundaron un nuevo orden constitucional que sobrevivió a los embistes de los siglos, y llegaron incluso a ser gobernantes, pero fueron incapaces de mantener vivo el espíritu revolucionario y comprender conceptual y políticamente lo que significó esa novedad. Arendt advierte también el papel que jugó en el desenlace la distancia abismal entre las condiciones previas de cada territorio: la prosperidad y el crecimiento económico en Norteamérica, propio de las colonias del Nuevo Mundo, frente a una Francia hundida en la miseria y la indigencia de las masas (*Cfr.*: Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, pp. 78-151).

político, *había sido claramente expresada con anterioridad por casi todos los precursores teóricos de la revolución, con la única excepción de Montesquieu*²⁸⁷.

La gran incongruencia de la empresa revolucionaria –consecuencia según Arendt de no haber pensado a fondo las implicancias de las ideas de estos precursores teóricos– fue haber pretendido conservar el espíritu revolucionario en un acto de fundación que establecía presupuestos y obligaciones contractuales intemporales, cuya finalidad esencial es clausurar el carácter impredecible de la acción política, los cambios de rumbo que pueden surgir de la propia acción política hacia el futuro. Esta “única excepción de Montesquieu” es una de las claves que le permiten a Arendt sostener la idea de la fundación sin fundamentos. Recordemos que la ley montesquevina –en su carácter relacional siguiendo la *lex romana*– estructura una suerte de circularidad: relaciona unos con otros en tanto poder constituido que establece los límites de la acción, y simultáneamente es uno de los resultados posibles de esa acción concertada capaz de generar leyes a través de la participación política. Al no sustentarse más que en el “entre” de donde brota el poder, resulta ser un punto de apoyo sobre el que Arendt disuelve el problema del origen absoluto:

[...] existe una solución para las confusiones del origen que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas. Lo que salva al acto del origen de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio, *principium* y principio, no sólo son términos relacionados, sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, dicta la ley 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 inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción²⁸⁸.

Hemos afirmado ya en varias ocasiones, que a Montesquieu no le interesó el problema del origen como tal, algo que consideraba parte de lo dado. Pero en otros términos y a partir de la cita precedente, podemos afirmar que le bastó la propia circularidad mencionada como fuente de legitimidad de un cuerpo político,

²⁸⁷ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 255 [El resaltado es nuestro].

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 293.

a partir de la idea de *principio de acción*²⁸⁹. En esta dirección podemos leer este fragmento clave donde Arendt subsana el problema del origen apoyándose en la misma circularidad: lo que otorga legitimidad al acto y lo salva de su propia arbitrariedad es el principio que lo inspira, que aparece en el mundo simultáneamente con la acción y que permanece mientras esta se extiende en el tiempo. La cuestión es entonces, que si bien hablamos de un fundamento contingente, no se trata solo de la novedad de la acción, sino de “la forma” en la que el iniciador actúa, que debe ser capaz de volverse regla ante los demás, “para todos aquellos que se le unen a participar”. Esto no quiere decir, por supuesto, que se trate de una unión en sentido de consenso o acuerdo sobre la acción llevada a cabo; sino que para operar como regla y “salvarlo de su propia arbitrariedad”, la acción no puede clausurar, o mejor dicho debe habilitar la pluralidad, su único fundamento posible.

La experiencia fundamental en que se fundan las leyes republicanas y de la que brota la acción de sus ciudadanos es la experiencia de vivir junto con y en pertenencia a un grupo de hombres igualmente poderosos. Las leyes que regulan las vidas de los ciudadanos republicanos no están al servicio de la distinción; antes bien, restringen el poder de cada uno a fin de hacer sitio al poder de su congénere. El suelo común de la ley y la acción republicanas es, así, la comprensión de que el poder del hombre no está limitado en primer término por algún poder superior a él, Dios o la Naturaleza, sino por los poderes de los que son iguales a uno²⁹⁰.

Por este camino, Arendt desembarca en la articulación de un pensamiento político que concibe la fundación de una república –las leyes, el Estado y sus instituciones, pero también la participación política y las relaciones de poder– sobre la base de una tensión constitutiva entre la fragilidad propia de la pluralidad humana, único origen legítimo de un cuerpo político, y la necesidad de que este perdure en el tiempo en un marco de estabilidad. Nuestra autora ha vuelto a valerse del escritor francés para poner en evidencia el desanclaje de las grandes teorías canónicas respecto de la experiencia política concreta, específicamente de las revoluciones:

Desde un 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. A tal fin, quizá resulte útil que dirijamos de nuevo nuestra atención al espíritu

²⁸⁹ Cfr.: pp. 36-39.

²⁹⁰ Arendt, H. “De la naturaleza del totalitarismo”. *Op. Cit.*, p. 404.

público que, como ya vimos, fue anterior a las revoluciones y tuvo su primera expresión teórica más en James Harrington y Montesquieu que en Locke y Rousseau [...] Este espíritu de la Edad Moderna se preocupó desde el principio -y esto es interesante y significativo-, por el problema de la estabilidad y durabilidad de una esfera puramente secular y mundana, lo cual significa, entre otras cosas, que su expresión política estaba en abierta contradicción con las manifestaciones científicas, filosóficas e incluso artísticas de la época, todas las cuales estaban mucho más interesadas por la novedad en cuanto tal que por cualquier otra cosa²⁹¹.

Paradójicamente, reflexiones como las de Montesquieu, que pusieron en el centro de la escena el “espíritu público” prerrevolucionario, fueron las mismas que consideraron que eso inevitablemente significaba enfrentarse el problema de la estabilidad de la esfera pública. La teoría montesquevina le otorgó a Arendt un punto de apoyo sobre el cual desmontar las supuestas contradicciones tradicionales, en especial aquellas que oponían un orden lo establecido y la irrupción de lo nuevo. Durante los procesos revolucionarios, novedad y estabilidad emergieron como dos aspectos articulados e intrínsecos del mismo problema que suponía la fundación: “sólo después de que las revoluciones tocaron a su fin, victoriosas o derrotadas, dichos términos se separaron, cristalizaron en ideologías y comenzaron a oponerse”²⁹² . Los revolucionarios franceses de un lado, quedaron atrapados en la disrupción permanente del orden establecido y jamás alcanzaron un cuerpo político estable; sus pares norteamericanos del otro, lograron fundar un nuevo régimen pero fueron incapaces de conservar esos espacios de participación y acción política de los ciudadanos en los asuntos públicos, único lugar posible para el surgimiento de la novedad. Arendt se propone entonces, asumir la experiencia política – no solamente una revolución, sino la posibilidad misma de la política– como el devenir de esta paradoja que requiere ser repensada en los términos de una tensión irresoluble, un juego pendular entre la acción y la institución políticas, sin ningún fundamento último –sin ninguna clase de contrato tampoco– más que la interacción de una pluralidad

²⁹¹ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 309.

²⁹² *Ibid.*, p. 308.

que se realiza promesas mutuas que sostienen la precaria predictibilidad de una comunidad política²⁹³.

III: Libertad y felicidad públicas: resonancias romanas en el republicanismo arendtiano

Si la cuestión de la libertad es para Arendt, tal como indicábamos al comienzo de este trabajo, “el hilo rojo” que recorre el pensamiento europeo y la historia política de la humanidad, es al mismo tiempo el hilo rojo que recorre toda su obra. Pero es en *Sobre la revolución* donde la autora pone en juego sus conceptualizaciones frente a los acontecimientos decisivos de la modernidad cuyo sentido fue “la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad”²⁹⁴. Arendt parte de analizar las distintas dimensiones de la noción libertad en el proceso de las revoluciones, y las dificultades que allí suscitaron las diferentes significaciones de esta idea. Tanto en Francia como en América y en cada lugar a su manera particular, la libertad pública y la libertad privada entraron en tensión; la pregunta por la finalidad de la revolución oscilaba entre constituir la libertad pública o garantizar definitivamente la libertad privada:

²⁹³ La recuperación arendtiana de esta tensión y su lamento por la manera en que ambos aspectos “se han convertido en contrarios en el pensamiento y la terminología de la política”, hace posible confrontar con interpretaciones de su obra que la consideran dentro de una concepción “consensualista” de la política. Uno de los mayores exponentes de esta lectura es Jürgen Habermas, quien afirma que Arendt sostiene un concepto “comunicativo” del poder: “La fuerza generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento se opone a este poder instrumental porque el acuerdo, cuando se lo busca en serio, es un fin en sí mismo, y no puede ser instrumentalizado para otros fines” (Habermas, J. (1971). “Hannah Arendt” En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, pp. 200-222, p. 207). Nuestra lectura permite disentir con esta caracterización, en la medida en que simplifica al extremo el concepto arendtiano de poder en un sentido doble. En primer lugar, lo limita a un carácter comunicativo, como facultad que emerge primordialmente en el discurso, cuando el acento en la noción de poder de Arendt está puesto en la acción, *junto con* el discurso. Y en segundo lugar, el poder comunicativo habermasiano tiene como finalidad la concreción de acuerdos, es de algún modo un instrumento –aunque lo sea por fuera de la lógica medios-fines de la matriz teórica de la fabricación– mientras que para Arendt el poder es un fin en sí mismo que se actualiza cada vez que los sujetos hablan y actúan concertadamente en el escenario público, lo cual no deriva necesariamente en consensos. Por el contrario, si tenemos en cuenta la centralidad de la dimensión de la pluralidad, a partir de la cual los “quiénes” aparecen en la arena pública revelándose en su distinción ante sí y ante los demás, la hipótesis de lectura que ubica a la teoría arendtiana bajo el espectro consensualista se debilita profundamente. En todo caso, si aceptamos la concepción arendtiana de la política como oscilación entre la novedad y la durabilidad, difícilmente su teoría pueda ser catalogada bajo ninguna etiqueta de esta clase –consensualista, conflictivista, agonística, etcétera–, cosa que Arendt además, manifestaba explícitamente evitar a través de su insistencia en *comprender* el mundo sin preocuparse por ocupar una posición determinada en esos términos.

²⁹⁴ Arendt, H. *Sobre la revolución*. *Op. Cit.*, p. 165.

Este conflicto entre intereses privados y asuntos públicos desempeñó un enorme papel en ambas revoluciones, y se puede afirmar, en términos generales, que los hombres de las revoluciones fueron aquellos que, movidos más por su amor auténtico a la libertad y a la felicidad pública que por cualquier idealismo suicida, pensaron y actuaron firmemente en nombre de los asuntos públicos²⁹⁵.

Junto con el tópico de la fundación, el potencial no realizado de las revoluciones modernas ha dejado al descubierto este interés genuino por los asuntos públicos, que le permiten a Arendt rescatar “el amor auténtico a la libertad y a la felicidad públicas”, dos cuestiones elementales de la tradición republicana que emergen juntas de la experiencia en el mundo de lo común.

La libertad política arendtiana antes que nada, varía de las clásicas distinciones entre las formas de la libertad. Breve y esquemáticamente, esta diferencia según Benjamin Constant puede apreciarse en la comparación entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Por un lado, los primeros tenían una experiencia de la libertad como la constante y colectiva participación activa en los asuntos humanos: “Consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y

²⁹⁵ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 180. Sin lugar a duda, el imperio de la necesidad que convivía con el intento de fundación de un gobierno republicano fue la particularidad exclusiva de la revolución francesa. Dadas las condiciones de pobreza masiva en las que se encontraba Francia al momento de la revolución, “la cuestión social” allí tuvo un papel inimaginable para los revolucionarios de la próspera América del siglo dieciocho (Cfr.: “La cuestión social” en *Sobre la revolución. Op. Cit.*, pp. 72-150). Arendt dedica una parte importante de esta obra a describir las condiciones sociales de cada escenario y su influencia sobre la empresa revolucionaria. De allí deriva uno de los aspectos más polémicos de toda su obra, la distinción entre lo social y lo político, –o la completa autonomía de lo segundo respecto de lo primero– como derivado de la distinción previa entre libertad y liberación. En este sentido, Arendt insiste en mostrar las implicancias que tuvo en el fracaso de la revolución francesa el enorme error de haber confundido libertad con liberación, o en el mejor de los casos, haber supuesto que la liberación de la tiranía de la necesidad, del hambre y la miseria que azotaban Europa, conduciría irremediamente a la libertad política. Por lo pronto, no vamos a detenernos en esta cuestión específica dado que ameritaría una extensa reconstrucción teórica del problema, como así también de una cantidad de discusiones contemporáneas que ha suscitado. Además, para nuestro propósito resulta más relevante desarrollar la distinción entre libertad positiva y libertad republicana, que la ya muy estudiada diferencia entre libertad y liberación en la obra de Arendt. Para una síntesis muy completa del debate en sobre la cuestión social: Cfr.: Di Pego, A. (2005). “Lo social y lo público en Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática”. *Intersticios*, 10 (22-23), pp. 39-69.

condenarlos o absolverlos”²⁹⁶. La libertad en el mundo moderno en cambio, se compone para Constant fundamentalmente de la independencia privada, y está muy lejos de asentarse sobre una idea de participación política:

Preguntemos desde luego lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra *libertad*. Ella no es para cada uno de estos otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de una voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos²⁹⁷.

Más tarde Isaiah Berlin redefinirá esta distinción en términos ya no de antiguos y modernos, sino de “libertad positiva” y “libertad negativa” –o como también la conocemos, libertad “para” y libertad “de”– poniendo el acento igualmente en la primera como participación ciudadana en los asuntos públicos y en la segunda como núcleo central del liberalismo, entendida como la libertad del sujeto cuando no hay interferencia en sus acciones individuales. Si bien no es nuestra intención ahondar en los planteos de estos autores más que para marcar la distancia con el concepto arendtiano de libertad, cabe destacar que Berlin en el escenario del siglo veinte, profundiza la crítica que ya está presente en Constant de la libertad positiva de corte rousseaniano, y advierte los peligros que pueden derivar de ciertas formas de participación en el poder público como obligación impuesta –

²⁹⁶ Constant, B. ([1819]1988). “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos. Traducción de Marcial Antonio López, pp. 63-93, p. 68. Si bien Arendt no hace mención de Constant en las obras que hemos trabajado ni en sus principales desarrollos sobre el concepto de libertad, sabemos que conocía su obra por una breve mención en *La condición humana* (Cfr. p. 98). Curiosamente, allí Arendt advierte que hará una crítica a Marx y ante la dificultad de hacerlo sin caer en un antimarxismo que consideraba injusto, recuerda y cita las palabras de Constant en *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes* y su similar incomodidad para criticar a Rousseau sin caer en lo que consideraba un ataque despiadado de los “detractores de un gran hombre”: “Quizá examinaré alguna vez el sistema del más ilustre de estos filósofos, que es Jean Jacques Rousseau, y manifestaré que, transportando a nuestros tiempos modernos una extensión de poder social y de soberanía colectiva, que pertenece a otros siglos, este genio sublime, a quien animaba el amor más puro de la libertad, ha dado, no obstante esto, pretextos muy funestos para establecer un género más de tiranía. A pesar de esto, me contentaré con censurar únicamente aquello que es indispensable, y seré circunspecto en mi refutación evitando así aumentar el número de los detractores de este gran hombre” (Constant, B. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. *Op. Cit.*, p. 78 [El resultado es nuestro]).

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 67.

sino coaccionada– desde los Estados²⁹⁸. En un sentido, Arendt estaría de acuerdo con la crítica a Rousseau en este aspecto, y claramente tiene sus reservas sobre las formas de participación que puedan hacer peligrar la libertad privada, o bien sobre los regímenes que en nombre de la libertad pretenden subordinar todos los ámbitos de la vida a la esfera pública, incluso al extremo de “la politización total de individuos despolitizados”, si usamos sus propias palabras. Sin embargo, esto no deriva en una defensa acérrima de la libertad individual por parte de Arendt – como lo han malentendido varias interpretaciones de su obra que la ubican dentro de las coordenadas del liberalismo político²⁹⁹– sino en una propuesta diferente, que tiene sus complejidades y que se sostiene en una particular manera de comprender la participación política, que podríamos llamar una libertad republicana democrática.

Esta idea de libertad arendtiana entonces, además de permitirle establecer una disputa con el liberalismo habilita una discusión esencial al interior del republicanismo. El mayor problema del planteo rousseauiano a los ojos de Arendt no es la anulación de la libertad y la felicidad privadas, sino que supone una participación que se unifica en esa voluntad general, en el “Uno”. El sentido de la política en términos arendtianos radica en una idea de libertad pública atada

²⁹⁸ Tomamos aquí la diferencia tradicional clásica entre ambas; para su formulación *in extenso*, Cfr.: Berlin, I. (1958). *Two concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press. Edición en español utilizada: (2005) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza. Edición y traducción de Rivero Rodríguez. Con respecto a la crítica de la libertad rousseauiana, Berlin va aún más lejos que Constant y afirma severamente: “En todo caso Hobbes fue más ingenuo; no pretendía que el soberano no esclavizase, justificó su esclavitud; pero por lo menos no tuvo la desfachatez de llamarla libertad” (*Dos conceptos de libertad y otros escritos*. *Op. Cit.*, p. 62). Sobre este punto, para un análisis *in extenso* de estas distintas acepciones del concepto de libertad, Cfr.: Abdo Férrez, C. (2021). *La libertad*. Buenos Aires: Editorial UNGS. Colección Filosofía de a pie.

²⁹⁹ Con respecto a la cuestión de la libertad, son muchas las ocasiones en las que Arendt critica al liberalismo, precisamente porque “a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político” (“¿Qué es la libertad?” *Op. Cit.*, p. 245). Además, tal como hemos desarrollado páginas atrás, la primacía de la libertad individual por sobre la libertad política tiene su correlato en la huida del mundo al yo propia de la modernidad. Si bien en este trabajo nos hemos abocado a una investigación sobre el concepto político de libertad en la obra arendtiana, es preciso señalar una cuestión esencial sobre su idea de la libertad perteneciente al ámbito privado. Efectivamente, la llegada de los totalitarismos no ha hecho más que acentuar el principio liberal según el cual la libertad comienza donde terminan los asuntos comunes, poniendo en serios riesgos la libertad pública. No obstante, así como Arendt no puede ser fácilmente encasillada en el liberalismo, su idea de libertad trasciende aquella que sólo se experimenta bajo la luz pública de los asuntos humanos, y abarca también la libertad de la privacidad y la posibilidad de “ser libre de la política”. En esta misma línea, en *Sobre la revolución* Arendt desarrolla una articulación indisoluble –y propiamente republicana en su dimensión pública– entre la libertad y la felicidad. Allí reafirma el doble sentido de la experiencia humana de la “búsqueda de la felicidad” en sus formas privada y pública, “como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, como la prosecución del bienestar y como la «participación en los asuntos públicos»” (*Sobre la revolución*. *Op. Cit.*, p. 175).

a una participación cuyo carácter democrático deriva de una pluralidad en acto, que aparece mediante la acción y el discurso.

Por otra parte, el carácter republicano democrático de la libertad en Arendt habilita además otra perspectiva desde la cual formular una crítica a su supuesta grecofilia o glorificación del mundo griego. Estas lecturas omiten la presencia de la herencia romana, fuente decisiva a la que también recurre nuestra autora a través de los “escritores políticos” modernos, tal como hemos mostrado en la recuperación del legado montesquevino en su obra³⁰⁰. La recuperación de esta herencia resulta esencial para comprender el modo en que Arendt rearticula la libertad democrática griega con la libertad republicana romana, en su singular concepción de la libertad política. Cuando Arendt afirma que “la libertad política en su acepción más amplia, significa el derecho «a participar en el gobierno», o no significa nada”³⁰¹, está trazando un punto de partida que luego complejiza progresivamente a través de la complementación de ambas experiencias políticas. De esta manera, Arendt aquí realiza una lectura que se distancia de la idea de Grecia y Roma como “modelos políticos” en términos abstractos, y le otorga a la reflexión política una dimensión histórica, en la que la experiencia romana y su idea de libertad se constituyen en gran parte a partir de una recuperación y una redefinición de la experiencia griega, y es ese momento articulador el que requiere ser pensado.

Dicho en otros términos, con los lentes de la modernidad la autora de *Sobre la revolución* ha reparado en los límites de la concepción griega para pensar la libertad en relación con el problema de la estabilidad de un cuerpo político –esa dificultad que según ella sostenía, Platón “se saca de encima”–; es decir, en relación con los conceptos de fundación y promesa que, recordemos, también se hacen eco de la herencia romana. Por una parte, para su crítica al contractualismo rescata la noción olvidada del contrato proveniente la *societas* romana. Por otra parte, la promesa arendtiana tiene un arraigo en los relatos romanos de alianzas y acuerdos, que no solo se traducen en el derecho romano, sino también en la idea

³⁰⁰ Como veremos más adelante (Cfr. nota 320), Maquiavelo forma parte de los “escritores políticos” y resulta ser una lectura clave para el pensamiento político arendtiano, fundamentalmente en lo que respecta a la tradición republicana en torno al concepto maquiaveliano de *virtú*, y a la recuperación de la experiencia romana que realiza el autor de *Il principe*. Sin embargo, nuestro trabajo en esta ocasión se ha centrado en el legado de Montesquieu, considerando nuestras hipótesis principales de su relevancia en la obra arendtiana y las escasas lecturas existentes a cerca de este vínculo teórico.

³⁰¹ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 300.

romana de la guerra, que solamente finalizaba con la alianza y la incorporación de sus enemigos al *populus romanus*: “La ambición de Roma no era someter a todo el mundo al poder o *imperium* de Roma, sino propagar el sistema romano de alianzas a través de todos los países de la tierra. No era la fantasía propia de un poeta”³⁰². En este sentido, la autora arroja luz al interior de la antigüedad política:

La idea de un cambio que gobierna todas las cosas precederías no era desde luego específicamente cristiana, sino que se trataba de una disposición de ánimo que prevaleció durante los últimos siglos de la Antigüedad. En cuanto tal, guardaba una afinidad mayor con las interpretaciones filosóficas, e incluso prefilosóficas, que se dieron en la Grecia clásica de los asuntos humanos, que con el espíritu clásico de la *res publica* romana. En contraste con los romanos, los griegos estuvieron convencidos de que la mutabilidad que se da en el mundo de los mortales en cuanto tales no podía ser alterada, debido a que en último término se basa en el hecho de que *véος*, los jóvenes, quienes al mismo tiempo eran los «hombres nuevos», estaban invadiendo constantemente la estabilidad del *statu quo*³⁰³.

Arendt ha encontrado una variante en el mundo romano, una superación de las limitaciones de la *polis* griega, que en definitiva reflejan el problema de la fundación de un orden político estable, problema con el que se encontraron los revolucionarios franceses y que se manifestaba claramente en el anuncio de la “revolución permanente” de Robespierre³⁰⁴. O a la inversa, las revoluciones modernas no lograron sortear los peligros que ya suponía la *polis* griega, la exaltación de la política sin límites, como cambio constante en línea con la mutabilidad constitutiva del “mundo de los mortales”. En este sentido, Arendt encuentra un punto de apoyo para afrontar las complejidades de la institucionalización de la libertad republicana, es decir, de la participación política que busca mantenerse y expandirse en el tiempo. La recuperación del concepto de ley montesquevino sobre el que ya nos hemos expresado es otra herramienta que le permite a Arendt marcar el modo en que la libertad política griega se desentiende de la pregunta por la estabilidad. Este concepto acentúa la

³⁰² *Ibid.*, p. 259.

³⁰³ *Ibid.*, p. 35.

³⁰⁴ Esta idea y expresiones similares ocupaban un lugar central en los discursos revolucionarios del siglo XVIII. De todas maneras, la *révolution en permanence* como concepto teórico apareció más tarde a mediados del siglo XIX. Fue acuñado por el anarquista Pierre-Joseph Proudhon, y se basaba en la noción de que nunca han existido varias revoluciones sino que sólo hay una revolución, idéntica a sí misma y perpetua. En esa línea, Proudhon afirmaban que ser revolucionario equivalía a ser sistemáticamente revolucionario: “El principio de la revolución, nosotros lo conocemos bien, es la libertad. ¡Libertad! Es decir [...] la revisión perpetua e incesante de la constitución” (Proudhon, P. J. (1849) *Les confessions d'un révolutionnaire*. París: De Boulé, p. 109 [La traducción es nuestra]).

importancia fuertemente política de las leyes, en su carácter relacional de *lex romanas* que al mismo tiempo se alzan como muros de contención que limitan el espacio donde la libertad política tiene lugar:

Un notable síntoma de esta prevalente influencia es que los griegos, a diferencia de los posteriores desarrollos, no contaban a la legislación entre las actividades políticas. A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política. [...] *Para éstos, las leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no eran resultados de la acción, sino del hacer*. Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría. Pero estas entidades tangibles no eran el contenido de la política (ni Atenas era la polis, sino los atenienses), y no imponían la misma lealtad que la del tipo romano de patriotismo. Aunque es cierto que Platón y Aristóteles elevaron la legislación y la edificación de la ciudad a la máxima categoría de la vida política, no quiere decir que ampliaran las fundamentales experiencias griegas de la acción y dé la política para abarcar lo que luego resultó ser el genio político de Roma: la legislación y la fundación³⁰⁵.

Esta divergencia entre la experiencia griega y la romana resulta ser clave para la reconstrucción republicana que pretendemos llevar a cabo. La preocupación política por la conservación del poder no remite solamente a la estabilidad que proviene de las formas de institucionalización del espacio político, sino que también reside en los modos de concebir el “entre”. Tal como hemos desarrollado al comienzo de este trabajo³⁰⁶, Arendt le atribuía un origen romano a la idea de Montesquieu que concebía las leyes como una entre las varias formas reguladoras de la interacción política, resultantes además del ejercicio de la acción y el discurso públicos. Aquí, nuestra pensadora da un paso más para mostrar la brecha entre la *polis* griega y su manera de concebir las leyes como mandatos estructurantes y prepolíticos, y la idea de república como gobierno de las leyes en sentido fuerte: la legislación –parte “del genio político de Roma”– como actividad esencial de la vida política y del ejercicio del poder.

Por otra parte, Arendt advierte que es en esa participación política donde los hombres, pluralmente, vivencian *otra* felicidad, que es diferente a la que se alimenta del mundo privado y es inalcanzable por fuera de la experiencia de la arena pública. Alcanzar esta felicidad por otra parte, supone el coraje de aparecer

³⁰⁵ Arendt, H. *La condición humana*. *Op. Cit.*, pp. 217-218 [El resaltado es nuestro].

³⁰⁶ *Cfr.*: pp. 28-30.

ante los demás y distinguirse de ellos en la revelación de ese “quién” al que nos referíamos unas páginas atrás: “valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo”³⁰⁷. En este aspecto Arendt encuentra otro matiz relevante entre la *polis* griega y la *res publica* romana. En cierto modo y con el paso tiempo, para los griegos la virtud de la valentía para aparecer y exponerse ante los demás se convirtió en una actitud permanente, casi en un fin en sí mismo, y acabó sobreponiéndose a la experiencia colectiva de la felicidad: “pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor. Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran”³⁰⁸. También en *La condición humana*, varias páginas más adelante, Arendt insiste en este punto:

Sin duda, este concepto de la acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de otros factores y por lo tanto queda relativamente intacto del predicamento de impredecibilidad. Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonial, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo con los demás que subyace al concepto político prevalente en las ciudades-estado³⁰⁹.

Aquí es posible establecer otro contrapunto con la participación política de corte romano y su vinculación con la perdurabilidad de un orden político. Teniendo en cuenta estas observaciones arendtianas sobre la primacía de la acción individual, podemos inferir que, si había en los griegos algo parecido a una preocupación por perpetuar en el tiempo la experiencia de la *polis*, descansaba en la apuesta –quizás ingenua excesivamente confiada– a la potencialidad de los relatos sobre las grandes hazañas heroicas de hombres que alcanzaban la gloria en la expresión de su valentía, característica que se presentaba como una virtud más bien individual. Así, la grandeza de Grecia perviviría en el tiempo a través de la transmisión infinita de las acciones de sus héroes virtuosos, que conquistaban con sus proezas la inmortalidad de los dioses. Encontramos un sentido notablemente distinto en

³⁰⁷ Arendt, H. *La condición humana*. *Op. Cit.*, p. 210.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 217 [La traducción ha sido modificada por nosotros].

los romanos –que podemos conocer a través de las palabras de Cicerón– en la manera en que enaltece la capacidad de otorgarle durabilidad a la república como una hazaña propia de la pluralidad humana. En los cuadernos de Arendt de 1952, podemos ver los apuntes detallados sobre su lectura de *De re publica*, donde transcribe en latín y analiza una extensa cantidad de fragmentos, de los cuales destacamos los siguientes:

Libro I, I: comienza de inmediato con la delimitación frente a los griegos y sobre todo frente a Platón mediante un análisis de la «virtus» y de la importancia de lo político para los hombres en general [...] I, 7: “Pues no hay nada en lo que la virtud humana pueda acercarse más al genio de los dioses, que el hecho de fundar nuevos Estados o de conservar los ya fundados. Por lo tanto, lo más próximo a los dioses ya no es la verdad, sino el estar juntos y la «virtus» que lo produce³¹⁰.”

En efecto, el propio Cicerón marcaba una diferencia con los griegos en lo que respecta al valor supremo de la pluralidad. A comienzos de este trabajo y a propósito de la lectura montesquevina de Cicerón, traíamos un párrafo clave del libro II de *De res publica* en el que se dedica al origen de la tiranía, y plantea esta disidencia: “pues los griegos llamaron así al rey injusto, y los romanos dieron siempre este nombre a todos los reyes que detentaban por sí solos una potestad perpetua sobre sus pueblos”³¹¹. En esa diferencia en la manera de concebir las formas de gobierno Cicerón encontraba una postura romana irrenunciable: todo régimen donde no sea la pluralidad de los hombres en la participación política la que detenta el poder, es injusta.

Luego de realizar esta reconstrucción del republicanismo arendtiano, es inevitable que surja el interrogante que planteaba Margaret Canovan acerca de Arendt: “¿Por qué, entonces, no procedió inmediatamente a escribir un manifiesto de republicanismo radical, una exposición de principios positivos que coincidiera con su exploración en el Totalitarismo de las experiencias negativas? –a lo que la propia Canovan responde– Bueno, en cierto sentido lo hizo, ya que *Sobre la revolución* se ocupa en gran medida de la de las repúblicas y la perpetuación de un espíritu de ciudadanía”³¹². La pregunta es deliberadamente capciosa y tiene cierta ironía, puesto que deja en evidencia el hecho de que Arendt jamás se

³¹⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XI, septiembre de 1952, [2]: pp. 240-241.

³¹¹ Cicerón. *Sobre la república. Op. Cit.*, II, 27-49. p. 84.

³¹² Canovan, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought. Op. Cit.*, p. 163 [La traducción es nuestra].

hubiese propuesto escribir un manifiesto republicano –ni radical ni moderado– por la simple razón de que eso hubiese implicado ubicarse ella misma en las coordenadas de una corriente teórica, algo que no estaba dispuesta a hacer, y quizás allí reside también la riqueza infinita de su pensamiento. A la respuesta de la politóloga británica sí podríamos modificarla hilvanando el mismo hilo de la pregunta: en cierto sentido lo hizo, escribió un manifiesto de republicanismo, pero este no se halla solamente en *Sobre la revolución*. En todo caso, allí es puesto a prueba, en acontecimientos concretos de la historia y bajo las condiciones de la modernidad; pero tal como hemos podido analizar en estas últimas páginas, los elementos más importantes de la tradición republicana y la complejidad que revisten en la antigüedad griega y romana ya están presentes en *La condición humana*. Del mismo modo que varios años antes Arendt hallaba un refugio en “los escritores políticos” más instruidos en esa tradición para volver a pensar las formas de gobierno que se dan los hombres y acuciante originalidad totalitaria.

El modo intermitente en que los motivos republicanos atraviesan la obra arendtiana sea quizás uno de los motivos por los cuales la tradición republicana contemporánea ha mostrado resistencia y discrepancias a la hora de incluir a Arendt entre sus exponentes. Tal como afirmábamos al inicio de este capítulo, no hemos podido encontrar en las recepciones más o menos inmediatas a la obra de Arendt ninguna reflexión que recupere su lectura republicana o la sitúe dentro de esta tradición. Difícilmente esta ausencia en pleno debate de los años sesenta pueda ser atribuida a una novedad no percibida en la lectura republicana que Arendt hace de la revolución americana, puesto que en aquella época el republicanismo de los padres fundadores ya era una hipótesis de lectura ampliamente desarrollada y discutida. El historiador John Pocock, uno de los principales referentes de la Escuela de Cambridge, es una de las excepciones a la ausencia de lecturas republicanas de Arendt, ya que a comienzos de los años setenta alude a la obra de nuestra autora, aunque en una sola referencia muy

breve, en su artículo “Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”³¹³. Pero quizás la observación más interesante sobre el vínculo entre Arendt y la tradición republicana es la que encontramos en la obra de finales de los años noventa de Philip Pettit, *Republicanism. A theory of freedom and Government*³¹⁴. Ya en la introducción, Pettit afirma con cierto tono de protesta: “Vale la pena resaltar este punto, porque el término «republicano» ha venido siendo asociado en muchos círculos, probablemente por la influencia de Hannah Arendt (1958, 1973), a enfoques comunitaristas y populistas”³¹⁵. En alusión a las obras *La condición humana* y *Sobre la revolución*, el escritor irlandés no solo expulsa a Arendt de la tradición republicana, sino que la hace posible responsable de su tergiversación “populista o comunitarista”. Esto, a raíz de que Pettit entiende que si bien “es verdad que los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad”³¹⁶, el núcleo definitorio de la libertad republicana no es éste, sino la “no-

³¹³ Pocock, J.G.A., (1972) “Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”. *The journal of interdisciplinary History*, Vol. 3, n°1, pp. 119-134, p. 121. Allí Pocock analiza el concepto de virtud y sus particularidades en la revoluciones modernas, y remite a Arendt en una nota al pie: “Hay muchas observaciones estimulantes sobre este tema en Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Londres, 1963)” [La traducción es nuestra]. Con esta breve alusión, el historiador da cuenta de su conocimiento de la obra de Arendt y la identifica como una reflexión interesante sobre los conceptos republicanos que él mismo trata. Además, Pocock se reconoce deudor de las investigaciones de Hans Baron y Felix Gilbert, alemanes exiliados en Estados Unidos, historiadores precursores de los estudios sobre el humanismo cívico republicano, principalmente Gilbert (Cfr. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Nueva Jersey: Princeton University Press), cuya obra Arendt conocí según pudimos constatar en su biblioteca a través de la colección de *Hannah Arendt papers at the Library of Congress*.

³¹⁴ Pettit, P. (1997). *Republicanism. A theory of freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press. Edición en español: (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós. Traducción de Toni Domenech.

³¹⁵ Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. *Op. Cit.*, p. 26. En este punto quisiéramos destacar que, más allá de las discusiones sobre el republicanismo o no del pensamiento arendtiano, éste claramente no derivaría en una política comunitarista. Si bien Arendt desarrolla en *Sobre la revolución* una defensa de órganos como los sistemas de consejos o bien establece críticas al sistema de partidos, es contundente en la respuesta negativa sobre si se puede prescindir del Estado como centralización de la administración. El Estado es necesario como garante de los derechos de la ciudadanía y como gestor de determinados asuntos públicos, y esencialmente, como la principal institución perdurable que vela por la estabilidad de un cuerpo político. En todo caso, lo que requiere ser repensado en el mundo contemporáneo es la relación del Estado con la participación política y las formas de organización política.

³¹⁶ Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. *Op. Cit.*, p. 50.

dominación”³¹⁷. El punto es que, Arendt aparece en la obra de Pettit sólo una vez más:

quienes hablaban de libertad en los tiempos premodernos estaban casi siempre interesados en la pertenencia y la participación democráticas, y en la autorrealización que supuestamente traen consigo; se trata del tipo de preocupaciones que habrían sido perfectamente realizadas por los ciudadanos de la Atenas clásica, por ejemplo, o al menos de la Atenas que aparece en el suave y nostálgico punto de mira de la contrailustración (Arendt, 1973) [...] ³¹⁸.

Resulta por de más curioso el hecho de que Pettit –al margen de omitir la herencia romana y repetir la supuesta idealización del mundo griego de nuestra autora, tesis que como hemos podido mostrar tiene contraargumentos de sobra para ser desestimada– pase por alto el anclaje moderno del pensamiento político arendtiano. No es nuestra intención en esta ocasión realizar una crítica exhaustiva de la lectura del autor, pero sí nos resulta útil para ilustrar la dificultad de la obra arendtiana para respirar con comodidad en la atmósfera republicana dominante. Un hecho que quizás hable tanto de la obra de Arendt como de la teoría republicana, o en otras palabras, de la convivencia de varios republicanismos, o la disputa contemporánea teórica y política por el concepto de república.

En el marco de esa disputa, podemos afirmar con seguridad que el republicanismo arendtiano se nutre de recorridos heterogéneos y emerge como reflexión anticipatoria, al margen de las grandes teorías de la época, como muchas de sus fuentes incondicionales. Precisamente en las décadas de los cincuenta y los sesenta, tiempos de revoluciones sociales, pero también anticolonialistas, estudiantiles, antirraciales, etcétera, el pensamiento político arendtiano se aferra a la urgencia de pensar la participación política de la pluralidad humana como única fuente de la libertad y la felicidad públicas, sin soltar la pregunta por la

³¹⁷ La idea de libertad como no-dominación es desarrollada y discutida por otro referente de la Escuela de Cambridge, Quentin Skinner. En su obra de 2008, *Hobbes and republican Liberty*, Skinner citaba el Digesto de Justiniano, para mostrar cómo ya en los orígenes de la antigüedad clásica romana se consagra una idea de libertad que habitará desde ese momento, el corazón de la teoría republicana: los hombres son libres o son esclavos, viven bajo su poder o bajo el poder de otros. Entonces, habría una libertad inicial que hace al hombre ciudadano y le posibilita habitar el espacio público y participar de lo asuntos políticos. Esta libertad sería distinta de la libertad negativa de la tradición liberal, puesto que afirma Skinner retomando a Harrington, no tiene que ver con la interferencia en la medida en que, el esclavo que elige todo lo que ama desea que él haga, no encuentra interferencia en sus acciones, pero jamás podríamos decir que por eso es libre. Cfr.: Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo. Traducción de Juliana Udi.

³¹⁸ Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Op. Cit., p. 37.

estabilidad del mundo de los asuntos comunes como experiencia política. Esta última inquietud es puesta en el centro de sus reflexiones cuando se remite, como lo hace Margaret Canovan por ejemplo, a Hannah Arendt como “pensadora conservadora”. Sin calzarla en la etiqueta del “conservadurismo político”, se trata de contrarrestar las lecturas acontecimentistas o más radicalizadas de Arendt –afianzadas en la idea de la acción como nuevo comienzo y a la impredecibilidad del mundo de los asuntos humanos– mostrando su genuina preocupación por alcanzar cuerpos políticos duraderos sobre estructuras que remedien “el peligro que emana de su misma humanidad, de la condición natural de la natalidad y de los procesos casi naturales que los seres humanos desencadenan”³¹⁹. No obstante, de lo que se trata es precisamente de conservar aquello que alberga la posibilidad de ejercer la libertad política –reverso del problema que no pudieron sortear los revolucionarios americanos–, y con ella la de comenzar de nuevo cada vez. Es la libertad como participación en los asuntos comunes el núcleo central de la experiencia política, en la medida que es tal libertad la que garantiza la institucionalidad de la política a través de estructuras permanentes y duraderas, y no (solamente) a la inversa. De manera que el “pensamiento político” arendtiano hace equilibrio sobre una tensión que no busca resolver sino proteger y perpetuar, y así se escurre en esa circularidad que impide su encierro en adjetivaciones excluyentes.

³¹⁹ Canovan, M. “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. *Op. Cit.*, pp. 51-76, p. 57.

Epílogo

Arendt lectora de la crítica tocquevilleana de “la política literaria”: sobre la posibilidad de un “pensamiento político”

Tocqueville es el más grande pero no el único autor del último siglo que vio el Nuevo Mundo como resultado de una historia y una civilización antiguas. Hoy esta visión es el elemento que brilla por su ausencia en la imagen europea de América. Todas las demás opiniones de los escritores del siglo diecinueve, intuiciones certeras y errores, sueños y pesadillas por igual, han sobrevivido de alguna manera, aunque hayan degenerado en clichés cuya trivialidad hace casi imposible tomar en serio la literatura constantemente creciente sobre la materia.
Hannah Arendt, 1954³²⁰.

La singular forma de vincularse con la tradición es una de las claves que caracterizan a Arendt como *lectora*, inicia tempranamente y está presente en sus obras anteriores a *Sobre la revolución*. De la misma manera que la filósofa alemana ha puesto a las grandes tradiciones teóricas de Occidente a rendir cuentas por su “asombro mudo” ante el fenómeno del totalitarismo, en esta obra de 1963 Arendt no solamente pone en evidencia las falencias del canon moderno, sino que también elabora una lectura histórico-crítica de la intelectualidad moderna. Para ello, se hará eco de Alexis de Tocqueville y sus reflexiones sobre *les hommes de lettres* –figuras controversiales de la revolución francesa–, los alcances y los límites de su desarrollo teórico frente al surgimiento de las revoluciones modernas. Cabe destacar que, si bien hasta los momentos previos a *Sobre la*

³²⁰ Arendt, H. (1954). “Europe and America: Dream and Nightmare”. Edición en español: “Sueño y pesadilla”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 493-402, p. 496. En este ensayo se basó la conferencia dictada por Arendt en Princeton, durante un congreso titulado “La imagen de América en el extranjero”. Este, junto con otros dos ensayos más, aparecieron en *Commonweal* los días 10, 17 y 24 de septiembre de 1954. En ellos recurre a los estudios de Tocqueville sobre *La democracia en América* de manera permanente. (Cfr. “Europe and the atomic bomb” y “Europe and América: The threat of conformism”. Ediciones en español utilizadas: “Europa y la bomba atómica” y “La amenaza del conformismo”, ambas en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 503-508 y 509-514 respectivamente). Además, Arendt le dedica una parte de su curso “History of Political Theory” de 1955 en la Universidad de California, donde trabaja al autor francés junto con Marx (Cfr. *Hannah Arendt papers at The Library of Congress*, Subject File, 1949-1975; Courses; University of California, Berkeley, “History of Political Theory,” lectures, 1955; Alexis de Tocqueville, and Karl Marx, and conclusion; documentos 024056-024081). Será luego en la década de los sesenta cuando Arendt recurra nuevamente a Tocqueville, esta vez con más énfasis en su obra *El antiguo régimen y la revolución*, para abordar el fenómeno de las revoluciones modernas.

revolución Tocqueville no es una fuente de una presencia tan relevante en comparación a Kant o Montesquieu, Arendt tenía una lectura minuciosa de su obra, y no solamente por sus investigaciones sobre el proceso de fundación de la democracia norteamericana, que conocía muy bien. En las notas preparatorias para la apertura de su curso *From Machiavelli to Marx* en 1965, Arendt explicaba lo siguiente:

Entre los autores que vamos a tratar –diez: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel, Marx– hay dos tipos: los "filósofos" y los escritores. Estos últimos escriben a partir de la experiencia política y por la política. Escriben como Maquiavelo porque han sido exiliados de la escena política, *medicina animae* para la filosofía. Ellos nunca preguntan: cuál es el fin de la política, cuál es el fin del gobierno, porque esto es lo que dan por sentado, que la vida política es la mejor vida. No puede tener "un fin", una meta que sea más alta que ella misma. Totalmente diferente para los otros: ellos escriben desde fuera y quieren imponer normas no políticas a la política. Esta es la tradición desde Platón, o incluso desde Parménides. Hay que leerlos de otra manera; no se puede interpretar a Maquiavelo o a Montesquieu como si fueran filósofos y quisieran dar lecciones de sabiduría. No se les puede exigir el mismo nivel de consistencia porque esto no es importante para ellos. Hay una atmósfera y una consistencia de pensamiento, de acercamiento a las cosas; hay convicciones fundamentales, pero no hay sistemas³²¹.

Con esta breve presentación, Arendt dejaba en claro que el colapso de todo el patrimonio conceptual de la gran tradición abría también la posibilidad de hilvanar otras líneas de pensamiento, ocultas pero imprescindibles para la comprensión de la historia política moderna³²², dado que sigue siendo central para nuestra autora la constitución de reflexiones políticas que versen sobre los hechos, pero que además lo hagan por fuera de la lógica de medios y fines para abordar "la vida política". Más aún si se trata de las revoluciones modernas – nuevos comienzos por excelencia–, esta tradición escondida de escritores políticos "hecha de fugaces apariciones e imprevistas resurrecciones históricas y teóricas"³²³ fue capaz de capturar los acontecimientos – sin confundirlos con la "fabricación de mundo"– y reconducirlos a las nociones de poder y libertad pública. Esto fue posible porque, siguiendo el esquema propuesto en su curso de

³²¹ Arendt, H. (1965). "From Maquivalli to Marx". En *Library of Congress, Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; Cornell University, Ithaca, NY; Machiavelli to Marx, 1965*. Documento 023453 [La traducción es nuestra].

³²² Además de esta serie de "escritores políticos" que Arendt contrapone a la filosofía, y de la misma manera que lo hace en *Los orígenes del totalitarismo*, en *Sobre la revolución* Arendt también se sirve de un lúcido diálogo con fuentes de la literatura como Herman Melville, Fiódor Dostoyevski y Virgilio.

³²³ Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Op. Cit.*, p. 370.

1965, los escritores políticos fueron capaces de hacer de la esfera de los asuntos humanos objeto de sus reflexiones, combatiendo la brecha entre pensamiento y acción en la que habitan “los filósofos”.

La misma dificultad con la que nos encontramos al intentar delimitar la obra de Arendt y Montesquieu, nos interpela al momento de ubicar a Alexis de Tocqueville dentro de una figura que comprenda en forma acabada el carácter de su reflexión, es decir, al intentarlo caemos inevitablemente en el uso de un recurso categorial forzoso e incompleto. Sociólogo de la Revolución, teórico social, filósofo político o cualquier otra presentación insuficiente, dan cuenta del hecho de la particularidad de un pensamiento que, impulsado por una inquietud radical, se desplaza por todos los rincones posibles para la comprensión de la experiencia. Esa particularidad descansa en gran medida en el hecho de que Tocqueville dirigió su mirada a los distintos actores que entraron en la escena de la revolución, al mismo tiempo que insistió en un grupo específico de sujetos políticos que representaban la intelectualidad de la época, y su papel en el proceso revolucionario. De esta manera, el autor de *L'Ancien Régime et la Révolution* instala a la teoría en el centro del asunto, y la visibiliza como una problemática decisiva en el curso de los acontecimientos. Tocqueville manifiesta de manera constante una incertidumbre que alcanza no sólo al hecho mismo de las revoluciones y sus efectos, sino directamente a la transmisión de la experiencia revolucionaria: una preocupación que orienta hacia la pregunta por quiénes teorizan sobre los hechos y cómo lo hacen, le obliga a llevar su mirada hacia *les hommes de lettres* y su vinculación con el pueblo.

A los ojos de Arendt, estos *hommes* de la revolución francesa, estaban preparados para ejercer el poder y aplicar todo lo estudiado, se distinguían de los “intelectuales” –periodistas o escritores profesionales– en la calidad de sus reflexiones, pero mucho más importante, en su actitud hacia la sociedad, “esa esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro”³²⁴. Mientras que los intelectuales eran un componente presente y activo de la sociedad, “los hombres de letras” por el contrario, desde los inicios de su carrera vivieron y construyeron sus teorías al margen de la sociedad –primero en

³²⁴ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 161.

la sociedad de la corte real y de la vida cortesana y, posteriormente, en la sociedad de los salones:

Se educaron y cultivaron su espíritu en un retiro libremente elegido, situándose a una distancia prudencial tanto de la esfera social como de la política, de la cual se excluyeron en cualquier caso, a fin de contemplar ambas esferas con perspectiva. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, los vemos en rebelión abierta contra la sociedad y sus prejuicios, y esta desconfianza prerrevolucionaria había ido precedida por el menosprecio más apacible, pero no menos penetrante, reflexivo y deliberado por la sociedad [...] ³²⁵.

Las profundas objeciones de Tocqueville al proceso revolucionario se dirigen en gran medida a las abstracciones teóricas de estos *hombres*, y al modo en el que contribuyeron al fracaso de la acción política colectiva. La polémica idea tocquevilleana de una continuidad entre antiguo régimen y revolución, o dicho de otro modo, del fracaso en el objetivo de lograr un cambio real en la sociedad europea, se debe en gran medida a su diagnóstico sobre el proceso revolucionario. Cautivados por estos *hommes de lettres*, los revolucionarios habían actuado bajo el comando de “la política literaria”, ya que “al no poder manifestarse en los asuntos públicos, todo el espíritu de oposición política a que dieron lugar los vicios del gobierno se había refugiado en la literatura, y los escritores se habían constituido en verdaderos jefes del gran partido que buscaba derribar todas las instituciones sociales y políticas del país” ³²⁶.

Si nos atenemos a la descripción de Tocqueville, los *hommes de lettres* se caracterizaban por el ejercicio profundo y dedicado de una “política literaria”. Sin intervención alguna en el espacio público, ejerciendo la plena libertad en el ámbito privado, reclusos en las discurrencias y los debates de salones, aportaron al lenguaje político lo meramente abstracto. Se dedicaron a examinar la sociedad, hasta penetrar en lo más hondo de los asuntos humanos, sin que esto significara que ocupasen algún lugar en el poder ni se interesaran por entrar en la arena política, mucho menos que encarnaran el espíritu revolucionario. Precisamente en ese encuentro promovido por el retiro a la vida privada, los *hommes de lettres* veían nacer y crecer grandes ideas y teorías generales sin la oportunidad de contrastarlas en la experiencia, no había realidad alguna que pudiese desafiar su

³²⁵ *Ibid.*, p. 161.

³²⁶ Tocqueville, A. ([1856] 1993). *L'Ancien Régime et la Révolution*. París: Flammarion. Edición en español utilizada: (2012). *El antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Dolores Sánchez de Aleu, p. 233.

pensamiento. Sin embargo según Tocqueville, con el tiempo lograron que sus ideas traspasaran los muros y se convirtieron ellos mismos en los principales políticos de su tiempo, a pesar de no haber intervenido en la arena pública:

Todos aquellos a quienes la práctica cotidiana de la legislación les incomodaba, se apasionaron pronto por esta política literaria. Esta afición se apoderó incluso de quienes por naturaleza o condición se mantenían alejados de las especulaciones abstractas. No hubo contribuyente lesionado por la inequitativa distribución de las tallas que no se enardeciera ante la idea de que todos los hombres deben ser iguales [...] *no hubo pasión pública que no se disfrazara de filosofía*³²⁷.

Esta “política literaria” contaba en su interior con un arco de opiniones lo suficientemente diverso como para lograr alguna clase de unanimidad como cuerpo de intelectuales. De todas formas, el punto de partida era un lugar común, un presupuesto acordado tácitamente: la empresa revolucionaria a llevar a cabo, la destrucción de un régimen sobre el cual erigir una sociedad enteramente nueva sólo requería la guía de la razón. El problema de esta ilusión ilustrada a los ojos de Tocqueville se desata a raíz de la ausencia de un vínculo con la realidad política concreta, del carácter profundamente ahistórico; se trataba de una razón reaccionaria frente al conservadurismo religioso del Antiguo Régimen, pero impotente para afrontar la complejidad de la realidad política de su propio tiempo. Más bien, estaba regida por principios homogeneizantes, por la presunción de la existencia de ciertos fundamentos –remontables incluso a la *polis* griega–, capaces de explicar *a priori* el devenir histórico de una comunidad política.

Esto, sumado a la inexistencia de libertad pública bajo el régimen despótico, arrastró a la gran masa de ciudadanos –incluso a los más alejados de los ámbitos intelectuales– hacia la libertad de la especulación filosófica y la autoridad de la teoría pura, que pronto transformaron en actos y pasiones públicas. Lo novedoso entonces, no era el contenido de aquellas ideas generales, a menudo provenientes de la antigüedad clásica, sino el modo en el que arraigaron en el imaginario colectivo, en una suerte de “jacobinismo teórico” que descendió desde aquellas cabezas dirigentes –cuya carencia de contacto con los obstáculos reales los animaba para los mayores atrevimientos e innovaciones teóricas– para

³²⁷ *Ibid.*, p. 224 [El resaltado es nuestro].

arder en el centro de la vida pública sin la mínima mediación de una razón práctica que se propusiese reflexionar sobre el sentido de la experiencia transitada.

El contraste entre la benignidad de las teorías y la violencia de los actos, que fue una de las características más extrañas de la Revolución francesa, no sorprenderá a nadie si tenemos en cuenta que ésta fue preparada por las clases más civilizadas de la nación y ejecutada por las más incultas y rudas. No existe entre los hombres de las primeras ningún nexo preestablecido, ningún hábito de entendimiento ni ninguna influencia sobre el pueblo, éste se constituyó casi de inmediato en el poder dirigente desde el momento en que fueron destruidos los antiguos poderes. (...) Los libros le habían procurado la teoría; él se encargó de la práctica y ajustó las ideas de los escritores a sus propios furros³²⁸.

Según Tocqueville fue este el motivo principal –ser expresión máxima de la caducidad de la teoría desprendida del espacio público– por el cual la Revolución francesa no significó una empresa innovadora, y logró, pese a todo, silenciar del todo a la gran Tradición. Estas “sociedades ociosas y eruditas” que Tocqueville ataca en sus escritos, políticos literarios apartados del mundo común, eran la viva expresión del trasfondo más grave, el peor desvío en que puede incurrir el pensamiento, la falta de situacionalidad histórica³²⁹. Esta carencia desembocó en un desfasaje del discurso, como un pedido de auxilio a un viejo lenguaje bajo nuevas condiciones; basta con recordar las palabras de Saint-Just en 1794: “El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad”³³⁰. Las nuevas ideas que surgieron en las llamas de la revolución francesa revestidas de “viejos ropajes” arrancados de la experiencia griega y romana a la que acudían estos *hommes de lettres*,

³²⁸ *Ibid.*, p. 285.

³²⁹ Tocqueville hace hincapié además, en una concepción fuerte de la historia como un saber del presente, cuyo dinamismo sólo puede desentrañarse a través de lente de los hechos de la propia época, el suelo firme de donde debe emerger un pensamiento: “No puedo pensar más que en un asunto contemporáneo. En el fondo, sólo las cosas de nuestro tiempo interesan al público a la vez que a mí mismo. La grandeza y la singularidad del espectáculo que ofrece el mundo de nuestros días absorben demasiado nuestra atención para que demos mucho valor a esas curiosidades históricas que satisfacen a las sociedades ociosas y eruditas” (*El antiguo régimen y la revolución. Op. Cit.*, p. 51). En *La democracia en América* por otra parte, Tocqueville condena también toda forma de filosofía de la historia o teleología: “Cuando en seguida pienso en todos los esfuerzos que se hacen todavía para juzgar de lo uno con ayuda de los otros y prever por lo que ocurrió hace mil años lo que ocurrirá en nuestros días, estoy tentado de quemar mis libros con el fin de no aplicar más que ideas nuevas a un estado social tan nuevo”. ([1835]1986). *De la démocratie en Amérique*. París: Gallimard. Edición en español utilizada: (2012). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Luis Cuellar, p. 70.

³³⁰ Saint-Just, L. (1908). *Ouvres complètes. Tome second*. París: Fasquelle Editeur. p. 331 [La traducción es nuestra].

establecieron principios abstractos sin un canal de aplicación viable que evitase lo que Tocqueville sentenciaba como el mayor de los riesgos para la vida política, la constitución de una sociedad cuasi imaginaria, que brotaba de un vacío y allí mismo perecía.

Aunque la revolución que se opere en el estado social, en las leyes, en las ideas y en los sentimientos de los hombres, está todavía muy lejos de su fin, no se pueden comparar sus obras con nada de lo que se ha visto en el mundo. Retrocedo de siglo en siglo hasta la más remota Antigüedad, y no encuentro nada parecido a lo que hoy se presenta a mi vista. *Lo pasado no alumbró el porvenir, y el espíritu marcha en las tinieblas*³³¹.

En las palabras de Tocqueville resuenan las líneas del poeta René Char sobre “la herencia sin testamento” de las que Arendt se apropia para su crítica al legado de la filosofía. Esto que imperiosamente requiere ser pensado, lo nuevo a lo que alude Arendt, es simultáneamente el estallido del problema político más antiguo:

Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto a las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y experiencia políticas. *La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse este abismo*³³².

En esta última cita Arendt ubica en el centro de la modernidad política la expectativa de traer el pensamiento nuevamente al terreno de la acción. En este sentido, indagar la obra de Tocqueville significa recorrer una suerte de laberinto de espejos, en el cual el siglo de las revoluciones –tal como lo entiende Arendt y antes lo vio Tocqueville en su regreso de América– reclama la narración de la experiencia política real, como única herramienta ante el hilo roto de la Tradición. Por supuesto que, tal como hemos visto anteriormente, para la pensadora alemana el momento decisivo de esta ruptura con “el hilo de la Tradición” es, sin lugar a duda, la instauración de los totalitarismos. No obstante, la escritora vuelve a utilizar este enunciado en *Sobre la Revolución* para dar cuenta de una realidad común, esto es, el advenimiento de un acontecimiento inesperado y de una magnitud indescriptible, capaz de arrastrar a los hombres a un cambio

³³¹ Tocqueville, A.: *La democracia en América. Op. Cit.*, p. 643 [El resaltado es nuestro].

³³² Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 245 [El resaltado es nuestro].

irreversible del mundo, ante el cual todas sus posesiones pasadas y su tradición parecen no tener respuesta. Llegado a este punto, el imperativo de pensar lo nuevo interpela directamente a la tradición filosófica del mismo modo en las revoluciones modernas; así, Tocqueville formulaba para su época el interrogante y la clave de lectura que Arendt buscaba para la suya.

Más allá de la afinidad arendtiana con estas reflexiones nodales de la obra de Tocqueville, la complejidad que presentan *los hommes de lettres* a los ojos de Arendt requiere de un juicio más cuidadoso, en lo que respecta a su papel en la historia y los efectos que eso tuvo en la idea de libertad. En esta línea, recuperará las meditaciones tocquevilleanas sobre estos actores pero en un sentido crítico, puesto que encuentra allí una singularidad que arroja luz sobre un elemento imprescindible para la comprensión política de la libertad en el contexto revolucionario. Si bien *les hommes de lettres* carecían de la experiencia de la libertad política como “acción con otros” en el ámbito estrictamente público, a través de la “política literaria” –el encuentro en los salones del siglo XVIII, las reuniones sociales de debate y discusión en torno a los principios más importantes que inspiraron la revolución– despertaron algo así como una pasión por la libertad, que los llevó a una crítica de la situación política prerrevolucionaria y a redescubrir algunas tramas conceptuales que remiten a esa experiencia de la libertad pública. Algunos años antes a esta obra, en su curso sobre Historia de la teoría política, Arendt advertía el carácter ambivalente de estos personajes y su papel en la historia: “Los librepensadores: Ellos prepararon en cierto sentido la Revolución (solo un aspecto). Si usamos la terminología propia de Montesquieu: minaron las costumbres que aún estaban intactas a pesar de que ya había caído la autoridad de las leyes”³³³.

Bajo el lente arendtiano, Tocqueville en su crítica absoluta a los *hommes de lettres* deja escapar la posibilidad de ver en estos personajes a quienes pensaron y trajeron al centro de la escena la libertad, “la causa más antigua de todas”. Aunque hayan sido incapaces de pensar la acción política de su propio tiempo, y no hicieron más que perpetuar el abismo cimentado entre aquélla y el pensamiento, es cierto también que debido a su agudo conocimiento de la

³³³ Arendt, H. (1955). “History of Political Theory”, Lectures, Montesquieu. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. [Subject File, 1949-1975]; Courses; University of California, Berkeley. Documento 024187.

antigüedad política, *les hommes de lettres* dieron cuenta de una cuestión, el carácter político de la libertad. Su contribución no traspasó la reflexión y el mero empleo de la palabra, pero paradójicamente el hecho de que así haya sido, era la manifestación más visible de aquel abismo, dado que encarnaba el carácter opuesto al que los filósofos habían atribuido a la libertad:

[...] su importancia para la revolución es grande y estriba en que ellos emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter público de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente a la voluntad libre o al pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde San Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don ni una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos³³⁴.

Así, Arendt reinscribe el fenómeno de los *hommes de lettres* en un horizonte diferente, que le permite concluir en que la ausencia de una experiencia de libertad política previa –ligada a la acción y a la palabra públicas de aquella “dirección de inteligencias” de la revolución francesa– producto de un exilio forzado de la esfera pública, involucra una distancia que no genera despolitización *a priori*. Lo decisivo aquí, fue que estos autores volvieron a griegos, y fundamentalmente a los romanos, no con una actitud filosófica, sino política: “no –lo cual es decisivo– por la sabiduría eterna o por la belleza inmortal que pudieran contener sus libros, sino casi exclusivamente a fin de estudiar las instituciones políticas de las que dan testimonio”³³⁵. En otras palabras, no fue la búsqueda de la verdad, sino la de la libertad política y los elementos históricos conceptuales necesarios para imaginarla y concebirla.

Este horizonte nos conduce fuera de los confines del diagnóstico crítico tocquevilleano de la Ilustración y *les hommes de lettres*, hacia la búsqueda de una filosofía política de la acción capaz de abarcar también manifestaciones como estas, que a orillas de la escena política hacen emerger un sentido público de la libertad. En efecto, tanto la recuperación de Tocqueville como la de los “escritores

³³⁴ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 163.

³³⁵ *Ibid.*, p. 162.

políticos”, también esclarece el propio modo ambivalente de Arendt para vincularse con los autores, *con y contra*, complejizando el sentido de sus lecturas. En este caso en particular, Arendt no deja de señalar las limitaciones de estos “escritores políticos” que, arraigados de tal manera en la contingencia de los acontecimientos, no logran escapar de un cierto historicismo. Sus reflexiones, siempre “a partir de la experiencia política”, se tornan incapaces de producir “teoría” de la política moderna, de modo que resultan insuficientes para conformar corpus alternativo que contrarreste las falencias de la Gran tradición de la filosofía moderna. Las palabras del sociólogo estadounidense Robert Nisbet, ilustran con claridad la perspectiva arendtianas sobre estos escritores: “Es un gran tributo a Tocqueville que en ningún momento haya habido, ni es probable que haya, nada llamado tocquevillianismo”³³⁶.

Estos “escritores políticos” han quedado a mitad de camino en lo que Arendt considera una tarea indispensable: la conformación de lo que podríamos definir como un “pensamiento político”, que debe montarse sobre una tensión irresoluble entre la filosofía y la escritura política, asumiendo el registro teórico de un saber ligado a la reflexión sobre la vida común. Si bien Arendt muchas veces alude al “pensamiento político” en un sentido equivalente a reflexión o teoría –o bien para referirse al conjunto de ideas políticas de una época o un territorio–, consideramos que puede ser una expresión apropiada para referirnos a esta necesidad que la autora manifiesta de desarrollar otra forma de reflexión. El “pensamiento político” entonces, busca abrirse paso entre la ciencia política –y los vicios de la gran tradición teórica que la sustentan, la subjetivación de la política principalmente, como ya hemos desarrollado– y la “escritura política”, atada a la contingencia de manera tal que acaba obturando la posibilidad de una transhistoricidad del pensamiento. En esa línea, a finales de los años cincuenta Arendt anotaba lo siguiente:

El pensamiento político es lo único que tiene que moverse en el «common sense», no es sólo algo que se funda en él y luego crece en otra dimensión. Permanece constantemente en el mundo común. La utopía es la forma bajo la cual el pensamiento científico penetra en la política. Por eso es tan destructiva. Contra esto tiene que ponerse en guardia el pensamiento filosófico: va más allá que el «common sense», pues hasta cierto punto abandona la esfera de la convivencia, cosa que el pensamiento científico nunca hace. El pensamiento científico establece otra forma de convivencia,

³³⁶ Citado en Diez del Corral, L. (1989). *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza, p. 20.

que luego un día será la convivencia normal de la existencia cotidiana. Lo peculiar de lo político es que debe permanecer siempre en la convivencia, en el aquí y ahora, sin caer en la soledad filosófica, ni en el futuro científico³³⁷.

Al margen del hecho de que Arendt no regresa en ningún momento a esta idea del “pensamiento político”, este extenso fragmento puede representar un ensayo de respuesta, una alternativa frente a las insuficiencias y las decepciones de la gran tradición filosófica que sostiene a lo largo de toda su obra. A su vez, este “pensamiento político” se contrapone no solo al solipsismo filosófico, sino también a la “utopía científica”, destructora de la política en tanto la comprende conforme a leyes universalizables; o bien –como veíamos anteriormente en su crítica del marxismo–, supone tras de sí una filosofía de la historia³³⁸.

De este modo, Arendt valora el reclamo tocquevilleano por “una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo”³³⁹, que se reafirme en los hechos políticos concretos –en su caso, el mundo de las revoluciones y la instauración de los gobiernos democráticos de la época. Es posible pensar además que esa puesta en valor le permite establecer un claro contraste con “la nueva ciencia política” que también exigía Voegelin en su tiempo, fundada sobre el lamento de la “putrefacción de la civilización occidental” y el retorno a la trascendencia de una supuesta esencia de los acontecimientos de la vida humana³⁴⁰. Desde la perspectiva de Simona Forti, habría aquí una distancia entre Tocqueville y Arendt, dado que teniendo en cuenta su rechazo a toda forma de filosofía de la historia, “del análisis tocquevilleano Arendt no puede aceptar que

³³⁷ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno XXII, principios de 1958, [42]: p. 573.

³³⁸ Dado que el fragmento pertenece al año en que Arendt agrega “Ideología y terror” a la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, es posible que su idea de que el pensamiento científico destruye a la política por medio de la instauración de la utopía pueda referirse también, desde otra perspectiva, al concepto de “ideología totalitaria” que allí desarrolla. Es decir, la lógica de una idea aplicada a la Historia, como guía de comportamiento y sustituto del principio de acción. En ese sentido, Arendt explica cómo los totalitarismos, mediante la nueva legalidad totalitaria –la ley de la Naturaleza (la superioridad de la raza en el nazismo) o la ley de la Historia (la lucha de clases en el stalinismo)–, impusieron una explicación para los acontecimientos (pasados, presentes y futuros) reafirmando en “la verdadera lógica”, oculta e independiente de la experiencia. Fue así como establecieron un horizonte utópico, ya sea la superioridad racial o la lucha de clases, y concibieron el curso de la historia como el desenvolvimiento y realización de la lógica de una idea. Para un estudio en profundidad de esta cuestión, *Cfr.*: “Ideología y Terror”, en *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 559-580.

³³⁹ Tocqueville, A. *La democracia en América. Op. Cit.*, p. 34.

³⁴⁰ Más allá de la aguda polémica en torno al debate sobre el totalitarismo, Arendt también mantiene una posición irreconciliable con Voegelin respecto a este tema, tal como lo manifiesta en su réplica de 1953: “Pienso que lo que separa mi enfoque del del profesor Voegelin es que yo procedo a partir de los hechos y los acontecimientos, en lugar de hacerlo por afinidades e influencias intelectuales” (“Una réplica a Voegelin”. *Op. Cit.*, p. 488 [La traducción ha sido modificada por nosotros]).

el proceso de democratización sea visto en términos de destino”³⁴¹. Consideramos que este análisis sobre la idea tocquevilleana de democracia como destino, y por ende su supuesta noción de una nueva ciencia política como una filosofía de la historia, puede ser discutido. Es cierto que escritor francés cree que “querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo”³⁴²; afirma que el derrumbe del orden feudal y el sistema aristocrático ya son hechos ante los cuales resulta imposible retroceder, y son los sucesos cruciales que inauguran este mundo “enteramente nuevo”, ávido de una nueva ciencia política que lo descifre. Sin embargo, son igual de ciertos los temores y las advertencias del autor sobre la llegada de la sociedad de masas como germen de un posible retorno a los regímenes despóticos, cuyas condiciones sociales ya existían en el Antiguo Régimen. O bien, tampoco es menor una sus principales hipótesis acerca de las continuidades de aquél con el régimen instaurado por la revolución francesa – hipótesis que la propia Arendt citaba en *Sobre la revolución*–: “según las palabras de Tocqueville, se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen, sino su restauración”³⁴³. En este sentido y como alternativa a la lectura de Forti, la interpretación tocquevilleana de los fenómenos revolucionarios –y de la modernidad política si se quiere– pueden ser leída a contrapelo, como en un juego de espejos, como una lectura arendtiana. Así, lo que Tocqueville intenta mostrar es que la experiencia política ya no será la misma luego de las revoluciones, puesto que como toda acción política es irreversible e imprevisible, y además irrumpe como un hecho inédito, ocasionando el derrumbe de todo un legado de pensamiento político, -dejando al espíritu “marchar en tinieblas”. Eso significaría, no como sostiene Forti, la sentencia de una filosofía de la historia, sino que las revoluciones dejaron una huella imborrable en el curso de la historia, así como los elementos que “cristalizaron” en las revoluciones permanecerán en el mundo posrevolucionario.

Finalmente y retomando la cuestión de la crítica a la intelectualidad revolucionaria francesa, lo más interesante de la recuperación de estas figuras para la obra arendtiana, es que allí encuentra una estela de lecturas que

³⁴¹ Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Op. Cit.*, p. 297.

³⁴² Tocqueville, A. *La democracia en América. Op. Cit.*, p. 31.

³⁴³ Arendt, H. *Sobre la revolución. Op. Cit.*, p. 59.

complejiza su conceptualización de la política y que, en el seno de la modernidad, brindan las herramientas para pensar en un republicanismo “moderno”. Éste hace lugar a la cuestión de la libertad pública, pero también a la fundación de un cuerpo político como nuevo comienzo y como promesa, y en la revolución como anclaje decisivo –temas ausentes del republicanismo clásico– para pensar la relación entre la acción y la institución, el equilibrio entre la preservación de la facultad de iniciar algo nuevo y la preocupación por la estabilidad de un cuerpo político en un mundo posttotalitario. Esto es, un mundo donde el totalitarismo como régimen, o al menos los elementos totalitarios que perviven en otros regímenes y que pueden cristalizar en él, ya son parte de los horizontes posibles de nuestra experiencia política: “como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que las demás formas de gobierno que surgieron en diferentes momentos históricos y basadas en experiencias fundamentalmente diferentes, han permanecido con la Humanidad al margen de sus derrotas temporales”³⁴⁴. Frente a esta realidad y siguiendo la idea del “pensamiento político”, Arendt busca en las revoluciones modernas los cimientos para apostar a una suerte de “filosofía política republicana”, constituida por una fundamentación filosófica transhistórica, pero que al mismo tiempo sea capaz de sostener un diálogo constante con la experiencia política sin caer en la suerte de “historicismo” en el que quedan atrapados los “escritores políticos”.

³⁴⁴ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 579.

Conclusiones

I. Consideraciones finales

A lo largo de las páginas precedentes hemos sostenido un análisis de la obra de Arendt a partir del recorrido de sus propias lecturas, orientadas por su crítica a la filosofía y su intento por volver a ubicarla en el centro de los acontecimientos, el escenario político de la posguerra. Con este movimiento, hemos reconstruido su diagnóstico crítico y el modo en que éste no la lleva al abandono de la filosofía sino a un diálogo, conflictivo pero sin interrupciones, que pone en evidencia el alcance y los límites de la gran tradición como así también la búsqueda de sentido en otras interlocuciones, que le permiten poner a la filosofía de frente a las experiencia política de su tiempo y exigir respuestas. Así, nos hemos ocupado de una recuperación del contexto de aparición de la reflexión política arendtiana y su crítica más aguda, donde se articula el pensamiento político filosófico con su concepción del *amor mundi* como cuidado y responsabilidad sobre el mundo de los asuntos humanos. En esa línea, hemos intentado sortear las dificultades que supone rescatar y utilizar como sustento teórico –siempre en conjunto con sus grandes obras– el trabajo con textos como los que hallamos en el *Diario Filosófico*, junto con fuentes secundarias y más bien periféricas. Si bien este material presenta por momentos los vaivenes y las incertidumbres propias de un pensamiento en desarrollo, consideramos que su relevancia ha sido fundamental a la hora de reconstruir cabalmente las raíces de las inquietudes teóricas y políticas de nuestra autora, como así también la importancia crucial de legados teóricos menos explorados para la reconstrucción de los elementos republicanos presentes en su pensamiento político.

En este marco, la recuperación de la idea de Arendt del *amor mundi* como proyecto de una obra sobre teorías políticas, nos permitió hacer un anclaje, un punto de partida que abre un horizonte marcado por la necesidad de volver a “las preguntas fundamentales” sobre las formas de organización de una comunidad política. Si bien ese camino se origina con la pregunta sobre el totalitarismo como novedad, progresivamente revela otra perspectiva de análisis de una serie de

discusiones que Arendt sostendrá durante toda su vida, en el seno de la modernidad y también con la antigüedad grecorromana. Consideramos que el recorrido a partir de la propuesta que orienta este trabajo, resulta interesante para hacer foco en algunos espacios opacos en la obra de Arendt, que hemos intentado iluminar a través del vínculo con Montesquieu, como un hilo que recorre subrepticamente sus reflexiones políticas más profundas.

El escritor francés aparece tempranamente, como un auxilio para responder el interrogante arendtiano ¿cómo ha sido posible el totalitarismo? que da inicio a su pensamiento político –a esta segunda raíz de la que hablaba Forti. Hemos podido observar que la teoría montesquevina de los regímenes de gobierno y la original centralidad de un principio de acción que Arendt ve allí, se encuentra en la génesis de su teoría de la acción, uno de los conceptos más importantes de su obra que aún hoy continúa ocupando un lugar fundamental en la discusión política y filosófica. De igual manera, el concepto de ley montesquevina resulta ser un lente bajo el cual Arendt lee también la experiencia romana, de la cual su republicanismo es en gran parte heredero.

Si bien también hallamos las preguntas que Montesquieu no se hace, y por ende representa un límite para pensar algunas cuestiones sustanciales para nuestra autora como el origen de un cuerpo político, sus ideas de cuño romano de la ley y de poder como relación aportan complejidad al “entre” arendtiano, ese espacio constitutivo donde habita la política, la libertad como comienzo y lo imprevisible de la acción, pero también estas fuentes de estabilidad de una comunidad política, muros de contención y resultantes simultáneamente de la participación en los asuntos que convocan a la pluralidad. Esta manera de concebir el poder es una herramienta imprescindible para comprender la crítica arendtiana a la tradición moderna y su progresiva instrumentalización del poder como lógica articuladora bajo la categoría medios-fines, cuyo golpe de gracia es la subjetivación de la política que alcanza su punto cúlmine en la sustitución de la política por la matriz de la fabricación. Sobre esa línea, hemos intentado revelar la potencialidad del concepto arendtiano de promesa, no solo como alternativa crítica frente a las teorías contractualistas, sino como una vía para albergar la pluralidad en alianza “entre el pasado y el futuro”. En la medida en que las promesas se arraigan en una articulación contingente del ejercicio del poder político, que otorga la estabilidad necesaria para que el mundo común perdure en

el tiempo sin obturar del todo las fuerzas del futuro, rompen el movimiento rectilíneo que atenta contra la espontaneidad de la libertad política, espontaneidad que no es ingenua sino que aloja el conflicto constitutivo de la política y del poder como relación siempre en disputa.

En suma, consideramos que este trabajo no se agota en una lectura del vínculo teórico entre Arendt y Montesquieu, sino que mediante su reconstrucción ha sido posible una redefinición de los conceptos políticos arendtianos fundamentales desde otro ángulo, que aporta elementos para la crítica de interpretaciones teóricas que definen a Arendt forzosamente dentro de corrientes como el liberalismo –pero también como hemos visto, el comunitarismo, el existencialismo político, el consensualismo y tantas otras– lecturas que consisten en sacrificar la real complejidad de su “pensamiento político”. Si bien tal como hemos podido observar, la obra de Arendt en los años cincuenta y sesenta –el corte de período que hemos seleccionado en esta tesis– se aproxima sostenidamente a los nodos centrales de la corriente republicana y otorgan solidez a nuestra argumentación, hemos procurado intentar no caer en la trampa de reproducir estas reducciones. En todo caso, nuestro interés radica no en delimitar rotundamente una identidad teórica –mostrar que Arendt “es una republicana”– sino en haber podido destacar que sin lugar a duda existe un republicanismo arendtiano, y que resulta muy valioso en varios aspectos para la discusión filosófica y política contemporánea. Este republicanismo reviste sin dudas las particularidades propias de una reflexión sin fronteras, que se mueve sin reservas entre la historia, la cultura, los acontecimientos políticos de su propio tiempo, y las diferentes formas que puede adoptar el pensamiento. Pero es ante todo un republicanismo democrático, que sienta sus bases, a nuestro juicio, sobre una idea fuertemente republicana con la que comenzamos este trabajo: el *amor mundi* como relación de responsabilidad con el mundo común al que hemos sido arrojados, cuyo ejercicio radica en una determinada forma de participación política como única garantía de la conservación de la libertad.

II. Preguntas abiertas y direcciones posibles para una prosecución de la investigación

En esta última sección quisiéramos dejar asentado a modo de síntesis, algunas líneas posibles para profundizar o futuras investigaciones que, a nuestro entender, se desprenden de esta tesis. En primer lugar, este trabajo puede ser ampliado a través de la recuperación de la lectura arendtiana de otras fuentes romanas además de Cicerón, como Catón, Tácito, Tito Livio y Salustio. Estos escritores han sido excluidos en esta ocasión no sólo por los motivos evidentes de acotación de una tesis, sino porque además constituyen fuentes muy secundarias en la obra de Arendt y su vínculo es casi inexplorado, por lo cual su abordaje requeriría un trabajo igualmente extenso de archivo al realizado aquí, con el *Diario Filosófico* pero también de indagación en el material inédito de la obra de Arendt presente en la colección *Hannah Arendt Papers*.

En segundo lugar, así como nos hemos propuesto indagar en la fuente montesquevina del republicanismo arendtiano, como forma también de complejizar las lecturas preexistentes de la recepción de Arendt de las obras de Maquiavelo o Aristóteles, es posible además incorporar la fuente kantiana. Si bien existe una gran cantidad de estudios de la obra arendtiana se dedicada a su vínculo con Kant, estas investigaciones se han concentrado fundamentalmente en la recepción arendtiana de la idea del mal radical, de la crítica del juicio kantiano y el problema de la responsabilidad en el horizonte posttotalitario³⁴⁵. Sobre este punto, consideramos que es posible indagar en la articulación entre la facultad de juzgar en términos políticos que desarrolla Arendt a partir de su recepción de Kant, como parte constitutiva de la participación política propia de un republicanismo democrático.

Para empezar, según afirma Arendt Kant sería una excepción en el pensamiento filosófico y se encontraría dentro del espectro de los “escritores

³⁴⁵ Al mismo tiempo, los estudios teóricos contemporáneos que ponen en discusión las interpretaciones habituales que ubican a Kant en el marco del liberalismo e intentan acercarlo a la teoría republicana han obviado la vía posible de la recepción arendtiana del autor alemán. Para un análisis crítico sobre las interpretaciones que ubican a Kant en el liberalismo, *Cfr.*: Dotti, J: “Observaciones sobre Kant y el liberalismo”. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía. Política y Humanidades*, n°2, junio de 2005, pp. 3-17.

políticos” –junto con Tocqueville, Montesquieu y Maquiavelo– que han podido pensar sobre la experiencia política³⁴⁶. Además, hemos notado que en algunas ocasiones nuestra autora establece un vínculo entre Kant y Montesquieu respecto a las estructuras de gobierno y la distinción entre legales e ilegales, incluso afirmando que fue Kant quien redefinió los principios de Montesquieu³⁴⁷. Esta idea aparece otra vez con fuerza en algunas anotaciones que encontramos en el *Diario Filosófico*, como la siguiente:

Cuando finalmente Kant sólo reconoce dos formas de gobierno, la republicana, que identifica con la división de poderes, y la despótica, bajo la cual incluye todas las formas en las que el poder es ejercido por uno solo o por una corporación sin compartirlo, o sea, donde siempre es el mismo hombre quien dicta y ejecuta las leyes y juzga la legalidad de la ejecución, en el fondo no hace sino extraer las consecuencias del enfoque de Montesquieu³⁴⁸.

En este sentido, la idea kantiana de que las formas de gobierno ilegales son aquellas donde se ejerce el dominio y no el poder, es decir, la relación entre la ley y el poder o entre ilegalidad y dominio es uno de los núcleos temáticos del republicanismo arendtiano que surge ya en análisis de la ley totalitaria (incluso – recordemos– “el concepto de dominio” aparece como un tema principal del proyecto arendtiano de su libro sobre las teorías políticas). Por este camino, es plausible preguntarse por una ética republicana, o por una relación entre ética y política en términos republicanos: esto es, en el modo en que la crítica arendtiana de la instrumentalización del poder y la categoría medios-fines como matriz de la *praxis* política se enlaza de alguna manera con la reflexividad moral kantiana y el imperativo categórico que afirma “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”³⁴⁹. Quizás hallamos algún indicio para recorrer este camino en otra anotación de Arendt de 1951: “Lo grandioso de la solución kantiana está en que el imperativo categórico, a saber, actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general, enmarca

³⁴⁶ *Cfr.*: nota 37, allí citamos aquella famosa entrevista televisiva donde Arendt afirma que Kant es una de las pocas excepciones a la animadversión de los filósofos hacia la política.

³⁴⁷ *Cfr.*: nota 122.

³⁴⁸ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.* Cuaderno VIII, febrero de 1952, [7]: p. 176.

³⁴⁹ Caimi, M. [et. al.] (2017). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires: Colihue, p. 254.

la pregunta moral fuera del problema de la conciencia del individuo (cara a cara ante Dios) y *la sitúa en la pluralidad de los hombres*³⁵⁰.

Por último, planteamos de manera incipiente en el Apéndice II una dirección posible hacia la cual virar la investigación, que no pretendemos agotar en esta ocasión pero sí sentar las bases para su discusión. Nuestra hipótesis de lectura trabajada en el capítulo II de esta tesis se sostiene en la recuperación de la *Condición humana* como *continuum* y no como interrupción en el desarrollo del pensamiento político arendtiano, entre otras cosas, por la concretización de la noción de acción política. Por ese camino, consideramos que es posible entrelazar el republicanismo arendtiano con la restitución de un concepto político de humanidad anclado en la idea de pluralidad, que “es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”³⁵¹. Desde la perspectiva de Arendt, uno de los daños más grandes que ha provocado la gran tradición en términos de sus implicancias históricas y políticas, ha sido la tergiversación de la idea de humanidad excluida de la condición humana de la pluralidad:

[...] la «deformación profesional» del que estudia la historia universal consiste en dejar de lado la pluralidad de los hombres, para poder asignar una función a cada pueblo como un sujeto. Es la perspectiva de la historia universal la que determina nuestro concepto de la humanidad. La humanidad, se piensa, es el conjunto de los hombres, pero de tal manera que surge la confusión de creer que a este concepto abstracto, meramente pensado, le corresponde una realidad³⁵².

Tal vez, en términos arendtianos, una de las mayores constataciones de la desvinculación entre el pensamiento y la acción sea el hecho de haber supuesto que una idea de humanidad en los términos abstractos de la historia universal tenga un correlato en la realidad política. En este sentido, uno de los problemas fundamentales que trajo consigo esta confusión fue la concepción universalista de la humanidad que no solo ha mostrado su impotencia para resolver los conflictos políticos que estallaron en el siglo veinte, sino que ha sido parte fundamental a través de la instauración de falsas soluciones como el asimilacionismo, uno de sus efectos más violentos en tanto supresión de lo

³⁵⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.* Cuaderno VI, septiembre de 1951, [17]: p. 133 [El resaltado es nuestro].

³⁵¹ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 22.

³⁵² *Ibid.*, Cuaderno XIII, febrero de 1953, [18], p. 294.

particular en una noción genérica de humanidad. En este contexto y sobre la base de los conceptos políticos arendtianos es posible contraponer como veremos, una idea de humanidad como política de la pluralidad.

Apéndice I

Breves notas sobre “el derecho a tener derechos”

Un estudio acabado de los conceptos fundamentales de *Los orígenes del totalitarismo* y los textos circundantes a los que nos hemos abocado no puede obviar la alocución arendtiana del “derecho a tener derechos”. Consideramos además que, desde la perspectiva de la reconstrucción del republicanismo arendtiano que nos hemos propuesto, es posible realizar un aporte crítico a las recepciones más importantes de esta expresión.

En el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, titulado “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, Arendt plantea, por única vez en toda su obra, el conocido sintagma del “derecho a tener derechos” (*the right to have rights*), que ha sido objeto de una gran cantidad de reflexiones y discusiones de sus intérpretes contemporáneos. En este apartado, Arendt se encarga de la reconstrucción histórico-crítica de la Declaración de los Derechos del Hombre hacia finales del siglo XVIII, y de mostrar la paradoja que esta implicaba. En síntesis, la fuerza de la declaración resultante de la Revolución francesa descansaba en la proclamación de una nueva sociedad secularizada cuya fuente de la Ley ya no se hallaba en los mandamientos de Dios ni de la historia, sino en el Hombre como fuente de autoridad y objetivo último de tales derechos simultáneamente: “En otras palabras, apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio, fue cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo”³⁵³.

De estos derechos inalienables e irreductibles, debían derivar luego todos los demás, y en ellos debían basarse las leyes que rigieran la vida en comunidad; y eran inalienables en la medida en que, se suponía, eran autónomos respecto de cualquier gobierno, portados por el Hombre en cuanto tal, por la Humanidad como “familia de naciones”. El problema llegó cuando, con el avance del imperialismo y la desintegración de los Estado-nación, aparecieron las naciones

³⁵³ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. Cit., p. 369.

de minorías y los apátridas: “Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra”³⁵⁴. Personas “fuera de la ley”, que perdieron su comunidad y quedaron arrojados a la Humanidad, ciudadanas de ningún Estado, se encontraron con que carecían de gobierno que defendiera o aplicara o al menos hiciese valer de algún modo sus inalienables derechos humanos.

Todas estas personas –sujetos políticos del siglo XX por excelencia dirá Arendt– para las cuales los viejos derechos como el derecho al asilo, aplicados de manera excepcional para quienes habían perdido su propio hogar y con él la protección de su Estado, ya no podían asistirlos en tanto ya no eran excepciones, sino grandes masas de seres humanos que conformaban la máxima evidencia de la inaplicabilidad de los derechos del hombre. Tampoco podían ser calificados en las viejas categorías que abarcaban el derecho al asilo, porque no eran enemigos de nadie, no eran perseguidos por convicciones políticas o religiosas; sin importar qué pensaran o hiciesen, su misma inocencia era la sentencia para la pérdida de todo *status* político: “La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, la libertad, y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión –fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de sus comunidades dadas–, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles”³⁵⁵.

En suma, la historia ha puesto ante los ojos de la humanidad la paradoja de los derechos del hombre: si la abolición, o la negación de los “derechos del ciudadano” –aunque sea por el hecho mismo de que no exista Estado que los otorgue–, de las personas equivale a la inmediata desaparición de sus derechos humanos, significan que en realidad son los derechos humanos los que descansan en la existencia de los derechos del ciudadano, y no al revés. A partir del desarrollo de este diagnóstico, que parece un callejón sin salida y que ha dejado perplejo al pensamiento político contemporáneo, nuestra autora pone en

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 343.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 374.

evidencia la incapacidad de los derechos del hombre para salvaguardar la vida de las personas desprovistas de un Estado que los proteja, y se propone reflexionar sobre la posibilidad de devolverles su eficacia perdida. En el marco de esa reflexión, afirma lo siguiente:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de *un derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «civilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad”³⁵⁶.

Dos páginas más adelante, volverá a enunciar el sintagma:

El hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia. La Historia y la Naturaleza se han tornado igualmente extrañas a nosotros, principalmente en el sentido de que la esencia del hombre ya no puede ser comprendida en términos de una u otra categoría. Por otra parte, la Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se ha convertido hoy en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la «Humanidad» ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia, significa en este contexto que *el derecho a tener derechos* o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible. Porque, contra los intentos humanitarios mejor intencionados de obtener de las organizaciones internacionales nuevas declaraciones de los derechos humanos, tendría que comprenderse que esta idea trasciende la idea actual de la ley internacional que todavía opera en términos de acuerdos recíprocos y de Tratados entre Estados soberanos; y, por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones³⁵⁷.

Como adelantábamos al comienzo, la fórmula arendtiana del “derecho a tener derechos” ha sido recuperada no sólo entre estudiosos de la obra de Arendt, sino además como piedra angular en los debates políticos y filosóficos para pensar problemáticas contemporáneas. Judith Butler es una de las mayores exponentes no solo de la recuperación de la obra de Arendt por parte de la teoría queer, sino

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 375 [El resaltado es nuestro].

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 377 [El resaltado es nuestro].

también de esta fórmula, que en sus propias palabras “recoge en sí misma un tipo de ejercicio performativo, porque está estableciendo a través de su enunciación el derecho a tener derechos sin que haya un precedente para esta reivindicación, aparte de la propia reivindicación”³⁵⁸.

Unos años antes, en 2006, la Universidad de California reunió a Butler con Gayatri Spivak en un valiosísimo debate sobre el Estado, la nación y las formas y disputas de la pertenencia, en torno a un hecho político de suma repercusión ocurrido en la primavera de ese mismo año. En varias ciudades de California, principalmente en todo el área de Los Ángeles, tuvieron lugar una serie de marchas de residentes ilegales que cantaron el himno nacional estadounidense en español, junto con el himno de México. Este acontecimiento desató una serie de discusiones sobre la pluralidad de naciones y el significado de la pertenencia a un Estado, sus modos y reivindicaciones posibles. En esta conversación, Butler retoma a nuestra autora y afirma lo siguiente:

Ahora podemos comenzar a ver lo que Arendt quiere decir cuando habla del derecho a tener derechos. El primero de estos dos "derechos" nunca será autorizado por ningún Estado, incluso cuando se trate de un reclamo de autorización. El segundo grupo de derechos se refiere a los derechos que pueden ser autorizados por algún tipo de Estado de derecho. Pero me parece que el derecho a tener derechos, poniendo el énfasis en el primero de los dos, es un derecho que todavía no está garantizado por la ley, aunque no por esta razón se trate de un derecho *natural*. Fuera de toda legalidad, reclama garantías y protección legal. Podemos decir, entonces, que los derechos tienen una doble existencia, ya que en la calle y en el canto hay un ejercicio del derecho al derecho, y el primero de esos derechos no está garantizado por ninguna ley sino que pertenece a la naturaleza de la igualdad en tanto condición social antes que natural³⁵⁹.

La pertinencia de la recuperación butleriana de Arendt para el análisis de este hecho es total, en tanto se centra en el problema aun irresuelto en el corazón de la historia de Europa, la lucha global de inmigrantes, apátridas, sin papales, refugiados, sin Estado. Butler vuelve una y otra vez, incluso en sus escritos más recientes, a la idea del “derecho a tener derechos” y su vínculo con el espacio de aparición, y nunca lo hace de un modo acrítico, conformando así un diálogo significativo y de distintas intensidades que requiere ser abordado en toda su complejidad. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar aquí es que la perspectiva

³⁵⁸ Butler, J. (2009). “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, n°3, p. 327.

³⁵⁹ Butler, J. y Spivak, G. (2009). *Quién le canta al Estado nación*. Barcelona: Paidós, p. 88.

butleriana sobre el “derecho a tener derechos” lo ubica en el plano performativo, reivindicatorio y declamatorio de la acción política.

En el mismo sentido se encuentra la lectura de la obra de Arendt que hace el filósofo francés Étienne Balibar, que le adjudica a nuestra autora “el intento de volver (se) inteligible aquello que la acción política contiene de imprevisible, confiere una función central a la categoría de *acontecimiento*”³⁶⁰, ha reparado en la importancia crucial del teorema “derecho a tener derechos”, y en su carácter igualmente absoluto y contingente. Peg Birmingham por otra parte, filósofa contemporánea estudiosa de la obra de Arendt, también hace hincapié en el tinte acontecimentista del derecho a tener derechos, atado a la imprevisibilidad de la acción, y le atribuye su origen en la lectura arendtiana de San Agustín: “La reformulación teórica de Arendt sobre el derecho fundamental a tener derechos surge en su reflexión acerca del *initium* intrínseca al evento ontológico de natalidad que hace de cada ser humano un principiante”³⁶¹.

A través de este recorrido por la hermenéutica contemporánea más relevante del sintagma arendtiano, hemos advertido, también aquí, la ausencia de análisis de un probable hilo conductor con el legado montesquevino. Efectivamente, la idea del “derecho a tener derechos” captura una dimensión acontecimentista y disruptiva de la acción política, su carácter centralmente imprevisible para Balibar, su ser *initium* agustiniano según Birmingham o bien un acto performativo que consta en enunciar una reivindicación en el esquema de Butler, entre otras interpretaciones que abonan esta línea interpretativa. Es una perspectiva republicana sin dudas, en tanto expresa el derecho esencial a tener derechos y a reivindicar la falta de esos derechos, a irrumpir en la escena pública reclamando esos derechos, como bien lo explica Rinesi:

Porque lo cierto es que en general decimos que “tenemos” derecho a tal o cual cosa cuando, y porque, *de hecho*, *no* tenemos el derecho que postulamos tener [...] Es en cambio cuando *no* tenemos un derecho, y *porque* no tenemos un derecho, que, escandalizados, indignados, furiosos, decimos, gritamos, protestamos que “tenemos” ese derecho que, de hecho, *no* tenemos, para ver si, de tanto decirlo, alguna vez llegamos a tenerlo³⁶².

³⁶⁰ Balibar, É. ([2006]2007). “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica”. *Erytheis*, n°2, noviembre, pp. 84-114, p. 83.

³⁶¹ Birmingham, P. (2007). *Hannah Arendt y los Derechos Humanos. El dilema de la responsabilidad común*. Buenos Aires: Prometeo, p. 60.

³⁶² Rinesi, E. (2020). *Universidad y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 16.

Sin embargo, es posible enriquecer aún más esta lectura si consideramos a Montesquieu como fuente probable del sintagma. Esto permite asir el carácter más bien bifronte de la fórmula que Arendt pareciera expresar como de paso, pero que contiene una potencia para pensar los cimientos de toda comunidad política posttotalitaria. Si el “derecho a tener derechos” es en efecto todo esto, también es el derecho a vivir dentro de una comunidad política, es decir, en términos montesquevinos, el derecho a vivir bajo el imperio de la ley. Cuando Arendt dice que la mayor calamidad del apátrida no es no ser igual ante la ley, sino que no haya ley alguna que los ampare, expresa también la urgencia de pensar lo que, contra todo pensamiento que erige un antiestatalismo como respuesta a los totalitarismos, precisamente lo que estos regímenes han mostrado es lo que Montesquieu advirtió algunos siglos atrás, que son las instituciones y las leyes las garantes, en una primera instancia, de la libertad, en la medida en que las personas solo pueden ser libres dentro de una comunidad política que le otorgue derechos. Así, el derecho a tener derechos expresa, al igual que la Declaración de los Derechos del Hombre, una paradoja. Pero ya no aquella paradoja que mantenía oculta la verdadera calamidad, que no es posible que ese derecho sea garantizado por la “humanidad misma” –esto es, como decíamos al comienzo, que no hay derechos del hombre sin derechos del ciudadano, y no al revés– sino que por el contrario, “el derecho a tener derechos” expresa la paradoja real y deja al desnudo la fragilidad del toda comunidad política. Esto es, que “la posibilidad de vivir y pertenecer a algún tipo de comunidad organizada en donde uno puede ser juzgado por las acciones y por las opiniones propias”, esa libertad solo puede ejercerse dentro del imperio de las leyes, que es el resultado de la organización política y que es una relación que se establece dentro de un espacio político, entre iguales. Arendt aclara, por supuesto, que las leyes no alcanzan para asegurar el derecho a tener derechos; parafraseando la letra montesquevina, puede asegurarse que la libertad no habita en la absoluta tranquilidad. El “derecho a tener derechos”, es simultáneamente la posibilidad de irrumpir en la escena pública, de reivindicar derechos postergados o negados, y es también la necesidad de marcos estables y duraderos, “muros de contención” dirá Margaret Canovan³⁶³ al reflexionar sobre el pensamiento de Arendt como un pensamiento conservador, en el sentido de

³⁶³ Canovan, M. (2000). “Hannah Arendt como pensadora conservadora” en Birulés, F. (Ed.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Gedisa, p. 58.

una preocupación genuina por conservar lo viejo, lo estable, lo nuevo, la libertad,
la acción, el mundo.

Apéndice II

Notas sobre una posible conversación sobre la humanidad: hacia una política de la pluralidad

La pluralidad se pervierte en un individuo monstruoso que se llama humanidad.
Hannah Arendt,
mayo de 1951³⁶⁴

La necesidad de un concepto político de humanidad es una reivindicación arendtiana que encontramos ya en sus escritos de los años treinta y cuarenta³⁶⁵. Pero será más adelante en *Los orígenes del totalitarismo*, cuando Arendt advierta la manera en que la dominación totalitaria se propone aniquilar la pluralidad y convertir a todos los hombres en Un hombre, convertir, “con su férreo anillo del terror a cada hombre individual en una parte de la Humanidad”³⁶⁶. En línea con estas afirmaciones, y teniendo en cuenta las conceptualizaciones trabajadas en esta tesis acerca de la centralidad de la idea de pluralidad para el republicanismo arendtiano, consideramos que un aporte posible para recuperar el concepto de humanidad como política de la pluralidad y como contrapunto a la idea de “asimilación”³⁶⁷, puede realizarse a partir del diálogo crítico con la recepción de la obra de Arendt por parte de dos teóricas feministas, Judith Butler y Sarah Ahmed.

³⁶⁴ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973. Op. Cit.*, Cuaderno IV, mayo de 1951, [I]: p 80.

³⁶⁵ Arendt, H. (2007). *The Jewish Writing*. Nueva York: Schocken Books. Edición de Jerome Kohn y Ron Feldman. Edición en español utilizada: (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Eduardo Cañas, p. 238. Sobre este punto, Kant constituye una fuente fundamental de Arendt para la tarea de pensar un concepto político de humanidad contra su ideal abstracto, en el marco de la crítica al romanticismo y a las distintas formas del humanismo. Si bien aquí abordamos este tema desde otra perspectiva –algunas recepciones de la obra arendtiana por parte de la teoría queer– remitimos a Hunziker, P. (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.

³⁶⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo. Op. Cit.*, p. 374.

³⁶⁷ La cuestión de la asimilación social es trabajada por Arendt en las obras anteriores a *La condición humana*. En *Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía*, la pensadora se propone escribir sobre Rahel “como lo hubiese hecho ella misma”, ofreciendo una biografía compleja acerca de la vida esta mujer judía en la época del romanticismo, en donde se entrelazan modernidad, ilustración y judaísmo. (Cfr.: (1958). *Rahel Varnhagen: The Life of Jewees*. Londres: East and West Library. Edición en español: (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen. Traducción de D. Najmías). El tema también tiene un lugar central en *Escritos judíos*, y también en el apartado sobre antisemitismo en *Los orígenes del totalitarismo*. En todos estos textos Arendt además analiza *in extenso* la asimilación, junto con las figuras del *paria* y el *parvenue* judíos, y su problemática relación con el mundo público. Por cuestiones de espacio no es factible hacer una reconstrucción completa de todos estos elementos, por lo cual nos centraremos especialmente en sus afirmaciones presentes en la recopilación ya referenciada *Escritos judíos*.

El vínculo entre los feminismos y el pensamiento de Hannah Arendt ha estado marcado por tensiones y desencuentros desde sus comienzos. Sus primeras recepciones a fines de los años sesenta y principios de los setenta se caracterizan por un fuerte rechazo a la autora, principalmente a su obra *La condición Humana*, donde los feminismos leen en la reconstrucción de la antigüedad política griega y romana, una filosofía normativa en la que las mujeres quedarían expulsadas de la esfera pública. La poeta y activista estadounidense Adrienne Rich por ejemplo, afirmaba que leer un libro como *La condición humana* era doloroso, porque “encarna la tragedia de una mente femenina impregnada de ideología masculina”³⁶⁸. En una segunda etapa de recepciones, a partir de los años ochenta y progresivamente, Arendt ha sido releída desde los feminismos en otra clave, sobre la base de la recuperación de las nociones de espacio público y privado y de su teoría de la acción.

El pensamiento de Judith Butler dialoga en varias ocasiones con la obra arendtiana –sobre todo en su obra *Cuerpos aliados y lucha política*³⁶⁹, donde la conversación es casi constante– en virtud de aquellas nociones ya mencionadas y sumándole las de aparición y responsabilidad, y la afamada expresión “el derecho a tener derechos”. Este diálogo ocupa un lugar importante en la ontología butleriana y es siempre un retorno crítico, en especial en lo que respecta algunas distinciones arendtianas, en teoría inapelables, entre lo público y lo privado o lo político y lo social³⁷⁰. Sin embargo, siguiendo a Sarah Ahmed –pensadora fundamental del llamado “giro afectivo”– es posible realizar una crítica a la lectura butleriana de Arendt desde una perspectiva diferente, a partir del concepto de *asimilación*, idea central en Ahmed, y también en un período de la obra de Arendt, aunque la primera no se hace eco de su tratamiento. Nuestra hipótesis de lectura apunta a una reconsideración de este concepto, que ha sido pasado por alto en las lecturas de ambas teóricas feministas, cuyo rescate habilita a hacer otra lectura:

³⁶⁸ Rich, A. (1976). “Conditions for Work: The Common World of Women”. En *On Lies, Secrets, and Silence*. Nueva York: W.W. Norton & Co., pp. 203-214, p. 211 [La traducción es nuestra].

³⁶⁹ Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press. Edición en español: (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós. Traducción de María José Viejo Pérez.

³⁷⁰ Simona Forti lo explica en estos términos: “Efectivamente, la distinción entre lo público y lo privado, establecida en el libro de 1958, encajaba mal con el eslogan «lo personal es político», y al mismo tiempo señalaba que el feminismo no había sido una preocupación en el pensamiento de Arendt, y que ésta no había tomado en consideración la política de las mujeres como una opción digna de ser tenida en cuenta en su tentativa de rehabilitar la dignidad de la política” (*Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op. Cit., p. 9).

la crítica arendtiana a la asimilación y una política de la pluralidad como su contrapunto, revelan una dimensión distinta para revisar la potencialidad del aporte de Arendt a las teorías feministas, al mismo tiempo que contribuye a la redefinición política de la idea de humanidad.

Existe un punto de partida común, que a veces queda solapado por lecturas que entrelazan a Butler y Arendt poniendo mayor acento en los alcances y los límites de la apropiación crítica de la primera sobre la segunda, pero que nos parece relevante como tesis que en ambas sostiene toda una matriz conceptual. Según pudimos analizar, la idea butleriana de “vida” es una vida producida y condicionada por mecanismos de poder; en este sentido, su pregunta por una ontología no es una pregunta que remita a las estructuras fundamentales del ser, sino una ontología social y corporal, donde los cuerpos no son discernibles de sus significaciones sociales. Así, lo que se constituye es una red de relaciones con otros que no elegimos, pero de los que igualmente dependemos mutuamente. De esta realidad que nos es “dada”, emerge una “responsabilidad” de la que no podemos desentendernos, y que es radicalmente diferente a la responsabilidad instaurada por la moralidad neoliberal, en la que solo somos responsables de nosotros mismos. Del mismo modo que el sintagma “buena vida” ha sido apropiado por las derechas cristianas, neoliberales y egoliberales, la idea de responsabilidad ha sido desterrada del plano de lo común, y nos obliga dice Butler, a repreguntarnos por su sentido político: “Aunque la palabra *responsabilidad* suele ser moneda común entre quienes defienden el neoliberalismo y versiones renovadas del individualismo político y económico, aquí me propongo darle un nuevo sentido en el contexto de mi reflexión sobre las asambleas y reuniones públicas”³⁷¹. La responsabilidad a la que Butler alude se desprende de la existencia de la interdependencia e igual vulnerabilidad en tanto cuerpos, que nos son simplemente *dadas*. En este sentido, hay un suelo común con una idea arendtiana fundamental en su obra, que motoriza gran parte de sus reflexiones políticas y que hemos trabajado en esta tesis: la idea de que la relación del pensamiento con el escenario de la pluralidad debe conformarse bajo la forma de la “responsabilidad” o “cuidado del mundo” al cual la gran tradición filosófica había renunciado. También a los ojos de Arendt esta responsabilidad es una

³⁷¹ Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Op. Cit.*, p. 21.

actitud política, en contraposición a una concepción individualista del término que fue forjándose progresivamente dice ella, “a través del individualismo liberal del siglo diecinueve. Se suponía que el Estado gobernaba sobre meros individuos, sobre una sociedad atomizada cuya misma atomización estaba llamado a proteger”³⁷². Frente a “una sociedad competitiva y adquisitiva que ha producido la apatía, incluso la hostilidad hacia la vida pública”³⁷³ es preciso salvar del pasado una noción de la responsabilidad y del cuidado de un mundo que nos precede y continuará después de nosotros, al que estamos arrojados y al que “llegamos de ninguna parte”, y sobre el que debemos decidir cómo pertenecer resguardando la pluralidad de nuestra humanidad.

Uno de los núcleos principales de la lectura butleriana de Arendt en *Cuerpos aliados y lucha política* es su recuperación crítica de la distinción entre esfera privada y pública desarrollada fundamentalmente en *La condición humana*. La primera como ámbito del dominio de la necesidad y la dependencia, la segunda como el lugar de la libertad política y la acción. Esta escisión lleva implícita otra dice Butler, la de cuerpo y mente: “En *La condición humana* Arendt asume que el cuerpo no participa del acto de habla, y que este último se entiende como un modo del pensamiento y el juicio.”³⁷⁴ Desde su ontología social y corporal, Butler señala que Arendt parece haber ignorado el hecho de que los cuerpos tienen una dimensión pública; la libertad es la aparición de los cuerpos, su puesta en riesgo en el resplandor de lo público, la exposición de su vulnerabilidad inducida, distribuida globalmente de manera injusta y selectiva. De este modo, ninguna acción puede llevarse a cabo –no se puede *aparecer*, digámoslo así– de forma fragmentada, separada de la vulnerabilidad del cuerpo y de las condiciones materiales y sociales que la configuran. Butler advierte igualmente un registro del cuerpo por parte de Arendt en su obra posterior *Sobre la revolución* –en el imperio de la necesidad, el frío y el hambre de los pobres en la Francia del siglo dieciocho– pero el problema persiste en la medida en que la diferenciación se mantiene, y de hecho se le atribuye parte del fracaso de la revolución a la irrupción del dominio de la necesidad en la escena política:

³⁷² Arendt, H. ([1946]2005). “The Nation”. Edición en español utilizada: “La Nación”. En *Ensayos de comprensión*. *Op. Cit.*, p. 258. Este breve artículo de Arendt se trata de una reseña al libro *La Nación*, de Joseph Thomas Delos, publicado en 1944.

³⁷³ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. *Op. Cit.*, p. 394.

³⁷⁴ Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política*. *Op. Cit.*, p. 51.

Por lo visto, Arendt considera que quienes actúan impulsados por la necesidad actúan con el cuerpo, pero la necesidad no puede ser nunca una forma de libertad (pues son antagónicas), y por otra parte apunta que la libertad solo pueden alcanzarla quienes, en definitiva, no padecen hambre. ¿Y qué sucedería entonces, si uno está hambriento e indignado, siendo un individuo libre y razonante, y surge un movimiento político que combate la desigualdad en el reparto de los alimentos? Da la impresión de que, si el cuerpo continúa en el nivel de la necesidad, no habrá relato político de libertad que pueda incorporarlo³⁷⁵.

Efectivamente en la diferenciación arendtiana hay un problema para pensar la cuestión del cuerpo. No obstante, queremos decir dos cosas respecto a la lectura butleriana. La primera es que esta distinción debe ser leída, para ser justos, en la complejidad que Arendt la desarrolla a lo largo de su obra, esto es, mostrando una historización de la articulación entre ambos planos, y no por fuera de su diagnóstico de la modernidad. La segunda cuestión y para nosotros más importante es que, aunque aceptemos la crítica o la insuficiencia de esta distinción arendtiana para pensar “los cuerpos en la calle y la lucha política” podríamos decir, Butler les atribuye erróneamente desde nuestra perspectiva, determinadas características a esas corporalidades de la esfera privada arendtiana, suponiendo la normatividad de la aplicación de tales características provenientes de la *polis* griega.

En *La condición humana* Arendt desarrolla más a fondo la distinción entre lo público y lo privado, retomando las referencias de la *polis* y el *oikos* de la antigüedad griega. El ámbito de lo privado estaba determinado estrictamente por lo doméstico, es el reino de la necesidad y su satisfacción –la reproducción y el mantenimiento de la vida, la administración del hogar, la alimentación, etcétera– con lo cual se caracterizaba por una temporalidad cíclica de la repetición. El ámbito de lo público en la *polis* griega en cambio excluía de manera absoluta todo lo relacionado a las necesidades; es el espacio de la libertad, donde los asuntos comunes se resolvían a través del diálogo, la persuasión del discurso y la acción: “Lo que dieron por sentado los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada [...]”³⁷⁶. El hecho de que las

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁷⁶ Arendt, H. *La condición humana*. *Op. Cit.*, p. 43.

necesidades fuesen consideradas un fenómeno prepolítico, significaba además que solo si estaban satisfechas –cubiertas y dominadas a través de la fuerza y violencia– el hombre podía liberarse del ámbito privado para participar de la esfera política y así ejercer su libertad entre iguales en la *polis*. Es por eso también dice Arendt, que para los griegos el mundo de lo privado solamente tiene un carácter negativo, ya que representa el espacio que los hombres comparten con el resto de los animales: la vida doméstica es la oscuridad del dominio de la necesidad, como contrapartida del resplandor de lo público donde los hombres ejercen sus particulares facultades de la acción y el discurso. Al respecto, cabe destacar que en este plano Arendt también recupera la perspectiva romana por sobre la experiencia griega: “El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia”³⁷⁷.

Ahora bien, esta distinción sufre una profunda transformación en la modernidad, con “el auge de lo social” como lo llama Arendt:

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano [...] en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún período de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier período anterior a la Edad Media³⁷⁸.

Este nuevo escenario en el que la administración de la vida, sus necesidades y exigencias han pasado a ser materia de dominio público, tiene una consecuencia visible en la que nos interesa detenernos: lo que Arendt llama el proceso de normalización u homogeneización que acarrea el ascenso de lo social, estableciendo una noción de igualdad que está en las antípodas de la igualdad entre pares que actúan concertadamente en el espacio político: “En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta,

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 48-49.

mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales «normalizar» a sus miembros [...]»³⁷⁹. Una lectura del planteo arendtiano sobre el conformismo propio de lo social, el automatismo del comportamiento estereotipado por convenciones y reglas sociales, fuertemente ligado a la idea de la asimilación social y contrapuesto a la idea también arendtiana de una política de la pluralidad, vuelve por lo menos objetable la lectura de Butler según la cual “[...] lo que se desprende de la posición de Arendt, que asume el punto de vista interno de la *polis* griega en lo que respecta a qué debe ser la política, quién debe ser aceptado en la esfera pública y quién debe permanecer en la esfera privada”³⁸⁰.

El advenimiento de la sociedad de masas trastoca la distinción entre lo público y lo privado de manera tal que el ciudadano antes comprometido se retira del espacio público hacia al refugio de la esfera íntima, y ello le permite desresponsabilizarse de los asuntos comunes. La sociedad entonces, se compone a medida que crece masivamente, de individuos genéricos, normalizados a través de los dispositivos de homogeneización que llegan con la modernidad: los medios de comunicación masiva, las instituciones educativas, la ciencia, las creencias religiosas, toda una trama cultural que reduce al mínimo la experiencia de la libertad republicana en términos arendtianos, la participación política como aparición de “quiénes”, personas singulares que son diferentes ante los demás, sus iguales. Esta reconstrucción de la obra arendtiana entra en tensión con la afirmación de Butler sobre la filósofa alemana, según la cual “este punto de vista [el arendtiano] hace caso omiso y devalúa esas formas de agencia política que justamente aparecen en los ámbitos prepolíticos o extrapolíticos, y que irrumpen en la esfera de aparición como algo externo, ajeno, alterando la distinción entre lo externo y lo interno”³⁸¹.

Una de las consecuencias negativas del diagnóstico arendtiano de la normalización social, es precisamente que lo que hace diferentes a las personas ha quedado expulsado de la esfera pública. En palabras de Arendt: “la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo”³⁸². La crítica

³⁷⁹ Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 51.

³⁸⁰ Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Op. Cit.*, p. 83.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 83.

³⁸² Arendt, H. *La condición humana. Op. Cit.*, p. 52.

butleriana a la ausencia del tratamiento del cuerpo en la teoría arendtiana puede ser acertada, pero justamente por eso la filósofa estadounidense se equivoca cuando asume en esa ausencia una normatividad implícita. En otras palabras, cuando afirma que Arendt le otorga al cuerpo de la esfera privada una caracterización: “[...] femenino; un cuerpo que envejece, extraño, ingenuo, y siempre prepolítico”³⁸³. Es más, incluso si admitiésemos que de ningún modo es posible un abordaje de la teoría arendtiana en términos “corporales” porque ha sido excluido en su analítica de todos los ámbitos de la experiencia, Butler pierde de vista que si tuviésemos que definir en términos arendtianos la identidad genérica de la sociedad moderna que formó un suelo fértil para la instauración de los totalitarismos –“el alemán término medio” dice Arendt– es sin dudas un varón, clase media, blanco, heterosexual, padre de familia. Al respecto, en 1945 la autora de *La condición humana* desarrollaba la siguiente descripción:

[...] con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos; y él ha construido conscientemente su novísima organización de terror, que abarca todo el país, sobre la asunción de que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maníacos sexuales ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenos cabezas de familia. Creo que fue Péguy quien llamó al cabeza de familia el “grand aventurier du 20e siècle”. Péguy murió demasiado pronto para advertir que era también el gran criminal de la centuria. Nos hemos acostumbrado tanto a admirar o a cortésmente ridiculizar el amable desvelo y la concienzuda concentración del cabeza de familia sobre el bienestar de los suyos, esa su solemne determinación a hacer la vida fácil a su esposa e hijos, que apenas si reparamos en cómo el devoto *paterfamilias*, al que nada preocupa más que su seguridad, se transformó bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo en un aventurero involuntario que, a despecho de toda su diligencia y cuidado, nunca podía estar seguro de lo que el nuevo día traería consigo. La docilidad de este tipo humano ya se puso de manifiesto en el muy temprano período de la “*Gleichschaltung*” nazi. Se vio entonces con claridad que por mor de su pensión, de su seguro de vida o de la seguridad de su esposa e hijos, un hombre así estaba listo a sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad humana³⁸⁴.

Contra esa normalización de la identidad, en este caso caracterizada por la docilidad en el ámbito público y el repliegue a lo privado como espacio que lo

³⁸³ Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Op. Cit.*, p. 82.

³⁸⁴ Arendt, H. ([1945]2005). “Organized guilt and universal responsibility”. Edición en español: “Culpa organizada y responsabilidad universal”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Op. Cit.*, pp. 153-166, p. 161.

protege y le permite ejercer el poder dominante, es posible pensar con Arendt un concepto de humanidad a partir de una política de la pluralidad.

Por otra parte, existe una vía que permite profundizar en esta idea de una política de la pluralidad: la crítica arendtiana a los procesos de asimilación social. Este fenómeno es consecuencia del surgimiento de la sociedad moderna europea y está a la cabeza de los principales problemas de la consolidación de los Estados-nación. Como política de introducción del judaísmo a todas las ramas de la sociedad –primero y principalmente, a la vida económica– la asimilación fue una salida viable que comenzó en el siglo XVII, y perduró hasta la llegada del antisemitismo a la política estatal. No obstante los vaivenes y las ambigüedades de este proceso en la historia, Arendt acaba siendo muy crítica de la “insensatez de la ideología de la asimilación”³⁸⁵ como lógica de integración en la que las comunidades debían renunciar a sus características individuales, culturales y morales bajo el dominio de la nación dominante en los Estados-nación europeos:

Todas las teorías que ven la salvación de los judíos en la asimilación están basadas en la premisa de un pueblo anfitrión que constituye *un organismo totalmente unificado y sin diferencias*. El objetivo es la integración en dicho organismo. Los judíos se convierten en ciudadanos alemanes de fe judía. Cualquier admisión de pertenencia a una cierta clase o a un cierto pueblo es evitada³⁸⁶.

La asimilación como forma de homogeneización de identidades constituye desde nuestra perspectiva, una piedra angular para pensar en profundidad la idea de pluralidad. Está claro que Arendt está pensando en las comunidades culturales, pero lejos de “condenar su política de género” como afirma Butler³⁸⁷, su análisis no sólo es permeable sino potente para pensar también en términos de identidades de género, de todas las identidades posibles. Dice Arendt al respecto: “Como medio para evitar el reconocer a algún enemigo verdadero y específico, la generalización y la interpretación errónea convierten el acercamiento real en una correspondencia completa y *la diferencia real en una alienación sustancial*”³⁸⁸.

Frente a la negativa de reconocer al otro como Otro, las opciones restantes son reservarle el lugar del enemigo, o bien asimilarlo de tal manera que su

³⁸⁵ Arendt, H. ([1944]2007). “La tradición oculta”. En *Escritos judíos. Op. Cit.*, pp. 366-389, p. 374.

³⁸⁶ Arendt, H. (2007). “Antisemitismo” En *Escritos judíos. Op. Cit.*, pp. 122-195, pp. 129-130.

³⁸⁷ Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Op. Cit.*, p. 80.

³⁸⁸ Arendt, H. “Antisemitismo”. *Op. Cit.*, p. 128 [El resaltado es nuestro].

aparición en el espacio público sea la de sujetos genéricos, diluidos es una sociedad normalizada. Una política que reconfigure la idea de humanidad sin la anulación de la pluralidad real de identidades culturales, territoriales, de género, etcétera, requiere también la pregunta por las *alianzas*, la redefinición de los lazos políticos y sociales y, cuestión nada menor para Arendt, el interrogante sobre papel del Estado y las formas de institucionalización de esa pluralidad en cuerpos políticos estables y perdurables. Y, además, pone en el centro de la cuestión a la humanidad como problema político que debe ser pensado con otra lógica articuladora: no como “huida hacia la historia de la humanidad”³⁸⁹ parafraseando a Arendt, ya no como anulación y degradación de la diferencia en un ideal abstracto que a lo largo de la historia solo ha encubierto el dominio de una humanidad hegemónica oculta bajo supuestas identidades genéricas.

En la obra de Sarah Ahmed *The promess of happiness*³⁹⁰, Arendt resulta una fuente importante para pensar la idea de promesa, y también para el desarrollo de la vinculación entre revolución y emociones tales como la felicidad o la compasión³⁹¹. No obstante, Ahmed ofrece en esta obra un análisis crítico del concepto de asimilación en el que Arendt no aparece –tampoco en *The Cultural Politics of Emotion*, donde Arendt directamente no es convocada–, probablemente porque las lecturas de Arendt desde las corrientes feministas y del giro afectivo han puesto el foco no en sus primeros escritos de los años cuarenta, sino mayormente en *La condición humana* y en *Sobre la revolución*. Sin embargo, eso no nos impide explorar un posible diálogo entre ambas, ya que en una línea muy próxima a Arendt, Ahmed define la asimilación como una vía de acercamiento a la escena de normatividad, “resultado de la historia de distintas luchas por alcanzar una vida soportable”³⁹². Ahmed por otra parte, no vincula la asimilación solamente a la heteronormatividad, sino también con respecto a comunidades culturales, al analizar por ejemplo la política de asimilación en niños y niñas indígenas de Australia, o las memorias de Yasmin Hai, cuando su madre le corta el cabello para enmascarar su identidad inmigrante: “Volverse inglesa es

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁹⁰ Ahmed, S. (2010). *The promess of hapiness*. Carolina del Norte: Duke University Press. Edición en español: (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja negra. Traducción de Hugo Salas.

³⁹¹ *Cfr.*: Ahmed, S. *La promesa de la felicidad*. *Op. Cit.*, p. 73; pp. 395-397.

³⁹² *Ibid.*, p. 252.

conseguir que el espejo nos devuelva en su reflejo la imagen correcta”³⁹³. En estos relatos sobre los que se afirma Ahmed encontramos profundas similitudes con la reflexión arendtiana sobre la cultura de la asimilación como recomendación a los judíos, a que “no se distingan más que por una señal física que los destina al odio”³⁹⁴.

De todas formas, y acertadamente a nuestro parecer, Ahmed señala que estos procesos de asimilación “no pueden equipararse sin más”³⁹⁵. Efectivamente, la violencia ejercida sobre los cuerpos en función de las categorías de raza y género difieren en su historia y en sus lógicas, y la asimilación como respuesta a esa violencia normativa y a los ideales de conducta que cada normatividad exige, muestra elementos disímiles. Esta advertencia de Ahmed sobre la necesaria distinción entre las normatividades que operan en las formas de la asimilación, constituye un desafío para lo que podríamos llamar quizás apresuradamente, un abordaje transversal o interseccional de las distintas formas de la fragilidad humana en términos arendtianos, o de las distintas formas de vida precaria en términos butlerianos.

En este sentido, a partir de un estudio crítico de estas recepciones de la obra de Arendt que ponga sobre el tablero la cuestión desapercibida de la asimilación –y también sus límites para una ontología corporal– es posible entablar una suerte de juego de espejos entre estas tres autoras. Esta conversación se sostiene sobre la pregunta urgente y compartida por una humanidad cuya respuesta a la realidad de una pluralidad expulsada de la identidad genérica –los “sin papeles”, los refugiados, los inmigrantes, las disidencias sexuales y de género– no puede ser la asimilación sino su contundente rechazo, una transformación de nuestros modos de alianzas y promesas políticas que apunte a garantizar el derecho a la aparición y a la participación políticas en sentido fuerte.

Finalmente, consideramos que la potencia de este diálogo descansa en su capacidad para disputar la idea Humanidad, idea que, señala Arendt, el totalitarismo puso en las antípodas de la pluralidad: “[...] empezamos a vivir

³⁹³ *Ibid.*, p. 306.

³⁹⁴ Arendt, H. “La tradición oculta”. *Op. Cit.*, p. 374.

³⁹⁵ Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgo: Edinburgh University Press and Routledge. Reeditado en 2014. Edición en español utilizada: (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Ediciones UNAM. Traducción de Cecilia Olivares Mansuy, p. 231.

realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad”³⁹⁶. Desde nuestro punto de vista, esta idea tiene un anclaje también en la expresión arendtiana que titularía su libro *Amor mundi*, con la que comenzábamos esta tesis (y también este breve epílogo, en relación con un posible origen común con Butler respecto de las ideas de responsabilidad y cuidado del mundo); aquel libro, a su vez, que Arendt pensaba en comenzar con la pregunta: “¿por qué hay alguien y no más bien nadie? O también ¿por qué existimos en plural y no en singular?”³⁹⁷. Françoise Collin hace una observación interesante respecto al *amor mundi* y su temprana aparición en el pensamiento arendtiano a partir de su tesis publicada en 1929, *El concepto de amor en San Agustín*³⁹⁸:

Este amor se extiende potencialmente a todos los seres humanos; *el término de pluralidad aquí aún no se pronuncia*. La humanidad los vincula al mismo tiempo por generación y por imitación, o sea en la dimensión natural y la simbólica [...] La humanidad es una comunidad histórica fundada «a partir de los muertos y con los muertos». Pero la humanidad es también el amor a cada uno de los seres humanos en su carácter excepcional, como singularmente creado³⁹⁹.

Así, es plausible pensar un recorrido en el que el *amor mundi* en las primeras reflexiones de nuestra autora se encontraba vinculado a otras preocupaciones, lejos del pensamiento político, pero cercanas a un concepto de humanidad como comunidad histórica que albergaba la singularidad de cada miembro. Será luego con la llegada de los regímenes totalitarios a la historia, cuando la humanidad como tal se vuelva un problema político ante el cual, según Arendt, es necesario responder con un concepto político anclado en la pluralidad y no en la asimilación, que ha mostrado su fracaso estrepitoso. De esta forma, sobre la base de sus reflexiones de los años cincuenta, la noción de *amor mundi* –que en el proyecto editorial inicial de Arendt, se transformó en una vía de regreso a las preguntas políticas más importantes, como cuáles son las mejores formas de gobierno– es

³⁹⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. Cit., p. 375.

³⁹⁷ Cfr.: nota 10.

³⁹⁸ Arendt, H. (1929). *Der Liebesbegriff bei Agustin*. Berlín: Springer. Edición en español: (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

³⁹⁹ Collin, F. (2000). “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”. En Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Op. Cit., pp. 77-96, p. 85.

también un imperativo para pensar una política del cuidado del mundo, que no es *Un mundo* sino el lugar de la pluralidad, una política de cuidado de la plural humanidad habitante del mundo, y también creadora de mundo, en la medida en que no existe como tal fuera de la existencia de la pluralidad.

Si bien en el período de la obra arendtiana en el que nos hemos enfocado las referencias al *Amor mundi* son muy excepcionales, quisiéramos destacar una última mención en un registro extenso de 1955:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad [...] No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida. La angustia de muerte es angustia ante el dolor en el que perdemos el cuerpo vivo del mundo. «¡Oh vida, vida!, estar fuera...»⁴⁰⁰

Bibliografía

I.I. Obras de Hannah Arendt

(ordenadas según han sido utilizadas prioritariamente en esta tesis)

- *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2005. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de J. Kohn. Edición en español utilizada (2005): *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores. Traducción de A. Serrano de Haro.

⁴⁰⁰ Arendt, H. *Diario Filosófico 1950-1973*. *Op. Cit.*, Cuaderno XXI, julio de 1955, [55]: p. 524. Las últimas líneas incompletas pertenecen a los versos finales de una poesía de Rilke que Arendt había transcrita en este mismo cuaderno unas páginas atrás (*Cfr.*: Cuaderno XXI, mayo de 1955, [40]: p. 515). La poesía no tiene título, pero aparece como *Últimos versos*; el final completo: “¡Oh vida, vida!: estar fuera. Yo en llamas. Y no me conoce alma alguna”.

- *The origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co., Nueva York, 1951. Tres tomos: I. Antisemitism. II Imperialism. III. Totalitarianism. Segunda edición ampliada: World Publishing Co., Meridian Books, Nueva York, 1958 (Incluye los apuntes sobre la revolución húngara). Tercera edición con nuevos prefacios: Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1966, 1968, 1973 (las citas corresponden a esta última edición). Edición en español utilizada: (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*, Parte I: Antisemitismo, Parte II: Imperialismo, Parte III: Totalitarismo. Madrid: Taurus. Traducción G. Solana.
- *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Segunda edición, revisada por la autora. Edición en español utilizada: (2009). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós. Traducción R. Gil Novales.
- *On revolution*, Viking Press, Nueva York, 1963. Edición en español utilizada: (2006). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza. Traducción de P. Bravo.
- *Denktagebuch: 1950 Bis 1973*, Dos Tomos, Piper, München-Zürich, 2003. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de U. Ludz e I. Nordmann. Edición en español utilizada: (2011). *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol. I: Diario Filosófico, Vol. II: Notas y Apéndices. Barcelona: Herder. Traducción de R. Gabás.
- *On violence*. Brace, and World, Nueva York, 1970. Edición es español utilizada: (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza. Traducción de G. Solana.
- (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Nueva York: Viking Press. Edición revisada incluyendo otros dos ensayos: (1968). *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*. Nueva York: Viking Press (utilizamos esta edición). Edición en español utilizada: (2016): *Entre El Pasado y El Futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*. Madrid: Editorial Ariel. Traducción A. Poljak.
- (2018). *The freedom to be free*. Nueva York: Penguin Random House. Edición en español utilizada: (2019). *La libertad de ser libres*. Buenos Aires: Taurus. Traducción de T. de Lozoya y J. Rabasseda.
- (1993). *Was Ist Politik?: Fragmente Aus Dem Nachlass*. München: Piper. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de Ursula Ludz. Edición en español utilizada: (2009) *¿Qué es Política?* Barcelona: Paidós. Traducción: R. Solá Carbo.
- (1968). *Men in Dark Times*. Nueva York: Harcourt Brace & World. Edición en español utilizada: (1990). *Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Barcelona: Gedisa. Traducción: C. Ferrari.
- (2005). *The Promise of Politics*. Nueva York: Schocken Books. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de J. Kohn. Edición en español utilizada: (2008). *La Promesa de la Política*. Barcelona: Paidós. Traducción de E. Cañas.
- (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. Edición y ensayo interpretativo de Ronald Beiner. Edición en español

utilizada: (2008). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós. Traducción de C. Corral.

- (1978). *The Life of Mind*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich. Dos volúmenes: Volúmen I, Thinking, Volúmen II, Willing. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de Mary Mc Carthy. Edición en español consultada: (2002). *La Vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós. Traducción de C. Corral.

- (2007). *The Jewish Writing*. Nueva York: Schocken Books. Edición de Jerome Kohn y Ron Feldman. Nueva York: Schocken Books. Edición en español utilizada: (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós. Traducción de E. Cañas.

- (1958). *Rahel Varnhagen: The Life of Jewees*. Londres: East and West Library. Edición en español utilizada: (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Editorial Lumen. Traducción de D. Najmías.

- (1929). *Der Liebesbegriff bei Agustin*. Berlín: Springer. Edición en español utilizada: (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro. Traducción de A. Serrano de Haro.

- (1972). *Crisis of the republic*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich. Edición en español utilizada: (2015). *Crisis de la república*. Madrid: Trotta. Traducción de Guillermo Solana Alonso.

I.II. Artículos y entrevistas

(consignaremos según su proveniencia originaria artículos usados en esta tesis, algunos reunidos posteriormente en volumen)

- *Between Past and Future*:

a. "The crisis in education", *Partisan Review*, vol. 25, n°4, otoño de 1958; pp. 493-513.

b. "Was ist Autorität?" *Der Monat*, Vol. 8, n°89, 1956; pp. 29-44.

c. "The Modern Concept of History", *Review of Politics*, vol. 20, n°4, octubre de 1958; pp. 570-590 (será la base de "The Concept of History: Ancient and Modern", en *Between past and future*).

c. "Freedom and Politics: A lecture" *Chicago Review*, vol. 14, n°1, primavera de 1960; pp. 28-46 (revisado para su publicación bajo el título "What is freedom?" en *Between past and future*).

- *Essays in Understanding*:

a. "Franz Kafka: a Reevaluation", *Partisan Review*, vol. 11, n°4, otoño de 1944; pp. 412-422.

b. "Organized Guilt and Universal Responsibility", *Jewish Frontier*, n°12, enero de 1945; pp. 19-23 (Publicado originalmente con el título "German guilt").

c. "What is Existential Philosophy?" *Partisan Review*, vol. 8, n°11, invierno 1946; pp. 34-56.

d. "The Nation", *Review of politics*, vol. 8, n°1, febrero de 1946; pp. 138-141.

e. "French Existentialism", *Nation*, 23 de febrero de 1946; pp. 226-228.

f. "The image of Hell", *Commentary* 2/3, septiembre de 1946; pp. 291-195.

- g. "The Ivory tower of common sense", *Nation*, nº163, 19 de octubre de 1946; pp. 447-449 (Reseña del libro *Problems of Men*, de John Dewey).
- h. "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", *Jewish Social Studies*, vol. 12, nº1, 1950; pp. 49-54.
- i. "At Table with Hitler", *Der Monat*, IV/37, 1951-52; pp. 85-90.
- j. "A Reply to Eric Voegelin", *Review of Politics*, nº15, enero de 1953; pp. 76-85.
- k. "Mankind and Terror", marzo de 1953. (Intervención radial emitida por RIAS Radio-Universidad).
- l. "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Partisan Review*, vol. 20, nº5, julio-agosto de 1953; pp. 377-392.
- m. "Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought". Conferencia inédita, originalmente dictada en la American Political Science Association, en 1954. Los manuscritos se encuentran en la *Colección Hannah Arendt* de la Library of Congress. El artículo publicado ha sido preparado por J. Kohn en base a estos manuscritos.
- n. "Europe and America: Dream and Nightmare", *Commonweal*, vol. 60, nº23, 10 de septiembre de 1954; pp. 551-554.
- ñ. "Europe and the atomic bomb", *Commonweal*, 17 septiembre de 1954, vol. 60, nº24; pp. 578-580.
- o. "Europe and America: The threat of conformism", *Commonweal*, 24 septiembre de 1954, vol. 60, nº25; pp. 607-610.
- p. "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunter Gaus", entrevista televisiva de 1964.

- *The Promise of Politics*

- a. "The Tradition of Political Thought" (1950-1953); pp. 40-62. Este texto forma parte de un conjunto de materiales que Arendt produce cuando finaliza *The Origins or totalitarianism*: se trata de una gran cantidad de material que abordar no sólo el pensamiento de Marx, sino también su lugar en la gran tradición del pensamiento político y filosófico, e incluso el concepto mismo de "tradición".
- b. "Introduction into Politics" (1950-1953); pp. 93-200.
- c. "Montesquieu's Revision of the Tradition" (1950-1953); pp. 63-69.
- d. "Socrates" (1954); pp. 43-77.

- *Men in dark times*

- a. "Walter Benjamin". *New Yorker*, 19 de octubre de 1968; pp. 65-156.
- b. "The personality of Waldemar Gurian". *Review of Politics*, vol. 17, nº1, enero de 1955; pp. 33-42 (Aquí aparece con el título "Waldemar Gurian: 1903-1954").

- *The Jewish Writing*

- a. "Antisemitismo": pp. 192-195. Inédito con anterioridad, el texto fue escrito originalmente en alemán durante los años treinta, cuando Arendt se encontraba ya en Francia. Según Kohn y Feldman pertenecería a un proyecto inconcluso de obra completa sobre la historia del antisemitismo.
- b. "La tradición oculta". *Jewish Social studies*, vol. 6 nº2, abril de 1944; pp. 99-122. (Posteriormente fue incluido en la edición de Ron Fieldman de 1978: *The Jew as a paria*. Nueva York: Grove).

- *Crisis of the republic*

- a. "Civil Disobedience", *New Yorker*, 12 de septiembre de 1970, pp. 70-105.

- "Marx and the Western Political Thought". *Social Research*, vol. 69, n°2, Hannah Arendt's "The origins of Totalitarianism": Fifty Years Later verano 2002; pp. 273-319. (Edición en español utilizada: Karl Marx y la tradición *del pensamiento político occidental: Seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007. Traducción de Agustín Serrano de Haro).
- "Ideology and Terror: A Novel Form of Government". *Review of Politics*, vol. 15, n°12, julio de 1953; pp. 303-327 (posteriormente último capítulo de *The Origins or totalitarianism*).
- "The Great Tradition: I. Law and Power". *Social Research*, vol. 74, n°3, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I, otoño de 2007; pp. 713-726 (Conferencia dictada en 1953). Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40972121>
- "History of Political Theory" Lectures, "Montesquieu" (1955). University of California, Berkeley. *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. (Subject File, 1949-1975; Courses). Disponible en: <https://www.loc.gov/item/mss1105600986/>
- "History of Political Theory" Lectures, "Tocqueville and Marx, and conclusión" (1955) University of California. *Hannah Arendt Papers at Library of congress* (Subject File, 1949-1975; Courses). Disponible en: <https://www.loc.gov/item/mss1105600988/>
- "Labor, work, action. A lecture" (Conferencia probablemente dictada en 1957. EL mecanuscrito completo se encuentra en *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*). Edición en español utilizada: "Labor, trabajo, acción. Una conferencia". En Arendt, H. (2008). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de F. Birulés.
- "From Machiavelli to Marx" (1965). Cornell University, Ithaca, New York. *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, 1965 (Subject File, 1949-1975; Courses). Disponible en: <https://www.loc.gov/item/mss1105600965/>
- "On Hannah Arendt" (1972). En (1979). *Hannah Arendt: The recovery of a public world*. Edición de Melvyn A. Hill. Nueva York: St. Martin Press; pp. 301-340.

I. III. Epistolarios

Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Edición a cargo de Lotte Köhler y Hans Saner. Traducción del alemán de Robert y Rita Kimber.

Within four walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968. Traducción del alemán de Peter Constantine. Nueva York: Harcourt & Co, 2000.

Hannah Arendt Martin Heidegger. Briefe 1925 Bis 1975: Und Andere Zeugnisse. Frankfurt: Klostermann, 1998. Edición preparada por Úrsula Ludz. Edición en

español utilizada: (2000). *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925 -1975*. Barcelona: Herder. Traducción de A. Kovacsics.

Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975. New York: Harcourt Brace, 1995. Edición preparada por Carol Brightman. Edición en español utilizada: (1999) *Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*. Barcelona: Lumen. Traducción A. M. Becciu.

Hannah Arendt-Gershom Scholem Der Briefwechsel. Berlín: Verlag, 2010. Edición en español utilizada: (2018). *Tradición y política. Correspondencia Hannah Arendt y Gershom Scholem 1939-1964*. Madrid: Trotta. Traducción de L. Maeding y L. Silos Ribas.

«Project: Totalitarian elements of Marxism», Carta a la Fundación John Simon Guggenheim, invierno de 1952; Carta a Henry Moe, de la Fundación John Simon Guggenheim, 29 de enero de 1953. En *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress* (Correspondence 1938-1975).

Disponibles en: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/>

II. Fuentes de Arendt trabajadas en esta tesis

- Montesquieu

([1721] 2007). *Lettres persanes*. París: Garnier-Flammarion. Edición en español utilizada: (1982). *Cartas persas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Traducción de C. Yujnovsky.

[1734]. *Considération sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*. En: (1834). *Œuvres complètes*. París: Imprimerie Didot frères. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr> Biblioteca Digital de la biblioteca Nacional de Francia.

([1748]2019). *De l'esprit des lois*. París: Flammarion. Edición en español utilizada: (1984). *Del espíritu de las leyes*. Barcelona: Tecnos. Traducción de M. Blázquez y P. de la Vega.

- Tocqueville, A.

([1835]1986). *De la démocratie en Amérique*. París: Gallimard. Edición en español utilizada: (2012). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Luis Cuellar.

([1856] 1993). *L'Ancien Régime et la Révolution*. París: Flammarion. Edición en español utilizada: (2012). *El antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Dolores Sánchez de Aleu.

- Cicerón

De res publica. Edición en español utilizada: (2016). *Sobre la república*. Madrid: Gredos. Traducción de Álvaro Dórs.

- Hobbes, T.

[1651]. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Crooke. Edición en español utilizada: (2015). *Leviatán*. Buenos Aires: Colihue. Traducción de Carlos Balzi.

- Rousseau, J. J.
[1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Marc-Michel Rey. Edición en español utilizada: (2011). *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*. Madrid: Gredos. Traducción de S. Masó.
[1762]. *Du contrat social, ou Principes du droit Politique*. Marc-Michel Rey. Edición en español consultada: (2011). *El contrato social*. Madrid: Gredos. Traducción de C. Bergés.
- Platón
Las leyes. Edición en español utilizada: (1982). Madrid: Gredos. Traducción y notas de F. Lisi.
La república. Edición en español utilizada: (1992). Madrid: Gredos. Traducción de C. Eggers Lan.
- Nietzsche, F.
([1887]2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza. Traducción de A. Sánchez Pascual.
- Valéry, Paul
[1938]. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. En (1960). *Ouvres Complètes*. Tomo II. Gallimard: París.
- Broch, H.
[1945] *Der Tod des Vergil*. Pantheon. Edición en español utilizada: (2000). *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza. Traducción de J. Ripalda Crespo.
- Char, R.
[1946]. "Feuillets d'hypnos". En (1983). *Ouvres complètes*. París: Gallimard.

III. Bibliografía General

- Abdo Férrez, C. (2021). *La libertad*. Buenos Aires: Editorial UNGS. Colección Filosofía de a pie.
- Ahmed, S. ([2004] 2015). *La política cultural de las emociones*. México: Ediciones Universidad UNAM. Traducción de C. Olivares Mansuy.
----- ([2010]2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja negra. Traducción de H. Salas.
- Altamirano, C. (1994). "El despotismo y la idea del despotismo en el Facundo", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, n°9, pp. 7-19.
- Althusser, L. ([1959]1968). *Montesquieu: la política y la historia*. Barcelona: Ariel. Traducción de E. Benítez.
- Amiel, A. (1998). "Arendt lectrice de Montesquieu". *Revue de Montesquieu*, n°2, pp. 119-138.
- Balibar, É. ([2006]2007). "Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el "derecho a tener derechos" y la desobediencia cívica". *Erytheis*, n°2, noviembre, pp. 84-114. Traducción de D. Sarkis Fernández (La versión original de este texto

fue presentada en el Coloquio: "Hidden Tradition - Untimely Actuality? On the occasion of the 100th birthday of Hannah Arendt". The Heinrich Böll Foundation, Berlín, Octubre 2006).

- Benhabib, S. ([1992]2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa. Traducción de G. Zadunaisky.

- Berlin, I. ([1958]2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza. Edición y traducción de Rivero Rodríguez.

- Bernauer, J. (1985). "On reading and mis-reading Hannah Arendt". *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 11, n°1, pp. 1-34. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/019145378501100101>

- Birmingham, P. ([2006]2007). *Hannah Arendt y los Derechos Humanos. El dilema de la responsabilidad común*. Buenos Aires: Prometeo. Traducción de L. Nelli.

- Birulés, F. (comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

----- (2006). "El totalitarismo: una realidad que desafía la comprensión". En Cruz,

M. (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, pp. 37-61.

----- (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

----- "Prólogo". En Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, pp. 7-12.

- Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

- Botstein L. (1978). "Hannah Arendt: Opposing Views", *Partisan Review*, XLV, n°3, pp. 348-367.

- Butler, J. ([2015]2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de María José Viejo Pérez.

----- (2009). "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, n°3, p. 321-336. Traducción de S. López Martínez.

- Butler, J. y Spivak, G. ([2007]2009). *Quién le canta al ¿Estado-nación?* Barcelona: Paidós. Traducción de F. Rodríguez.

- Caimi, M. [et. al.] (2017). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires: Colihue.

Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (2000). "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En Birulés, F. (comp.): *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 51-76.

- Collin, F. (2000). "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En Birulés, F. (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. pp. 77-96.

- Constant, B. ([1819]1988). "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". En *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos. Traducción de Marcial Antonio López.

- Correia, A. (2012). "Olvido, Promesa y Perdón: sobre la redención de los infortunios de la acción en Hannah Arendt y Friedrich Nietzsche". En Smola, J., Bacci, C. y Hunziker, P. (Edits.) *Lecturas de Arendt*. Córdoba: Brujas, pp. 47-62.
- Cruz, M. (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Di Pego, A. (2005). "Lo social y lo público en Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática. *Intersticios*, 10 (22-23), pp. 39-69.
- (2016). "La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt", *Andamios*, vol.13, n°31, mayo-agosto, pp. 61-83.
- Diez del Corral, L. (1989). *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza.
- Dotti, J. (2005). "Observaciones sobre Kant y el liberalismo". En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía. Política y Humanidades*, n°2, Junio, pp. 3-17.
- Esposito, R. ([1996] 1999). *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós. Traducción de R. Ruis Gatell.
- Forti, S. ([1996]2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra. Traducción de I. Romera Pintor y M. Vega Cernuda.
- Grosrichard, A. ([1979]1981). *Estructura del harén. La ficción del despotismo clásico en el sudeste asiático*. Barcelona: Petrel. Traducción de M. Vasallo.
- Habermas, J. ([1971]2000). "Hannah Arendt" En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- Hobsbawm, E. (1965). "On revolution by Hannah Arendt". *History and theory*, Vol. 4, n°2, pp. 252-258.
- Hunziker, P. (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jay, M. (1978). "Hannah Arendt: Opposing Views", *Partisan Review*, XLV, n°3, pp. 348-367
- [1986]. "El existencialismo político de Hannah Arendt". En Birulés, F. (comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Kohn, J. (2000). "Freedom: the priority of the political" En VV. AA. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press pp. 113-129.
- (2007). "Guest Editor's Introduction to Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives", *Social Research*, Vol. 74, n°3, Part I fall, pp. 13-21.
- Kristeva, J. ([1999]2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo I: La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad*. Barcelona: Paidós. Traducción de J. Piatigorsky.
- Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Res publica.
- Martín, L. (2016). "Poder". En Porcel, B. y Martín, L. *Vocabulario Arendt*. Buenos Aires: Homo sapiens, pp. 159-176.
- Marx, K. ([1857-1858]2009). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI. Edición de E. Huerta.

- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Nueva York: The Macmillan Press.
- Pettit, P. ([1997]1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós. Traducción de Toni Domenech.
- Pocock, J.G.A., (1972) "Virtue and Commerce in the Eighteenth Century". *The journal of interdisciplinary History*, Vol. 3, n°1, pp. 119-134.
- Proudhon, P. J. (1849). *Les confessions d'un révolutionnaire*. París: De Boulé. Disponible en: <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist Archives/proudhon/N5518220 PDF 1 - 1DM.pdf>
- Rich, A. (1976). *On Lies, Secrets, and Silence*. Nueva York: W.W. Norton &Co.
- Rinesi, E. (2007). *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*. Buenos Aires: Gorla.
- (2020). *Universidad y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. ([1978]2008). *Orientalismo*. Buenos Aires: Planeta. Traducción de M. Fuentes.
- Saint-Just, L. (1908). *Ouvres complètes. Tome second*. Fasquelle Editèur.
- Schmitt, C. ([1933]1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones. Traducción de E. Molina y Vedia y R. Crisafio.
- Schwartz, J. (1989). "Arendt's politics: The efusive search for substance", *Praxis international*, IX, n° 1-2, pp. 25-47.
- Sirczuk, M. (2017). "Mirar a la política con ojos no enturbiados. La lectura arendtiana de Montesquieu". En Sirczuk, M. y Fuster, L. (edits). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz, pp. 37-62.
- Skinner, Q. ([2008]2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo. Traducción de Juliana Udi.
- Smola, J. (2012). "Arendt lectora del contractualismo" en Smola, J., Hunziker, P. y Bacci, C. (comps). *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Córdoba: Brujas, pp. 63-72.
- Spector, C. ([2010]2016). *Montesquieu. Libertad, derecho e historia*. Buenos Aires: Jusbaire. Traducción de V. Goldstein.
- Starobinski, J. ([1953]1989) *Montesquieu*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de R. Segovia.
- Strauss, L. ([1948]2005). *Sobre la tiranía*. Madrid: Encuentro. Traducción de L. Rodríguez Duplá.
- ([1945]2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Madrid: Amorrortu. Edición de T. Pangle. Traducción de A. Aguado.
- ([1968]2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Madrid: Katz. Traducción de L. Livchits.
- (2009) *Eric Voegelin y Leo Strauss. Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Madrid: Mínima Trotta. Traducción de A. Lastra y B. Torres Morales.
- Torres Castaños, S. (2016). "¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución". *Cadernos de Filosofía Alemã*, vol. 21, n°3, pp.123-140.

- Traverso, E. (2001). *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba. Traducción de M. Gurian.
- Vila, D. (2000). "Introduction: the development of Arendt's political thought". En VV. AA. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985>
- Voegelin, E. ([1952]2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz. Traducción de J. Ibarburu.
- ([1953]2002). "Debate sobre el totalitarismo. Eric Voegelin/Hannah Arendt." *Claves de razón práctica*, n°124, julio-agosto, pp. 4-11. (La reseña de Eric Voegelin fue publicada originalmente en *The Review of Politics* XV (1/1953), págs. 68-76).
- Volpi, F. ([1993]1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". *Anuario filosófico*, XXXII/1, pp. 315-342.
- Weil, S. ([1943]1996) *Echar raíces*. Madrid: Trotta. Traducción de J. González Pont y J. Capella.
- ([1953]2010) *La condición obrera*. Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción de A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar.
- Wittfogel, K. (1957). *Oriental despotism. A comparative study of total power*. New Heaven: Yale University Press.
- Young-Bruehl, E. ([1982]2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós. Traducción de M. Lloris Valdés.



Universidad Nacional de Córdoba
2022 - Las Malvinas son argentinas

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: Tesis - Doctorado en Filosofía - Rusca

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 193 pagina/s.