

La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt

Autor: Alfonso Ballesteros Soriano

Tesis doctoral UDC / 2015

Director: Prof. Dr. Pedro Serna Bermúdez

Programa de Doctorado en Derecho



UNIVERSIDADE DA CORUÑA



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

AREA DE FILOSOFÍA
DO DEREITO

Facultade de Dereito
Campus de Elviña, s/n
15071 A Coruña
Teléfono 981 16 70 00
Fax 981 29 03 10

A QUIÉN CORRESPONDA

Pedro Serna Bermúdez, Catedrático de Universidad de Filosofía del Derecho, con destino en el Departamento de Derecho Público Especial de la Universidad de A Coruña, con sede en la Facultad de Derecho de la citada Universidad, Campus de Elviña, s/n, 15071 A Coruña, en mi condición de director de la tesis doctoral desarrollada por el doctorando Alfonso Ballesteros Soriano, bajo el título "La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt"

AUTORIZO:

El depósito de la tesis doctoral que cumple los requisitos exigidos por la Universidad de A Coruña para optar al grado de doctor, así como los requisitos adicionales para obtener la mención internacional del mismo.

Y para que conste a los efectos oportunos expido, a solicitud del interesado, la presente constancia en A Coruña a 11 de junio de dos mil quince.




Fdo: Prof. Dr. Pedro Serna Bermúdez

Agradecimientos

A juicio de Hannah Arendt, el poder político es algo que surge *entre* las personas y no algo que esté en posesión del individuo. De forma similar ocurre con la capacidad para escribir una tesis doctoral, pues ésta no es una empresa exclusivamente individual. Por ello, he de expresar mi agradecimiento a quien ha guiado los pasos de este trabajo durante estos años, el profesor Pedro Serna, en Valencia y A Coruña. Agradezco su paciencia y dedicación, sus indicaciones y su motivación para el desarrollo de este proyecto, más allá de lo académico. En Valencia, durante la elaboración del Trabajo de Fin de Máster, tuve la suerte de contar también con el impulso de la profesora Encarnación Fernández, a la que hago extensivo mi agradecimiento. No olvido al resto de profesores del Máster en Derechos humanos, paz y desarrollo sostenible, por su estímulo para pensar el tiempo presente.

He de expresar también mi más sincero agradecimiento a los profesores del área de Filosofía del Derecho de la Universidade da Coruña, que me han proporcionado un ambiente de trabajo estimulante y atractivo para el estudio, y han sido un apoyo e impulso constante para el mismo, los profesores José Antonio Seoane, Óscar Vergara, Carolina Pereira, Pedro Rivas y Viviana García.

He de agradecer también lo interesante que ha resultado compartir espacio y horas de trabajo con los otros doctorandos de la Facultad de Derecho. El buen ambiente de la sala de investigadores predoctorales ha hecho más agradable el trabajo y me ha permitido aprender de las experiencias de los demás.

Mi agradecimiento se dirige también a Inditex y a la Universidade da Coruña, cuya financiación me ha permitido realizar una estancia de investigación en el Hannah Arendt Center de Bard College, entre agosto y noviembre de 2014. Agradezco especialmente la acogedora atención de Roger Berkowitz, Director del Centro, y la de los demás colegas, por el intercambio de ideas y por sus comentarios sobre una versión anterior de las conclusiones de esta tesis que tuve la fortuna de presentarles. Wout Cornelissen merece una mención especial por sus numerosas sugerencias sobre este proyecto.

Por último, pero no en último lugar, este trabajo no hubiera comenzado, ni llegado a término, sin el apoyo, la confianza y el afecto de mis padres. Ellos han sido un estímulo y una inspiración constante para llevarlo a cabo, y por ello está dedicado a ellos.

Alfonso Ballesteros Soriano

La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt

Resumen:

Esta investigación estudia la tensión entre acción y derecho en el pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975). Esta tensión pone de manifiesto un problema presente en toda su obra: el conflicto entre la capacidad humana de innovación y la necesidad de estabilidad. Por un lado, la acción política como capacidad humana de innovar se caracteriza por carecer de límites y ser impredecible; por otro, el fin principal del derecho es dar estabilidad a la comunidad política y delimitar el ámbito de la acción.

El estudio de este problema ha exigido profundizar en la biografía de la autora, pues hacerlo permite una cabal comprensión de su pensamiento. Además, se requiere examinar las diferentes respuestas históricas que sirven de base a dicho pensamiento: la *polis* griega, Platón, la república romana y la fundación de los Estados Unidos.

Muchas de estas experiencias son vistas a la luz de los llamados “prácticos honorables” (*ehrenhaften Praktiker*), que son algunos de los autores que ejercieron mayor influencia sobre ella: Cicerón, Montesquieu y Tocqueville.

Finalmente, entre las diversas experiencias y autores estudiados parece que únicamente el fenómeno de la desobediencia civil logra la armonía entre innovación y estabilidad y resuelve la tensión que origina el presente estudio.

Alfonso Ballesteros Soriano

Roots of Hannah Arendt's Legal Thought

Abstract:

This dissertation studies the tension between action and law in Hannah Arendt's thought (1906-1975). This tension shows an important problem in her entire work: the conflict between the human capacity of innovation and the necessity of stability. On the one hand, political action as the human capacity of innovation is boundless and unpredictable. On the other, law's main goal is to provide stability in a political community and to define the scope of human action.

Dealing with this problem requires look into depth the author's biography, since only the knowledge of her vital experiences enables the complete understanding of her thought. Furthermore, the different historical answers that constitute the basis of Arendt's opinion have been considered: the Greek *polis*, Plato, the Roman Republic and the foundation of the United States. She understands many of these experiences through the so-called "honorable practical" (*ehrenhaften Praktiker*), who are some authors that had exerted a significant influence over her: Cicero, Montesquieu and Tocqueville.

Finally, among the diverse experiences and authors, it seems that just the phenomenon of civil disobedience achieves the conciliation between innovation and stability and solves the tension which is the starting point of this work.

Alfonso Ballesteros Soriano

A xénese do pensamento xurídico de Hannah Arendt

Resumo:

Esta investigación estuda a tensión entre acción e dereito no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975). Esta tensión pon de manifesto un problema presente en toda a súa obra: o conflito entre a capacidade humana de innovación e a necesidade de estabilidade. Dunha banda, a acción política como capacidade humana de innovar caracterízase por carecer de límites e non poder ser predita; doutra, o fin principal do dereito é dar estabilidade á comunidade política e delimitar o ámbito da acción.

O estudo deste problema esixiu profundar na biografía da autora, posto que esta permite unha cabal comprensión do seu pensamento. Ademais, requírese examinar as diferentes respostas históricas que serven de base ao seu pensamento: a *polis* grega, Platón, a república romana e a fundación e constitución dos Estados Unidos.

Moitas destas experiencias son vistas á luz dos chamados “prácticos honorables” (*ehrenhaften Praktiker*), que son algúns dos autores que exerceron maior influencia sobre ela. Estes son Cicerón, Montesquieu e Tocqueville.

Finalmente, entre as diversas experiencias e autores estudados, parece que unicamente o fenómeno da desobediencia civil logra a harmonía entre innovación e estabilidade e resolve a tensión que dá orixe ao presente estudo.

PRÓLOGO

Este trabajo comenzó con un tema —la relación entre política y derecho en el pensamiento de Hannah Arendt (Hannover 1906 - Nueva York 1975)—, y el curso de la investigación permitió constatar que dicha relación está lejos de resultar pacífica, ya que ambos aparecen como radicalmente opuestos en la obra de la filósofa nacida en Hannover. La política surge de la capacidad eminentemente humana de la innovación, mientras que el derecho, de la capacidad para conservar¹. La política se refiere a la capacidad para actuar mientras que el derecho busca la constitución permanente de la libertad estableciendo los límites de ésta. La tensión entre política y derecho no es una cuestión aislada dentro de la obra arendtiana, sino central, pues constituye el núcleo de un tema más amplio, el de la innovación y conservación en los asuntos humanos en general, que permea todo su pensamiento.

El objetivo fundamental de la presente investigación es indicar una salida para la tensión entre innovación y conservación tal y como se presenta en la relación entre política y derecho. O, más exactamente, entre el elemento central de la política, que es la acción, y el derecho. Es necesario precisar que por ‘acción’ (*action, Handeln*) en sentido arendtiano se debe entender la acción política caracterizada al modo griego², como espontánea, extraordinaria, impredecible, perecedera³ y extralegal, por señalar sus rasgos principales. Estos rasgos son los propios de la acción en su sentido más esencial para Arendt, sin que nada obste a que haya otros tipos de acción cuyas características posibiliten que se produzca de manera ordinaria y de acuerdo con la ley. Se puede decir

¹ Los seres humanos pueden renunciar a estas capacidades, pero hacerlo les incapacita para lograr la felicidad más alta, que es la felicidad pública, en opinión de Arendt. En este sentido, no se trata de meras capacidades sino de actividades imprescindibles, necesarias, para vivir de una manera plenamente humana.

² La acción posee un carácter marcadamente original u originario del individuo. Por eso, Arendt une la palabra “acción” al verbo griego “*archein*” que alude a dar inicio a algo o “comenzar”. Cfr. CH, p. 212.

³ La autora emplea el término “*futile*” para referirse al carácter perecedero y sin resultados objetivos de la acción. El término a veces se ha traducido al castellano como “fútil”, que significa propiamente “de poca importancia”. Así, en CH, p. 78. En este trabajo se emplea el adjetivo “perecedera” porque refleja mejor lo que Arendt quiere transmitir con el término en lengua inglesa.

que, a mayor ‘pureza’ de la acción (más espontánea, novedosa o extraordinaria), más difícil es su compatibilidad con el derecho.

Por su parte, el ‘derecho’ (*law*) ha de entenderse como sinónimo de ‘ley’ en un sentido amplio, como derecho objetivo, o bien como el orden de los asuntos humanos que se establece a través de las leyes. Aunque Arendt describe el derecho o la ley de maneras diversas, haciendo referencia a ordenamientos históricos concretos que difieren entre sí (el *nomos* griego, la *toráh*, la *lex* romana o la Constitución americana), lo que estos parecen compartir, desde su punto de vista, es la búsqueda de estabilidad política⁴ y, en cuanto son un orden o aspiran a un orden, la limitación de la acción en mayor o menor medida. Así, como se ve, la acción tiende a la transgresión espontánea de límites, mientras que el derecho tiene como objetivo hacer posible la libertad de manera estable limitando para ello las posibilidades de la acción.

A pesar de su formación como filósofa universitaria, el pensamiento de Arendt no es primariamente académico, por el contrario, su reflexión parte siempre de experiencias vitales, personales o ajenas, individuales o colectivas, y aparece, por tanto, íntimamente ligada a su biografía. Surge en íntima vinculación con sus experiencias biográficas concretas. Por ello, este trabajo comienza con una biografía intelectual —primer capítulo— que es el marco para la comprensión de la autora y del resto del estudio. En dicho capítulo se presenta simultáneamente la vida y la obra de la filósofa, tratando de poner de relieve cuáles fueron las experiencias que marcaron más profundamente su vida y las inquietudes e interrogantes asociados a ellas que dan cuenta de cada una de sus obras. Así, la biografía intelectual tiene como principal objetivo comprender con mayor profundidad la vinculación entre vida y obra en el caso de Hannah Arendt.

Dados los fundamentos experienciales del pensamiento de la autora, tanto particulares como generales, es preciso tratar acerca de las experiencias fundamentales de la capacidad humana innovadora y de la capacidad de conservación en torno a las cuales fue elaborando su construcción teórica sobre la política y el derecho. Según

⁴ La paradoja está servida. La autora no duda en señalar como contradictorios la política y el derecho, pero simultáneamente considera el derecho como una realidad orientada a la estabilidad de la *polis*.

Arendt, hay dos Pueblos que representan “canónicamente” dichas experiencias en nuestra civilización occidental: acción y derecho encuentran su paradigma en la Antigua Grecia y en la Antigua Roma respectivamente. Conforme a su espíritu particular, cada Pueblo encontró su propia respuesta a la tensión que la autora cree ver entre ambas. Al estudio de las respuestas griegas se destina el capítulo segundo. La primera de ellas es el modelo de la *polis* griega ‘prefilosófica’ o preplatónica, en la terminología de Arendt, que proporciona el paradigma de la acción como *archein*, así como la respuesta que ofrece la *polis* al carácter imprevisible de la acción, que es el establecimiento del derecho, el *nomos*. A continuación se estudia la respuesta de Platón ante el carácter impredecible de la acción, paradigmáticamente representada por la condena a muerte de Sócrates. Platón representa la solución filosófica a este problema, siempre según la interpretación de Arendt.

En el tercer capítulo se abordará el modelo romano y el otro ejemplo político-jurídico fundamental, el estadounidense. Las dos experiencias históricas, tomadas en su conjunto, permiten a juicio de Arendt la comprensión de un derecho propiamente republicano y obligan al estudio de la influencia de los llamados “prácticos honorables” (*ehrenhaften Praktiker*)⁵ en la autora, siendo el primero de ellos Cicerón, el “manual de todos los prácticos honorables”⁶. La autora no indica quiénes son esos prácticos que cabría unir a Cicerón; aquí se ha considerado que, al menos Montesquieu y Tocqueville pueden incluirse en dicha nómina, pues estudiaron las formas políticas situando en el centro de las mismas el fenómeno de la acción. Estos dos autores, igual que el romano, siguen la línea *antitradicional* y propiamente política, según las categorías de Arendt, quien debido a ello los tuvo en gran estima intelectual⁷. Ni Montesquieu, ni Tocqueville se dedicaron a la política en la práctica, pero tampoco fueron filósofos académicos y, si se quiere vincular a la autora con una tradición de pensamiento político, hay que incluir en ella a Cicerón, Montesquieu y Tocqueville. Los tres se encuentran entre las fuentes más relevantes del pensamiento arendtiano en general y, al mismo tiempo, más

⁵ Cfr. DF1, Cuaderno XVIII, texto 32. El *Diario filosófico* (DF1) se citará en adelante como sigue: C., el número de cuaderno en romanos y el número del texto en arábigos. El tomo de *Notas y apéndices* del *Diario* (DF2) se citará por su número de página.

⁶ Cfr. DF1, C. XVIII, 32.

⁷ Cfr. por ejemplo SR, pp. 226 y ss. Se sigue generalmente esta traducción española, con alguna modificación de la misma cuando se cree conveniente.

pertinentes para el problema planteado. Los tres estudiaron además cuestiones jurídicas y, como es sabido, Cicerón fue abogado y Montesquieu magistrado.

Cicerón, Montesquieu y Tocqueville son más ‘pensadores’ que ‘filósofos’, pues cabe hacer esta distinción a partir de la autora. Ello equivale a decir que son pensadores prácticos, que se encuentran apartados de la tradición de pensamiento político fundada por Platón y, por tanto, de la respuesta “antipolítica” del griego al problema de la tensión entre innovación y conservación.

La estructura de esta tesis es más cronológica que sistemática. No sólo por lo que respecta, lógicamente, al primer capítulo o biografía intelectual, que no puede ser sino cronológico, sino también respecto a los otros capítulos. Resulta complicado comprender a un autor o autora con un método distinto al de su propio pensamiento. Arendt es una pensadora de la acción y, por ello, también de la Historia; es una narradora de acciones. Para ella es necesario reflexionar sobre las acciones pasadas, sobre la Historia, que es la cronología de las experiencias y de las acciones, y hacerlo de un modo nuevo, ya que, a su juicio, toda autoridad ha desaparecido del mundo humano. Lo anterior permite comprender por qué, según Arendt, cualquier caracterización nunca será definitiva, pues el pensar siempre ha de ser fiel a las nuevas experiencias que puedan surgir y por ello, debe quedar abierto. Por tanto, entender a Arendt, que siguió siempre este postulado, exige adoptar un punto de vista cronológico en la exposición de su pensamiento.

Hasta donde alcanza nuestra información, se han elaborado dos estudios monográficos (ambos tesis doctorales) dedicados al estudio de la relación entre derecho y política en la obra de Hannah Arendt. El primero, de Ch. Volk, concluye acertadamente que la virtud del concepto arendtiano de derecho deriva de su habilidad para establecer un espacio público en el cual la ciudadanía puede actuar. Este autor considera que Arendt pone de relieve la necesidad de superar la ‘concepción imperativa’ de la ley, para adoptar la concepción romana de ley como “relación entre compañeros”⁸. En este sentido nada hay que objetar aquí. Sin embargo, Volk centra su investigación en

⁸ Cfr. VOLK, Chistian, *Die Ordnung der Freiheit*, Aachen, Nomos, 2010. Cfr. también la versión inglesa y abreviada: “From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics and Order”, *Leiden Journal of International Law*, 23, 2010, pp. 759-779.

ideas y autores que Arendt critica y que se oponen a dicha concepción de lo jurídico, como la voluntad general de Rousseau, que impide la existencia de una esfera autónoma para el derecho, y el formalismo jurídico de Weber y Kelsen⁹.

En este trabajo se pretende añadir un enfoque del problema distinto al desarrollado por Volk, tanto en la delimitación del mismo como en lo relativo a los interlocutores estudiados, en lugar de aquellos a los que la autora se opone, aquí se pondrá el acento en los llamados “prácticos honorables”, aquellos a los que Arendt tuvo en más estima intelectual y a los que citó en sus textos como apoyo o inspiración de su comprensión del mundo. Por tanto, el presente trabajo es más propositivo que el de Volk, pero a la vez más centrado en la problemática contenida en el propio pensamiento de la autora que en el empleo de su pensamiento como crítica frente a determinadas corrientes filosófico-jurídicas.

La segunda tesis doctoral es la de A. P. Repoles, que caracteriza acertadamente el problema aquí estudiado como tensión entre Constitución y democracia. Para Repoles la respuesta que Arendt ofrece a dicho problema es algo así como una “fundación continua”¹⁰ o un “poder constituyente permanente”¹¹. En este caso, tanto la tensión como la posible solución coinciden con la interpretación que aquí se propondrá. Sin embargo, la solución para armonizar la Constitución y la democracia que da Repoles no es concreta ni basada en una experiencia identificable. El objetivo final de este trabajo es precisamente eso, identificar la experiencia, si la hay, que armonice derecho y acción a partir del pensamiento de Arendt. Esto es importante porque la existencia de dicha experiencia ofrecería un ejemplo de cómo remediar el dilema central de la autora —cómo lograr que la libertad política para actuar se conserve dentro de un orden jurídico—, ya que se trata de un dilema que surge de la experiencia humana y, por tanto, sólo puede hallarse solución al mismo en una experiencia real que apoye la reflexión teórica.

⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. REPOLES TORRES, Ana Paula, *A relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, tesis doctoral defendida en 2011, p. 247. La tesis ya no está accesible en internet. Cfr. la publicación de la misma: *Direito e Política Em Hannah Arendt*, São Paulo, ed. Loyola, 2013.

¹¹ Cfr. REPOLES TORRES, Ana Paula, *A relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*, cit., p. 244.

Por lo que respecta a los materiales empleados para la elaboración de esta investigación, se han utilizado todas las obras de Arendt publicadas hasta el momento. Dentro de ellas requiere una mención especial el *Denktagebuch* publicado por la editorial Piper en 2002 (del cual hay versión española de Raúl Gabás desde 2006), que ha sido una fuente excelente y novedosa para todo el trabajo, en especial para la biografía intelectual¹². Además, se han publicado recientemente “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (2002), *The Promise of Politics* (2007) y “The Great Tradition” (I, II) (2007)¹³, escritos inéditos hasta esos momentos. Especialmente en estos últimos se trata acerca del problema objeto de este trabajo y de las respuestas de Montesquieu al mismo. La reciente aparición de estos escritos parece ser una de las razones de que la influencia del francés en la autora haya recibido escasa atención entre sus intérpretes¹⁴.

A estas herramientas se añade el acceso a la biblioteca personal de Arendt en Bard College (*The Hannah Arendt Collection*) con anotaciones y subrayados, así como a los múltiples escritos suyos que todavía permanecen inéditos y son accesibles en The New School¹⁵ de Nueva York, con los que se ha completado esta investigación.

¹² El *Denktagebuch* aún no ha sido traducido al inglés. Será publicado probablemente por Shocken Books, pero en una edición reducida, eliminando los pasajes en griego y latín. Si así ocurre finalmente, el impacto de dicha publicación será muy negativo para el conocimiento de la autora en la comunidad que lea la traducción inglesa. Agradezco a Thomas Wild esta información.

¹³ Cfr. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, Nueva York, *Social Research*, vol. 69, nº 2, 2002; *The Promise of Politics*, Nueva York, Shocken Books, 2005; “The Great Tradition I. Law and Power” Nueva York, *Social Research*, nº 3, 2007 y “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, Nueva York, *Social Research*, nº 4, 2007.

¹⁴ Así lo ha señalado Jerome Kohn, administrador del legado de Arendt (cfr. “Guest Editor’s Introduction”, Nueva York, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007, p. xviii). La excepción a esto es Margaret Canovan, que sí ha prestado atención a Montesquieu porque accedió a los escritos inéditos de la autora en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos antes de su publicación. Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹⁵ Antes *The New School for Social Research*.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
ABREVIATURAS	21

CAPÍTULO I

UNA VIDA TRENZADA DE PENSAMIENTO (1906-1975)

1. UN NUEVO INICIO EN EL MUNDO (1906-1933).....	23
2. REFUGIADA EN FRANCIA: UN TRABAJO PRÁCTICO Y JUDÍO (1933-1941).....	37
3. EL PESO DE LOS TIEMPOS: PERIODISTA E HISTORIADORA (1941-1949)	43
4. UNA FILÓSOFA DE LA PLURALIDAD (1949-1952)	57
5. LA PROLÍFICA DÉCADA DE 1950 (1952-1958)	65
<i>A. Elementos totalitarios del marxismo</i>	<i>65</i>
<i>B. La tradición y su impermeabilidad a las nuevas experiencias</i>	<i>73</i>
<i>C. Una mirada nueva a la revolución.....</i>	<i>84</i>
6. LOS PRÁCTICOS HONORABLES.....	87
7. <i>AMOR MUNDI</i> (1958-1960)	91
8. LA CONTROVERSIA SOBRE <i>EICHMANN EN JERUSALÉN</i> (1960-1963).....	95
9. CRISIS EN LA REPÚBLICA ESTADOUNIDENSE (1963-1970).....	108
10. LA VIDA DEL ESPÍRITU (1970-1975).....	122

CAPÍTULO II

GRECIA: DE LA POLÍTICA DE LA ACCIÓN AJURÍDICA A LA ANTIPOLÍTICA DE LA CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA

1. PLANTEAMIENTO: EL TEMA DEL DERECHO ENTRE LOS ESTUDIOSOS DE ARENDT	129
2. ENTRE NOVEDAD Y ESTABILIDAD: MUNDO, ACCIÓN Y PROPIEDAD	133
<i>A. El mundo humano frente a la naturaleza</i>	<i>133</i>
<i>B. La acción y sus problemas</i>	<i>136</i>
<i>C. La estabilidad material de la propiedad y los objetos</i>	<i>145</i>
3. LA TENSIÓN ESENCIAL ENTRE LEY Y ACCIÓN	151
<i>A. Los tipos de ley en Arendt</i>	<i>151</i>
<i>B. ¿Ley o acción? Entre disyuntiva y copulativa.....</i>	<i>152</i>
4. LA GRECIA POLÍTICA: EL <i>NOMOS</i> Y SUS DEFICIENCIAS	160
<i>A. De la Grecia política a la Grecia filosófica</i>	<i>160</i>
<i>B. La concepción arendtiana del nomos.....</i>	<i>161</i>
<i>C. La polis como recuerdo organizado: la solución griega al carácter perecedero de la acción... 165</i>	
<i>D. La incapacidad griega para gobernar y la guerra de aniquilación</i>	<i>166</i>
5. PLATÓN Y LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	175
<i>A. Planteamiento</i>	<i>175</i>
<i>B. La fundación de la polis como producción</i>	<i>177</i>
<i>C. Política y finalidad.....</i>	<i>183</i>
<i>D. La verdad del filósofo y los mitos del Pueblo</i>	<i>187</i>

<i>E. La paradoja de Platón: entre filosofía y política</i>	191
<i>F. El antiplatonismo de Arendt y Popper</i>	196
<i>G. Algunas notas para la crítica a la interpretación arendtiana</i>	199
<i>H. Arendt, ¿una nueva inversión de Platón?</i>	204
6. RECAPITULACIÓN.....	207

CAPÍTULO III

EL DERECHO EN LOS *PRÁCTICOS HONORABLES*

I. PLANTEAMIENTO: TRES AUTORES REPUBLICANOS	211
II. CICERÓN: EL <i>MANUAL DE LOS PRÁCTICOS</i>	212
1. <i>Entre oratoria y pensamiento político</i>	212
2. <i>La noción de consensus iuris</i>	217
A. El asentimiento a las leyes como presupuesto de la justicia	217
B. El consensus iuris en Cicerón	220
C. ¿Republicanismo clásico o popular?	224
3. <i>La aportación romana: fundar y conservar ciudades</i>	228
A. Virtus frente a virtù: temporalidad romana frente a espacialidad griega.....	228
B. Promesa y fidelidad en Roma: hacia una praxis duradera. El derecho como tiempo para la política y como espacio incluyente	230
C. De la ley como límite a la ley como relación	236
D. El horror natural a la soledad: el origen no utilitarista de la política.....	241
4. <i>El contenido del derecho: certeza y duda sobre la justicia</i>	242
A. ¿Justicia natural o justicia civil?	242
B. El sueño de Escipión y la relativización del mundo	249
5. <i>El cultivo del alma, la humanitas y la capacidad de juicio</i>	251
6. <i>La repercusión de la humanitas en el derecho: hacia un verdadero consenso de todos</i>	258
III. MONTESQUIEU: UNA REVISIÓN DE LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	262
1. <i>Un pensador asistemático para una pensadora asistemática</i>	262
2. <i>Los “descubrimientos” de Montesquieu acerca de la relación entre derecho y poder</i>	265
A. El principio como elemento distintivo de las formas políticas.....	266
A.1. El principio de las formas políticas como movimiento y el derecho como su estructura estática ...	266
A.2. La solución totalitaria al dilema arendtiano	270
A.3. Una política de los principios.....	272
B. La naturaleza divisible del poder	275
C. La superación del poder como voluntad única	279
D. La ley como relación sin referente trascendente	284
3. <i>La Constitución americana y el constitucionalismo arendtiano</i>	290
A. La Constitución americana como tipo ideal	290
B. La Constitución como acción política o como praxis.....	294
C. La Constitución como objeto jurídico o como poiesis	297
4. <i>Entre autoridad y poder: conservación judicial e innovación popular</i>	299
5. <i>Hacia el Gobierno mixto: la pluralidad de experiencias políticas y la dificultad de su combinación</i>	304
6. <i>La acción del desobediente</i>	312
A. La concepción arendtiana de la desobediencia civil	312
B. El espíritu constitucional como inspiración de la acción.....	317
C. Separación y equilibrio entre derecho y acción.....	320
D. La acción libre fuera de un contexto constitucional adecuado	324

ÍNDICE

E. El carácter heterónomo del objeto constitucional.....	326
IV. TOCQUEVILLE Y EL DELITO ORIGINAL DE LA REPÚBLICA AMERICANA	328
1. <i>El delito original como problema social</i>	328
2. <i>El delito original como problema jurídico</i>	334
V. RECAPITULACIÓN: ¿LA SUPERACIÓN DEL DILEMA DE ARENDT?	339
CONCLUSIONS	343
BIBLIOGRAFÍA.....	355

ABREVIATURAS

Las siguientes ediciones de las obras de Arendt se citan de forma abreviada en todo el trabajo.

- CH *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Barcelona, Paidós, 1993.
- CR *Crisis de la república*, G. Solana (trad.), Madrid, Taurus, 1973.
- DF1 *Diario filosófico. 1950-1973*, R. Gabás (trad.), Barcelona, Herder, 2006.
- DF2 *Diario filosófico. Notas y Apéndices*.
- EC *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Ag. Serrano de Haro, Al. Serrano de Haro, G. Larrañaga Argárate (trad.), Madrid, Caparrós, 2005.
- EJ *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, C. Ribalta (trad.), Barcelona, Lumen, 2000.
- EPF *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, A. Poljak (trad.), Barcelona, Península, 1996.
- GT “La gran tradición”, A. Ballesteros (trad.), *Eunomía: revista en cultura de la legalidad*, nº 6, 2014.
- KMT *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, A. Serrano de Haro (trad.), Madrid, Encuentro, 2007.
- OT *Los orígenes del totalitarismo*, G. Solana (trad.), Madrid, Alianza, 2006.
- LQQC *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y obra*, M. Abella y J. L. López de Lizaga (trad.), Madrid, Trotta, 2010.
- QP *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Barcelona, Paidós, 1997.
- PP *La promesa de la política*, E. Cañas y F. Birulés (trad.), Barcelona, Paidós, 2008.
- RJ *Responsabilidad y juicio*, M. Candel (trad.), Barcelona, Paidós, 2007.
- SR *Sobre la revolución*, P. Bravo (trad.), Madrid, Alianza, 1998, 2ª reempr. 2009.
- VE *La vida del espíritu*, R. M. Romero y F. V. Oña (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

CAPÍTULO I

UNA VIDA TRENZADA DE PENSAMIENTO (1906-1975)

“El propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo”¹⁶

1. Un nuevo inicio en el mundo (1906-1933)

“La condición de la acción es la natalidad”¹⁷

Hannah Arendt nace el 14 de octubre de 1906 en Hannover (Alemania), en el seno de una familia judía. Sus padres, Paul y Martha, son judíos de clase media, no creyentes y socialdemócratas. Desde su nacimiento, la madre elabora un diario minucioso con los progresos, tanto físicos como intelectuales, de su hija¹⁸. Hannah crece sin hermanos y con toda la atención y el celo de su madre por su educación, que deberá afrontar en solitario, pues su padre fallece cuando la pequeña no tiene más que 7 años¹⁹. Martha pronto se da cuenta de la precocidad intelectual de su hija, que se hace patente desde niña²⁰.

Antes de cumplir los 4 años, la familia traslada su domicilio a Königsberg. Es allí donde Hannah toma conciencia de que es judía, al sufrir en sí misma el

¹⁶ EPF, p. 20.

¹⁷ DF1, C. XXV, 49. El *Diario* sirve como complemento para las obras publicadas en vida por la autora. Al referirnos a él en el presente trabajo buscamos ayudar a una comprensión más global y profunda de Arendt, sin perder de vista que se trata de una obra que la autora nunca se planteó publicar, y goza por ello de un carácter especialmente provisional.

¹⁸ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 75. Traducción al castellano de M. Lloris Valdés del original: *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 78.

antisemitismo. No es infrecuente que los profesores o los otros niños se burlen de los judíos en clase o en la calle. Por ello, recibe instrucciones de su madre para cuando se presenten esas situaciones. Las instrucciones son sencillas: defenderse. Y eso es lo que hace, a diferencia de otros niños judíos: de ese modo, “su dignidad [queda] absolutamente protegida”²¹. Arendt sabe desde el principio cuál debe ser su actuación como judía cuando se le ataca; su actitud es la de una “paria consciente”²².

Desde la niñez tiene acceso a muchos libros: su padre, aficionado a las humanidades, posee una gran biblioteca repleta de libros clásicos griegos y latinos. Hannah memoriza poesía desde los 12 años²³ y pronto se introduce en la filosofía. Lee desde muy joven a Kant, Kierkegaard, y a los que serán sus maestros: Jaspers²⁴ y Heidegger²⁵. Desde su adolescencia se sabe distinta a los demás y muchas veces se queda absorta en sus pensamientos²⁶.

Al acabar la Primera Guerra Mundial la casa de los Arendt se convierte en lugar de reunión de los socialdemócratas. Hannah acude con su madre a las discusiones de los espartaquistas (que luego formarán el Partido Comunista de Alemania o KPD), cuya líder, Rosa Luxemburg, despierta la admiración de su madre. Arendt hereda la admiración por Luxemburg y su nombre pasará a formar parte de aquellos admirados hombres y mujeres “en tiempos de oscuridad”²⁷. En el campo teórico, coincidirá con su republicanismo y su verdadero interés político, no partidista, sino “leal a la realidad”. La influencia de Luxemburg se hará patente también en la interpretación arendtiana del

²¹ *Ibid.*, p. 74.

²² LAZARE, Bernard, *Le fumier de Job*, p. 151, citado en ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 58 n. 16. Traducción de M. Candel del original *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978.

²³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 95.

²⁴ Cfr. EC, p. 25.

²⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 98.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 95.

²⁷ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001. Traducción de C. Ferrari y A. Serrano de Haro del original *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968.

imperialismo recogida en *Los orígenes del totalitarismo*²⁸, y en la cuestión revolucionaria²⁹.

Antes de acabar la escuela se traslada a Berlín donde recibe clases de Latín, Griego y Teología cristiana de la mano de Romano Guardini. Por éste comienza a oír hablar de un filósofo al que ha leído desde pequeña, Sören Kierkegaard³⁰, y de la vida como “existencia en el tiempo”³¹, que influirá en sus escritos posteriores. De hecho, el entusiasmo por el filósofo y teólogo danés le decidirá a estudiar Teología al llegar a la universidad³². Pero antes de iniciar sus estudios universitarios la autora vuelve a la escuela en Königsberg como “estudiante libre”³³, es decir, con cierta flexibilidad en lo relativo a la asistencia a las clases. La escuela acepta sus peculiaridades y los profesores procuran saciar sus inquietudes intelectuales, mucho más avanzadas que las de los chicos de su edad.

La época propiamente universitaria de Arendt transcurre entre 1924 y 1929. Durante ese tiempo no manifiesta interés alguno por la política de su país. Es al acabar esos años cuando comienza a temer la creciente popularidad del Partido Nacionalsocialista de Hitler, que tomará el poder pocos años después. Ese acontecimiento marcará su vida, como la de tantos otros judíos. Pero mientras dura su época universitaria, Arendt se centra en la “revolución apolítica”³⁴ que tiene lugar en

²⁸ Arendt está influida especialmente por la obra de Luxemburg *La acumulación del capital*. En ella, Luxemburg defiende que el capitalismo necesita de sociedades no capitalistas para seguir avanzando, necesidad de la que surge el imperialismo capitalista a finales del siglo XIX. En opinión de Luxemburg, la “original acumulación del capital” de Marx no es un proceso puntual sino que está en movimiento constante mediante la expropiación de bienes. Cfr. LUXEBURG, Rosa, *La acumulación del capital*, Edicions Internacionals Sedov, p. 232, <http://grupgerminal.org/?q=system/files/LA+ACUMULACI%C3%93N+DEL+CAPITAL.pdf> [consultado: 06/02/2015]. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 49.

²⁹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 381.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*, p. 103. P. Ricoeur, posteriormente seguido por J. Taminiaux, destaca la importancia del tiempo en la obra de Arendt, una realidad que ayuda a comprender la distinción arendtiana entre las distintas actividades humanas. Ricoeur estudia la *vita activa (La condición humana)*, y Taminiaux la vida interior o del espíritu (*La vida del espíritu*). Cfr. Ricoeur, “Action, Story and History. On re Reading The Human Condition” en VV.AA., *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers (III)*, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 43-53. En la misma obra se encuentra el artículo de Taminiaux: “Time and the Inner Conflicts of the Mind”, tomo IV, pp. 175-191.

³² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 98.

³³ *Ibid.*, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 109.

Marburgo y está liderada por su profesor Martin Heidegger³⁵. Una revolución que se enfrenta a toda la tradición de pensamiento³⁶. Es en ese año de 1924 en Marburgo cuando Arendt ve confirmada su vocación filosófica, descubierta años atrás cuando comenzó a leer los libros de la biblioteca de su padre. Años después insistirá en que la atracción que sentía desde joven hacia la filosofía era la “necesidad de comprender”³⁷.

En Marburgo asiste a los seminarios de Heidegger, que despierta la admiración general en la universidad y, sobre todo, la suya: “la filosofía fue, en efecto, su primer amor; pero la filosofía encarnada en la persona de Martin Heidegger”³⁸. De hecho, aunque la estancia en esa ciudad es de apenas un año, influirá notablemente en su vida y en su pensamiento. La joven Arendt no es sólo una alumna para Heidegger, 17 años mayor que ella, sino su amante en aquel momento, aunque la relación no prospera porque Heidegger está casado³⁹. Esa breve relación marcará la ambigua vinculación entre los dos a lo largo de sus vidas.

Young-Bruehl considera que *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía* es la forma que Arendt tiene de contar su propia historia con Heidegger⁴⁰ y soportar así el sufrimiento de la pérdida. La pensadora de Hannover conoce la historia de Varnhagen en la universidad, estudiando el Romanticismo alemán. Varnhagen fue una amiga de Goethe que se movió en el ambiente de los románticos alemanes y tuvo su propio salón en Berlín. En 1933 la obra de Arendt sobre Varnhagen está prácticamente concluida. En ella presenta abundante material inédito, con el que ofrece una visión de la vida de

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁶ Heidegger considera que la tradición del pensamiento ha caído en el mismo error de Platón en su concepción de la verdad. A su juicio, Platón *muta* la esencia de la verdad en el relato de la caverna y defiende que ésta se conoce a través de la vista, con una visión exacta, lo que supone enfatizar que la verdad se alcanza de manera subjetiva. Heidegger considera que esa *mutación* de la esencia de la verdad ha sido seguida por la tradición de pensamiento. Como muestra de que se trata de un error ininterrumpido cita a Aristóteles, a Tomás de Aquino, a Descartes y a Nietzsche como pensadores representantes de distintas épocas, que han caído en el mismo error a su juicio. Heidegger considera que este error no ha sido superado, y el relato de la caverna es todavía actual, porque la mutación de la esencia de la verdad es “la realidad dominante fundamental, afianzada hace largo tiempo y aun no desplazada, de la historia universal planetaria que se desarrolla en su más reciente modernidad”. Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, N. V. Silveti (trad.), Oviedo, *Eikasia*, 12, 2007, p. 283.

³⁷ EC, p. 25.

³⁸ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 109.

³⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 120.

Varnhagen distinta a la predominante hasta ese momento⁴¹. La obra, sin embargo, no será publicada hasta 25 años después.

Durante su estancia en Marburgo, Arendt acude a los seminarios de Heidegger, junto con Hans Jonas. Las clases son interesantes y enigmáticas a un tiempo, muy difíciles de comprender⁴². En ellas, Heidegger expone las tesis que poco después defenderá en *Ser y tiempo*, publicada en 1927. Después de su año en Marburgo, Arendt se instala en Friburgo, donde pasa un semestre con Husserl, el maestro de Heidegger⁴³. Ya no regresará a Marburgo, debido a los inconvenientes personales de realizar la tesis doctoral con Martin Heidegger. Éste le sugiere ir a Heidelberg con un amigo suyo: Karl Jaspers, un psicólogo convertido en filósofo, que por aquel entonces está trabajando en su obra *Filosofía*.

A pesar de los puntos de encuentro entre Heidegger y Jaspers, es mucho lo que separa a ambos en lo intelectual y en lo personal. En Heidelberg, Arendt posee un amplio círculo de amistades y se integra en una comunidad intelectual gracias a Jaspers⁴⁴. Las clases de éste no tienen la complejidad de las de Heidegger, debido no tanto a su simplicidad, sino a que en ellas prima la comunicación, una cuestión clave para Jaspers que lo será también para Arendt⁴⁵.

En este nuevo entorno comienza su tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín, bajo la dirección de Jaspers, al tiempo que entra en contacto con el sionismo. En 1926, Hans Jonas invita a Kurt Blumenfeld, un líder sionista alemán, a hablar en la universidad. Blumenfeld y Arendt conectan y éste se convierte en su “mentor político”⁴⁶. Blumenfeld defiende un sionismo postasimilatorio que pretende

⁴¹ Cfr. ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 12. Traducción de D. Najmías de la edición inglesa: *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958.

⁴² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 123.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 118.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 130.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 127.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

mantener la cultura en la que el judío se ha asimilado, pero recuperar al mismo tiempo la identidad judía perdida en el proceso de asimilación⁴⁷.

San Agustín es un autor muy popular durante esos años en la Alemania de Weimar⁴⁸, en especial para sus dos maestros existencialistas. La tesis que defiende Arendt en su trabajo doctoral es que el mandato de amor al prójimo no puede sostenerse de acuerdo con la obra de san Agustín. Para defender su tesis, la asistematicidad del autor le lleva a aproximarse a esta cuestión desde tres puntos de vista que representan distintas líneas del pensamiento agustiniano. Estas líneas tienen en común únicamente la cuestión del amor al prójimo. En las diferentes partes de su trabajo la autora lleva a cabo una aproximación a las definiciones de amor relacionándolas entre sí pero sin constreñirlas a una sistematicidad que, a su juicio, sería ajena a san Agustín⁴⁹.

En la primera parte la autora trata el amor como anhelo (*appetitus*). Este amor es un deseo de algo que no se posee aún. Rectamente entendido es la *caritas* o el anhelo de Dios, es decir, el ansia del encuentro con Dios tras la muerte. Mediante la *caritas* el anhelo del futuro absoluto (la vida eterna con Dios tras la muerte) es adelantado al presente, olvidando así el presente de la existencia⁵⁰. El otro tipo de amor, como *appetitus*, es la *cupiditas* o amor al mundo⁵¹, el amor que tiene un objeto indebido. La *caritas* es el amor rectamente entendido, el amor a Dios. El amor al prójimo y al mundo no es lo característico de la *caritas*, sino únicamente aquello que se usa (*uti*), para lograr

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 138.

⁴⁸ Cfr. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía* (II), Barcelona, Ariel, 1989, p. 86. También Hans Jonas, compañero de Arendt, subraya la importancia de san Agustín, en especial de las *Confesiones*. Citado en ARENDT, Hannah, *Love and Saint Augustine* (ed. y estudio interpretativo de J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark), The University of Chicago Press, 1996, pp. xii y ss.

⁴⁹ Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, pp. 15-21. Traducción de A. Serrano de Haro de la versión inglesa *Love and Saint Augustine*.

⁵⁰ Es central la distinción entre existencia y esencia en este punto. La existencia se vincula a la vida mortal y tiende a la *cupiditas* y la esencia es aquello que trasciende la existencia terrena y que se pone de manifiesto en la interioridad del sujeto. El hombre en su interioridad, donde se encuentra con Dios, anhela el futuro absoluto, la unión y disfrute (*frui*) de Dios, que es la satisfacción de ese deseo. Es el amor como *caritas*, que lleva a relativizar la existencia terrena y todo lo relacionado con ella: el mundo, el prójimo y el propio cuerpo. Arendt subraya que en estos asuntos Agustín está más cerca de Platón que del cristianismo. Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 63.

⁵¹ Agustín entiende por mundo aquí, a los habitantes del mundo, no a la naturaleza no humana creada por Dios. Cfr. *Ibid.*, p. 33.

la *caritas*, el disfrutar (*frui*) de Dios⁵². A juicio de Arendt, el amor al prójimo es para Agustín simplemente un medio para el verdadero fin de la vida humana, el disfrute de Dios tras la muerte. Es decir, no es correcto caracterizar el amor al prójimo como anhelo como *cupiditas*, pues se trata de un anhelo que no se puede satisfacer al tener un objeto indebido, esencialmente insuficiente. Sólo cabe amar al prójimo como algo útil para lograr un anhelo distinto, la *caritas* o el disfrute de Dios⁵³.

Arendt aborda el amor como anhelo en la primera parte, es decir, el amor que anticipa el futuro absoluto y lo trae al presente. En la segunda parte trata el amor en su relación con el pasado, ya que desde la concepción del amor como anhelo no cabe sostener, a su juicio, el amor al prójimo. Esta segunda parte marcará enormemente la obra posterior de la autora, pues una referencia de Agustín, “el hombre fue creado para que el inicio fuera”, que algunos consideran el “lema oculto de su pensamiento”⁵⁴, tiene aquí su origen remoto. La autora considera que esta segunda línea de pensamiento, que proviene directamente —a su juicio—, de la enseñanza judeo-cristiana, resulta mucho más original y fructífera que la estudiada en la primera parte, el amor como anhelo, de inspiración platónica⁵⁵.

En su análisis del amor en relación al pasado, Arendt destaca la idea del amor como agradecimiento, que surge del recuerdo de haber sido creados por Dios. La memoria remite a un pasado absoluto, echa la vista hacia Dios, lo cual conduce al agradecimiento por el “don absoluto de la vida”⁵⁶. El hombre recuerda la esencia de lo que es, su vinculación con Dios, con el que *estaba* antes de su existencia. Es la “religación del hombre a la fuente trasmundana de su existencia”⁵⁷. Es aquí donde Arendt señala que, para Agustín, “el hecho decisivo definitorio del hombre como ser

⁵² Cabe señalar la relación entre los conceptos de *uti* y *frui* y de *poiesis* y *praxis*. Los primeros son la clave para comprender la concepción eudaimonista de Agustín, que propone como fin para la conducta humana la felicidad que es dada al hombre por Dios. Arendt se opone radicalmente a toda clase de relación medios-fines en la conducta, del mismo modo que rechaza entender la política como aspiración a un fin o fines. Este planteamiento radical se pone ya de manifiesto en la tesis doctoral, al rechazar el *uti*, el uso del mundo, para el disfrute o *frui* ulterior. Más adelante, Arendt considerará *poiesis*, y por tanto rechazable, cualquier categoría medio-fin en política.

⁵³ Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., pp. 25-67.

⁵⁴ SERRANO DE HARO, Agustín, Introducción a *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 8.

⁵⁵ Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 79.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁷ *Ibidem.*

consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la ‘natalidad’, o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento”⁵⁸. De forma opuesta, la muerte es el hecho definitorio del hombre como ser que desea, pues el deseo mira al futuro, y en dicho futuro se halla siempre la muerte como expectativa. Frente a Heidegger, para la autora, lo que da unidad a la vida es el recuerdo del nacimiento y no la expectativa de la muerte⁵⁹.

Resulta llamativo que Arendt comience explicando que el amor como agradecimiento religa al hombre con la “fuente trasmundana de su existencia”, es decir, con algo previo a la existencia, el pasado absoluto, para decir a renglón seguido que es el nacimiento, la aparición en el mundo, lo característico del hombre. Del mismo modo, al asociar el deseo o anhelo únicamente con la muerte, para oponerse a Heidegger, parece olvidar lo dicho en la primera parte, a saber, que el deseo como expectativa del futuro absoluto se halla tras la muerte, es el disfrute de Dios. Se puede afirmar que el amor como anhelo va más allá del futuro y el amor como recuerdo va más allá del nacimiento. La causa de que Arendt se circunscriba a ambos hechos puede residir en que Arendt no asume la concepción agustiniana trascendente del ser humano, que apela a un origen absoluto, pre-mundano y pre-existencial, sino una concepción meramente inmanente del hombre. Al apelar a ese amor como agradecimiento al Creador por ser criatura, Agustín de Hipona piensa en la esencia del hombre (que se refiere a la relación con Dios; en el pasado y futuro absolutos) y no en la existencia del hombre (que tiene lugar en el mundo, y entre el nacimiento y la muerte). Por ello, la conclusión de Arendt es que Agustín minusvalora la existencia, al fijar la atención en el pasado y futuro absolutos, en la añoranza y la expectativa de Dios. Arendt invierte en este aspecto a san Agustín, al poner el énfasis en la existencia frente a la esencia. La autora quiere destacar

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 83. Arendt cita aquí *Ser y tiempo*, §§ 46-52. Se ha subrayado en numerosas ocasiones que la idea arendtiana de natalidad se opone frontalmente a una filosofía existencial que describe al hombre como un ser *para la muerte*, como hace Heidegger. Como vemos es ella misma la que lo subraya. Esta oposición entre el pensamiento de Arendt y el de Heidegger ha sido señalada frecuentemente por los críticos de Arendt, no sólo en relación al nacimiento y la muerte sino como una característica de todas las obras de Arendt. Cfr. especialmente TAMINIAUX, Jacques, “Arendt, disciple de Heidegger?”, Bruselas, *Études Phénoménologiques*, vol. 1, pp. 111-136. Taminioux considera que la autora trata, por lo general, temas totalmente distintos a los que estudia Heidegger, y cuando hay coincidencia temática, se advierte una total oposición en la perspectiva del uno y del otro. De ello concluye que Arendt no es, en absoluto, discípula de Heidegger. Cfr. también HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 145-157.

el valor de la existencia como fenómeno, como *aparición* del hombre en el mundo ante los otros hombres. Dicha existencia se opone a la esencia del hombre, que no *aparece*, que permanece oculta para los otros hombres y sólo se muestra en la interioridad en el encuentro con Dios⁶⁰.

De acuerdo con lo dicho, señalar el nacimiento como “hecho definitorio del hombre como ser que recuerda” contradice al propio san Agustín tal y como es expuesto por Arendt, pues el nacimiento es el origen existencial del hombre, su aparición en el mundo de los fenómenos, no el pasado absoluto. De hecho, cuando Arendt caracteriza por primera vez al hombre como ser natal, comienza con un “Dicho de otro modo...”⁶¹, lo que puede querer decir “Dicho de forma sencilla y con mis propias palabras...”. Arendt quiere dejar clara una cuestión elevada y difícil de transmitir, y para ello recurre al nacimiento, asumiendo que san Agustín no se refirió al nacimiento en ese sentido.

De hecho, no cita ningún texto para apoyar ese “Dicho de otro modo...” en que habla de la natalidad en Agustín. Es más, ese “lema oculto” de su pensamiento, el “Initium ut esse homo creatus est”⁶² (El hombre fue creado para que el inicio fuera) no aparece citado en su tesis doctoral. Esto es suficientemente indicativo de que utiliza las palabras de Agustín con independencia del uso que él les dio⁶³, de que sencillamente utiliza la frase de *De Civitate Dei* para sustentar la importancia del nacimiento en uno de sus autores predilectos. Para ella, el nacimiento tiene ante todo un carácter fenoménico, más que biológico. Lo relevante es el nuevo inicio *en el mundo*. Esto significa para Arendt *aparecer*. Si hubiera querido referirse al inicio de la vida habría apelado a la concepción, y no al nacimiento, ya que consideraba al embrión un ser humano, aunque señalaba que éste no *aparece* como tal⁶⁴.

⁶⁰ Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 45, pp. 71-130.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

⁶² *Civitate Dei*, XII, 20.

⁶³ En esta cita del Diario desvela que no se encuentra entre los “comentaristas” que lo que buscan realmente es saber qué pensó el autor al margen de la relación de dicho pensamiento con el mundo. Los intérpretes, como Heidegger, “se entregan al espacio nuevo de lo pasado y lo ven todo con ojos nuevos”. Y esto significa en el caso de Arendt, que intérpretes son sólo los autores “en relación con el mundo”. Cfr. DF1, C. XXI, 13.

⁶⁴ Cfr. DF1, C. XXIV, 63.

Las editoras alemanas del *Diario filosófico* han señalado con razón que la autora saca de contexto la mencionada cita sobre el nacimiento en san Agustín⁶⁵, lo cual no es de extrañar, pues la idea de la importancia del nacimiento en san Agustín fue fruto de una interpretación libérrima que no llegó a su término hasta mucho después de su tesis doctoral. En abril de 1951, en su *Diario filosófico*, es la primera vez que la autora toma nota de esta frase⁶⁶. Probablemente descubre en este momento la utilidad de la cita para sintetizar lo que ella entiende por nacimiento. Poco después, utilizará la frase como inesperado cierre en su conferencia *Ideología y terror*, en la que trabaja por entonces⁶⁷.

El impacto del ‘descubrimiento’ de la frase es tal que le lleva a incluirla también en la revisión de *El concepto de amor en san Agustín* realizada en el año 1963⁶⁸. Arendt, sin embargo, es consciente de que san Agustín no escribe esta frase “definitoria del hombre” en el contexto de su filosofía política: al respecto, admite que no tuvo consecuencias en ella, o sea, en su concepción del hombre como ser que actúa⁶⁹. La capacidad para actuar de manera novedosa, la promesa de la acción política enraizada en el nacimiento, es una esperanza inmanente en el ser humano que poco o nada tiene ya que ver con la esperanza de Agustín de Hipona. Por ello, puede ser arriesgado establecer excesivas coincidencias entre el pensamiento agustiniano y el arendtiano⁷⁰.

⁶⁵ El pasaje de san Agustín trata de la redención de las almas. Cfr. DF2, p. 919. Es llamativo que antes de la publicación del *Diario* en 2002, las editoras (y traductoras) norteamericanas de la tesis doctoral de Arendt (J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark, 1996) no hubiesen puesto de manifiesto esta discrepancia entre el san Agustín original y la interpretación de Arendt, a pesar del extenso estudio que realizan sobre la tesis y la cuidadosa edición. A. Serrano de Haro, el editor y traductor español de esta obra, señala que la relación entre nacimiento individual y acción espontánea bien podría ser una simple cita de autoridad. Lo que no menciona es la clara descontextualización de la cita. Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 8.

⁶⁶ Cfr. DF1, C. III, 17.

⁶⁷ La conferencia fue publicada como artículo: cfr. “Ideology and Terror”, *Review of Politics*, julio de 1953, pp. 303-327.

⁶⁸ En 1963 E.B. Ashton presenta a Arendt una traducción del texto alemán al inglés. Ella le da el visto bueno y añade adiciones a mano. De las revisiones incorporadas en un segundo texto, a su vez revisado a mano, aparece la versión definitiva. Arendt nunca completó este trabajo y no llegó a publicarse la edición en inglés ya formalizada con un contrato, hasta mucho después, en 1996. En ese año se publicó la exhaustiva *Love and Saint Augustine*, editada por J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark, ya citada. Cfr. también la carta de enero de 1966 a Jaspers: “estoy rescribiendo el Agustín... me reconozco todavía”. Cfr. LQQC, p. 162.

⁶⁹ Cfr. PP, p. 96.

⁷⁰ No creemos acertado afirmar —como hacen J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark— que hay relación entre la *caritas* agustiniana y la pluralidad arendtiana. Éstas consideran que Arendt entendía la *caritas* como “un compromiso activo con el ‘vecino’” (cfr. *Love and Saint Augustine*, cit., p. 121), que tendría relación con la politicidad del ser humano. Pero, más bien al contrario, Arendt

En la conclusión de la segunda parte, Arendt vuelve a poner en duda que el amor al prójimo sea defendible desde san Agustín, por dos razones. En primer lugar, porque si partimos de que el amor significa negarse a uno mismo, si amo al otro como a mí mismo no lo amaré en absoluto. Resulta llamativo que Arendt prescinda de la otra formulación evangélica del amor al prójimo, que manda amar al otro como Dios nos ha amado, sin referencia al sí mismo⁷¹. En segundo lugar, la autora señala que el amor al prójimo tiene su raíz en el origen del hombre como criatura, no en su singularidad. Se ama del prójimo lo que tiene de divino, su origen anterior al mundo, y por tanto se ama en genérico a todo hombre con independencia de quién sea; incluso se ama al enemigo. Arendt no está de acuerdo con este planteamiento y considera que el amor al prójimo no es posible, pues pierde de vista la relevancia del prójimo como individuo concreto y supone amar al amor mismo⁷².

La tercera parte de la tesis es la más breve, y se titula “Vida en sociedad” (*Vita socialis*). En ella Arendt sostiene que la comunidad de creyentes fue fundada para aislarse del mundo y, al mismo tiempo, para la conversión de los no-creyentes. El amor a dicha comunidad es, pues, como amarse a uno mismo, pues el creyente ama a una comunidad de la que forma parte⁷³. Esta posición tan singular es la que mantendrá tiempo después cuando afirme que no ama al Pueblo judío, pues siendo ella misma judía

invierte al san Agustín más platónico, en cuanto a que éste considera el más allá que estudia la escatología como lo central desde un punto de vista antropológico. La autora piensa que esto produce la alienación del mundo, ya que según ella el mundo para san Agustín no es más que un medio para lograr el fin de la vida eterna.

Por su parte, Arendt exalta el mundo que considera inmortal, y da a la escatología y a la trascendencia el carácter de instrumentos de la política, de ideas inventadas por los hombres para que los hombres se comporten debidamente en la esfera política. De este modo, malinterpreta y rechaza escatologías tan diversas como el platónico mito de Er en la *República* (615a), *El sueño de Escipión* de Cicerón y la escatología cristiana. La incomprensión que Arendt atribuye a los filósofos acerca de lo inmanente es su misma incomprensión hacia lo trascendente.

Para sostener la tesis de esta inversión de Agustín en este punto, cfr. “¿Qué es la autoridad?”, en EPF, especialmente p. 119.

⁷¹ Si bien es cierto que san Agustín en su *Epistola* 137, 5, 17 nombra únicamente el pasaje de Mt. 22, 37-9 que formula el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Copleston cita precisamente este pasaje para explicar la ética agustiniana, que en su opinión es “una ética del amor”. Cfr. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía* (II), cit., p. 88.

⁷² Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 129.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 143.

resulta ‘sospechoso’ amar a su propio Pueblo. Por ello sostendrá que únicamente profesa amor a las personas⁷⁴.

A modo de recapitulación, conviene resaltar que, de lo expuesto se deduce que la disertación sobre san Agustín no es principalmente una pieza académica sobre el obispo de Hipona, sino un primer esbozo del pensamiento de Arendt⁷⁵.

Dejando a un lado el valor de la interpretación de Arendt sobre el nacimiento en el pensamiento de san Agustín, lo que está fuera de duda es que estamos ante una idea central del pensamiento arendtiano⁷⁶ que marcará toda su obra⁷⁷. La idea de la novedad total que supone el nacimiento de un ser humano en el mundo subraya que dicho nacimiento constituye la entrada en un mundo *común* de la mano de otros, los padres, mientras que la muerte es la salida *solitaria* del mundo. A juicio de Arendt, lo más radical en el ser humano es su nacimiento. Cada individuo, al ser una novedad radical en el mundo, es capaz de actuar de forma original e innovadora. El hombre actúa conforme a lo que es, pero conforme a lo que es respecto del mundo, no respecto de sí mismo. El hombre empieza a ser hombre en cuanto aparece en el mundo y ante los otros hombres. Es, por definición, un nuevo inicio, pero no un inicio oculto, sino ante el mundo, ante los ojos del mundo⁷⁸. Este nacimiento del ser humano es, a juicio de Arendt, un inicio espontáneo⁷⁹ y fundamento individual de la capacidad humana para

⁷⁴ Cfr. la carta a Gershom Scholem, en *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 145.

⁷⁵ Cfr. VECCHIARELLI SCOTT, J.; CHELIUS STARK, J., Prólogo a *Love and Saint Augustine*, cit., p. xvii.

⁷⁶ Cfr. SERRANO DE HARO, Agustín, Prólogo a *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 8. La importancia del nacimiento es indudable, y es subrayada por la práctica totalidad de los estudiosos.

⁷⁷ Esta frase cierra *Los orígenes del totalitarismo* a partir de 1958, cuando se publica la segunda edición que incluye el epílogo “Ideología y terror”, una reelaboración de la conferencia del mismo nombre. El cambio respecto a la primera edición es realmente importante: desde la edición de 1958, una obra que trata del mal radical concluye paradójicamente bien, en el sentido de que contiene una apelación a la esperanza, pues “cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo”, ya que el poder comenzar, sinónimo de la libertad, es la suprema capacidad del hombre (cfr. OT, p. 640). Sin esta última y brevísima reflexión no cabría la esperanza desde el punto de vista de Arendt.

Posteriormente, la cita está presente en muchos de sus libros, no como una mera frase que se repite sino como un verdadero presupuesto antropológico. La importancia del concepto de natalidad se pone de manifiesto en *La condición humana*, pero también en *Sobre la revolución*, pues su concepción de la revolución no hubiera sido la misma sin su énfasis en el nacimiento. El presupuesto antropológico-fenomenológico de la capacidad política de fundar es el nacimiento, y fundar es lo esencialmente revolucionario en opinión de Arendt. Cfr. SR, pp. 188 y ss.

⁷⁸ Cfr. CH, pp. 201 y ss.

⁷⁹ Cfr. DF1, C. III, 17.

actuar. Pero tal fundamento no basta por sí sólo para la acción; se requiere también el fundamento existencial de la pluralidad para que el ser humano en singular (que es un inicio) pueda iniciar algo nuevo: se requiere a los otros, al mundo. Al final de su vida, Arendt definirá el lema de san Agustín como el “apuntalamiento ontológico de una filosofía de la política verdaderamente romana”⁸⁰. Y este es su apuntalamiento ontológico romano. Ontología que no tiene que ver tanto con la naturaleza humana, sino con el ser en el mundo, es decir, el aparecer ante los otros⁸¹.

Es necesario volver ahora a los acontecimientos de la vida de Arendt tras la defensa de su tesis doctoral en 1928. En enero del año siguiente se traslada a Berlín para vivir con Günther Stern, que reside en esta ciudad. Stern es un filósofo judío a quien ha conocido en los seminarios de Heidegger años atrás. En septiembre de ese mismo año contraen matrimonio, antes de trasladarse a Frankfurt. Allí Stern intenta obtener un puesto de profesor universitario. La afinidad entre Arendt y Stern es fundamentalmente intelectual. De hecho, trabajan juntos en la corrección de la tesis de Arendt para su publicación. También escriben conjuntamente un artículo sobre las *Elegías a Duino* de Rilke⁸².

El joven matrimonio vive exclusivamente de una beca recién concedida a Arendt para el estudio del romanticismo alemán. Dicho estudio, a modo de biografía, estará centrado en la figura de Rahel Varnhagen, como ya se ha señalado. En su mayor parte estará construido a partir de textos tomados de la correspondencia y el diario de Varnhagen. La letra que se lee en cada página es literalmente la de Rahel, pues Arendt enlaza dichos textos y los sitúa en el contexto adecuado, interviniendo muy poco como narradora. Por ello el libro, más que una narración de hechos o acciones, parece un viaje a través de un pensamiento genuinamente romántico. A Arendt le interesa “contar la vida de Rahel como ella misma habría podido contarla”⁸³. En este punto, se muestra cercana a la idea de Walter Benjamin: su ambición es escribir una obra únicamente a

⁸⁰ VE, p. 496.

⁸¹ Cfr. CH, pp. 222 y ss.

⁸² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 145.

⁸³ ARENDT, Hannah, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, cit., p. 15.

base de citas⁸⁴. Esta obra de juventud pone de manifiesto que la cuestión judía y, en particular, la asimilación, interesaron a la autora desde muy pronto.

Arendt comienza a escribir reseñas y artículos por encargo para el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y para *Die Gesellschaft*. Escribe sobre san Agustín y el protestantismo en el mil quinientos aniversario de su muerte. También se le pide una reseña sobre *Ideología y utopía* de Karl Manheim, a quien había escuchado en Heidelberg⁸⁵. En ella se muestra muy cercana a sus maestros, Heidegger y Jaspers, cuyo pensamiento defiende frente al del sociólogo. Éste critica la soledad filosófica por la que, según él, éstos abogan. Manheim propugna que el pensamiento ha de estar exclusivamente ligado a la acción y a un mundo concreto, aunque habitualmente el pensamiento es una huida de la realidad. La autora defiende en ese momento una comprensión ontológica del mundo humano frente al estudio de un mundo concreto, que considera demasiado condicionado por cuestiones coyunturales⁸⁶.

A finales de 1931 el matrimonio se traslada de nuevo a Berlín cuando se hace evidente que la habilitación que Stern ha solicitado en Frankfurt no le va a ser concedida⁸⁷. En Berlín Stern encuentra trabajo como periodista⁸⁸. Por su parte, Arendt retoma el contacto con Kurt Blumenfeld, quien le introduce en el ambiente e ideas del sionismo, aunque ella nunca llegará a ser sionista. Además, durante este tiempo se intensifica su preocupación por los problemas de la Alemania en la que vive, lo cual tendrá como consecuencia un debilitamiento de la atención a las cuestiones filosóficas que le ocupan hasta ese momento. Ya en 1929 considera que el ascenso de Hitler es inminente y se plantea emigrar. En esto se comporta con gran singularidad, pues en la sociedad alemana todavía no existe esta preocupación por el futuro⁸⁹.

⁸⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 107. Su biógrafa y muchos otros han advertido este parecido.

⁸⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 148.

⁸⁶ Cfr. EC, p. 50.

⁸⁷ En noviembre de 1931 Arendt escribe a Jaspers comunicándole su cambio de residencia a Berlín. Cfr. LQQC, p. 119.

⁸⁸ Más detalles acerca del injusto rechazo del trabajo presentado por Stern con objeto de obtener la habilitación en Frankfurt, en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 148 y ss.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

Introducida en el círculo sionista, Arendt imparte conferencias en varias ciudades alemanas⁹⁰. Mientras tanto, su marido frecuenta un círculo comunista donde se encuentra con Bertolt Brecht, entre otros⁹¹. El matrimonio está cada vez más distanciado porque, entre otras cosas, su vínculo más profundo, que era la coincidencia intelectual, se va resquebrajando al mismo tiempo que la Alemania en la que ambos viven.

2. Refugiada en Francia: un trabajo práctico y judío (1933-1941)

“El colapso de 1933 —que fue un colapso político, económico e ideológico y, al mismo tiempo, el colapso de todo un mundo espiritual, incluyendo sus valores y lo que sólo en apariencia eran posesiones seguras— no ha conducido a un nuevo florecimiento de la vida judía, sino a la apatía y, en el caso de los jóvenes, a una suerte de vuelta a la barbarie”⁹².

El año 1933 supone un antes y un después en la vida de Hannah Arendt⁹³. El incendio del Reichstag provoca la huida inmediata de su marido a París⁹⁴. Ella decide

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 167.

⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

⁹² “La cuestión judía”, en *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 118. Traducción de E. Cañas, M. Candel, R.S. Carbó y V. Gómez Ibáñez del original en inglés *The Jewish Writings*, editado por J. Kohn y R.H. Feldman, Schocken Books, 2007.

⁹³ Cabe adherirse a la corriente mayoritaria de intérpretes que consideran la irrupción del totalitarismo como un acontecimiento esencial en la vida de Hannah Arendt en cuanto a influencia en su vida y en su obra, algo que supone un antes y un después. De hecho, puede apuntarse que sin la aparición del totalitarismo, la concepción arendtiana del nacimiento no hubiera surgido en absoluto. Esto no obsta para acogerse a la crítica de J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark que señalan que la autora no puede ser reducida a teórica del totalitarismo o a teórica de la política. J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark (que siguen a Barnouw) critican a Young-Bruehl por dar esa visión sesgada de la autora. De cualquier forma, resulta razonable que los primeros intérpretes de un autor traten lo esencial o más notorio del mismo, y a medida que eso se ha puesto de manifiesto surjan nuevas voces que destaquen aspectos más periféricos del pensamiento del autor.

Es habitual en los intérpretes buscar “restaurar la balanza académica” (cfr. VECCHIARELLI SCOTT, J.; CHELIUS STARK, J., Introducción a *Love and Saint Augustine*, cit., p. xi) respecto a los puntos en los que más se ha insistido acerca de la autora, dando un nuevo impulso a temas nuevos u oscuros (otros ejemplos de ello son M. Canovan, U. Ludz, P. Owens y Ch. Volk). Esta búsqueda de restaurar el equilibrio de la balanza es positiva porque suele ampliar la investigación, pero puede conducir a enfatizar demasiado esos temas que se habían dejado de lado, dando de nuevo una visión sesgada de la autora. Ejemplo de ello son las editoras de la tesis doctoral de Arendt en lengua inglesa que en su estudio crítico sobrevaloran la importancia de Agustín y consideran que hay que interpretar a la autora partiendo de su tesis doctoral y no de *Los orígenes* o *La condición humana*.

⁹⁴ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 170.

quedarse y actuar junto a los sionistas. Por encargo de Blumenfeld se dedica a recoger material sobre el creciente antisemitismo social. Arendt es descubierta y detenida, pero escapa y huye de Alemania. Años después manifestará cómo se sintió en aquel momento, en el que, al haber actuado, experimentó una “satisfacción inmediata”⁹⁵: la de no ser “inocente” ante los criminales y frente a los crímenes⁹⁶. Arendt experimenta en un pequeño acto el gozo de la acción, que será central en su teoría política. Tras salir del país se refugia en Ginebra y obtiene rápidamente trabajo, pero no desea permanecer allí y se traslada a París, junto con su madre, con la finalidad de unirse a los sionistas refugiados allí⁹⁷.

Lo que supuso un antes y un después para Arendt no fue tanto el ascenso de Hitler al poder, sino la respuesta de los intelectuales a este hecho. En especial, la de Martin Heidegger. Éste toma posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933 y se muestra emocionado con el ascenso del nacional-socialismo, cayendo, pues, en “la trampa de sus propias ideas”⁹⁸. Arendt rompe el contacto con él y decide abandonar su dedicación a la actividad intelectual⁹⁹. Al mismo tiempo, se une a los sionistas en París y desempeña la actividad que desea, es decir, un “trabajo práctico” y “judío”¹⁰⁰.

Desde su huida de Alemania hasta la obtención de la ciudadanía americana en 1951, Arendt carece de nacionalidad: es apátrida¹⁰¹. Durante 18 años es una refugiada entre refugiados. Sus años en París (de 1933 a 1941) son los años más duros y cruciales de su vida. En ese tiempo conoce a su segundo marido, Heinrich Blücher, con el que se casa en 1940. Lo que une a la pareja es, sobre todo, la conversación, más que las ideas en común. Mucho de lo que conversan se materializa en obras que Arendt va publicando tiempo después¹⁰². Las historias de Blücher sobre su participación en las

⁹⁵ EC, p. 21.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 175.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁹⁹ Cfr. EC, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ En 1946 escribe un poema sobre su condición de apátrida a raíz de unos versos de Nietzsche: “Dichoso quien tiene una patria/la contempla todavía en sus sueños”. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 261.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 192.

protestas de 1919 y en los consejos comunistas alemanes (*Räte*) influyen a Arendt en su concepción de la revolución¹⁰³, es decir, en su defensa de que lo esencialmente revolucionario son los movimientos locales surgidos espontáneamente (frente a los partidos de cualquier signo, como el Partido Comunista Alemán).

Durante este tiempo desempeña un trabajo práctico y judío, como desea. Trabaja en *Juventud Aliya*, organización que ofrece una solución temporal a los jóvenes “judíos errantes”¹⁰⁴ que “vagan sin destino por las calles”¹⁰⁵ de Europa. Describe la actividad de la asociación de este modo: “los asentamientos judíos aceptan inmigrantes jóvenes durante dos años, proporcionándoles educación y preparación práctica. Ofrecen sus granjas como escuelas, y sus *Haverim* (camaradas) como profesores”¹⁰⁶. Arendt es consciente de que esos jóvenes judíos que tienden a “la apatía” y “la barbarie” son el futuro del Pueblo judío, y se introduce en la asociación para intentar cambiar esa situación.

Sin embargo, no abandona la actividad intelectual por completo. En la *nation per excellence*, como a Arendt le gusta llamar a Francia, vive en primera persona el antisemitismo francés y siente la necesidad de comprenderlo. Por ello, investiga su historia e imparte algunas conferencias sobre la cuestión¹⁰⁷. Esas conferencias son el germen de la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, titulada “Antisemitismo”, que publicará bastantes años después, en 1951. En dicha obra, Arendt narra la historia del antisemitismo como un fenómeno europeo frente a quienes lo consideran un fenómeno exclusivamente alemán. En Francia descubre que el antisemitismo como realidad europea produce sus más graves consecuencias debido a la división de Europa en Estados nacionales. Son los Estados nacionales los que posibilitan la aparición de la apatridia tras la Primera Guerra Mundial, por no encontrar un lugar en ningún Estado a muchos seres humanos, o por darles la condición de minorías en muchos países¹⁰⁸.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 197.

¹⁰⁴ ARENDT, Hannah, “Algunos jóvenes se van a casa”, en *Escritos judíos*, cit., p. 111.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ En la Organización Internacional de Mujeres Sionistas (WIZO). Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 212.

¹⁰⁸ Cfr. OT, pp. 387 y ss.

En Francia, Arendt descubre a su admirado Clemenceau, el modelo de hombre justo. Un francés que, con el estallido del *Caso Dreyfus*, apoyó a Dreyfus por razones de justicia y no por compasión¹⁰⁹. A pesar de su interés por Francia, cultiva la amistad en un círculo donde el idioma sigue siendo el alemán¹¹⁰, algo que le hace sentirse más en casa. Conoce a Walter Benjamin y a Bertolt Brecht. Arendt edita un volumen de las obras de Benjamin, que muere poco tiempo después¹¹¹, y en la introducción de la obra señala, aunque disculpa, sus muchos defectos y errores. A su juicio, la gran virtud de Benjamin fue que le afectaban más las catástrofes del mundo que las que cosas que a él mismo le concernían¹¹². Ésa es la forma que tiene de resistir, considera ella, un hombre en tiempos de oscuridad, sea judío o no, desde la convicción de que no es uno el que sufre sino los hombres con los que compartimos el mundo¹¹³.

Arendt se considera miembro de una generación perdida, igual que todos sus amigos. Con el tiempo, acabará pensando que los nacidos entre 1895 y 1915 forman parte de alguna de las tres generaciones perdidas. Son las generaciones que han vivido las grandes guerras y el Holocausto. La forma más común en que dichas generaciones se enfrentan a esta realidad es la autocompasión, el desarrollo enfermizo del yo. Arendt rechaza radicalmente esta postura y se acerca a la de Brecht, que se ríe de sí mismo y agradece la existencia. Ambos rechazan los estados de ánimo y la introspección, que a su juicio distorsionan la verdad de los hechos¹¹⁴. Este rechazo de la introspección llega al exceso de afirmar que nunca se ha preguntado por el sentido de su vida¹¹⁵. Brecht probablemente comparte el rechazo a dar relevancia a esa pregunta. Sin embargo, lo que la distingue de él es que su deseo de vivir no es un vitalismo de corte nietzscheano y nihilista. Para Arendt, la fuerza para afrontar las dificultades no viene sólo de sí misma, de una posición voluntarista o agonista. Su capacidad para hacer frente a los difíciles años 30 y 40 procede más bien de los demás, de sus amigos y familiares.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 197.

¹¹⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 181.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 184.

¹¹² Cfr. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 234.

¹¹³ Cfr. ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 7.

¹¹⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, "Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht", *The Kenyon Review*, vol. 10, nº 2, 1948, pp. 304-312.

¹¹⁵ Cfr. DF1, C. XXIV, 54.

Durante los años como refugiada en Francia la identidad judía de Arendt pasa al primer plano de su existencia: “Quiero conocer a mi Pueblo” le dice a su profesor de lengua hebrea¹¹⁶. Además de ello, de forma paralela, sigue investigando la ideología antisemita, para saber cómo combatirla¹¹⁷. Por ello, a sus actividades prácticas se suma el estudio cada vez más profundo de la cuestión judía. Arendt comparte con el sionismo no sólo la voluntad de solucionar el problema judío mediante la toma de las riendas políticas, sino también la crítica a la asimilación y a las élites judías. Es decir, a los llamados “judíos de excepción” o, en palabras de Bernard Lazare, “advenedizos”¹¹⁸. La autora hace suya la denominación de Lazare¹¹⁹ y ofrece un ejemplo paradigmático de judío asimilado y advenedizo: Benjamin Disraeli¹²⁰. Su crítica se dirige contra el judío asimilado y filántropo que compra a los miembros de su Pueblo con dinero, y contra los judíos influyentes que prodigan una falsa caridad para persuadir al Pueblo judío de no defenderse políticamente y evitar así un cambio social o político que no les convenga, o un aumento del antisemitismo. Considera fatal para el Pueblo judío esta postura, promovida en el momento por los Rothschild desde la gran asociación del *Consistoire* de París. El *Consistoire*, que Arendt conoce de primera mano, es la mayor asociación religiosa de la judería francesa en aquel momento, y está integrada sobre todo por personas de la alta burguesía¹²¹.

En París comienza también a interesarse por asuntos jurídicos, en particular procesales. A pesar de las reticencias del *Consistoire*, en 1936 publica un artículo contra el procesamiento de Frankfurter, un judío que había matado a un dirigente nazi en Suiza unos meses antes. Arendt se implica en procesos similares, como el de Schwarzbard o

¹¹⁶ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 187.

¹¹⁷ Cfr. “La cuestión judía”, en *Escritos judíos*, cit., p. 119.

¹¹⁸ LAZARE, Bernard, *Le fumier de Iob*, cit., p. 151.

¹¹⁹ Cfr. “Nosotros, los refugiados”, en *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 14. Del original “We Refugees”, *Menorah Journal*, nº 31, 1943, pp. 69-77.

¹²⁰ Cfr. OT, pp. 144-157.

¹²¹ Arendt trabajó unos meses como supervisora de las obras de caridad de la baronesa Germaine de Rothschild durante su estancia en Alemania. Aunque sentía simpatía por la baronesa, rechazaba la actitud del resto de la familia por su talante apaciguador, que daba falsas esperanzas a los judíos y les desaconsejaba entrar en política. Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 188 y ss.

Grynspan¹²², adquiriendo conocimientos de Derecho procesal que le serán útiles años después, en el seguimiento del juicio contra Adolf Eichmann.

Pero la situación en París resulta cada día más difícil de sobrellevar. A la pobreza se suma el antisemitismo sufrido desde el comienzo, que se hace cada vez más fuerte con las nuevas oleadas de refugiados llegados de Alemania. La guerra, cuya sombra ya se cernía sobre Francia, estalla por fin en diciembre de 1939. El Gobierno francés considera a los alemanes en su territorio como enemigos y los interna en lo que la autora comparará con el Hades¹²³; es decir, en los campos de internamiento de los Gobiernos no totalitarios. Su hades particular es el campo de internamiento de Gurs, donde soporta la incertidumbre sobre su futuro durante semanas. Arendt, en el que es probablemente su escrito más sentido y personal, expresa cuál es su experiencia en ese lugar, donde llega a desear la muerte¹²⁴. Este escrito, titulado “Nosotros los refugiados”, posee la elocuencia de lo vivido y sufrido sin apenas filtrar esos sentimientos, rasgo frecuente en otros trabajos de esa época convulsa, pero no en obras publicadas más adelante, que tienen un lenguaje menos personal y adoptan un punto de vista más distante. En él pone de manifiesto, desde su propia experiencia, que el judío que pretende asimilarse a la cultura gentil donde vive, como el refugiado al que se le traslada de un país a otro, puede llegar a no saber quién es. Por el contrario, la identidad judía permanece para el paria consciente, por nacimiento y por convencimiento. Arendt, como judía, va con su identidad por delante, como paria consciente, sin despreciar, pero sin asimilarse a la gentilidad, ni a conciencia nacional alguna¹²⁵.

Blücher y Arendt consiguen huir de sus respectivos campos de internamiento cuando comienzan los bombardeos sobre Francia durante el verano de 1940, a las pocas semanas de su encierro¹²⁶. Tras la huida, el matrimonio consigue instalarse en un pequeño piso cerca de Montauban, donde se dedican fundamentalmente a leer y escribir.

¹²² Cfr. *Ibid.*, p. 216.

¹²³ Cfr. OT, p. 598.

¹²⁴ Cfr. “Nosotros, los refugiados”, en *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 4.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

¹²⁶ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 225.

Arendt y Blücher tienen la habilidad y los contactos necesarios para poder llevar una vida relativamente normal. Eso sí, siempre en “constante alerta”¹²⁷.

En ese tiempo Arendt lee y escribe sobre temas que le interesan, como la cuestión de los tratados acerca de las minorías tras la Primera Guerra Mundial¹²⁸ y el ambiente decadente en las sociedades parisinas descrito por Proust¹²⁹. Estos escritos acabarán integrándose, diez años más tarde, en *Los orígenes del totalitarismo*.

La biógrafa de la autora ha descrito la huida a Estados Unidos, junto a su marido y a su madre como una combinación de suerte e ingenio¹³⁰. El matrimonio sale de Francia en cuanto consigue los visados para emigrar a Estados Unidos. Tras una aventurada huida, llegan a Lisboa en diciembre de 1940, desde donde, tras unos meses, partirán en barco en dirección a un continente desconocido, y a una ciudad desconocida: Nueva York¹³¹.

3. El peso de los tiempos: periodista e historiadora (1941-1949)

A los diez años de su huida de Alemania y después de tanto sufrimiento por la pobreza y la persecución social y política, Arendt recibe una noticia que le hace olvidar todo lo ocurrido hasta el momento: en 1943, ella y su marido se enteran de lo que sucede en Auschwitz, y piensan que el abismo se ha abierto ante sus ojos¹³². Ese año se convierte en un punto de inflexión en la vida de la autora, como lo ha sido, diez años antes, el año 1933.

Hannah, su madre Martha, y su marido Heinrich llegan a Estados Unidos en mayo de 1941. Como es necesario aprender inglés, pasa varios meses en Winchester (Massachusetts) adaptándose a esta lengua en un hogar estadounidense. Allí experimenta por primera vez el “espíritu democrático americano”¹³³ y la libertad

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 227.

¹²⁸ Se publicó como artículo antes de *Los orígenes del totalitarismo*: “Concerning Minorities”, *Contemporary Jewish Record*, vol. 7, nº 4, agosto de 1944, pp. 353-368.

¹²⁹ Cfr. OT, pp. 159-168.

¹³⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 229 y ss.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 230.

¹³² Cfr. EC, p. 30.

¹³³ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 237.

política, que despiertan su admiración desde el principio¹³⁴. Al poco de su llegada, entrega el manuscrito “Tesis sobre la filosofía de la Historia” de Walter Benjamin a Theodor Adorno, cumpliendo así el encargo de Benjamin a los Blücher, a quienes había entregado sus manuscritos. Benjamin les indicó que debían hacerlos llegar al *Institut für Sozialforschung* en Nueva York, es decir, a la Escuela de Frankfurt en el exilio, esperando probablemente recuperarlos más adelante, aunque nunca lo hizo porque, como es sabido, se suicidó tras no lograr cruzar la frontera española en su huida hacia América en 1940.

Cuando Arendt entrega los manuscritos, es cuestión de lealtad con el amigo muerto publicarlos, pero los colegas marxistas de Benjamin lo consideran un “mal marxista”¹³⁵ y la publicación se retrasa varios años¹³⁶. Es precisamente en lo que sus colegas marxistas disienten lo mismo en lo que ella coincide con Benjamin: en su “pensamiento crudo”, más cercano a la realidad que a la escolástica marxista¹³⁷. En este punto ella es profundamente antimarxista y niega con rotundidad la posibilidad de explicar la Historia mediante una ley dialéctica al modo de Hegel y Marx.

Medio año después de su llegada a Nueva York es contratada como columnista en el *Aufbau*, un periódico judío en lengua alemana, reanudando así su contacto con el sionismo, tan estrecho durante los años de París. Sus artículos son muy vívidos y ponen de manifiesto que la palabra también es acción o, por lo menos, mueve a la acción. De octubre de 1941 a abril de 1945 trabaja para el *Aufbau* y adquiere noticia de lo que considerará la más pesada carga de su tiempo, los campos de exterminio, o como ella los denomina, “las fábricas de muerte”.

En su columna del *Aufbau*, Arendt defiende la formación de un ejército judío, cuestión que ya había planteado su amigo y “mentor político” Blumenfeld¹³⁸. Considera que la guerra iniciada por Alemania es una guerra contra los judíos, y sostiene que “solamente puedes defenderte en calidad de la persona que está siendo atacada”¹³⁹. En

¹³⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁵ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 171.

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 176.

¹³⁸ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 241.

¹³⁹ ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, cit., p. 212.

su opinión, los soldados judíos no deben luchar con uniforme inglés o estadounidense contra los nazis, sino preferiblemente bajo bandera y uniforme judío. El logro de dicho proyecto supondría la entrada en política del Pueblo judío como un Pueblo europeo más, es decir, como un Pueblo que “ha contribuido a la gloria y a la miseria de Europa”¹⁴⁰ como los demás. Dar a los judíos dicha visibilidad conduciría también a desarticular las mentiras de Hitler sobre el secreto poder judío¹⁴¹.

Arendt publica en el *Aufbau* la que será una de sus tesis fundamentales sobre el totalitarismo, a saber, que la destrucción de una tercera parte del Pueblo judío va pareja a la caída de los Estados nacionales en Europa. Además, considera que por razones de justicia y por la oportunidad histórica es el momento de que se constituya una nación judía en Europa que se una a las ya existentes en el marco de una Europa federal¹⁴².

Al haber sufrido la privación de la ciudadanía durante 18 años, la cuestión de la falta de protección jurídica del apátrida es uno de los temas que le atraen y preocupan en estos momentos de su vida. Escribe sobre el derecho de asilo en el *Aufbau* y se queja de que su inexistencia relega a los individuos a la compasión de sus semejantes, al abandono e incluso a la hostilidad de los que les rodean. Lo que debe hacerse por justicia y conforme a derecho, se deja al arbitrio de la sociedad¹⁴³. Arendt tiene claro, como el señor K. de *El castillo*, que no quiere “gratificaciones piadosas” del Estado ni de filántropo alguno. El paria consciente sabe lo que quiere, que es ni más ni menos que lo que le corresponde como ser humano: “reclamo mi derecho”¹⁴⁴.

En la primavera de 1942 Arendt funda junto a Joseph Maier una asociación llamada *Die jungjüdische Gruppe* (El Joven Grupo Judío), con el propósito de ofrecer una alternativa al nacionalismo judío dominante (o revisionismo) que empieza a prevalecer entre los sionistas, y de promover la formación de un ejército judío. El grupo aspira a desarrollar “una nueva base teórica para la política judía”¹⁴⁵. En las reuniones

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 242.

¹⁴² Cfr. “Un camino hacia la reconciliación de los Pueblos”, en *Ibid.*, p. 42.

¹⁴³ Cfr. *Ibid.*, pp. 295 y ss.

¹⁴⁴ KAFKA, Franz, *El castillo*, Madrid, Alianza, 2009, p. 93. Traducción de D. J. Vogelmann del original alemán *Das Schloss*.

¹⁴⁵ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 249.

se discuten muchas de las cuestiones políticas que la filósofa desarrollará en escritos posteriores desde una óptica más general, pues allí se abordan con propósitos prácticos para la acción política específicamente judía¹⁴⁶.

Si bien Arendt destaca que los principios de la política son la libertad y la justicia, resulta muy difícil identificarla con el liberalismo, el socialismo o cualquier otra ideología. Ni siquiera su identificación con el sionismo, al que parece más afín, es completa en la primera mitad de la década de 1940¹⁴⁷. En estos momentos se siente decepcionada por el sionismo oficial, una decepción que culminará con la Conferencia de Biltmore en 1942. En ella, la mayoría rechaza la idea de formar un ejército judío, y las dos posturas que allí se ponen de manifiesto con respecto al futuro de la Palestina judía no le satisfacen: ni se debe continuar la situación de dependencia respecto de los británicos, ni se debe formar un Estado judío en Palestina¹⁴⁸. Ese mismo año, Arendt publica “La crisis del sionismo”, donde trata de ganarse a quienes, como ella, se han opuesto a esta conferencia, pero apenas unos pocos colegas coincidirán con sus opiniones políticas. Piensa y actúa de forma tan independiente que se va quedando sola entre los sionistas, lo cual le imposibilita prácticamente la acción¹⁴⁹.

En este año, 1942, la autora vuelve al mundo académico. Da clases en distintas universidades neoyorquinas: en el Brooklyn College, en la Columbia University y en la New School for Social Research¹⁵⁰. Arendt considera su trabajo de estos años como “algo intermedio entre el historiador y el publicista político”, pues son los asuntos de política judía lo que constituye su principal ocupación¹⁵¹.

Al año siguiente, los Blücher se enteran por la prensa de la existencia de las “fábricas de muerte” en Alemania. El impacto anímico de la noticia es muy fuerte. “El peso de los tiempos”¹⁵² resulta ser mucho mayor de lo que parecía, un peso que

¹⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 250.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 251.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 256.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 252.

¹⁵¹ Cfr. LQQC, p. 120.

¹⁵² ARENDT, Hannah, “Tres poemas: Ensimismada, W.B., Parque junto al Hudson”, A. Serrano de Haro (trad.), *Arbor*, 186, 742, 2010, pp. 199-200.

trasciende con mucho el padecimiento personal; es el peso de su Pueblo y del mundo¹⁵³. Las fábricas de muerte suponen para ella, que ha estudiado el antisemitismo y lo ha sufrido durante años, un salto cualitativo muy grande respecto al racismo anterior. El hecho le resulta absolutamente incomprensible, pero al mismo tiempo siente la necesidad de comprenderlo. La necesidad que le llevó a la filosofía de joven, antes de la llegada de Hitler al poder, le conduce, poco a poco, de vuelta a la filosofía a raíz de la pregunta sobre el “mal absoluto”¹⁵⁴. La comprensión de ese mal es “un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere”¹⁵⁵.

Ese año obtiene su primer empleo a tiempo completo en los Estados Unidos, en la *Conference on Jewish Relations*. En el seno de esta organización desempeñará la función de directora de la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, encargada de recuperar documentos judíos que han sobrevivido a la guerra en Europa. Como señalará después, elige el trabajo para tener la posibilidad de hacer un viaje a Europa¹⁵⁶. Con ocasión de dicho viaje descubrirá, una vez acabada la guerra, que los nazis poseían diversos organismos para una misma función (en este caso para el estudio de la cuestión judía). De los organismos dedicados a esa tarea (que resultan ser tres), el más relevante de ellos es precisamente el menos visible y conocido. Esto le lleva a comprender que los organismos más poderosos en los Gobiernos totalitarios son aquellos que nadie conoce. En cambio, los organismos visibles resultan ser meras tapaderas, muy eficaces para sembrar la confusión. La política totalitaria hace cierta la frase de Heidegger de que la luz pública todo lo oscurece¹⁵⁷, pues el poder totalitario yace oculto bajo muchas capas de poder aparente.

¹⁵³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁴ OT, p. 27.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁶ Cfr. la entrevista con Roger Errera, en LQQC, p. 122.

¹⁵⁷ La frase de Heidegger es exactamente “La publicidad oscurece todas las cosas”. Cfr. *Ser y tiempo*, § 27, J. E. Rivera (trad.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, p. 152. Arendt cita esta frase en el prólogo a su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 10. La obra mencionada ofrece el testimonio de los que se preocuparon de la esfera pública oscurecida procurando darle luz con su “preocupación por el mundo”, frente a Heidegger, que contribuyó del lado equivocado para después volver a su ámbito privado. La obra homenajea a 10 hombres y mujeres que son, de algún modo, ejemplos que iluminan tiempos oscuros. En su mayoría son amigos de Arendt.

En 1946 comienza a trabajar en el ámbito editorial, en Schocken Books, donde amplía su círculo de amistades dentro de un ambiente judío. Este trabajo constituye una “pequeña oportunidad de actuar en política cultural”¹⁵⁸. Arendt había conocido en Berlín al director de la editorial, Salman Schocken, a través de Kurt Blumenfeld, amigo de ambos. En Schocken Books prepara la edición de una obra de su admirado Bernard Lazare, llamada *Job's Dungheap*, para la que escribe una introducción¹⁵⁹. Pero su trabajo más importante y que más tiempo habrá de ocuparle en la editorial será la edición de los diarios de Franz Kafka, otro de sus admirados parias conscientes. Dos años antes, Arendt había manifestado su opinión sobre el escritor checo en uno de sus artículos, donde sostenía que Kafka no escribe mera fantasía sino que habla de la realidad. De hecho, aporta ejemplos abstractos de hombres de buena voluntad que luchan por la dignidad humana y por el establecimiento del derecho frente a “fuerzas misteriosas”¹⁶⁰. Al preguntarse quién encarna ese “ejemplo abstracto”, ese hombre de buena voluntad, la autora lo tiene claro: “quizá [eres] incluso tú mismo, yo misma”¹⁶¹. El tono de invitación a actuar es característico de lo que Arendt escribe durante la guerra, como expresa con elocuencia el lema que encabeza sus artículos en el *Aufbau*: “Esto te afecta”¹⁶².

Durante esta etapa compagina su trabajo en la editorial Schocken con colaboraciones en revistas norteamericanas como *Nation*, en la que publica en inglés, previa “anglificación” (“englishing”) de sus artículos. Esa labor es realizada por su amigo Randall Jarrell¹⁶³. Jarrell, además, le introduce en la poesía estadounidense, pues ella había tenido debilidad por la poesía desde muy joven. Por Jarrell conoce a W. H. Auden, que se convierte en uno de sus poetas preferidos y con quien comienza una estrecha relación de amistad¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Entrevista con Roger Errera, en LQQC, p. 122.

¹⁵⁹ Cfr. LAZARE, Bernard, *Job's Dungheap*, Nueva York, Schocken Books, 1948. Arendt compila los textos y escribe la introducción. Traducido al castellano: *El muladar de Job*, Barcelona, Palínur, 2005.

¹⁶⁰ “Franz Kafka. Una reevaluación”, en EC, p. 103. Traducción de A. Serrano de Haro del original inglés: “Franz Kafka: A Re-evaluation”, *Partisan Review*, vol. 11, nº 4, 1944, pp. 412-422.

¹⁶¹ EC, p. 105.

¹⁶² ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, cit., p. 212.

¹⁶³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 264.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibidem*.

Además de *Nation*, colabora en otras revistas y periódicos en lengua inglesa, en su mayoría judíos, como el *Partisan Review*, *Commentary*, *Menorah Journal* y *Jewish Frontier*. Ello le permite ampliar su círculo de amistades. Allí conoce a algunos de sus mejores amigos, como Alfred Kazin y Mary McCarthy¹⁶⁵.

Durante esos años de nuevas amistades, Arendt traba relación con el escritor alemán Hermann Broch, sobre el que escribirá una reseña manifestando su entusiasmo por sus novelas¹⁶⁶. Con él conservará una gran amistad hasta su muerte, en 1951. Tras su fallecimiento, ella será quien se ocupe de poner orden en el legado de su amigo y de escribir una introducción para los dos volúmenes de sus ensayos. Una introducción que se incluirá en 1968 en *Hombres en tiempos de oscuridad*¹⁶⁷.

A lo largo de la década de 1940 se ocupa sobre todo de cuestiones de actualidad de la política judía. Son años en los que trabaja muchas horas al día, incluso durante el almuerzo. La mayoría de los artículos de este periodo son las génesis de lo que será su más extensa obra: *Los orígenes del totalitarismo*¹⁶⁸.

En 1946, escribe sobre *El Estado Judío* de Theodor Herzl, transcurridos 50 años desde su publicación. El sueño de Herzl se hará realidad dos años después, pero no con el apoyo de Arendt. Ella considera positiva la toma de conciencia política por parte de los judíos gracias al sionismo, conciencia que ella ha adoptado también. Sin embargo, denuncia el empeño de constituir un Estado nacional judío “contra todo y contra todos”¹⁶⁹, aun a costa de enfrentarse al Pueblo árabe palestino. Arendt critica sobre todo

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 269 y ss.

¹⁶⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, “The Achievement of Hermann Broch”, *The Kenyon Review*, Vol. 11, nº 3, 1949, pp. 476-483. Arendt rechaza de manera general la novela del siglo XIX como mero entretenimiento o consumo, como una manera de huir del mundo. Por el contrario, autores como Kafka o Faulkner escriben con una finalidad distinta. También Broch forma parte de este grupo, para quienes la finalidad no es la mera distracción pasiva del lector sino plantearle problemas reales, comprometerle con el mundo, hacer del lector un lector activo. Tanto el escritor como el lector ejercitan el juicio respecto a los acontecimientos, y buscan desvelar qué hay detrás de los acontecimientos.

¹⁶⁷ Cfr. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., pp. 130ss.

¹⁶⁸ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 265.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 76.

la convicción sionista de considerar el antisemitismo como “fuerza impulsora”¹⁷⁰ y ver necesidades históricas en dicho fenómeno.

A este respecto, su artículo más lapidario contra los líderes judíos es “El sionismo reconsiderado”, aparecido en 1945 tras superar algunas reticencias de los editores. En él rompe por completo con la opinión sionista dominante, que cree posible acabar con el antisemitismo mediante la simple constitución de un Estado judío¹⁷¹. Una posición que considera chauvinista, pues en ella subyace la idea de que todo no-judío es un antisemita, y a la que reprocha el pretender un completo abandono del mundo gentil refugiándose en Palestina.

En la primera mitad de la década de 1940 Arendt había considerado que el medio de defensa contra el antisemitismo violento era la fuerza de las armas. Ésta fue su postura mientras duró la II Guerra Mundial, pero una vez acabada, la autora no piensa que los árabes palestinos sean, por definición, enemigos antijudíos contra los que luchar (como supone el ortodoxo pensamiento sionista) sino que aboga por el diálogo y se alía con Judah Magnes¹⁷². El sionismo de la filósofa de Hannover se vuelve cada día más discrepante de la línea mayoritaria, nacionalista. Su sionismo, como el de Magnes, es internacionalista, es decir, aprueba los asentamientos en Palestina pero no olvida a los judíos que, como ella misma, se encuentran en la diáspora, ni limita la existencia del Pueblo judío a los *kibutzim*¹⁷³.

Además, la cooperación con el Pueblo árabe es fundamental, en opinión de Arendt. No dejará de insistir en ello en 1948, cuando el Estado judío sea ya una realidad y esa cooperación no tenga visos de realizarse. En su artículo “Salvar la patria judía” manifiesta sus temores ante el avance del chauvinismo judío, envalentonado por el apoyo de la comunidad internacional. Al respecto, propone acciones concretas en la

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Cfr. la versión española bajo el título “El sionismo. Una retrospectiva”, en ARENDT, Hannah, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós 2004. Trad. de R.S. Carbó y V. Gómez Ibáñez del original “Zionism Reconsidered”, *The Menorah Journal*, vol. 33, nº 2, 1945.

¹⁷² Judah Magnes fue fundador del Ihud, un grupo judío-palestino para el entendimiento con los árabes, y presidente de la Universidad de Jerusalén. Magnes defendió el establecimiento de un Estado binacional árabe-judío, y Arendt lo considera “la conciencia” del Pueblo judío. Con la proclamación del Estado de Israel fue a vivir a Estados Unidos, donde falleció en octubre de 1948. Cfr. “Magnes, la conciencia del Pueblo judío”, en *Escritos judíos*, cit., pp. 554 y ss.

¹⁷³ Cfr. ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 119.

dirección del acuerdo con el Pueblo árabe palestino. Una de esas propuestas es la constitución de consejos municipales judeo-árabes, es decir, el ejercicio político conjunto de los Pueblos palestinos¹⁷⁴, que ella considera la única verdadera solución. Pero todo ello quedará en papel mojado, y con la muerte de Magnes, Arendt habrá de verse prácticamente sola frente a la opinión pública dominante¹⁷⁵. Es necesario tener amigos que quieran actuar con uno, y ella no se queda sin amigos, pero sí con pocos que quieran actuar en la misma dirección que ella, y no soporta el tener que ir a contracorriente en esas condiciones¹⁷⁶.

Los años de trabajo en la editorial Schocken son, asimismo, los de la redacción final de *Los orígenes del totalitarismo*, entre 1945 y 1949¹⁷⁷. Buena parte de la labor de Arendt en este momento consistirá en la recopilación y unificación de trabajos que ha ido escribiendo durante los años anteriores, y que ahora pasan a formar parte de la obra. Así procede con la primera y segunda parte de la obra, “Antisemitismo” e “Imperialismo”. La tercera, “Totalitarismo”, la escribe en 1948 y 1949, con el estalinismo todavía en pleno vigor y, por ello, con poco material accesible¹⁷⁸. Al concluir la obra viaja a varios países de Europa como directora de la *Jewish Cultural Reconstruction*. Allí trabaja durante 6 meses en la recuperación de objetos y documentos judíos, y gracias a esa labor la organización llega a recuperar miles de volúmenes y de objetos artísticos hebreos¹⁷⁹.

La influencia de Heinrich Blücher es decisiva para el salto de Arendt de la preocupación por la cuestión judía a prestar atención a cuestiones políticas más generales, como ella misma le cuenta a Jaspers¹⁸⁰. Por estos años, Blücher también ha ido abandonando su ideología y mentalidad comunista anterior y se ha convertido en un crítico incisivo del marxismo¹⁸¹. En particular, esta influencia sobre su esposa se proyecta en la redacción de la obra sobre el totalitarismo. Durante el tiempo en que

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 310.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibidem*. “La amistad es una virtud [...] eminentemente republicana”. Cfr. también DF1, C. I, 10.

¹⁷⁷ Cfr. OT, p. 43.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 277.

¹⁷⁹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 260.

¹⁸⁰ Cfr. la carta a Jaspers de noviembre de 1945, citado en *Ibid.*, p. 193.

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*.

Arendt escribe el libro, su marido no trabaja de forma estable debido a la “enorme tristeza”¹⁸² y conmoción que le produce enterarse de la existencia de los campos de exterminio. Esta tristeza, probablemente una depresión, se prolonga muchos años y la contribución de Blücher en el libro resulta esencial tanto para éste como para el ánimo del propio Blücher¹⁸³. A él se lo dedicará Arendt cuando vea la luz en 1951.

A pesar del título de la obra, la primera y segunda parte son las que tratan de los orígenes del totalitarismo en el ámbito social y político, desde los judíos palaciegos del S.XVII, pasando por el imperialismo colonial, hasta llegar a los panmovimientos del siglo XIX. En él se muestra sumamente crítica con la organización política europea configurada en Estados nacionales, organización que considera derrumbada. Señala que es necesario un “nuevo principio político [...] enraizado por entidades territoriales nuevamente definidas”¹⁸⁴, donde ningún ser humano carezca de derechos propios como ciudadano¹⁸⁵. La crítica de Arendt a los Estados nacionales se centra en la aparición de la apatridia y de los grupos minoritarios que los Estados afrontan de manera tan insatisfactoria.

Young-Bruehl señala que Arendt dio un giro a su obra y pasó de considerar la perspectiva particular del totalitarismo nazi a teorizar sobre el totalitarismo como fenómeno político en general, partiendo de los fenómenos particulares (nazismo y comunismo estalinista). Desde este punto de vista, el libro resulta incompleto y desequilibrado, pues los orígenes del nazismo se narran extensamente, mientras que los del comunismo estalinista se abordan de manera mucho más superficial. Consciente de ello, la autora proyecta escribir un libro titulado “Elementos totalitarios del marxismo” que, sin embargo nunca llega a completar¹⁸⁶. Arendt considera que los filósofos no son completamente inocentes en relación con la “desagradable novedad” del totalitarismo¹⁸⁷. La lectura de Marx, encaminada a la escritura de este libro, pronto le hace cambiar su opinión sobre éste. Antes consideraba que a Marx le preocupaba la

¹⁸² *Ibid.*, p. 299.

¹⁸³ Cfr. *Ibidem.*

¹⁸⁴ OT, p. 27.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 420.

¹⁸⁶ Cfr. SERRANO DE HARO, Agustín, Prólogo a KMT, p. 8.

¹⁸⁷ Cfr. la carta a Jaspers de marzo de 1951, en *Correspondance 1926-1969*, París, Payot, 1995, p. 243.

justicia, pero después de estudiarlo en profundidad concluye que no le interesaba en absoluto¹⁸⁸.

En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt señala que el fenómeno totalitario, cuya esencia cifra en el terror¹⁸⁹, se caracteriza por realizar o ejecutar una idea. La ideología tiene, para la autora, elementos totalitarios: reivindica una “explicación total”¹⁹⁰ de la Historia, ignora la realidad y procede a la deducción lógica a partir de una idea¹⁹¹. Para Arendt, lo totalitario no son las ideas equivocadas (la superioridad racial o la lucha de clases) sino que las ideas pretendan ser “realizadas” hasta sus últimas consecuencias¹⁹².

La pensadora alemana define el totalitarismo como una nueva forma de Gobierno que para mantenerse en el poder requiere del movimiento continuo. Un movimiento que se nutre de crímenes que no terminan hasta que se logra la dominación mundial¹⁹³. Dicho movimiento criminal toma forma en los campos de exterminio donde los grupos de personas internadas son cada vez más amplios y la posibilidad de convertirse en víctima es mayor. La autora subraya que ni siquiera los verdugos están a salvo de transformarse en víctimas del movimiento totalitario. Esto, entre otras cosas, pone de manifiesto que los campos de exterminio son absurdos en sí mismos, pues no resultan útiles ni siquiera desde el punto de vista del Gobierno totalitario, que puede llegar a asesinar a sus propios funcionarios¹⁹⁴. A juicio de la autora, su única “utilidad” es realizar las leyes de la Naturaleza o de la Historia (nazismo y comunismo)¹⁹⁵.

¹⁸⁸ “Cuanto más leo a Marx, más me convenzo de que tenía usted razón: no le interesa la libertad ni la justicia (y, además, era un personaje desagradable)”. Cfr. la carta a Jaspers de mayo de 1953, en LQQC, p. 131.

¹⁸⁹ Cfr. OT, p. 623.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 630.

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 635.

¹⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 585.

¹⁹⁴ Arendt señala dos ejemplos paradigmáticos de dicha ampliación sin límites de los grupos de seres humanos susceptibles de ser convertidos en víctimas: el primer ejemplo son los miembros de las SS que, siendo fieles servidores de Hitler, fueron asesinados simplemente por tener amigos extranjeros. El segundo hace referencia a las enormes purgas de Stalin que suponían el asesinato de los más altos y fieles funcionarios de la Unión Soviética. Cfr. *Ibid.*, pp. 531-616.

¹⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 596 y ss.

En esta obra trata el tema del *poder* del hombre enfatizando la capacidad de éste de hacer “un mal radical”¹⁹⁶. Arendt entiende por ‘mal radical’ aquel que logra poner de manifiesto que los seres humanos son seres superfluos, y que no tiene otro objetivo que mostrar esa superfluidad humana¹⁹⁷. Dicho objetivo se alcanza mediante el internamiento de seres humanos en campos de exterminio, lugares donde cualquiera es una víctima potencial, incluso los victimarios.

La obra sobre el totalitarismo persigue, en último extremo, comprender el mal radical. Para la autora esto es una empresa especialmente difícil por tratarse de un mal inútil para los propios regímenes totalitarios. Se trata de un mal aparentemente inexplicable y sin precedentes. Arendt considera que el pensamiento de la tradición¹⁹⁸ no ha sido capaz de concebir la existencia de un mal radical y que, por ello, tampoco nosotros podemos comprenderlo. Según ella, en la tradición es un mal no reconocido, ni siquiera por Kant, quien acuñó el término. A juicio de Arendt, el de Königsberg fue capaz de aceptar que dicho mal incomprensible existiera, pero lo racionalizó¹⁹⁹.

A juicio de Kant la malignidad o perversidad del corazón se explica como la corrupción de los motivos para actuar²⁰⁰. Es decir, lo que impulsa al ser humano a actuar son motivos equivocados o “no morales”²⁰¹ —“apetito de honores, amor a sí

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 596. Nótese que el artículo es indeterminado, Kant también habla de “un mal radical” cuando acuña el término. Cfr. KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981, p. 42. Traducido por F. Martínez Marzoa del original *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

Arendt en su *Diario filosófico* relaciona el mal radical con un pasaje de *La paz perpetua*, en concreto la sección 1ª, artículo preliminar nº 6. El pasaje se refiere al deber de los Estados en guerra de no realizar acciones que impidan la paz en el futuro, es decir, condena la “guerra de exterminio”. La reconciliación resulta imposible si alguna de las partes, o ambas partes, no sobrevive a la guerra.

El único pasaje de *La paz perpetua* en el que Kant utiliza el término “maldad radical” es una nota al pie. En ella, Kant señala que la maldad radical de los hombres puede parecer ignorancia (“falta de suficiente desarrollo de la cultura”), pero en verdad *existe* una “maldad fundamental” en las relaciones extremas entre los Estados donde se hace “patente e incontestable”. Sin embargo, dentro del Estado, el derecho y el Gobierno mitigan o encubren esa maldad radical. Cfr. KANT, Immanuel, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, F. Rivera Pastor (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1964, apéndice I, pp. 144 y ss.

¹⁹⁷ Cfr. OT, p. 597.

¹⁹⁸ Sobre lo que Arendt denomina “la tradición”, *vid. infra*, I,5.

¹⁹⁹ Cfr. OT, pp. 615-616.

²⁰⁰ Cfr. KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p. 39.

²⁰¹ Cfr. *Ibidem*.

mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión²⁰²—, y de este modo se deja en segundo lugar o se pospone el único motivo por el que hay que actuar, que es la ley moral²⁰³. Así, la radicalidad de un mal para Kant reside en la inmoralidad de los *motivos*, no necesariamente de las acciones. Así, un hombre de buenas costumbres será malo en cuanto lleve a cabo acciones buenas —de acuerdo con la *letra* de la ley moral—, pero no las realice por los motivos adecuados, contraviniendo así el *espíritu* de la ley moral²⁰⁴.

Por tanto, la radicalidad de un mal no reside en que éste se manifieste en acciones humanas extraordinariamente terribles, inútiles o incomprensibles en su crudeza. Tampoco reside en “*una corrupción de la Razón*”²⁰⁵, es decir, en perseguir el mal por el mal mismo, renunciando a la autoridad de la ley moral sobre uno. Para Kant esto es imposible para el ser humano, que no puede rechazar la autoridad de la ley moral por completo²⁰⁶. Para él, el mal radical lo es porque supone invertir los motivos por los que se debe actuar —las raíces de donde surgen las acciones—, situando la ley moral por detrás de motivos no morales. Es decir, supone otorgar menos importancia o peso a la ley moral que a otros motivos para la acción, como el amor a uno mismo²⁰⁷.

De acuerdo con esta descripción del mal radical kantiano, se pone de manifiesto que éste no parece ofrecer una explicación satisfactoria ante la perplejidad de un mal absurdo e inútil, para el cuál no basta hablar de motivos equivocados o de la búsqueda del amor a uno mismo. Por ello, para Arendt, estamos ante un mal completamente nuevo desde el punto de vista del pensamiento: Kant no proporciona una explicación satisfactoria para la autora porque lo reduce a una cuestión de motivos comprensibles; esa novedad se extiende también al plano de su realización²⁰⁸.

²⁰² *Ibid.*, p. 40.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 39. El propio Kant emplea el verbo “posponer”, indicando que no se puede renunciar de manera permanente a la ley moral, respecto a la cual lo único que puede hacer el hombre es “posponerla” o renunciar temporalmente a ella.

²⁰⁴ Cfr. *Ibidem*. Se escribe “un mal radical”, pues así lo denomina Kant (cfr. *Ibid.*, p. 42). También Arendt utiliza el artículo indeterminado: cfr. OT, p. 615.

²⁰⁵ KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., p. 44.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 45. Rechazar la ley moral es propio de seres diabólicos y no humanos, según Kant.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁰⁸ Cfr. OT, pp. 615-616.

En *Los orígenes del totalitarismo* la autora también se refiere al poder en sentido positivo, con una expresión procedente de Edmund Burke, al considerarlo como “actuación conjunta”²⁰⁹ de los seres humanos. Aunque queda apuntada en la obra sobre el totalitarismo, Arendt desarrollará su concepción del poder más adelante, principalmente en *La condición humana* y *Sobre la revolución*, después de vivir en Estados Unidos, un país que ella no considera una sociedad de masas, sino una república donde todavía hay grupos de hombres unidos para actuar conjuntamente.

El Gobierno totalitario como nueva forma de Gobierno se distingue de las tiranías fundamentalmente en la noción de “enemigo objetivo”²¹⁰ y en los “pozos de olvido”²¹¹. Los hombres asesinados por estos regímenes no son sólo los disidentes políticos, sino incluso aquellos que han dicho “sí” a su dominio totalitario. Para Arendt, estos regímenes quieren mostrar que el ser humano es superfluo: de ahí que los hombres sean eliminados no por ser culpables sino porque, como hombres, son prescindibles. Y este afán por demostrar el carácter superfluo de la vida humana conduce al totalitarismo a tratar de abolir hasta el recuerdo de la misma. Por eso los campos de concentración no son sólo “fábricas de muerte” sino “pozos de olvido”²¹².

El desprestigio de la política es muy patente en el mundo post-totalitario. Aunque Arendt considera que la política es algo distinto al dominio, es necesario volver los ojos a la Antigüedad para recuperar el valor de la política. En particular a Aristóteles, que expresa muchas veces la opinión común griega, con su doble definición del hombre como ‘animal político’ y como ‘animal dotado de palabra’. Con ambas apunta a aquello que es auténtica política²¹³. Y será esta doble definición la que abrirá la puerta a las reflexiones que toman forma en *La condición humana*.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 370.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 552.

²¹¹ *Ibid.*, p. 585.

²¹² *Ibid.*, pp. 572-576.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 420. Cfr. también algunas otras menciones de Arendt a esta doble definición del hombre de Aristóteles, como muestra de su importancia: DF1, I, 33; QP, p. 45; CH, p. 45; EPF, pp. 71-72, y KMT, p. 35.

4. Una filósofa de la pluralidad (1949-1952)

“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’”²¹⁴.

A finales de 1945, recién concluida la guerra, Arendt recibe una gran noticia por mediación de un periodista: Karl Jaspers y su mujer Gertrud están vivos. Enseguida les escribe mostrando su inmensa alegría: “Desde que sé que los dos han permanecido a salvo [...] vivir en este mundo significa de algún modo encontrarme más en casa”²¹⁵. Y no exagera: al conocer la noticia le dice a Blumenfeld que la continuidad de su propia vida se reafirma gracias a la vuelta de Jaspers, como se reafirmó al encontrarse con el mismo Blumenfeld en Nueva York años antes²¹⁶. Young-Bruehl considera que Jaspers aporta continuidad a su “conciencia filosófica”, igual que la relación con Blumenfeld le aporta continuidad como judía²¹⁷.

El “símbolo de continuidad” que es la noticia de la supervivencia de Jaspers le llevará a visitarlo cuatro años después en Basilea, en cuanto su trabajo se lo permite. Durante esos cuatro años, Arendt y Jaspers se escriben regularmente. En sus cartas apenas hacen referencia a su vida privada, sino que más bien tratan cuestiones de actualidad y de pensamiento. Al poco de retomar el contacto con Jaspers, Arendt publica por sugerencia de éste su segunda obra tras la tesis doctoral: *Sechs Essays*, en 1948²¹⁸. El libro se publica en Heidelberg editado por la revista de Jaspers, *Die Wandlung*. En esta recopilación de artículos Arendt reflexiona sobre la esperanza que comparte con Jaspers en una nueva Europa. Desde hace años está convencida de que la única solución para Europa es formar una federación de Estados²¹⁹. En lo que difieren

²¹⁴ DF1, C. VII, 9. El subrayado es del original en todas las citas de esta obra.

²¹⁵ Citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 288.

²¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 289.

²¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁸ Cfr. *Sechs Essays*, Heidelberg, Schneider, 1948. No hay edición castellana de esta obra, pero estos seis ensayos se recogen, junto con otros dos, en la obra póstuma *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, (Frankfurt, Suhrkamp, 1976), de la cual hay versión castellana: *La tradición oculta*, R. S. Carbó y V. G. Ibáñez (trad.), Barcelona, Paidós, 2004.

²¹⁹ Sigue la idea de Harrington de una *federation for increase*, una federación europea que pueda ser pequeña al principio e ir creciendo poco a poco. Cfr. la carta a Jaspers de junio de 1961, en LQQC, p. 150.

ambos es en la interpretación del pasado reciente en Alemania. Jaspers publica por entonces *La cuestión de la culpa* y Arendt, aunque discrepa de su tesis sobre la culpa colectiva, apoya su publicación en Estados Unidos²²⁰.

La autora incluye en *Sechs Essays* una encendida dedicatoria a Jaspers, en la que manifiesta lo que él ha supuesto intelectual y personalmente para ella: de él ha aprendido la libertad de juicio, a juzgar los hechos con imparcialidad y que “sólo importa la verdad y no las formas de ver el mundo”²²¹. Arendt alaba “su actitud de escucha [...] dispuesta siempre a ofrecer una crítica a igual distancia entre escepticismo y fanatismo”, una crítica asentada en el convencimiento de que tanto la razón como su falibilidad son comunes a todos los hombres²²².

Arendt propone juzgar tomando en consideración los hechos y dejando de lado prejuicios o ideas preconcebidas, para así lograr un juicio imparcial. Para alcanzar esa imparcialidad es preciso alejarse de los propios sentimientos o preferencias personales y tratar de contemplar los hechos desnudos, tal cual son. La imparcialidad puede señalarse como una de las virtudes del intelectual, una virtud que la autora pone de manifiesto en la mayoría de sus escritos. Jaspers es de quien afirma haber aprendido esta virtud que, si bien se diluye en la época estrictamente periodística de la guerra, reaparece en la Arendt historiadora en *Los orígenes del totalitarismo*, y puede considerarse que no le abandona nunca²²³.

En la época en que fue agente y voz de las reivindicaciones judías en la asociación Aliya, en el diario *Aufbau* así como, años después, cuando pronunciaba discursos para promover el entendimiento árabe-palestino junto a Judah Magnes, su juicio parece menos ponderado. Quizá la razón de eso sea sencillamente que en dicha época era *agente*, y el que actúa experimenta una mayor dificultad para juzgar de

²²⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 292.

²²¹ ARENDT, Hannah, *La tradición oculta*, cit., p. 10.

²²² Cfr. *Ibid.*, pp. 11-12.

²²³ Jaspers considera que es una pensadora desapasionada por lo que respecta a sentimientos y preferencias personales y que su verdadera pasión es la búsqueda de la verdad. Esta imparcialidad para tratar de hallar la verdad dondequiera que se encuentre es lo más característico de Arendt, según él. Cfr. JASPERS, Karl, “Eichmann in Jerusalem, An Interview with Peter Wyss on the Book by Hannah Arendt”, en VV. AA., *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (II), cit., pp. 299-307.

manera imparcial. Quien es idóneo para juzgar es el espectador, el que ve la escena desde fuera y no desde un determinado papel como agente.

Al poco de saber que Jaspers ha sobrevivido, Arendt escribe su primer texto filosófico en más de 10 años, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, que aborda “las inquietudes fundamentales de Jaspers”²²⁴. Éste es uno de los artículos que más tarde incluirá en *Sechs Essays*. Las referencias a Heidegger, ese “desleal amigo”²²⁵, son especialmente mordaces. Y en una nota al pie desvela la connivencia de éste con los nazis al tomar posesión del rectorado en Friburgo y excluir de la universidad a Husserl, que fue su maestro y también profesor de Arendt. Heidegger es para Arendt el último romántico, por su falta de carácter y su irresponsabilidad²²⁶. La incriminatoria nota al pie es incluida en la versión inglesa del artículo (publicada en *Partisan Review*), pero no en la versión alemana en *Sechs Essays*. Probablemente el temor a ofender a Heidegger le hizo suprimir la nota. La admiración y el respeto hacia Heidegger convivieron en ella con sentimientos opuestos de decepción e incluso de cierto desprecio. En cuanto a su pensamiento, según Arendt la filosofía de Heidegger lleva a la “individualización absoluta”²²⁷ del pensador que se hace “él-mismo” al apartarse de sus iguales y pensar en su muerte²²⁸. Por el contrario, Jaspers representa la otra cara del existencialismo, de la que ella se siente más cerca. Para éste, es en la comunicación y en el estar junto a los otros hombres donde se despliega la existencia²²⁹.

Martha, la madre de Arendt, muere durante el verano de 1948. Arendt estuvo muy pendiente de satisfacerla hasta que murió: según su propia confesión, era “incapaz de rechazar sus exigencias”²³⁰. Young-Bruehl considera que sus reticencias a adentrarse

²²⁴ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 293.

²²⁵ “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en EC, pp. 19 y ss.

²²⁶ Cfr. “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en EC, p. 218.

²²⁷ EC, p. 224. Un pensamiento así es el propicio para provocar la aparición de una ideología totalitaria con la que el pensador impone su lógica en el mundo. De ese modo, el mundo deviene totalitario y todos los individuos se vuelven tan solitarios como el pensador. Es la “soledad organizada”. Cfr. OT, p. 640.

Arendt descubrirá años después que el pensador no tiene por qué encontrarse solo, sino que podrá encontrarse solo por completo (en soledad), o desdoblado en diálogo con su propio yo (en solitud). El pensamiento en soledad se corresponde con la lógica y el pensamiento en solitud con la conciencia.

²²⁸ Cfr. EC, p. 224.

²²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 230.

²³⁰ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 313.

más en política y a “dar órdenes” (en especial, su rechazo a suceder a Judah Magnes en el Ikhud), pudieron tener relación con las reservas de su madre hacia esas actividades²³¹. Pero lo cierto es que Arendt abandonó la política práctica, entre otros motivos por su carácter excesivamente fuerte e impulsivo, inadecuado para esa actividad²³².

Al año de la muerte de su madre y una vez concluido *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt viaja a Europa. En esa primera ocasión visita Alemania, Francia, Inglaterra y Suiza²³³. Se muestra crítica con la Alemania de Adenauer y considera, en cambio, que Inglaterra se encuentra “moralmente intacta”²³⁴. Ello no es un simple comentario, sino que expresa su preferencia por las instituciones políticas anglosajonas frente a las continentales. En *Los orígenes del totalitarismo* queda patente dicha preferencia. Arendt considerará siempre preferible el bipartidismo anglosajón al multipartidismo continental que, según ella, posibilita la aparición de las dictaduras de partido²³⁵.

Durante el verano de 1950 cierra definitivamente *Los orígenes del totalitarismo* y lo envía a la editorial Harcourt Brace tras el habitual proceso de “anglificación” que aplica a sus obras escritas en inglés. En esa época prepara “Ideología y terror”, una conferencia de síntesis del libro que será pronunciada en noviembre de ese año en la Universidad de Notre Dame. Su anfitrión es su amigo Waldemar Gurian, otro de los hombres en tiempos de oscuridad a quien dedicará un artículo cuando muera²³⁶. La conferencia se convierte más adelante en el capítulo conclusivo de la obra, como ya se ha adelantado.

Gurian criticará la obra de Arendt sobre el totalitarismo, pues considera que descuida la espiritualidad. A su juicio, el secularismo moderno, el olvido y rechazo de Dios, es lo que conduce lógicamente al totalitarismo. Arendt, que rechaza cualquier

²³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 316.

²³² Cfr. *Ibid.*, p. 298.

²³³ Cfr. *Ibid.*, p. 323.

²³⁴ *Ibid.*, p. 325.

²³⁵ Cfr. OT, pp. 364 y ss.

²³⁶ Gurian constituye para Arendt el ejemplo de buen católico, “un Chesterton” tan bueno como torpe que se desvive por los demás. Gurian, quien vivió en Alemania, no renuncia a su identidad judía y pretende, como Arendt, comprender el antisemitismo. Cfr. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., pp. 264 y ss.

aplicación de la lógica a la Historia, sostiene que la secularización es una *conditio sine qua non*, aunque no una *conditio per quam* para el totalitarismo. Éste supone una inversión de la moral judeo-cristiana expresada singularmente en el “Matarás” nacional-socialista que invierte el Quinto Mandamiento²³⁷. Para ella, la pérdida del respeto hacia el individuo nace de la general descristianización. El cristianismo había manifestado por primera vez que cada vida humana es sagrada por haber sido creado el hombre a imagen de Dios. El asesinato es el “delito absoluto”²³⁸, y por ello el totalitarismo es radicalmente anticristiano y la descristianización ha sido *conditio sine qua non* para que pudiera triunfar²³⁹. El hombre que ocupa el lugar de Dios, convertido en omnipotente, suprime a los otros hombres para mostrar tal omnipotencia, pues para el individuo omnipotente los otros “ejemplares”²⁴⁰ de hombres resultan inútiles, superfluos²⁴¹.

La vuelta a la filosofía en estos años se produce a raíz de la pregunta sobre el problema del mal, formulada en la última parte de *Los orígenes del totalitarismo*. En especial, en “Ideología y terror” se pone de manifiesto una nueva inquietud que va más allá de su papel de historiadora y de teórica de la política. Esa conferencia es un intento de comprender el totalitarismo y el problema del mal. Y es también la naturaleza del mal la cuestión que trata al comenzar a escribir un diario filosófico que no abandonará hasta sus últimos años de vida.

²³⁷ Cfr. RJ, p. 29.

²³⁸ DF1, C. XVIII, 16.

²³⁹ Cfr. “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Barcelona, Paidós, 1995, p. 149. Del original “On Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, M.A. Hill (comp.), Nueva York, St Martin’s Press, 1979.

Es necesario subrayar que en otros textos Arendt considera lo contrario. Es decir, que los crímenes totalitarios no están previstos en el Decálogo porque estos nuevos crímenes nada tienen que ver con la soberbia o el egoísmo que, de acuerdo con la tradición judeocristiana, son las razones principales por las que se cometen los crímenes. Cfr. la carta a Jaspers de marzo de 1951, *Correspondance 1926-1969*, cit., p. 243.

Arendt mantuvo ciertas ambigüedades y, en ocasiones, abiertas contradicciones como ésta. No se trata de un simple cambio de opinión, ya que muchos escritos o conferencias de los años 1950 y 1970 son coherentes entre sí, y la referencia a la carta a Jaspers que dice lo contrario es del año 1951, por lo que no hay ningún cambio. Lo que esto pone de manifiesto es que la autora estaba tan entregada a la actividad de pensar que los frutos de ese pensamiento muestran múltiples perplejidades y matices muy difíciles de hacer coherentes entre sí. La autora vivió y legó a sus lectores un pensamiento aporético, que no llega a resultados ciertos.

²⁴⁰ DF1, C. II, 30.

²⁴¹ Cfr. DF1, C. II, 30.

En la decisión de iniciar el diario filosófico influye notablemente la primera visita a Europa tras la guerra. Es un viaje que ha esperado durante años²⁴², en el que lo más relevante tal vez es su estancia en Basilea y Friburgo, entre 1949 y 1950, y el reencuentro en esas ciudades con los profesores de su juventud, Jaspers y Heidegger. Entre su regreso a Nueva York, en marzo de 1950, y el comienzo del diario sólo median tres meses, y es clara la afinidad temática entre éste y la correspondencia mantenida en esa época con ambos filósofos²⁴³.

Arendt se pregunta en qué sentido “la filosofía misma no está enteramente libre de culpa en esta cuestión [el totalitarismo]. Naturalmente, no en el sentido de que Hitler de algún modo tuviera algo que ver con Platón [...] sino en el sentido de que la filosofía occidental nunca tuvo un concepto puro de la política [...] porque siempre habló del Hombre y nunca se ocupó de la pluralidad humana”²⁴⁴.

A lo largo de los 29 cuadernos que acabó escribiendo se plantean muy diversas cuestiones, entre ellas la relación entre filosofía y política. El diario está escrito en alemán, la lengua en la que piensa. Además, contiene múltiples notas, muchas de ellas en griego, así como en latín, inglés y francés. No hay en él referencias personales, salvo las fechas en que mueren algunos de sus amigos. La anotación personal más relevante es la que escribe cuando muere su marido, al final del penúltimo cuaderno²⁴⁵.

El *Diario filosófico* constituye una vuelta a la filosofía que muestra la búsqueda personal de la comprensión de la política, al tiempo que se quiere dar respuesta a los interrogantes surgidos a partir del estudio del totalitarismo. Esta búsqueda se despliega

²⁴² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 326.

²⁴³ Cfr. DF2, p. 816.

²⁴⁴ Carta a Jaspers de marzo de 1951, en *Correspondance 1926-1969*, cit., p. 243.

²⁴⁵ Conviene señalar que el *Diario filosófico* está formado por 29 cuadernos, 28 de los cuales están escritos en orden sucesivo, uno detrás de otro, entre mediados de 1950 y 1973. Estos 28 fueron numerados por la autora (I-XXVIII), quien indicaba habitualmente la fecha en que realizaba una anotación. Además, hay un cuaderno temático sobre Kant que es independiente del resto porque no sigue el orden ni la numeración anterior, y a diferencia de los otros cuadernos, en éste la autora no fechó las notas. Probablemente lo inició en el año 1963 y, por su unidad temática y extensión, es poco razonable pensar que lo concluyó después de 1971. Las editoras del *Diario filosófico* lo han denominado “Cuaderno sobre Kant”.

La última nota del C. XXVII anuncia que Heinrich Blücher ha muerto (en octubre de 1970). La siguiente anotación aparece en el C. XXVIII, el último cuaderno que escribió. Éste abarca tres años: de 1971 a 1973. Durante ese tiempo Arendt sólo escribe en 13 ocasiones, todas ellas con brevedad.

en muchos flancos y no es sistemática, pero tampoco toma todo lo que encuentra en sus lecturas o reflexiones. El diario conforma un “mapa”²⁴⁶ que se va desvelando con nuevas notas y ampliando con nuevas distinciones. En las anotaciones ahí contenidas se indagan cuestiones distintas simultáneamente, pues a una anotación sobre el mal radical le sigue una sobre la mejor forma de Gobierno. Arendt vuelve sobre las mismas cuestiones una y otra vez cuando no encuentra la solución adecuada a los problemas. Escribe con la intención de “desarrollar los problemas que tenía planteados”²⁴⁷. Las notas provienen muchas veces de sus lecturas, y son probablemente un modo de fijar lo leído para poder consultarlo de nuevo. En general no pretenden iniciar procesos de pensamiento que se desarrollen en el mismo diario, sino más bien fijar “productos de pensamiento”²⁴⁸ como resultado de procesos anteriores, o de lecturas. En una anotación define su ambicioso proyecto y lo que lleva aparejado:

“Cuaderno experimental de un politólogo: para fundar una ciencia política, ante todo hay que investigar de nuevo todas las afirmaciones filosóficas sobre el hombre bajo el aspecto de que son los hombres y no el hombre, los que habitan la tierra. La politología exige una filosofía para la que los hombres sólo existen en plural [...]”. “Su fuente religiosa es el segundo mito de la creación [...] los creó como hombre y mujer”²⁴⁹.

La anotación pone de manifiesto el propósito del diario y el porqué de la vuelta a los clásicos de la filosofía. Esta vuelta, cuyo interés es político, parte de que la tradición de pensamiento está rota, es decir, el pasado no arroja luz sobre el presente ni sobre el futuro²⁵⁰. Arendt sale en busca de una filosofía capaz de pensar desde la pluralidad humana y de plantear las preguntas de los hombres y no únicamente del hombre en solitario; una filosofía política para un presente y un futuro que han quedado sin tradición de filosofía política. Ahora bien, esa nueva filosofía política ha de estar sujeta

²⁴⁶ DF2, p. 842.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 825.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 824.

²⁴⁹ DF1, C. XIII, 2.

²⁵⁰ Arendt cita muchas veces la opinión de Tocqueville referida a la novedad de la fundación de Estados Unidos que, completa, dice así: “Me remonto de siglo en siglo hasta la antigüedad más distante y no percibo nada que se parezca a lo que ven mis ojos. Como el pasado no alumbraba ya al porvenir, el espíritu marcha en las tinieblas”. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (II), Madrid, Aguilar, 1989, p. 389. Trad. de E. Nolla del original francés: *De la Démocratie en Amérique*.

a refutación y a revisión, será provisional, como dice hacia el final de su vida respecto a toda su obra²⁵¹. Las reflexiones políticas son provisionales porque la teoría nunca puede prever las futuras experiencias políticas. Por ello, el cuaderno es “experimental” y su contenido, provisional. Tiene la provisionalidad propia de todo pensamiento, es el “pensar sin resultados” socrático que se distingue de otros procesos mentales cognoscitivos²⁵² que, una vez alcanzan el objetivo buscado (un conocimiento cierto) se detienen. Si bien las respuestas dadas en la filosofía política pueden cambiar, las preguntas no. Así, una “filosofía de la pluralidad”, una filosofía política, debe plantearse:

“qué es amor, qué es amistad, qué es soledad, qué es actuar, pensar, etc.; pero no la pregunta de la filosofía: ¿quién es el hombre?, ni ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué debo hacer?”²⁵³.

A las preguntas indicadas en primer lugar, hay que sumar otras como “¿Qué es política?”²⁵⁴, o “¿Qué es sociedad?”²⁵⁵, ya planteadas con anterioridad. Arendt añadirá muchas otras con los años, como la cuestión sobre la libertad, la autoridad, la revolución, etc. Las preguntas de una “filosofía de la pluralidad” se oponen a las preguntas en primera persona de una filosofía que sólo tiene en cuenta al hombre en singular, aunque represente a la especie. Las preguntas que la autora enumera tienen en común la pluralidad, que en cada caso aparece de una forma determinada. Mediante el hilo de la pluralidad, estas preguntas conectan su tesis sobre san Agustín (“qué es el amor”) con sus posteriores escritos sobre la acción durante la década de 1950: *La condición humana* (“qué es actuar”) y su obra póstuma sobre *La vida del espíritu*, donde la pregunta por el pensar se plantea no desde la estricta filosofía, sino desde la ciencia política y el “ámbito de la pluralidad”²⁵⁶. Si cada pensador ‘añade’ una palabra,

²⁵¹ Cfr. *De la historia a la acción*, cit., pp. 139-171.

²⁵² Cfr. DF1, C. XXV, 79.

²⁵³ *Ibid.*, C. XIII, 2.

²⁵⁴ *Ibid.*, C. I, 21.

²⁵⁵ *Ibid.*, C. XV, 19.

²⁵⁶ *Ibid.*, C. XIII, 2.

‘aumenta’ el mundo con una nueva palabra, la palabra con la que Arendt aumentó el mundo fue “pluralidad”²⁵⁷.

5. La prolífica década de 1950 (1952-1958)

“Soy escritora por accidente, por el accidente de las extraordinarias circunstancias de este siglo”²⁵⁸.

A. Elementos totalitarios del marxismo

La década de 1950, especialmente su primera mitad, es la época más prolífica en la vida de Hannah Arendt. Se multiplican los proyectos cuyos frutos serán varias obras importantes: *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (en 1961 se publica el libro con seis ensayos y en 1968 se añaden otros dos), *On revolution* (1963) y, en parte, *Life of the Mind* que no verá la luz hasta 1978, tras la muerte de la autora.

Uno de los proyectos que comienza en esta década le lleva de nuevo a Europa en 1952. Allí investiga los elementos totalitarios del marxismo gracias a una beca de la Fundación Guggenheim. Arendt escribe a su marido constantemente durante los 5 meses que pasa allí²⁵⁹. En sus cartas abundan las cuestiones de actualidad política y los temas de filosofía. Un amigo de ambos, Alfred Kazin, comenta respecto a ellos que ante “algún descubrimiento filosófico [...] ambos mantenían el seminario más apasionado del que yo jamás haya sido testigo entre un hombre y una mujer que vivían juntos”²⁶⁰. Tras años sin trabajo o con trabajos precarios, Blücher comienza a dar clases en la New School for Social Research y en el Bard College de Nueva York. El marido de Arendt apenas escribe, su don es la palabra, y se dice de él que es un “improvisador magistral”²⁶¹.

²⁵⁷ CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 281.

²⁵⁸ ARENDT, Hannah, discurso sin título, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Letters and the National Institute of Arts and Letters*, 2ª serie, nº 15, Nueva York, 1965, p. 450. Breve discurso con ocasión del ingreso en el *National Institute of Arts and Letters*, pronunciado durante un *dinner meeting* el 1 de abril de 1964.

²⁵⁹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 344.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 348, donde se cita.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 351.

Respecto a las cuestiones de actualidad política sobre las que Blücher y Arendt se escriben, destaca la preocupación por el anticomunismo de Joseph McCarthy, que marcó la primera mitad de 1950 en Estados Unidos. La situación del país le recuerda a Arendt los años de la República de Weimar, por sus operaciones de investigación²⁶². Sobre ello publica una reseña que titula “Los ex comunistas”, en la que critica el uso de métodos totalitarios contra el comunismo y la ideologización de la democracia en Estados Unidos²⁶³. Son tiempos en los que el Gobierno estadounidense investiga a sus ciudadanos por su posible relación con el comunismo y organiza deportaciones de extranjeros. Su firme oposición a esta situación pone de manifiesto su valentía para ir a contracorriente en momentos difíciles, precisamente a los pocos meses de haber obtenido la ciudadanía, el 10 de diciembre de 1951²⁶⁴.

Por otra parte, la situación en Palestina se vuelve muy virulenta en estos años. El Gobierno israelí priva de la ciudadanía a muchos árabes y protagoniza actos de violencia contra sus asentamientos, matando a decenas de personas. Ello le lleva a escribir a su amigo Zukerman, un discípulo de Judah Magnes: “He decidido que no quiero saber nunca más de la política judía”²⁶⁵. Después de varios años de desengaño, Arendt acaba por desvincularse del todo de la política judía.

La pésima situación política que se da en Estados Unidos e Israel se da también en Europa. Una situación que, en opinión de Arendt, pone de manifiesto una mala comprensión de la política a causa de la tradición. Sobre ello, manifiesta su sorpresa al saber que la noción de soberanía todavía sigue siendo empleada y defendida por muchos²⁶⁶. A causa de esta incompreensión de la tradición, pretende una “reconstrucción filosófica” frente a la tradición y sus prejuicios, que encuentra vivos todavía en su viaje a Europa. Durante estos primeros años de la década se encuentra más próxima a Jaspers y muestra cierta confianza hacia una filosofía abierta a la política, para todos, como la de su maestro. Una filosofía comunicativa, en cuanto la comunicación hace aparecer el sentido de la realidad; comunicación y verdad se encuentran estrechamente

²⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 371.

²⁶³ Cfr. EC, p. 470.

²⁶⁴ Cfr. LQQC, p. 118.

²⁶⁵ Carta a Zukerman de noviembre de 1953, Hannah Arendt Papers, Biblioteca del Congreso de EEUU. Citado por YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 374.

²⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 365.

relacionadas²⁶⁷. Durante estos años considera posible conciliar la filosofía y la política al modo en que lo hace su maestro.

Durante el viaje a Europa aprovecha también para buscar editores para su obra sobre el totalitarismo, pero sólo encuentra una pequeña editorial en Frankfurt para la versión alemana. En Francia no logra publicar el libro hasta muchos años después, y sólo parcialmente²⁶⁸.

La Arendt de estos años posteriores a *Los orígenes del totalitarismo* no es tanto historiadora como filósofa de la política. Como tal habla en las conferencias sobre Marx en Princeton en 1953 (“Karl Marx y la gran tradición”), o en las conferencias tituladas “América y Europa” sobre la actitud de Europa frente a América con respecto a la política estadounidense, como una reflexión tras su viaje al viejo continente²⁶⁹.

En 1954, en una conferencia titulada “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, Arendt escribe sobre la postura de la tradición de los filósofos frente a la política. Al respecto, se muestra convencida de que el triunfo del hegelianismo es lo que ha hecho posible el totalitarismo. Sin embargo, insiste en el artículo en su pretensión de que se constituya una “nueva filosofía política”, lo cual requiere reformular previamente la relación entre filosofía y política²⁷⁰.

En este momento, Arendt considera que esa nueva filosofía política la han de constituir algunos de los filósofos inspirados por el existencialismo alemán y francés²⁷¹. El interés por la filosofía que había desaparecido en la joven Arendt de 1933 por la

²⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 97. La concepción arendtiana de “sentido común” puede ponerse en relación con la razón comunicativa de Jaspers. El sentido común es para Arendt “el factor decisivo de la comunicación intersubjetiva” (cfr. VE, p. 142), que libera a los cinco sentidos individuales de su subjetividad al designar los objetos percibidos por muchos sujetos con un mismo nombre. Para la autora, el sentido común es condición de la comunicación, y del sentido de realidad, y Jaspers considera que la verdad exige una “absoluta comunicación” (cfr. JASPERS, Karl, *Iniciación al método filosófico*, Madrid, Espasa Calpe, 1977, p. 124. La traducción es de M.L. Pérez Torres).

²⁶⁸ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 363.

²⁶⁹ Algunas de estas conferencias están recogidas en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental* y han sido comentadas unas páginas atrás.

²⁷⁰ Trabajo presentado en la *American Political Science Association* y publicado en EC, pp. 515-538.

²⁷¹ Cfr. EC, p. 538.

fuerza de los acontecimientos y las traiciones de los amigos, reaparece durante estos años, aunque ahora con desconfianza hacia la tradición filosófica.

En esa época asiste a simposios y reuniones sobre cuestiones de filosofía política, entre ellos destaca un seminario en Cambridge (Massachussets) titulado “¿El conflicto entre el mundo libre y el comunismo es básicamente religioso?”. En él ofrece una conferencia sobre “Religión y política”, que será publicada posteriormente como artículo²⁷². Al poco tiempo, imparte un ciclo de conferencias en la Universidad de Princeton, donde es requerida por la reputación creciente de su libro sobre el totalitarismo²⁷³.

Junto a estas conferencias y estudios sobre los temas del momento en la filosofía política se encuentra el proyecto más importante de estos años: “Elementos totalitarios del marxismo”. Su esquema inicial incluye un análisis del concepto de hombre en Marx como *homo faber* y la evolución histórica del marxismo desde finales del siglo XIX hasta la llegada de Stalin al poder, que constituye a su juicio la plena realización de la ideología²⁷⁴. Sin embargo, esta investigación le lleva mucho más allá de Marx, y acaba reconduciéndose en una indagación sobre la tradición del pensamiento político. A diferencia del totalitarismo nazi, cuyos orígenes europeos y plasmación definitiva en Alemania había explorado en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt encuentra una mayor complejidad en la relación entre el totalitarismo comunista y sus antecedentes. Es notorio que la fuente intelectual del comunismo es Marx; ahora bien, ella cree ver en él a un autor fuertemente arraigado en la tradición. Por ello, el proyecto inicial deviene una empresa casi inabarcable, al tratar de precisar en qué consiste exactamente la relación entre la tradición del pensamiento político y Karl Marx.

Para hacerse una idea de la profundidad del trabajo de Arendt debe tenerse en cuenta que en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos se han conservado casi mil páginas inéditas, de muy distinta condición, sobre Marx y el marxismo²⁷⁵. Como adelanto de la futura publicación íntegra, Jerome Kohn dio a conocer en 2002 material

²⁷² En *Confluence*, año 2, 1953, 3, p. 105. El artículo está incluido en EC, pp. 443-469.

²⁷³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 353.

²⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 359.

²⁷⁵ Cfr. SERRANO DE HARO, Agustín, Prólogo a KMT, p. 8.

significativo de estos documentos²⁷⁶, que poseen un gran valor porque muestran la génesis de “las líneas maestras del pensamiento de Arendt *in status nascendi*”²⁷⁷. Ahora bien, han de leerse siempre en relación a la obra publicada por la autora, que tiene un carácter más definitivo, y se ha de dar preferencia a ésta última en caso de contradicción²⁷⁸.

En los textos publicados por Kohn, Arendt explora la vinculación de Marx con la tradición de pensamiento político y la novedad de su pensamiento respecto a ésta. Dicha novedad no consiste en tratar la lucha de clases, ni en haberla inventado, pues a juicio de Arendt el tema se remonta a Aristóteles y, además, se trata de un hecho histórico no susceptible de invención²⁷⁹. Tampoco innova Marx al introducir este hecho como motor del progreso histórico, pues en eso sigue a Hegel. Lo nuevo respecto a la tradición de pensamiento en Marx es, según ella, la glorificación de la labor²⁸⁰. La labor, para Arendt, es el proceso biológico del cuerpo que mantiene con vida al ser humano. Este proceso no sólo asegura la supervivencia del individuo sino también la vida de la especie²⁸¹: así, pertenecen a ella tanto la obtención de alimentos como la necesidad de que las mujeres den a luz²⁸² y cualquier actividad encaminada al mantenimiento de la vida humana en sentido estrictamente biológico.

Para indicar que lo distintivo de Marx respecto a la tradición es la glorificación de la labor, Arendt explica cómo era considerada ésta en la Antigüedad. La autora subraya que en las *poleis* griegas era la actividad más despreciable, y la llevaban a cabo los esclavos. En dicha época no era otra cosa que la condición apolítica de muchos para que unos pocos pudieran dedicarse a la política. Así, para Platón, la labor era una condición que permitía el libre ejercicio de la filosofía y, como griego, la despreciaba.

²⁷⁶ En el año 2002 se publica en lengua inglesa “Karl Marx and the Tradition of the Western Political Thought”, *Social Research*, vol. 69, nº 2. Traducido al español y publicado por A. Serrano de Haro, KMT. En 2005 se publica *La promesa de la política*, obra en la que también se recogen textos de el proyectado libro, “Elementos totalitarios del marxismo”, así como de “Introducción a la política”.

²⁷⁷ SERRANO DE HARO, Agustín, Prólogo a KMT, p. 9.

²⁷⁸ Desde hace unos años han aparecido nuevos escritos inéditos de la autora como éste, el *Diario filosófico*, y muy diversa correspondencia. La comprensión correcta de los mismos pasa por su estudio junto con el resto de la obra publicada en vida por la autora.

²⁷⁹ Cfr. KMT, p. 17. En rigor, el tema ya está presente en Tucídides.

²⁸⁰ Cfr. KMT, pp. 26 y ss.

²⁸¹ Cfr. CH, p. 22.

²⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 43.

En contraste con la Antigüedad, para Marx la labor es la creadora del hombre y el objeto de la política. Es decir, la política está al servicio del mantenimiento de la vida humana biológica. Por tanto, la política no es más que administración de cosas al servicio de una ideología de la labor. En este punto, Arendt afirma que Marx logra a título póstumo “el sueño de Platón” de someter la acción política a los principios del pensamiento filosófico²⁸³. Esto último es precisamente lo característico de toda la tradición de filosofía política como tradición de los filósofos, incluido Marx. Así, para la autora, el deseo de imponer un pensamiento en la esfera política vincula a Marx con la tradición, mientras que la exaltación de la labor lo separa radicalmente de ésta, ya que la labor ha sido despreciada por la tradición desde Platón²⁸⁴.

A juicio de la autora, la tradición deja de lado la experiencia de la pluralidad, razón por la que pretende aplicar el pensamiento a la política. Además, ésta banalizó a Aristóteles al traducir sus definiciones de hombre como ζῷον πολιτικόν por *animal sociale* y su ζῷον λόγον ἔχον por *animal rationale*²⁸⁵. Con estos cambios se pierde el carácter eminentemente político de las definiciones, que según Arendt no apuntan a la naturaleza humana sino a la existencia humana en una *polis*. Para ella, de denominar al hombre “*animal social*” a llamarlo “*animal laborans*”, al modo marxiano, sólo hay un paso. Con esta última definición, el hombre es visto como ser únicamente biológico. Por su parte, el término λόγος (que significaba “palabra hablada” y también “razón”, resaltando la vinculación entre discurso y pensamiento) se tradujo por *ratio*, que se refiere únicamente a la facultad mental individual, pero deja a un lado la importancia del diálogo a juicio de Arendt²⁸⁶.

En este punto, Marx también se decanta por la tradición antipolítica, por esa ‘*ratio*’ no dialógica, al reducir el diálogo a discurso ideológico. Arendt ve esta destrucción de la palabra, es decir, el diálogo inter-humano reducido a palabrería

²⁸³ KMT, p. 14

²⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 30 y ss. y CH, p. 26.

²⁸⁵ Arendt sigue aquí a Heidegger, quien critica la mala asimilación de los términos griegos por los romanos al traducirlos al latín. El énfasis en lo político es estrictamente arendtiano. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 90. Traducción de Carlos Másmela del original alemán: *Gesamtausgabe, Bd. 54. Parmenides*. Cfr. también GIORCELLI BERSANI, Silvia, *L'auctoritas degli antichi*, Milán, Le Monier Università, 2010, p. 47.

²⁸⁶ Cfr. KMT, p. 39.

ideológica, como coherente dentro del planteamiento de Marx, para quien la acción es fundamentalmente violencia. No podía ser de otro modo, si como él afirma “la violencia es la partera de la historia”²⁸⁷. Marx, al destacar la importancia histórica de la violencia, ha de rechazar las opiniones libres, por ser lo opuesto a la muda violencia, a juicio de la autora. Arendt vincula a Marx aquí con la tradición platónica, frente a la línea de pensamiento aristotélica y cristiana que mantiene la relación entre pensamiento y palabra (λόγος), y subraya la importancia de considerar al hombre como un ζῷον λόγον ἔχον frente al mero *animal rationale*²⁸⁸.

La correcta comprensión del λόγος es un aspecto muy importante para entender a la autora: éste vincula la facultad racional del hombre (su soledad), con la pluralidad del mundo compartido con otros; la vida del espíritu y la vida activa. Esta vinculación reside en que el pensamiento como λόγος interior busca ser manifestado como diálogo, como λόγος exterior en el mundo de los fenómenos. El discurso ideológico nada tiene que ver con esto, ya que impide que la sensatez de aquello que se ha pensado se ponga a prueba en el diálogo con los otros²⁸⁹.

El contenido de la ideología marxista son las leyes de la Historia. Por ello, a juicio de la autora, en la teoría del Estado de Marx el factor estabilizador característico de las leyes positivas es un obstáculo, ya que la ley de la Historia exige un movimiento continuo. La ley positiva no es, entonces, más que la plasmación del programa ideológico de la clase dominante y su durabilidad se limita al ejercicio del dominio de dicha clase. También en este aspecto, al considerar que las formas de Gobierno se determinan por referencia a quiénes mandan y quiénes obedecen, Marx hace suya la posición de la tradición²⁹⁰.

²⁸⁷ MARX, Karl, *El capital*, Pedro Scaron (trad.), México, Siglo XXI Editores, 2002, t. I, vol. 3, p. 940. Cfr. también KMT, pp. 30 y ss.

²⁸⁸ Cfr. KMT, p. 39.

Sobre la centralidad del *logos* frente a la *ratio*, cfr. también “Verdad y política”, en EPF, p. 247.

²⁸⁹ Cfr. PP, pp. 44 y ss.

²⁹⁰ Cfr. PP, pp. 127-128. La autora no indica ninguna obra de Marx para sustentar esto, aunque se refiere a una carta que Engels escribe a Bebel (fecha en 1875), en la que afirma que el Estado sirve para mantener a raya a los adversarios políticos, no para lograr la libertad del Pueblo. Es decir, el Estado y la política se caracterizan por dar lugar a relaciones de mando y obediencia, para Engels y Marx, entendiendo la política al modo de la tradición, a juicio de Arendt. Engels afirma que

Después de algo más de un año de trabajo, Arendt informa a la Fundación Guggenheim de que ha escrito 4 capítulos de los 12 que había proyectado para su obra sobre Marx. Poco después abandona el proyecto y publica los capítulos separadamente como artículos. De ellos, sólo el cuarto, “Ideología y terror”, se publica sin revisar, como capítulo final de *Los orígenes del totalitarismo* en su segunda edición. Los otros tres son revisados por Arendt²⁹¹ y publicados más adelante por separado. El primero, “Comprensión y política”, analiza las dificultades de comprensión que introduce el totalitarismo; el segundo, “La tradición y la Época Moderna”, presenta el problema que dificulta dicha comprensión, a saber, el hecho de que el pensamiento político tradicional, el pensamiento de Platón heredado por tantos otros pensadores, ha perdido su autoridad para comprender los asuntos humanos y ya no se tiene por verdadero²⁹². El tercer capítulo, muy reelaborado, se convierte en “¿Qué es la autoridad?”²⁹³. Los dos primeros fueron publicados en *Partisan Review*, en 1953 y 1954 respectivamente, y el tercero en un libro colectivo en 1958²⁹⁴ y, tres años después, en *Entre el pasado y el futuro*.

La evolución del estudio sobre los “Elementos totalitarios del marxismo” pone de manifiesto que, para la autora, la escritura de un libro tiene más que ver con el pensamiento impredecible que con la producción planificada de una obra. La producción se caracteriza porque el productor, el *homo faber*, conoce el resultado antes de ponerse a trabajar, y su trabajo se encamina a un fin predecible de antemano. Pero el plan de trabajo de Arendt sobre Marx le conduce mucho más lejos de lo previsto. El resultado del ensayo resulta impredecible, pues evoluciona hasta convertirse en tres

hasta que no desaparezca el Estado no será posible hablar de libertad. La autora no indica dónde se recoge la carta mencionada.

²⁹¹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 360.

²⁹² Cfr. EPF, p. 23. En este pasaje la autora también menciona a Aristóteles como origen de la tradición, junto con Platón. El modo en que la autora interpreta a Aristóteles es ambivalente: a veces lo considera como un hombre fiel a la *polis* de su tiempo (es decir, a la política) y, en otras como fiel a la filosofía y a su maestro, Platón. *Vid. infra*, II,5,C.

²⁹³ Cfr. EPF, pp. 101-153.

²⁹⁴ Cfr. “What Was Authority?”, en *NOMOS I: Authority*, Friedrich C (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1958. El título de este trabajo se refiere a la autoridad en pasado, como algo que ya no existe. En cambio, en la versión posterior utilizará el presente. Este cambio en el título no afecta al contenido.

obras. Pero no es impredecible al modo en que lo es la acción²⁹⁵, sino al modo en que lo es el pensamiento, que no cesa de hacerse preguntas.

La ampliación respecto al proyecto inicial de escribir un libro sobre Marx, en el que trabaja entre 1951 y 1953²⁹⁶, supondrá la aparición de tres obras: *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. Las cuestiones que le conducen a estas tres obras son diversas y entrecruzadas, pero tienen en común haber sido concebidas y desarrolladas en el marco de sus reflexiones e indagaciones acerca de la tradición.

B. La tradición y su impermeabilidad a las nuevas experiencias

En 1954 Arendt escribe a Heidegger sobre su ampliado campo de investigación en aquel momento, que va mucho más allá de la crítica a Marx:

“Desde hace tres años intento aproximarme 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 [...] 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 [...] se suelen meter todas en el mismo saco de la *vita activa* [...] Y 3) partiendo de la parábola de la caverna [...] una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política”²⁹⁷.

²⁹⁵ La acción es impredecible para Arendt precisamente porque tiene lugar *entre* los hombres. Si bien un hombre puede prever el resultado de lo que hace él solo, no puede prever el resultado de una acción que se pone en relación con las acciones de otros. Cfr. CH, pp. 214 y ss.

²⁹⁶ Young-Bruehl considera que el periodo dedicado al libro sobre el marxismo va de 1952 a 1956. Pero cabe poner esto en duda por dos razones: la primera, porque ya en 1953 Arendt descompone los cuatro capítulos del proyecto original y los rehace, publicándolos separadamente. Esto carecería de sentido si Arendt hubiese conservado la idea de publicar el libro más adelante como una unidad. La segunda razón es que ella misma, como se verá a continuación, declara que su proyecto se ha transformado.

²⁹⁷ Carta a Heidegger de mayo de 1954, en *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000, p. 137. Traducido al español por A. Kovacsics del original *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen*, U. Ludz (ed.), Frankfurt, Piper, 1998.

Trabaja simultáneamente en estos tres temas “por múltiples vías”. El segundo es con claridad el origen de su futura obra *La condición humana*, pero también de algunos ensayos contenidos en *Entre el pasado y el futuro*, mientras que el primero y el tercero son tratados en muchos textos, pero especialmente en el extenso artículo “¿Qué es la autoridad?”. La época en que Arendt estudia estos temas es también el periodo en que más escribe: el *Diario filosófico* lo pone de manifiesto. En él abundan las anotaciones sobre los autores que considera los padres de la tradición, en particular sobre Platón. De éste lee exhaustivamente sus obras políticas y toma notas relativas a su concepción de la justicia y el Gobierno (o dominio, *archein*²⁹⁸), y las formas de Estado. Sobre estas cuestiones estudia también a Aristóteles y Montesquieu entre otros. Tras Platón, es Marx el pensador que recibe más atención, en cuanto a anotaciones se refiere, durante la primera mitad de la década de 1950.

El estudio de la tradición filosófico-política conduce a Arendt a la desconfianza paulatina hacia ella y hacia lo que considera sus prejuicios respecto a la política. En fecha tan temprana como 1951 escribe, tras copiar una frase “anti-política” de Nietzsche: “Política como asunto de expertos, del que puede abstenerse el ciudadano. Hacia ahí camina toda la tradición del pensamiento político de Occidente, incluido Marx”²⁹⁹. La tradición y su culminación en la Edad Moderna incurren en la misma incompreensión hacia la política.

En el año 1955, tras 10 años dedicada al estudio de la política, imparte un curso en Berkeley llamado “Historia de la teoría política”. En él critica el declive del mundo en la Edad Moderna, fenómeno que califica como “la propagación del desierto”³⁰⁰, por la ruptura de los vínculos políticos entre las personas, de los “*inter-esse*” de los hombres. Frente a este avance del desierto en el ámbito público, los “oasis” de la amistad y el amor son los refugios del hombre moderno. Pero al cabo de cierto tiempo se hace necesario retornar al desierto para “transformarlo en un mundo humano”³⁰¹,

²⁹⁸ Según Arendt, *archein* significaba primero acción y con Platón pasó a significar dominación. Cfr. *infra*, II,5,*passim*.

²⁹⁹ DF1, C. V, 19. En una conferencia impartida en la Universidad de Notre Dame en 1953 también se refiere a Nietzsche como pensador inserto en la tradición. Cfr. también PP, p. 123.

³⁰⁰ ARENDT, Hannah, “Del desierto y los oasis”, J. A. Guerrero (trad.), *Revista de Occidente*, n° 305, 2006, pp. 99-102.

³⁰¹ *Ibidem*.

porque permanecer en los oasis supondría abandonar el mundo. Por ello critica la huida definitiva de lo público a estos oasis (Kierkegaard), y el nihilismo que acepta el desierto como lo propio del hombre, al afirmar que el desierto está *en* el hombre. Es el nihilismo de Nietzsche³⁰², característico también de Heidegger en su segunda época, para el que el hombre es la nada, según ella³⁰³.

Kierkegaard, Marx y Nietzsche son los autores con los que, a su juicio, se ha materializado la ruptura de la tradición desde el punto de vista del pensamiento (para la ruptura de hecho hará falta esperar al totalitarismo). Estos pensadores atacan la tradición, pero todavía desde categorías tradicionales³⁰⁴. Lo característico de los tres es que “cuestionan la jerarquía tradicional de las capacidades humanas [y] vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre [pero] no pretenden construir sistemas”³⁰⁵. Esta explicación describe también la posición de Arendt, en especial en su obra *La condición humana*. Arendt critica la jerarquía tradicional de las actividades humanas, y ofrece una respuesta a la pregunta sobre la actividad humana principal que es, a su juicio, la acción. Al igual que los tres autores mencionados, tampoco ella pretende construir un sistema de pensamiento. La diferencia de Arendt respecto a ellos es que ella se encuentra fuera de la tradición (pues todas sus normas y contenidos teóricos han perdido su autoridad) y su pensamiento no es una inversión de la misma sino un mirar al pasado “con ojos nuevos”³⁰⁶.

³⁰² Cfr. *Ibidem*.

³⁰³ Cfr. DF1, C. XXI, 54.

³⁰⁴ Arendt interpreta a Nietzsche al modo heideggeriano, como la inversión de Platón. Esa inversión es para Arendt un platonismo patas arriba; en lo que a ella le interesa, la política sigue minusvalorada y es ocupación para unos pocos. Si bien en Platón son los filósofos, las “naturalezas superiores” las que se ocupan de la política, según Nietzsche las “inteligencias mediocres [son] suficientes para ella” (cfr. DF1, C. XX, 17). Las editoras del diario indican que Arendt toma la referencia de las obras completas de Nietzsche: cfr. NIETZSCHE, Friedrich, “Morgenröte”, en *Sämtliche Werke* (vol. IX), G. Colli y M. Montinari (ed.), Berlín, De Gruyter, 1999, p. 135.

Por tanto, para Arendt la concepción política de Platón y de Nietzsche es esencialmente la misma: la política nada tiene que ver con la relación, sino con un *saber* que han de aplicar, en un caso los más inteligentes y en otro los mediocres.

Arendt considera que Nietzsche y Marx definen al hombre por las necesidades de la vida. El hombre es *animal laborans*, es decir, forma parte de la naturaleza y del eterno retorno biológico. Nietzsche pone en el centro de la metafísica la vida (en el sentido de vida humana biológica), centro que antes ocupaba el Ser. A juicio de Arendt esa es la inversión de la tradición que realiza Nietzsche, y al invertirla para combatirla sigue aún dentro de ella. Cfr. DF1, C. XX, 57.

³⁰⁵ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 45.

³⁰⁶ DF1, C. XXI, 13.

En 1953 ofrece una importante conferencia titulada “Filosofía y política”, que se ha publicado con el título de “Sócrates”, y que refleja también fielmente su contenido. En ella, Arendt explica por primera vez dónde sitúa el origen de la tradición de pensamiento político, que a su juicio se remonta a la muerte de Sócrates. Opone al filósofo al servicio de la política, Sócrates, con su infiel discípulo, Platón, que interpreta su condena como un ataque a la filosofía. La autora considera que la condena de Sócrates produjo en Platón consecuencias antisocráticas: el rechazo de la persuasión, la separación y oposición entre *doxa* y verdad, y la aparición de una brecha entre pensamiento y acción³⁰⁷.

Arendt sostiene que la dialéctica socrática trata de poner de manifiesto “la veracidad propia de la *doxa*”³⁰⁸, y de establecer vínculos, crear lazos de amistad, en una Atenas dominada por el espíritu agonal y la obsesión por ser el mejor. Es esta competitividad, a veces cercana a la crueldad, con el odio y la envidia que lleva aparejados, lo que condujo a la desaparición de las ciudades-Estado, a juicio de la autora. Y es Sócrates quien intentó establecer un tipo distinto de mundo común fundamentado en la amistad. El filósofo griego es un referente para Arendt hasta el final de su vida, por su condición de pensador que no separa el pensamiento y el discurso (*logos*)³⁰⁹, a diferencia de la tradición de pensamiento político que se inicia a su muerte. Este reconocimiento de la vinculación entre ambas actividades, que mantendrá Aristóteles, como se ha visto, hace que las dos tengan la dignidad que les corresponde. Son actividades que, a juicio de Arendt, carecen de resultados, son aporéticas³¹⁰. El pensamiento, entendido al modo socrático, cuyo único principio es la no-contradicción, es sinónimo también de conciencia e influye notablemente en la concepción arendtiana de ésta, como pluralidad interior o “dos en uno” que ya aparece en estos años³¹¹. En opinión de la autora, el hombre interior es plural al modo en que la esfera política es

³⁰⁷ Cfr. PP, pp. 44-52.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 53.

³⁰⁹ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 258.

³¹⁰ Cfr. especialmente las obras de juventud de Platón. Guthrie considera que las 9 primeras obras de Platón son socráticas: *Apología*, *Critón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor* e *Ión*. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, tomo IV, *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, A. Vallejo Campos y A. Medina González (trad.), Madrid, Gredos, 1990, p. 75.

³¹¹ Cfr. PP, pp. 43-75.

plural, y no al revés. Para ella el modelo de la interioridad es la política, a la inversa que en Platón para quien el hombre interior es el modelo de la política³¹².

A pesar de ser aporéticas, las actividades de pensamiento y de discurso poseen un cierto sentido ético. San Agustín consideró que no darse por satisfecho en la investigación de lo incomprensible nos hace mejores, del mismo modo que para Sócrates la investigación acerca de la justicia o la piedad nos hace más justos o más piadosos aunque no alcancemos a saber qué es la justicia o qué sea la piedad. Además, continúa Arendt, si el discurso alcanzara objetivos ciertos, entonces dejaríamos de dialogar³¹³, y ello supondría suprimir esta esfera de relación.

Otra de las conferencias impartidas en esta época resulta clarificadora de lo que Arendt entiende por tradición, que puede fácilmente ser malentendido. Este concepto es distinto al de pasado. Cuando la autora usa la palabra “tradición” (*tradition*) se refiere a una manera determinada de mirar al pasado que afecta al presente.

Para Arendt, la filosofía griega (entendiendo por tal, fundamentalmente la platónica) era anti-tradicional, en el sentido de que la conservación no era un rasgo característico del Pueblo helénico. La autora sostiene que es con la acogida romana del pensamiento político griego-platónico cuando surge propiamente la tradición³¹⁴. Este es el momento en que, a juicio de la autora, cristaliza el pensamiento anti-político de Platón que surge a raíz de la muerte de Sócrates. Así pues, la tradición de la filosofía política cuya influencia duró siglos, era por su contenido, griego-platónica, pero lo que hizo posible su duración en el tiempo fue el carácter conservador romano. La que salió perdiendo fue precisamente Roma y su experiencia política, pues los romanos no añadieron nada al pensamiento helénico y, por tanto, su experiencia política no fue incorporada a la tradición. El contenido de dicha tradición es fruto de la visión política del hombre solo, del filósofo; por tanto, de una visión distorsionada de la realidad política, cuya característica es la pluralidad.

³¹² Cfr. DF1, C. XIX, 20.

³¹³ Cfr. ARENDT, Hannah “Remarks on the Crisis Character of Modern Society”, *Christianity and Crisis*, 1966, 26, 9, pp. 112-114.

³¹⁴ Cfr. PP, p. 90.

En opinión de Arendt, la tradición responde a todas las preguntas encauzándolas según categorías predeterminadas, mostrándose impermeable a las nuevas experiencias de los hombres. La autora cita algunas prácticas no tenidas en cuenta por la tradición, precisamente aquellas experiencias que ponen de manifiesto la importancia de la pluralidad humana. Éstas son la experiencia política de la antigüedad griega, la experiencia fundacional romana, y la experiencia cristiana del perdón. Las tres son experiencias políticas positivas para Arendt, ilustrativas de la pluralidad humana³¹⁵.

Además, la autora considera que el conocimiento heredado de la tradición no permite conceptualizar las nuevas experiencias negativas. Así, a su juicio, para la nueva forma totalitaria de Gobierno se utilizan conceptos antiguos que han perdido su valor en un mundo terriblemente nuevo. El problema de no reflexionar y conceptualizar las experiencias negativas no es su falta de conservación, sino la falta de la más elemental comprensión de las mismas³¹⁶.

Este anclaje de la tradición en el pensamiento griego afectó de una manera completa a la teoría política, a diferencia de lo sucedido con otros sectores de la filosofía. Por ejemplo, la experiencia de la fundación tuvo una gran influencia en el Derecho, aunque fuera ignorada en la política³¹⁷. Arendt considera que el respeto romano a la filosofía griega condujo a que Roma no desarrollara una filosofía y, menos aún, una filosofía política. La única excepción, aunque infructífera, a esta aceptación plena de la filosofía griega fue Cicerón³¹⁸.

Arendt lamenta que ciertas experiencias no fueran conceptualizadas por sus protagonistas, pues la teoría política posibilita la consolidación y el recuerdo de las experiencias políticas. No es sólo la poesía la que es capaz de dar durabilidad a las acciones; también la teoría tiene este carácter conservador³¹⁹. Arendt es crítica con los revolucionarios americanos únicamente en su actitud de rechazo a la teoría, por esa falta de pensamiento político. Éste habría sido su defecto, como lo fue de los romanos, y la

³¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 97.

³¹⁶ Cfr. OT, p. 26.

³¹⁷ Cfr. PP, pp. 43-75, en especial p. 89.

³¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 86.

³¹⁹ Si esta teoría adquiere carácter de autoridad dentro de una *tradición* de pensamiento.

causa de que su ejemplar experiencia política sucumbiera ante teorías cuyas raíces le eran ajenas.

El abandono de la capacidad para crear conceptos³²⁰ con objeto de comprender experiencias novedosas, fue lo que llevó, a la larga, a olvidar también el espíritu público; pues los conceptos ayudan no sólo a comprender, sino también a conservar esas experiencias³²¹. A juicio de Arendt, la causa de que los filósofos hayan tenido prejuicios hacia la política y la causa de que los prácticos hayan rechazado la teoría reside en la diferente naturaleza de las actividades que realizan: pensar y actuar. Este asunto está latente en muchos de sus escritos, aunque sólo será desarrollado por extenso en su obra póstuma *La vida del espíritu*.

La aclaración del significado del término ‘tradición’³²² permite extraer tres consecuencias. En primer lugar, que Arendt no puede ser considerada una pensadora que idealiza a Grecia (como tantas veces se ha sostenido) frente a Roma; en ocasiones parece que idealiza precisamente a los romanos. En segundo lugar, lo decisivo no parece ser elegir entre Grecia o Roma, sino en tomar en consideración las experiencias significativas de uno y otro Pueblo. En tercer lugar, y no menos importante, Arendt formula la oposición entre acción o experiencia y pensamiento, para distinguirlos, no para proponer su separación: antes bien, se muestra partidaria de una interrelación entre ambos, que han de seguir el orden adecuado.

³²⁰ Los conceptos son muy útiles para comprender la realidad y necesarios en la medida en que vivimos en un mundo común y el significado de las palabras ha de ser igual para todos. Lo que Arendt critica son las analogías, los “términos comodín” que se utilizan para designar experiencias muy distintas. El concepto se adecúa a la experiencia, nunca al contrario. Cfr. EC, p. 377.

³²¹ Cfr. SR, pp. 301-304.

³²² Cuando no se añade algo a la palabra “tradición”, se ha de entender la concepción arendtiana de la tradición de pensamiento político occidental que acaba de exponerse. En otras ocasiones Arendt utiliza el término para referirse a otras realidades, como la *traditio* que vinculaba a los romanos con su origen, con su fundación. “Tradición” en este sentido tiene un significado estrictamente político-experiencial (no de pensamiento político) y se refiere a la transmisión (*traditio*) de las normas y modelos de los antepasados. Hace referencia al momento fundacional, al cual se remiten los romanos para actuar y constituye la base de la autoridad del Senado. Conforme a dicha *traditio* o transmisión, el actuar es *gerere*, es decir, “conservación”. El romano actúa (*agere*) para conservar y aumentar aquello que hicieron sus antepasados. Este concepto de tradición, referido a la política romana, no ha de ser confundido con el expuesto de tradición (de pensamiento político occidental). Ambos crean una autoridad y ligan al pasado, pero uno liga a una experiencia política (la fundación de Roma) y otro liga a un pensamiento (el de Platón, fundador de la filosofía política). Sobre el concepto de tradición en ambos sentidos cfr. EPF, pp. 23-153.

Respecto a esto último, la autora considera que la lechuza de Minerva ha de levantar el vuelo al atardecer, es decir, ha de situarse en el tiempo detrás de la acción. El pensar es una actividad que ha de realizarse después de la acción. La posición de Arendt coincide aquí con la de Hegel, y la de ambos se opone a la de Marx, que considera que el pensamiento precede a la acción. Ciertamente, la autora no rechaza el pensamiento³²³, ni la teoría, aunque critica la filosofía apriorista que sitúa el pensamiento por delante de la acción. El pensamiento adecuadamente entendido, como búsqueda del sentido, como comprensión, permite juzgar y comprender las acciones y el mundo en que vivimos. “La comprensión es la otra cara de la acción”³²⁴, señala la autora, “la única forma específicamente política de pensamiento”³²⁵.

A la luz de lo anterior se comprende su reiterada referencia a *La democracia en América*, donde Tocqueville manifiesta la necesidad de una nueva ciencia de la política a partir de las revoluciones del XVIII, porque la tradición del pasado ha dejado de arrojar luz sobre el futuro³²⁶. Se trata en definitiva de “pensar lo que hacemos”³²⁷, que es la *única* ambición de la autora cuando escribe *La condición humana*. Ese pensar sobre lo que hemos hecho es el modo de comprender el *otium* de Cicerón en su obra *Sobre los deberes*, cuando se ve obligado a esconderse y dejar la política activa. Perseguido por Marco Antonio, se ve forzado a un “ocio continuo”, pero dicha retirada no es completa, porque vuelve con el pensamiento a reflexionar sobre lo experimentado, y ese pensar tiene como objeto la actividad pública³²⁸. Lo característico es que la acción precede a la reflexión para el teórico de la política, mientras que para el filósofo ocurre a la inversa.

Arendt lleva a cabo la conceptualización de nuevas experiencias, aun negativas, por ejemplo, del Gobierno totalitario, como ya se ha visto. En este caso, la finalidad es únicamente comprender, no conservar. Pero también cabe realizar una

³²³ Cfr. PP, p. 26.

³²⁴ DF1, C. XIII, 39.

³²⁵ *Ibid.*, C. XIV, 16.

³²⁶ Tocqueville señala: “hace falta una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo”. Cfr. *La democracia en América* (I), cit., p. 11. La autora fija su atención en esta frase a partir de MILL, J.S., Introducción a *Democracy in America*, Nueva York, A.A. Knopf, 1945 (ejemplar de la autora consultado en The Hannah Arendt Collection, en Bard College, Nueva York).

³²⁷ CH, p. 18.

³²⁸ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, J. Guillén (trad.), Madrid, Tecnos, 1989, III, 4. *De officiis*.

conceptualización de las experiencias positivas, más lejanas en el tiempo y no suficientemente recordadas. En este sentido, en *La condición humana* se aproxima con ojos nuevos a la experiencia de la *polis*; y en *Sobre la revolución* a la experiencia fundacional romana y a la experiencia revolucionaria americana. Intenta así enmendar a la selectiva tradición. La citada frase de Tocqueville, como todas las frases recurrentes de Arendt, es otra de las claves para comprender su pensamiento, cuya finalidad principal, aunque no única, era la comprensión.

Junto a los citados Cicerón y Tocqueville, como autores que discrepan de la tradición, se encuentra también Montesquieu. En “La revisión de la tradición por Montesquieu” la autora continúa su estudio de la misma y de los pensadores predominantes en ella, y lo que es más interesante, de aquellos que discreparon³²⁹. Entre los intérpretes de Arendt apenas se ha prestado atención a Montesquieu, entre otras razones porque muchos escritos inéditos de la autora, que reflejan su influencia, no han sido publicados hasta hace poco tiempo. El editor de estos textos, Jerome Khon, administrador del legado de Arendt, ha subrayado esta escasa atención³³⁰. Una excepción en este punto ha sido Canovan, quien tuvo acceso a estos escritos en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos antes de su publicación³³¹.

Volvamos ahora al curso de los acontecimientos vitales. En 1955 comienza a trabajar en la Universidad de Berkeley (California), a tiempo completo por primera vez. Allí imparte varias conferencias sobre Tocqueville³³². Sin embargo, la docencia diaria no le satisface, en parte por el temor a hablar en público, que no le abandonará en toda su vida. Además, la docencia le resta tiempo para escribir, que es la actividad en la que se siente más cómoda y tiene mayor destreza³³³.

³²⁹ Cfr. “La revisión de la tradición por Montesquieu”, conferencia publicada en PP, pp. 99-105.

³³⁰ Cfr. KOHN, Jerome, “Guest Editor’s Introduction”, Nueva York, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007, p. xviii. J. Kohn ha subrayado esta escasa atención al francés al hilo de la publicación de una conferencia de la misma época en *Social Research* en 2007.

³³¹ Canovan ha estudiado exhaustivamente los documentos archivados en la Biblioteca del Congreso. Sin embargo, con la aparición del *Diario filosófico* algunas de sus conclusiones quizá deban ser revisadas. Aun así, su excelente obra todavía conserva gran validez: cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., *passim*.

³³² Cfr. MANCINI, Matthew, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2006.

³³³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 379.

En la primavera de 1956 diserta sobre la vida activa (labor, producción y acción) en las *Walgreen Foundation Lectures* de la Universidad de Chicago, lo que constituye un pequeño adelanto de lo que será, dos años después, *La condición humana*. Además de trabajar en la redacción de este libro, trabaja el manuscrito de *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, que data de sus años de juventud en Alemania³³⁴.

También en 1956 viaja de nuevo a Europa durante 6 semanas, gracias a una beca de la Fundación Rockefeller. Con ella debía cubrir los gastos para los “Rencontres philosophiques” en París, que finalmente no se llegan a realizar. Arendt aprovecha la ocasión para encontrarse con amigos y trabajar en bibliotecas de París, Ginebra y Colonia. Además, participa en unas conferencias organizadas en Milán con el nombre *Congress for Cultural Freedom*, en el mes de septiembre. En dicho congreso Arendt realiza tres intervenciones.

En las dos primeras critica las modernas ciencias sociales, por la confusión que a su juicio provocan con su incapacidad para distinguir. Así, frente a las ciencias sociales, que definen las formas de Gobierno de acuerdo con la función que realizan, Arendt emplea otros criterios; concretamente, si se actúa conforme a las leyes o ilegalmente, y el tipo de estructura del Gobierno. Conforme a estos criterios distingue: 1) La autoridad, que está limitada por leyes y tiene estructura piramidal; 2) la tiranía, que no está limitada por leyes, pues responde a la voluntad y capricho del tirano; su estructura es simple: todos los súbditos son iguales y el tirano al mando está por encima de ellos; 3) el totalitarismo, forma de Gobierno absolutamente ilegal y cuya estructura es compleja y engañosa: gráficamente la compara con una cebolla, por la gran cantidad de capas de poder aparente que ocultan el poder real del régimen totalitario. A continuación, subraya nuevamente la importancia de los límites que representan las leyes, constituciones e instituciones: más que una limitación, conforman una delimitación del espacio de acción, un marco que posibilita la acción. Por eso afirma que la libertad de la gente demanda los límites del derecho³³⁵. Considera necesario realizar dichas distinciones o

³³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 382.

³³⁵ Cfr. ARENDT, Hannah “Authority in the Twentieth Century”, *Review of Politics*, 18, 1956, pp. 403 y ss. Este artículo proviene de las conferencias organizadas por el *Congress for Cultural Freedom* (12-17 septiembre 1955, Milán). De las tres partes de la intervención de Arendt ahí se

conceptualizaciones porque, en su opinión, el mundo común se sustenta en buena medida en un lenguaje común. Es necesario definir qué significan las palabras que tienen importancia política.

Las distinciones, en el caso de *La condición humana*, se refieren a las actividades de la *vita activa*. En esta obra, publicada en 1958, examina las que considera las actividades más características que el hombre realiza en el mundo: labor, producción y acción. Estas actividades se distinguen de las de la mente y, a su vez, difieren radicalmente entre sí desde el punto de vista de su temporalidad³³⁶, del espacio y de las condiciones que requiere su ejercicio³³⁷, entre otras, la posibilidad de ejercerse en soledad o en relación con otros.

La delimitación conceptual se realiza atendiendo a las experiencias de los hombres que, en cada época, han otorgado preponderancia a una u otra. Arendt estudia estas actividades en cuanto ligadas a condicionantes de la vida humana en la Tierra: la *labor* aparece vinculada a las condiciones biológicas del hombre; la *producción*, al mundo de cosas hecho por el hombre; y la *acción*, a la condición humana de la pluralidad, a que son *los* hombres y no *el* hombre quienes habitan la Tierra³³⁸.

La autora propugna un regreso a la preponderancia de la acción frente a las otras dos actividades (labor y producción). La acción es para ella la actividad eminentemente humana. Su importancia radica en que requiere la actuación concertada de los hombres, la cooperación de *los* hombres para su realización y, por tanto, está condicionada por la pluralidad³³⁹. La aproximación de Arendt a la acción no trata de dar respuesta a la pregunta sobre la naturaleza humana o a la pregunta sobre la actividad más propia de la naturaleza humana, sino subrayar el valor de la acción en el mundo humano. A su

contienen la primera y la segunda. La tercera se convirtió, con múltiples modificaciones, en "¿Qué es la autoridad?" que publicará en 1961 como capítulo de *Entre el pasado y el futuro*.

³³⁶ Cfr. RICOEUR, Paul, "Action, Story and History. On Re-reading The Human Condition", *Salmagundi*, 1983, 60, pp. 60-72.

³³⁷ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 404.

³³⁸ Cfr. CH, pp. 21-25.

³³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 21 y ss.

juicio, la cuestión de la naturaleza, que queda aparte, es un interrogante que sólo la revelación divina podría resolver³⁴⁰.

Junto a este estudio de las distintas actividades de la *vita activa*, Arendt trabaja en este tiempo, tal y como le menciona a Heidegger, en las formas de Gobierno y las leyes mediante las que éstas se asientan y permanecen en el tiempo. A su juicio, la dominación (*rule*) no puede ser la única manera de hacer política, como la tradición de pensamiento político había defendido. Es más, como se verá, la dominación ni siquiera era una forma política en su origen: la tradición ha dejado atrás experiencias políticas valiosas de la Antigüedad, pero también de la Edad Moderna. En la Edad Moderna tienen lugar por primera vez las revoluciones y aparecen los consejos revolucionarios, una forma específicamente política de organización que a Arendt le parece especialmente relevante.

C. Una mirada nueva a la revolución

Durante la segunda estancia de Arendt en Europa (1956) se produce la Revolución húngara, un acontecimiento que sigue con satisfacción, y sobre el que escribe un extenso trabajo³⁴¹. La revolución comienza cuando un discurso de Krushev provoca entre los estudiantes húngaros un estallido de ira contra la dominación soviética en el país. En un muy breve espacio de tiempo se forman consejos revolucionarios y de trabajadores. A juicio de la autora la revolución surge por el ansia de libertad y de verdad frente a las monstruosas mentiras de los dominadores rusos, y no por el hambre

³⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-25; p. 34 n. 2. La autora afirma que el conocimiento humano falla cuando los seres humanos se plantean *quiénes* son. Es decir, no exclusivamente “qué”, como especímenes de una especie “natural”, sino “quiénes”. Para ella, los seres humanos son incapaces de responder a la pregunta acerca de *quiénes* son porque las “condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden ‘explicar’ o responder a la pregunta de quiénes somos, por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (cfr. p. 25). Por ello, a su juicio, esta pregunta sólo podría ser respondida por la divinidad.

³⁴¹ Cfr. “Die ungarische Revolution un der totalitäre Imperialismus”, incluido posteriormente en *In der Gegenwart*, Múnich, Piper, 2012, pp. 73-126. Hay traducción española: “Reflexiones sobre la Revolución húngara”, *Debats*, 60, 1997, pp. 118-140. También se recoge en KMT, pp. 67-120.

Este artículo se añadió a la segunda edición norteamericana e inglesa de *Los orígenes del totalitarismo* como decimocuarto capítulo, a modo de epílogo. Sin embargo, a partir de 1966 se suprimió porque Arendt consideraba el panorama soviético más complejo y el artículo sobre la Revolución húngara no daba cuenta de dicha complejidad (cfr. KMT, p. 11). Su obra sobre el totalitarismo quedó en la versión definitiva que conocemos con 13 capítulos: los 12 capítulos de que constaba la obra en su primera edición del año 1951, junto el capítulo de cierre añadido desde 1958: “Ideología y terror”.

que padece el Pueblo húngaro. La aparición de consejos se extiende a los ámbitos profesionales y a los diversos ámbitos donde las personas establecen vínculos (consejos de escritores, artistas, militares). La revolución apenas dura 12 días, aunque esto le basta a Arendt para ver confirmada la idea de revolución espontánea y la importancia del sistema de consejos como única alternativa al sistema de partidos. La autora había propuesto este sistema para Palestina años atrás, pero sin éxito, y ahora ve confirmada su factibilidad³⁴². Dichos consejos se forman mediante la elección de candidatos, no por su ideología o programa, sino por su integridad y buen juicio. Y será el buen juicio el instrumento para que el elector elija a su representante³⁴³.

En esta misma línea de defensa de la política de lo pequeño y cercano como lo propiamente revolucionario escribe *Sobre la revolución*. En esta obra se detiene en el Gobierno municipal en Estados Unidos, que a su juicio despliega todas sus posibilidades y ofrece una respuesta más duradera que otras experiencias³⁴⁴, como ya señalara Tocqueville³⁴⁵. Para ella, es obvio que el nuevo inicio que supone una revolución no puede establecerse si los centros de poder aparecidos espontáneamente no se mantienen. Lo característico de la revolución es el acto fundacional, como acto novedoso que trata de combinar por un lado la necesidad de dar durabilidad al nuevo cuerpo político y, por el otro, el espíritu de novedad que le da origen³⁴⁶. Para Arendt, la conservación y la novedad son dos caras de la misma moneda, y oponerlas es recorrer nuevamente los “camino trillados de las ideologías”³⁴⁷. Aquí se recoge de manera explícita el propósito de la autora de combinar la conservación y la novedad como una decisión antropológica, como una apuesta por el mundo humano frente a las ideologías. Un propósito éste cuya complejidad y paradojas se revelan en esta obra.

La primera anotación que puede leerse en el diario sobre la admiración de Arendt hacia Estados Unidos data de 1951, cuando estudia el sistema político

³⁴² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 376.

³⁴³ Cfr. KMT, p. 102.

³⁴⁴ Como en los *Soviets* en la revolución rusa de 1905, los *Räte* de la revolución alemana de 1919, o los citados consejos de la Revolución húngara de 1956.

³⁴⁵ Cfr. SR, p. 226, n. 45. Cfr. también TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, cit., p. 33.

³⁴⁶ Cfr. SR, p. 307.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 308.

estadounidense para obtener la ciudadanía de dicho país³⁴⁸. En esa breve anotación se apunta ya que la Constitución americana es un nuevo comienzo y que la división de poderes territoriales está inspirada en Montesquieu³⁴⁹. A pesar de lo anterior, Arendt ha dejado escrito que lo que le sugirió el tema de *Sobre la revolución* fue un seminario sobre “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario” celebrado en la Universidad de Princeton durante la primavera de 1959³⁵⁰, aunque su interés particular sobre la revolución y su investigación general sobre las formas de Gobierno son anteriores. *Sobre la revolución* propone un “tipo ideal” al modo de Weber, según palabras de la autora. Un tipo ideal a partir de los hechos históricos de la revolución estadounidense, para tratar de convertirlo en una regla, en un modelo político³⁵¹. El hecho de que la autora lo denomine tipo ideal permite intuir que el propósito del libro es más programático que de comprensión o estrictamente filosófico³⁵², si bien es cuestionable que la denominación de “tipo ideal” sea la adecuada, como se verá más adelante³⁵³.

³⁴⁸ Cfr. DF2, p. 933.

³⁴⁹ Cfr. DF1, C. VI, 11.

³⁵⁰ Cfr. SR, p. 7. En 1959, Arendt todavía tenía la idea de incluir el contenido de dichas conferencias en el nunca concluido “Introducción a la política” (*Einführung in die Politik*) que iba a publicar la editorial Piper. Cfr. la carta a Jaspers, en LQQC, p. 150.

³⁵¹ Es la propia Arendt quien utiliza aquí el término de Max Weber. Cfr. *De la historia a la acción*, cit., pp. 162-163. Probablemente la autora leyó a Max Weber años atrás; pues conoció su pensamiento a través de Karl Jaspers, para quien Weber era un amigo y “guía insustituible”. Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 128.

³⁵² Junto al carácter programático, la obra tiene también un carácter pesimista, ya que la propia autora no tiene claro que sea realizable algo similar a lo allí narrado. Hacia el final del libro considera prácticamente imposible repetir algo parecido a la Revolución americana y el sistema de consejos, y se muestra muy pesimista. Cierra la obra con una reflexión de Sófocles —de su *Edipo en Colona*—, realmente terrible: “No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido”. A este respecto, señala que lo que permitía a los atenienses soportar la carga de una vida sin sentido era la política. Así pues, si sólo la política da sentido a la vida y las experiencias políticas no pueden repetirse, no parece haber salida. Cfr. SR, p. 388.

Jaspers subraya este carácter trágico del libro, y en la misma línea Canovan, y más recientemente Tassin, consideran la naturaleza paradójica y trágica que tiene la revolución para Arendt. Canovan subraya el sentido trágico de la existencia humana (cfr. *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 251). Tassin va más allá y subraya la grandeza del fracaso en “...sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions”, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007.

Nótese el carácter paradójico de otras obras de Arendt, que se pone de manifiesto en el final de dichas obras con una breve referencia o una sentencia paradójica. Es el caso de *Los orígenes* (al que ya hemos hecho referencia: una obra sobre el mal radical concluye con la esperanza de un nuevo comienzo) o *La condición humana*. Este libro, dedicado a la distinción entre las distintas actividades de la vida activa y a la distinción de la vida activa respecto a la vida interior, concluye con una frase de Cicerón que parece desordenar de nuevo las cuidadosas distinciones formuladas en él: “Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (cfr. p. 349). Ese ‘no hacer nada’ que es el pensar como actividad interior, no dista

6. Los prácticos honorables

Fuera de la tradición anti-política de pensamiento político que culmina con Marx, hay una serie de autores que no heredan sus prejuicios y en los que Arendt busca inspiración. El más importante de ellos es Cicerón, el “manual de todos los prácticos honorables”³⁵⁴. Ellos constituyen una alternativa a la tradición, que sólo habla del hombre ‘solo’ y desconoce la política práctica. Por su parte, el romano defiende el valor de la política frente a quienes la consideran una simple forma de dominio o de administración, si bien a pesar de sus críticas no logró desautorizar a la filosofía política griega, como se ha adelantado. Según Arendt, ello se debe a que, al no ser un filósofo profesional, los ejemplos que como hombre práctico pudo aportar a la filosofía no fueron tomados en cuenta en absoluto por la tradición posterior³⁵⁵. Tomar estos ejemplos en serio es precisamente lo que Arendt pretende.

Cicerón y los demás prácticos honorables (Montesquieu y Tocqueville) vienen a ser una especie de disidentes del pensamiento dominante. Para ellos la política tiene un sentido en sí misma, no externo a ella, porque el hombre es un ζῷον πολιτικόν. Por su parte, la filosofía tiene más que ver con la palabra que con el pensamiento, por lo que está cerca de la política³⁵⁶. Estos pensadores reconocen la importancia de la pluralidad, ya que para ellos el hombre necesita de un *socius studii*, un compañero de aspiraciones tanto en el ámbito político como en el filosófico³⁵⁷.

Jaspers regala a la autora un ejemplar bilingüe de *De re publica* cuando ésta le visita en Basilea en 1952. No es de extrañar que Arendt conozca al abogado romano a través de Jaspers, pues éste buscaba, como el romano, una armonía entre filosofía y política. Y a partir del *De re publica* el pensamiento de Cicerón se vuelve central para el

demasiado de las actividades de la vida activa, por lo que la línea entre la vida activa y la vida interior o contemplativa parece diluirse.

³⁵³ Cfr. *Infra*, III,III,3,A.

³⁵⁴ DF1, C. XVIII, 32.

³⁵⁵ Cfr. KMT, p. 62.

³⁵⁶ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, cit., I, 158.

³⁵⁷ Cfr. la cita de dicho texto en DF1, C. XVIII, 28 como nota de lectura de *De officiis*, I, 158.

desarrollo de algunas de las ideas de Arendt³⁵⁸. Se puede decir que la autora ofrece una interpretación ciceroniana de la antigua Roma, sin olvidar a Virgilio³⁵⁹. Para ella, el espíritu político romano corrige defectos de la política griega. Con la fundación de Roma se da permanencia a la relación política, una permanencia que se logra con la promesa o juramento. La Roma de Cicerón aporta también, a su juicio, el respeto a la propiedad privada y el modelo de sociedad abierta confederada, impensable en Grecia³⁶⁰. En relación con estas cuestiones, la influencia de Cicerón en *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución* es decisiva.

Montesquieu es el segundo de los “prácticos honorables”³⁶¹ a quien la autora no asigna directamente este nombre, pero hay sobradas razones para incluirlo aquí junto a Cicerón. La más importante es que es un autor que reflexiona a partir de la experiencia y frente a la tradición de la filosofía. Arendt señala que para él la acción es “el dato central de toda la esfera de la política”³⁶² y gracias a ello realiza dos importantes aportaciones en relación con ella. La primera se refiere a la existencia de principios que impulsan las acciones en el seno de las comunidades políticas. En opinión de Arendt, el francés destaca la importancia del cambio al subrayar el carácter central de los principios como aquello que impulsa las acciones en el seno de una comunidad. Éste es un elemento no tenido en cuenta por la tradición, que a juicio de la autora sólo atiende a la estabilidad institucional y del Gobierno. Este énfasis en los principios no se opone sólo a la tradición, sino también a una visión postmoderna y desarraigada de la política y de las acciones.

La segunda se refiere a la naturaleza divisible del poder. Para el pensador francés, la libertad política reside en el poder de *los* hombres y no en la voluntad *del* hombre³⁶³. El poder no ha de ser único y soberano, indivisible. Por el contrario, está en su propia naturaleza que se pueda dividir, y así entendido se aleja de la violencia. Su

³⁵⁸ Jaspers le regala el libro en abril de 1952 cuando ella visita Basilea. Así aparece anotado en la primera página del ejemplar: *Vom Gemeinwesen, Lateinisch und Deutsch*, Zürich, Artemis-Verlag 1952. Consultado en The Hannah Arendt Collection, Bard College, Nueva York.

³⁵⁹ Cfr. sobre ello: GIORCELLI BERSANI, Silvia, *L'auctoritas degli antichi*, cit., pp. 147 y ss.

³⁶⁰ Cfr. MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma* (I), 7ª ed., Madrid, Aguilar, 1987, p. 193; p. 85 y ss. La traducción del original, *Römische Geschichte*, a cargo de A. García Moreno.

³⁶¹ DF1, C. XIV, 11.

³⁶² GT, p. 300.

³⁶³ Cfr. SR, p. 202, n. 16.

concepción del poder no sólo posibilita la división republicana de poderes en las tres principales funciones, sino también la división federal del poder, es decir, la separación del poder en distintos centros de poder territoriales. A juicio de Arendt la realización práctica de este descubrimiento del francés se produjo gracias a los Padres Fundadores de Estados Unidos, que comprendieron bien la doctrina del francés cuando fundaron la república³⁶⁴.

Pero la influencia de Montesquieu no se refiere sólo a estos descubrimientos. También se refiere a su noción de la ley que, en el caso de Arendt, son *las* nociones de la ley. La interpretación de la de Hannover parece contradictoria cuando se comparan las diversas ideas que toma del francés en distintos momentos. En realidad, más que interpretarle, lo que hace es emplear determinadas expresiones o textos suyos, como hace con otros autores, para subrayar algo que le interesa. Así, en Arendt hay una evolución de la noción de derecho, que se explica en parte a partir de las frases que la autora cita de Montesquieu.

A este respecto, Arendt recurre a él para subrayar que entendió adecuadamente la ley romana al señalar que ésta crea relaciones y regula el *entre*³⁶⁵. El derecho regula el ‘entre’ prohibiendo determinadas acciones, pero sin prescribir acciones positivas³⁶⁶. En este sentido, inspirada por el francés, la autora afirma que “la grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer”³⁶⁷.

Por su parte, años después y en referencia a fenómenos políticos distintos, la autora recurrirá nuevamente a Montesquieu en términos radicalmente diferentes, para explicar que hay un espíritu general que inspira las acciones en la Constitución americana. Así, señala que “el asentimiento [...] en el sentido de activo apoyo y continua participación [...] es el espíritu de la ley americana”³⁶⁸. Es decir, el derecho no

³⁶⁴ Cfr. SR, pp. 204 y ss.

³⁶⁵ Cfr. MONTESQUIEU, *Sobre el espíritu de las leyes* I, 1. Citado en DF1, C. VII, 3 (nota de lectura de diciembre de 1951).

³⁶⁶ Cfr. PP, pp. 100 y ss.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 100. Cfr. también OT, p. 625.

³⁶⁸ CR, p. 93. Se sigue generalmente esta traducción española, con alguna modificación de la misma cuando se cree conveniente.

se limita a prohibir determinadas conductas para regular el ‘entre’, sino que, además, inspira acciones conforme a un determinado espíritu.

El tercer pensador práctico es Tocqueville. Para ella es, como los anteriores, un autor republicano, al señalar que el poder reside en el Pueblo³⁶⁹; una de las pocas etiquetas que se pueden emplear también para Arendt. Frente a la visión tradicional, la autora defiende que el poder del Pueblo es fruto de un pacto horizontal suscrito entre cada uno de los ciudadanos que forman la sociedad (*societas*). Así, a su vez la *societas* crea el Gobierno sobre la base de dicho pacto³⁷⁰. Y cuando los individuos permanecen vinculados por esa alianza, no pierden por ello su capacidad de discrepar de la política gubernamental o de oponerse a la aprobación de determinadas leyes³⁷¹.

Tocqueville entiende el poder político del mismo modo que Montesquieu, como “concurso libre de voluntades”³⁷². Ambos son críticos con la democracia entendida como Gobierno de la mayoría, ya que se convierte fácilmente en tiranía³⁷³ o en el Gobierno de un único partido. Arendt coincide con Tocqueville en la forma de combatir los peligros del Gobierno de la mayoría en una república. Dichos peligros se combaten mediante las asociaciones de las minorías, la prensa y el poder judicial³⁷⁴.

La coincidencia de Arendt con Tocqueville se pone de manifiesto también en su propia vida. En distintos países y en muy distintos ambientes la autora defiende sus ideas en la “plaza pública”, casi siempre como minoría discrepante. En Alemania y

³⁶⁹ Cfr. SR, p. 234.

³⁷⁰ Arendt no distingue entre “contrato” y “alianza”, para ella son términos sinónimos. El primer término está cargado de significado y ha sido empleado por la tradición liberal, para la cual se entendería como un compromiso que sólo se lleva a cabo porque conviene al individuo y a sus intereses privados: la política liberal es “una lucha de posiciones” (Habermas). Se trata de introducir en el ámbito del Derecho público una realidad procedente de Derecho privado. Su lógica sería la de la *razón calculadora*, bajo la cual se espera obtener algo a cambio de aquellos con los que contrata (Cortina). Arendt no coincide con la tradición liberal —que considera antipolítica— cuando emplea el término “contrato”, pues para ella el contrato o alianza política se da en el marco de la preocupación por el mundo *común*, por deseo de afianzar lo que es común. Cfr. HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 237. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca (trad.). Cfr. también CORTINA, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 17 y ss.

³⁷¹ Cfr. CR, p. 94.

³⁷² TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, cit., p. 96.

³⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 247. Ya en la *República* Platón considera que la democracia degenera fácilmente en tiranía en cuanto el populacho elige a un líder para que le represente. Cfr. 566a.

³⁷⁴ Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, cit., pp. 150 y ss.

Francia como paria judía, y en Estados Unidos como pensadora independiente: ni liberal, ni conservadora. Arendt escribe en *prensa*, casi siempre con una opinión enfrentada a la mayoría, como en la época del *Aufbau*. En ocasiones, su independencia le llevará a tener dificultades para publicar sus artículos. La autora utiliza los medios que Tocqueville había señalado un siglo antes para combatir el Gobierno de la mayoría en la república estadounidense: la asociación, la prensa y la institución del jurado³⁷⁵.

7. *Amor mundi* (1958-1960)

Otro de los proyectos de Arendt a finales de la década de 1950 es escribir un libro sistemático y extenso con el título “Introducción a la política”, en dos volúmenes³⁷⁶. Uno de los nombres que barajó anteriormente para el libro fue *Amor mundi*³⁷⁷, un título que hubiera dicho más acerca de su manera de entender la política.

El proyecto se orienta a 3 propósitos: el primero es repasar críticamente los conceptos más importantes del pensamiento político tradicional, tales como “medios y fines, autoridad, [G]obierno, poder, ley, guerra, etc.”³⁷⁸, con la intención de averiguar la procedencia y origen de dichos conceptos, cuando aún no eran “monedas gastadas por el uso”³⁷⁹. En su opinión, eso obliga a acudir a las experiencias particulares que precedieron a dichos conceptos. Dichas experiencias anteriores a los conceptos son válidas todavía y deben ser “recapturadas y reactualizadas”³⁸⁰. En segundo lugar, se propone continuar con su examen de las formas de Gobierno y de sus principios como “impulsores de las acciones”. Y en tercer lugar, estudiar la relación de éstas con la acción y con la actividad del pensamiento.

³⁷⁵ La experiencia como jurado es muy satisfactoria para Arendt, porque los miembros se toman muy en serio la objetividad e imparcialidad que se les exige, y se sacrifican a pesar de tener que dedicar tiempo y dinero a cumplir esa obligación cívica (ella dedicó 8 horas al día durante dos semanas a formar parte de un jurado). Cfr. la carta a Jaspers de enero de 1967, en LQQC, pp. 170-171.

³⁷⁶ Cfr. PP, p. 21.

³⁷⁷ Cfr. la carta a Jaspers de agosto de 1955, en LQQC, p. 136.

³⁷⁸ Carta a Thompson de abril de 1956, Hannah Arendt Papers, Biblioteca del Congreso de EEUU, citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 411.

³⁷⁹ *Ibidem*. Young-Bruehl señala que Arendt proyecta llamar al libro “Introducción a la política” (“Einführung in die Politik”), y considera que, con dicho título, Arendt pretende ofrecer una réplica a Heidegger y su *Einführung in die Metaphysik*.

³⁸⁰ *Ibidem*.

Lo anterior permite concluir que Arendt todavía no está satisfecha con sus investigaciones respecto a la relación entre filosofía y política, comenzadas años atrás³⁸¹. Sin embargo, el proyecto se dispersó en distintas obras y sólo fue completado de algún modo en la obra póstuma e incompleta *La vida del espíritu*³⁸².

En 1958 publica *La condición humana*. Además, debido a la insistencia de Jaspers y Blücher pone fin al manuscrito *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, iniciado 30 años atrás, y lo publica en inglés y, más adelante, en alemán³⁸³. Ese mismo año es elegida por los libreros alemanes para pronunciar el discurso de entrega del Premio de la Paz a Karl Jaspers por su obra *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* en la Feria del libro de Frankfurt. Este premio anual se entrega desde 1950 a personalidades que han contribuido a la paz y al entendimiento entre las naciones con contribuciones literarias, científicas o artísticas significativas. Entre los conocidos de Arendt, su viejo profesor Romano Guardini ha recibido el premio en 1952 y en 1987 será su antiguo compañero Hans Jonas el homenajeado³⁸⁴.

En estos años, los últimos de la década de 1950, Arendt y Jaspers tienen una relación personal e intelectual más estrecha³⁸⁵. La autora escribe un artículo en 1957 sobre su antiguo profesor con el título “Karl Jaspers, ¿ciudadano del mundo?”. En el mismo Arendt alaba su filosofía abierta al público, su “intento de popularización”. Es una “filosofía de la humanidad” que se distingue de una “filosofía del hombre” en que no trata del hombre hablando consigo mismo, sino de los hombres hablando entre sí. La filosofía de Jaspers es, pues, una filosofía abierta a la política y deja atrás el prejuicio platónico de considerar el *bios politikos* como una forma inferior de vida.

En lo que Arendt discrepa de Jaspers es en el optimismo de éste hacia un Estado federal mundial logrado mediante “acuerdos mutuos universales”³⁸⁶ y con “fuerzas

³⁸¹ Cfr. la carta a Heidegger de mayo de 1954, en *Correspondencia 1925-1975...*, cit., p. 137.

³⁸² Cfr. KOHN, Jerome, Prólogo a PP, pp. 11-37, especialmente p. 22. Cfr. también DF1, C. XX, 9.

³⁸³ Cfr. *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*, Londres, East and West Library, R. Winston, C. Winston (trad.), 1958.

³⁸⁴ Cfr. la página del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*) <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de> [consultado: 16/02/2015].

³⁸⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 384.

³⁸⁶ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., pp. 101 y ss.

policiales federadas”³⁸⁷. La autora considera que “una fuerza soberana única [...] es una pesadilla lúgubre de tiranía”³⁸⁸. Frente a ello, defiende las estructuras pequeñas de poder. Considera peligroso que el mundo y el poder se conviertan en uno, sin posibilidad de que los centros de poder sean diversos. Arendt basa esta crítica en su experiencia como judía. Para los judíos, en un mundo cada vez más unido, la pérdida del hogar en un país entrañó la pérdida del hogar en todos los demás³⁸⁹, por lo que no resulta en absoluto positivo que el mundo esté más unificado.

Cuando Arendt recibe la petición de pronunciar el discurso de Frankfurt duda de si aceptar, porque teme desagradar a Heidegger ensalzando a Jaspers. Y su primer maestro efectivamente se ofende, pero lo llamativo es que a Arendt, a sus 52 años, todavía le importa la opinión de éste³⁹⁰, a pesar de ser ella una mujer de gran personalidad. La autora considera que Heidegger es un genio y lo defiende frente a quienes están a su alrededor, a los que considera “individuos decadentes” y, sobre todo, frente a su esposa, Elfriede. Aunque a Arendt le importa mucho lo que piensa Heidegger, le reprocha en la intimidad de su diario el haberse refugiado en “su trampa”, en “las cuatro paredes” de su casa, para huir de las tinieblas del ámbito público tras su nefasta aparición como Rector en Friburgo en el año 1933. Arendt interpreta quizá de ese modo el *Kehre* (el giro) de Heidegger en 1949, como una “huida hacia lo privado”³⁹¹.

Estas discrepancias entre lo que piensa de Heidegger y lo que dice de él en público parecen desaparecer en 1958. El filósofo y su círculo habían reaccionado con cierta indignación al conocer que Arendt había sido invitada a pronunciar el discurso en la entrega del Premio de la Paz. Además, cuando recibe *Vita activa*, la versión alemana de *La condición humana*, se enfada con ella, que no se sorprende. Ella considera que, durante años, se ha mostrado ante él como menos capaz intelectualmente de lo que realmente es. Por eso, al enviarle su libro y mostrarse tal como es, una filósofa

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ibid*, p. 89.

³⁸⁹ Cfr. OT, p. 420.

³⁹⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 385.

³⁹¹ DF1, C. XXV, 17.

reconocida, recibe su desprecio por toda respuesta³⁹². Ciertamente, Heidegger no aparece citado ni una sola vez en *La condición humana*, algo que seguramente le resulta bastante molesto al filósofo alemán. Este temor a ofender sentimientos ajenos no es habitual en Arendt. De hecho, “El sionismo reconsiderado” y “Reflexiones sobre Little Rock” provocaron una agitación pública muy grande, que no pareció importarle especialmente.

Un año antes de su publicación, en 1959, “Reflexiones sobre Little Rock” ya era conocido y la controversia estaba en marcha. Los editores de *Commentary*, que habían encargado a Arendt un artículo sobre la cuestión de la integración racial en las escuelas en octubre de 1957, no quisieron publicarlo cuando lo leyeron. Tan incorrecto les pareció que encargaron una réplica del artículo a Sidney Hook. Sin embargo, ni añadiendo la réplica se decidieron a publicarlo, y finalmente fue la revista *Dissent* la que lo hizo un tiempo después³⁹³. A pesar de todo, disentir respecto a la opinión pública predominante no produce a Arendt sólo dolores de cabeza, sino que también le proporciona alguna alegría inesperada. Su trabajo recibe el premio al artículo más importante del año publicado en una revista de corta tirada³⁹⁴, y ello parece confirmarle en la idea de que, en una república, la opinión disidente es admitida, e incluso reconocida y laureada³⁹⁵.

La controvertida posición que Arendt defendía en el artículo se refería a la decisión de la Corte Suprema estadounidense que había prohibido la segregación racial en las escuelas, y obligaba a que éstas fueran integradas. Ella trata de fundamentar su oposición defendiendo la división entre las distintas esferas en las que los hombres se relacionan. Para Arendt, hay tres esferas radicalmente diferenciadas: la política, la social y la privada. En la primera rige la igualdad, garantizada por el derecho; en la segunda rige la discriminación, es decir, la capacidad de cada uno para decidir relacionarse con quien quiera; por último, en la esfera privada rige la exclusividad. Según dicha

³⁹² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 392.

³⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 398.

³⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 400.

³⁹⁵ Cfr. CR, p. 95.

clasificación, el ámbito escolar, al ser parte del espacio social, no debe regirse únicamente por leyes, sino dejar espacio a la libre decisión de los padres³⁹⁶.

Arendt desarrolla esta separación entre los distintos ámbitos de las relaciones humanas en *La condición humana*, pero su pensamiento al respecto se remonta a sus propias experiencias. Varios años antes de la llegada de Hitler al poder, Arendt sufre el antisemitismo como fenómeno social en la escuela y en la calle, pero cuando la situación deviene realmente peligrosa es cuando el antisemitismo toma el poder y domina el ámbito político. La autora había experimentado la gran diferencia entre ambas formas de antisemitismo, y la emplea para fundamentar su posición respecto de este asunto.

Tras este artículo, la cuestión racial en Estados Unidos adquiere cada vez más presencia en el discurso público. La lucha por los derechos civiles de los negros encabezada por Martin Luther King, las protestas de estudiantes contra la guerra de Vietnam y los episodios de violencia marcarán la década de 1960 en el país donde vive Arendt. Ello será el origen de *Sobre la violencia*, y, posteriormente, de una recopilación de reflexiones sobre la pésima situación política en Estados Unidos: *Crisis de la república*. La afirmación de Tocqueville cuando demandaba “una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo”³⁹⁷ no ha perdido, por tanto, su vigencia.

8. La controversia sobre *Eichmann en Jerusalén* (1960-1963)

“En este asunto [...] sólo disponemos de lo jurídico para juzgar y condenar algo que ni siquiera se deja presentar de forma adecuada con conceptos jurídicos ni con categorías políticas. Esto es precisamente lo que hace tan apasionante el propio acontecimiento, es decir, el proceso”³⁹⁸

³⁹⁶ Cfr. “Reflexiones sobre Little Rock”, en RJ, pp. 187 y ss.

³⁹⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América (I)*, cit., p. 11.

³⁹⁸ Carta de Arendt a Jaspers de diciembre de 1960, en LQQC, p. 194.

“Una de mis principales intenciones era destruir la leyenda sobre la grandeza del mal [...] hacer que la gente dejara de sentir admiración por los grandes malvados”³⁹⁹.

En el verano de 1960 Hannah Arendt y Heinrich Blücher pasan sus vacaciones en una pensión de Palenville⁴⁰⁰ (Nueva York). Es su lugar habitual de vacaciones, aunque Arendt pasa las mañanas completas en su mesa de trabajo. Una tarde, el matrimonio habla de la detención de Adolf Eichmann en Argentina a manos de agentes israelíes. El asunto es muy complejo y despierta un gran interés en el matrimonio, así como en Jaspers, con quien la autora mantendrá una intensa correspondencia sobre el tema. Cuando se decide que Eichmann será juzgado en Israel, Arendt solicita al director del *New Yorker* cubrir la noticia como reportera; éste acepta de inmediato⁴⁰¹.

El juicio de Eichmann le lleva a posponer sus planes para 1961: una estancia en la Northwestern University, un seminario sobre Platón en la Universidad de Columbia y una beca de la Rockefeller Foundation destinada a continuar la escritura de *Sobre la revolución*. Arendt concede completa prioridad al juicio, no por simple curiosidad, sino por una necesidad personal. Será, para ella, un intento de desprenderse de su traumático pasado⁴⁰² o del traumático pasado de su Pueblo. Entre sus cambios de planes se encuentran también unas lecciones en la University of Evanston (Illinois), que adelanta a los primeros meses de 1961, antes de partir hacia Jerusalén en el mes de abril. En ellas, Arendt trata asuntos diversos, como la revolución, la filosofía política de Platón y la vida de su amigo Bertolt Brecht, fallecido unos años antes⁴⁰³.

El juicio a Adolf Eichmann se celebra entre el 11 de abril y el 14 de agosto de 1961 en Jerusalén, y la sentencia se dicta en el mes de diciembre del mismo año. Arendt asiste a la apertura del juicio, se queda 3 semanas en Jerusalén, y regresa a esta ciudad

³⁹⁹ Entrevista con Roger Errera, en LQQC, p. 113.

⁴⁰⁰ En Palenville, Arendt y Blücher encuentran la tranquilidad necesaria después de cada curso de duro trabajo. Es su lugar de vacaciones de 1952 a 1967. En Palenville descansan, pero Arendt no deja de trabajar en la redacción de artículos o libros.

⁴⁰¹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 414.

⁴⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 424.

⁴⁰³ Cfr. DF2, p. 1051.

unos pocos días en junio⁴⁰⁴. Allí viven Blumenfeld y su familia, con quienes la autora comparte sus pocos ratos libres. De lo oído en el juicio, Arendt concluye, para su propia sorpresa, que Adolf Eichmann es un hombre simple, superficial e incapaz de pensar. A partir de esta constatación irá tomando forma su concepción del mal como banal. En ella también habrá de influir su marido, quien ya antes del juicio, consideraba el mal como un “fenómeno superficial”⁴⁰⁵.

No obstante, las ideas sobre la banalidad del mal no surgen únicamente a raíz del proceso contra Eichmann, del mismo modo que el interés por la facultad de juzgar es también anterior al mismo. Ocho años antes, Arendt reflexionaba ya sobre la superficialidad a la que nos lleva el mal. El mal *radical* es incomprensible, y Arendt considera que la imposibilidad de comprender el mal lleva consigo la imposibilidad de “echar raíces”, de comprender el mundo en que vivimos: “cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces”⁴⁰⁶.

Pero el mal radical no es lo único que nos aboca a la superficialidad; también lo hace otra realidad íntimamente relacionada con éste: la pérdida de la esfera común, del “entre”. En efecto, nuestro instrumento para comprender es el sentido común, y sólo se posee mientras la esfera común se mantiene intacta. Por ello, la pérdida de la esfera común conduce a la superficialidad, a la práctica imposibilidad para echar raíces en el mundo. Sin embargo, si aun en dichas circunstancias de atomización y pérdida del “entre”, queremos evitar dicha superficialidad es necesario realizar un esfuerzo extraordinario de la imaginación. Cuando hemos perdido el sentido común queda la imaginación, una facultad que es poco común. Por eso, “cuanto más corriente es un hombre, más desamparado está”⁴⁰⁷ para comprender. Y el síntoma de ese desamparo es que comienza a hablar en clichés⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ Cfr. LQQC, p. 148 n. 63.

⁴⁰⁵ Carta a Jaspers de diciembre de 1963. Citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 416.

⁴⁰⁶ DF1, C. XIV, 17.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, C. XIII, 39.

⁴⁰⁸ Cfr. *Ibidem*. De estas anotaciones se desprende que es el mal radical —en particular, la imposibilidad para comprenderlo— lo que aboca a los individuos demasiado “corrientes” o poco imaginativos, a un estado de superficialidad, a no echar raíces, ni juzgar los fenómenos de su tiempo. Así entendido, es el carácter incomprensible del mal radical lo que engendra la banalidad

Lo que se acaba de exponer es el contenido de las anotaciones del *Diario* correspondientes a enero de 1953, relativas al fenómeno del mal y a la comprensión del mismo. La similitud con las conclusiones sobre Eichmann en 1961 no son casuales, y la relación que en ellas se establece entre comprensión y juicio. Según Beiner, la previa comprensión es necesaria para ejercitar el juicio; es decir, todo acto de juicio presupone un acto de comprensión en el pensamiento arendtiano⁴⁰⁹.

Tras su estancia en Jerusalén, Arendt vuelve a Estados Unidos, donde retoma el manuscrito *Sobre la revolución* e imparte un exitoso curso sobre este tema en la Universidad de Chicago⁴¹⁰. En enero de 1962 algunos miembros de la redacción del *Partisan Review* le envían preguntas sobre la Guerra Fría. La autora responde con un artículo a las cuestiones y plantea algunas nuevas que considera más adecuadas para comprender la situación política. En dicho artículo sostiene que la incompreensión occidental de la Guerra Fría se debe precisamente a la falta de comprensión del hecho revolucionario, lo cual le lleva a elaborar un esbozo de su concepción de la revolución. Además, introduce también las contraposiciones entre violencia y poder y entre necesidad y libertad como categorías que permiten comprender las experiencias revolucionarias⁴¹¹.

Estas contraposiciones conducirán, en *Sobre la revolución*, a distinguir entre dos momentos dentro de una revolución: la rebelión y la fundación. La primera fase, la rebelión, es la fase liberadora; es un momento caracterizado por la violencia ejercida frente a un tirano o por la lucha por satisfacer necesidades biológicas, como el alimento.

del mal, esta banalidad es un fruto de la superficialidad que deriva de la imposibilidad para comprender. Si bien, el paso de la denominación del mal como “mal radical” al término “banalidad del mal” —que aquí parecen tener lugar como en dos momentos, siendo uno la consecuencia del otro—, es más complejo, y no puede limitarse a estas notas del *Diario*. A este respecto cfr. BERNSTEIN, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” en VV.AA., *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, F. Birulés (comp.), J. Calvo (trad.), Barcelona, Gedisa, 2002.

⁴⁰⁹ Cfr. el estudio interpretativo de R. Beiner acerca del significado de la capacidad de juicio en la autora, en ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 176. Traducción de C. Corral del original *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1992.

⁴¹⁰ Cfr. la carta a Jaspers de octubre de 1962, en LQQC, p. 154.

⁴¹¹ Cfr. “The Cold War and the West”, *Partisan Review*, vol. 29, nº 1, 1962, pp. 10-20. Cfr. también “Freedom and Revolution”, una conferencia impartida en septiembre de 1961 que tiene un contenido similar al artículo citado. Arendt impartió la conferencia en la celebración del 50 aniversario del Connecticut College. Cfr. “Freedom and Revolution”, en *The Henry Wells Lawrence Memorial Lecture*, Connecticut College, 1962.

Arendt considera que la rebelión nace de la necesidad y por ello es violenta y opuesta a la libertad. El resultado de dicha violencia es la liberación, no la libertad. A su juicio, para alcanzar la libertad no basta “destruir”, es necesario actuar de forma que se alumbre algo nuevo. En la segunda fase se ejercita y se constituye la libertad (*constitutio libertatis*), tras alcanzar la liberación. Es la fase positiva, que supone un ejercicio de la libertad gracias al poder surgido *entre* los revolucionarios. Esta fase es el momento fundacional de un nuevo cuerpo político⁴¹².

La articulación de estos dos momentos permite distinguir dos tipos de revoluciones: la revolución social y la revolución política. Las revoluciones sociales o rebeliones no son propiamente revolucionarias para Arendt, porque el objetivo que persiguen no es la libertad sino la liberación, del hambre o de cualquier necesidad biológica. A su juicio la necesidad natural por la que luchan estos revolucionarios les afecta de tal modo que su lucha es inevitablemente violenta: ejercen la violencia que reciben a su vez de la naturaleza y de las necesidades de la vida. Considera que son revoluciones de este género la Revolución Francesa, la Revolución Rusa⁴¹³ y la Revolución Cubana⁴¹⁴.

Las revoluciones políticas, en cambio, son las que logran el establecimiento de la libertad, y son no-violentas o utilizan una violencia medida. Los revolucionarios luchan mediante su libertad para la constitución estable de la libertad política. El modelo de las revoluciones políticas es la Revolución Americana, a juicio de Arendt. Otro ejemplo de revolución de esta clase habría sido la Revolución húngara de 1956. Lo característico de dichas revoluciones políticas es que se establece un nuevo comienzo, aunque en el caso de la húngara, este haya sido efímero. El paradigma de nuevo comienzo, de momento fundacional, es la Constitución americana de 1776, aquello que los propios estadounidenses denominan el *Novus Ordo Seclorum*. Arendt destaca la afinidad entre nacimiento y fundación, volviendo nuevamente sobre la citada frase de

⁴¹² Cfr. SR, pp. 246 y ss.

⁴¹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 281 y ss. La cuestión no es tan sencilla, pues en todas ellas se da lo que Arendt considera un elemento político, que son los consejos revolucionarios (*las sociétés populaires* y los *soviets* en las revoluciones francesa y rusa respectivamente). Sin embargo, es cierto que este elemento político es rápidamente eliminado por el partido jacobino y bolchevique. Cfr. SR, p. 333.

⁴¹⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, “The Cold War and the West”, cit., p. 19-20.

san Agustín: la fundación es una manifestación de esa capacidad fundamental de iniciar cosas nuevas⁴¹⁵.

En estos primeros años de 1960 Arendt compagina la redacción de *Sobre la revolución* con sus clases en el Center for Advanced Studies de la Wesleyan University (Connecticut). A las pocas semanas de comenzar a impartir estas clases su marido sufre un aneurisma. Por fortuna, Blücher se recupera y ella continúa trabajando en la universidad, al tiempo que pone orden en la gran cantidad de materiales recopilados sobre el proceso de Eichmann⁴¹⁶. Apenas comenzado el estudio de ese material, ocurre otro hecho desagradable que le obliga a permanecer de baja durante dos meses: un camión arremete contra el taxi donde viaja. Del aparatoso accidente le quedará como secuela una lesión cardíaca derivada del ‘shock’ traumático, aunque también la experiencia de haberse sentido cerca de la muerte y el profundo deseo de seguir viviendo: “si todavía es decentemente posible, me encantaría seguir en el mundo”⁴¹⁷. Young-Bruehl considera que este hecho “impregnó profundamente” *Eichmann en Jerusalén*⁴¹⁸.

El accidente le permite retirarse a Palenville, su lugar de vacaciones al norte de Nueva York, y trabajar en los materiales sobre el juicio. En lugar de escribir el reportaje en un único artículo según lo previsto, Arendt redacta cinco. Con ellos, provoca una gran controversia, principalmente por sus críticas al Fiscal y al Primer Ministro israelí, así como por su opinión sobre los Consejos judíos y por la descripción de Eichmann⁴¹⁹. La controversia sobre el reportaje dura tres años y, si bien es desproporcionada, la autora no detiene la publicación del libro cuando la polémica ya se ha desatado al publicarse los artículos⁴²⁰. Para ella, el malestar se ha producido por los hechos narrados

⁴¹⁵ Cfr. SR, p. 224.

⁴¹⁶ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 420-422.

⁴¹⁷ Carta a Jaspers de marzo de 1962, en LQQC, p. 153. Nótese aquí que Arendt no dice “seguir viviendo”, que hubiera sido lo más común —pero que a su juicio sólo implica vida biológica—, sino “seguir en el mundo”, que es más que vivir.

⁴¹⁸ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 421.

⁴¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 424.

⁴²⁰ Un líder judío, Siegdried Moses, le pide que no publique el libro donde se recogen los artículos ampliados publicados en el *New Yorker*, pero Arendt se niega. Cfr. *Ibid.*, p. 438.

en los artículos, no por las teorías o ideas de expresadas en ellos⁴²¹. Por ello, no puede admitir retirarlo, dado que los hechos han de ser conocidos aunque resulten extraordinariamente terribles.

Durante el verano de 1962 amplía los cinco artículos: el resultado será un libro menos acabado que otras obras suyas. De su lectura se infiere que está escrito con rapidez y muchas veces de memoria, y que apenas ha sido revisado, como muestran los muchos incisos en forma de prolongados paréntesis. Escribe el libro de un tirón, y ello deja traslucir el proceso de pensamiento de la autora, a diferencia de lo que sucede con obras tan revisadas y corregidas como *Los orígenes del totalitarismo*. Esa falta de reflexión sobre el texto y la desinhibición conducen a que no sólo lo que dice, sino sobre todo cómo lo dice, provoquen el escándalo entre los círculos judíos⁴²².

Arendt está de acuerdo con que el criminal sea juzgado en Israel, aunque ve cierto afán propagandístico del Estado de Israel al celebrar el juicio. Según ella, con el juicio de Eichmann se busca poner de manifiesto que los judíos sólo pueden vivir dignamente con otros judíos, que sólo estos pueden hacer justicia por los crímenes cometidos contra ellos. A su juicio, subyace aquí el prejuicio sionista de que todos los no-judíos son antisemitas, un prejuicio materializado en el nacionalismo del Estado de Israel. A juicio de Arendt, el Fiscal, a las órdenes del Primer Ministro Ben Gurión, no quiere dar cuenta de los hechos por los que se ha de juzgar a Eichmann, sino utilizarlos para confirmar el prejuicio sionista y justificar la existencia del Estado de Israel asentada en dicho prejuicio⁴²³.

La figura de Eichmann motiva un cambio en las ideas de Arendt sobre la influencia de las ideologías en los individuos bajo un Gobierno totalitario. En vez de un fanático, Arendt se encuentra con un hombre convencional, preocupado únicamente por medrar profesionalmente; descubre para su sorpresa que Eichmann no sólo no tiene

⁴²¹ Cfr. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Barcelona, Lumen, 1998, p. 191. Traducción de A. M. Becciu del original *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Nueva York, Secker & Warburg, 1995. Cfr. también la entrevista de Thilo Koch, en LQQC, pp. 36 y ss.

⁴²² Cfr. la carta de W. Laqueur al editor del *New York Review of Books*, publicada en dicha revista el 3 de febrero de 1966, p. 24.

⁴²³ Ben Gurión había proclamado la independencia del Estado de Israel en 1948, sólo 13 años antes del juicio de Eichmann. Cfr. EJ, pp. 11-37.

ideas de fanático, sino que no tiene ideas propias en absoluto. Arendt lo describe como un hombre incapaz de pensar, de examinarse, un hombre superficial que no piensa lo que hace. Se considera un fiel cumplidor de la ley, la palabra del Führer⁴²⁴, pero ni siquiera sus palabras son propias; en vez de eso, repite clichés y lugares comunes⁴²⁵. La personalidad del acusado, como hombre superficial, le lleva a considerar superficial el mal en general. De ese modo parece cambiar, como apuntábamos, su teoría sobre el mal expuesta en *Los orígenes*. Al conocer a Adolf Eichmann, Arendt toma conciencia de que en su obra sobre el totalitarismo ha sobrestimado el poder de la ideología sobre el individuo. Encuentra en el banquillo a un hombre que carece de ideas nocivas e incluso dice seguir el imperativo categórico de Kant⁴²⁶.

Respecto a la naturaleza del mal, Arendt no aporta más ejemplo de la banalidad de mal en general que el caso de Eichmann. Jaspers considera que lo anterior ha de conducir a considerar banal a Adolf Eichmann, no el mal en general. Pero la autora no abandona su postura sobre la no radicalidad del mal como “regla sin excepciones”⁴²⁷.

Además del cambio, aparente o no, en su concepción del mal, el pensamiento de la autora sufre otros cambios. Estos cambios de opinión son habituales en Arendt, que modifica con frecuencia sus opiniones, como se pone especialmente de manifiesto en el Diario filosófico o en sus cartas⁴²⁸. Otro de los cambios se refiere a los “pozos de olvido” característicos del Gobierno totalitario, que considera imposibles en este momento, pues esos Gobiernos no logran enterrar completamente el recuerdo de la existencia de las víctimas asesinadas, a diferencia de lo sostenido en *Los orígenes del totalitarismo*⁴²⁹.

Asimismo, cambia de posición en lo referente al perdón. El poeta W.H. Auden le manifiesta su desacuerdo con su concepción del perdón tras leer *La condición humana*. Arendt consideraba en dicha obra que se perdona a la persona y lo que ésta hace, idea

⁴²⁴ Cfr. EJ, p. 226.

⁴²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 382.

⁴²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 207.

⁴²⁷ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 463. Cfr. también la correspondencia citada en la biografía: las cartas de Jaspers a Arendt de octubre y diciembre de 1963.

⁴²⁸ Cfr. por ejemplo DF1, C. X, 15, donde todavía relaciona violencia y libertad, dos conceptos que considerará diametralmente opuestos más adelante.

⁴²⁹ Cfr. ARENDT, Hannah - McCARTHY, Mary, *Entre amigas...*, cit., p. 190.

que Auden consideraba problemática, como le manifestó en una carta. Influida por ello, en mayor o menor medida, la autora pasa a defender que es posible perdonar a la persona sin perdonar lo que ha hecho⁴³⁰. Es decir, considera que es posible perdonar a un criminal sin perdonar sus crímenes; debido, por ejemplo, a que sus intenciones no eran tan perversas como sus actos⁴³¹. No indica, sin embargo, la diferencia práctica entre ambos planteamientos. Respecto a Eichmann, ni perdona sus crímenes, ni lo perdona a él. Considera que es un *hostis generis humani*, un hombre apartado del mundo humano⁴³² y que, por tanto, puede ser ejecutado. Ante la falta de un derecho penal positivo que castigue el asesinato en masa, la autora toma de la tradición grecolatina, y en particular del pensamiento ciceroniano, la razón para considerar legítima la muerte de Eichmann, como se verá a continuación.

Como explica Álvaro d'Ors, la justificación griega del tiranicidio se funda en que el tirano es un *hostis*, un enemigo público de la comunidad, no un mero *inimicus* o enemigo privado. Esto se hace patente cuando el tirano se rodea de una milicia de extranjeros para su protección, ya que la comunidad le odia y él desconfía de los nativos. Es el tirano el que por su propia decisión se excluye de la comunidad⁴³³. Cicerón sigue la tradición griega cuando manifiesta que al tirano se le puede matar porque “no hay vínculo de unión”⁴³⁴, está fuera de la comunidad⁴³⁵.

La autora considera a Eichmann *hostis generis humanis*, no simplemente *hostis*; es decir, enemigo de la humanidad, de todas las comunidades humanas. No es un simple *hostis* o enemigo público de una comunidad concreta. Arendt sigue aquí la justificación del humanismo de Cicerón, para quien el tirano es una “bestia feroz e inhumana” que debe ser apartada del cuerpo del *género humano*⁴³⁶. Esto último es lo que cambia respecto a los griegos, que el tirano es un enemigo *de la humanidad*, como lo son, por ejemplo, los piratas⁴³⁷. Es la otra cara de la novedad de la *humanitas* romana, que

⁴³⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 465.

⁴³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 464.

⁴³² Cfr. EJ, pp. 410-420.

⁴³³ Cfr. D'ORS, Álvaro, *Ensayos de teoría política*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 187.

⁴³⁴ CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, III, 6, cit., p. 146.

⁴³⁵ Cfr. *Ibidem*. En el mismo sentido que d'Ors, J. Guillén —el editor y traductor— considera que aquí Cicerón sigue la tradición griega sobre la tiranía (en el lugar indicado: n. 38).

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ Cfr. *Ibid.*, III, 29, 107.

reconoce la dignidad de los seres humanos más allá de la ciudadanía: “nada que sea propio de los hombres [me] es ajeno”⁴³⁸. Sin embargo, este humanismo de Cicerón y Arendt se arroga la capacidad de excluir de la humanidad. Aunque la autora había reconocido la importancia del perdón evangélico, nunca aceptó por completo ese “nuevo humanismo” que supuso el Evangelio respecto a la Antigüedad.

Por tanto, la muerte de Eichmann no se justifica ya por las categorías de las sociedades cerradas griegas, que distinguen únicamente entre enemigo privado (*inimicus*) y enemigo público (*hostis*), sino que requiere un apartamiento de la humanidad como para Cicerón. Este apartamiento presupone una relación entre comunidades que apenas se daba en las *poleis* griegas, pero sí en la Roma de Cicerón. Arendt define este “apartamiento” de la humanidad como la desaparición de todo vínculo. Eichmann es un hombre solo, excluido por propia iniciativa del espacio interhumano. Así, le apostrofa simulando que ella forma parte del tribunal que dicta su condena a muerte: “nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado”⁴³⁹.

Sobre estas cuestiones Auden indica acertadamente a Arendt que la alternativa entre perdón y castigo defendida en *Eichmann en Jerusalén* no es aceptable sino en relación al perdón judicial y al castigo judicial. Sobre ello, ella también acabará dándole la razón. Aunque Eichmann escapa al dilema entre perdón y castigo: a juicio de Arendt, es imperdonable, y por ello, incastigable. Lo que no puede ser perdonado es aquello que produce un daño que es por completo irreparable. Arendt justifica la muerte de Eichmann en la horca por ser la “conclusión lógica” de la imposibilidad de perdonar y de castigar⁴⁴⁰. La pensadora, que ha criticado duramente el deductivismo lógico propio

⁴³⁸ *Ibid.*, I, 9, cit., p. 18. La sentencia la pronuncia Cremes, un personaje de *El atormentado*, una obra de Terencio. La afirmación de Cremes es su respuesta a la pregunta de si tiene tanto tiempo libre como para ocuparse de asuntos de los demás que no le conciernen en absoluto. Así, la conocida frase no pretende más que dar un motivo para inmiscuirse en los asuntos ajenos. Esta frase fue muy citada en la Antigüedad, no sólo por Cicerón, sino también por Séneca y Agustín de Hipona. La sentencia, como es sabido, no se suele citar en su sentido original. Cfr. TERCENCIO, *El atormentado*, verso 77, en *Obras*, G. Fontana Elboj (trad.), Madrid, Gredos, 2008, p. 242.

⁴³⁹ EJ, p. 166.

⁴⁴⁰ Cfr. la carta a Mary McCarthy de 7 de junio de 1962 (en posesión de McCarthy). Citada en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 464-465.

del totalitarismo en su primera gran obra, apela ahora a una deducción lógica para justificar la muerte de Eichmann; algo que no resulta satisfactorio, sobre todo desde su propio punto de vista.

Las críticas a *Eichmann en Jerusalén* no se hacen esperar. La *Anti-Defamation League* publica un boletín sobre el libro y sus temas más controvertidos. Además, incluye recomendaciones para reseñar la obra. Según la opinión de Arendt, es dicho organismo el que crea una “imagen” del libro que sustituye al libro auténtico, de modo que las críticas, a su juicio, no se dirigen contra él, sino contra una obra inexistente y construida por sus detractores⁴⁴¹. La controversia alrededor del reportaje adquiere tal envergadura que el fiscal del juicio, Gideon Hausner, viaja a Nueva York para responder a la “estrafalaria defensa de Eichmann llevada a cabo por Hannah Arendt”⁴⁴². Pero la autora ha decidido no responder, y en la primavera de 1963, recién comenzada la controversia, viaja a Basilea a ver a Jaspers, y luego a Grecia e Italia con Blücher⁴⁴³.

Ese mismo año, comienza a trabajar de forma estable en el *Commitee on Social Thought*, de la Universidad de Chicago, por un periodo de 5 años⁴⁴⁴. Mantiene dos domicilios durante ese tiempo; uno en Nueva York y otro en Chicago, donde pasa la mayor parte de la semana.

Al volver de Europa se encuentra con el buzón lleno de cartas, todas ellas relacionadas con la controversia sobre su reportaje. Arendt responde a las cartas de apoyo y a las que plantean cuestiones de manera respetuosa; el resto las tira. Muchas de las cartas que recibe son historias de personas, historias individuales que le ayudarán a completar su idea de lo ocurrido⁴⁴⁵.

Más allá del aluvión de críticas, lo peor de la controversia va a ser los amigos que Arendt pierde. Antes del juicio de Eichmann había dejado escrito que es preferible

⁴⁴¹ Cfr. ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 179.

⁴⁴² YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 439 y ss.

⁴⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Cfr. DF2, p. 1065.

⁴⁴⁵ Cfr. la carta a Jaspers de julio de 1963, en LQQC, pp. 156-157.

equivocarse con Platón a acertar la verdad con sus críticos⁴⁴⁶, para significar que es más importante la amistad que la verdad, pero mientras escribe *Eichmann en Jerusalén* parece no tomar esto en consideración, sino buscar exclusivamente la imparcialidad a la hora de relatar y juzgar los hechos. Son las amistades rotas lo que le hará volver de nuevo sobre este asunto⁴⁴⁷.

Su amistad con Hans Jonas se enfría durante más de un año, al igual que con otros amigos judíos como Robert Weltsch. Con ellos retomará posteriormente la relación, pero con otros la reconciliación no llegará nunca, como sucede con Ernst Simon o Pinhas Rosen. No obstante, la pérdida más dolorosa es la de su viejo amigo Blumenfeld, que muere sin haberse reconciliado del todo con ella.

La controversia sobre el libro⁴⁴⁸, cuyas consecuencias alcanzan lo personal, le lleva a reflexionar sobre la relación entre “Verdad y política”⁴⁴⁹. El artículo con ese título surgirá de su cuaderno de notas. De hecho, las pocas anotaciones en su diario entre 1963 y 1964 se refieren a este asunto⁴⁵⁰. De ellas surge la conferencia leída en el otoño de 1965 en la Cornell University, y la alocución del año siguiente en la *American Political Science Association*⁴⁵¹. La versión definitiva del artículo se publica en 1967, con el mismo título que en el *Diario filosófico*: “Verdad y política”. En ese trabajo, Arendt reflexiona sobre la fragilidad de la verdad factual frente a las opiniones políticas, y concluye que la política debe estar limitada por la verdad de los hechos, que no deben ser introducidos en el debate político sino más bien ser un límite al mismo⁴⁵².

⁴⁴⁶ Young-Bruehl subraya la relación entre lo ocurrido (la pérdida de amigos) y el artículo “La crisis en la cultura: su significado político y social”, donde la autora formula su interpretación de la frase de Cicerón (que invierte la frase atribuida a Aristóteles): “Prefiero [...] equivocarme con Platón antes que sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes”. Cfr. “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en EPF, p. 237.

⁴⁴⁷ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 441.

⁴⁴⁸ Una de las causas de dicha polémica es el papel de los *Judenräte*, los Consejos judíos constituidos por los nazis durante el Holocausto. Arendt se opone a una interpretación del Holocausto que exculpe de toda responsabilidad moral al Pueblo judío y, en particular, los Consejos. Esta postura es muy anterior al reportaje sobre Eichmann. Cfr. su reseña a STERN, SELMA, *The Court Jew. A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe*, en *Jewish Social Studies*, vol. 14, 1952, p. 176.

⁴⁴⁹ Cfr. DF1, C. XXIV, 1.

⁴⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 1-36.

⁴⁵¹ Cfr. la carta a Jaspers de agosto de 1966, en LQQC, p. 167.

⁴⁵² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 277.

El 22 de noviembre de 1963, el Presidente John F. Kennedy es asesinado en Dallas. Este acontecimiento desvía la atención pública, que se mantenía en parte pendiente de Hannah Arendt, y desvía también la atención de la autora, que comienza a preocuparse seriamente por “la existencia de la República” estadounidense⁴⁵³. La situación no mejora mediada la década de 1960, con el inicio de la guerra de Vietnam, y el libro sobre Eichmann vuelve al discurso público cuando la Nueva Izquierda lo utiliza para comparar la política militarista estadounidense con el nazismo. A causa del reportaje, no sólo el sionismo la considera antisionista, sino también el antisionista *American Council for Judaism*. Esta es una organización judía norteamericana, que se opone por principio al Estado de Israel, y que considera que los judíos no son ni una raza, ni una nación. Esta organización le ofrece protección en un determinado momento; protección que ella rechaza señalando que no es antisionista, ni contraria por principio al Estado de Israel⁴⁵⁴. Arendt, según Marie Syrkin, no es antisionista, sino internacionalista⁴⁵⁵, en el sentido de que no circunscribe la identidad judía únicamente al Estado de Israel. Se manifiesta partidaria de un sionismo internacionalista, como ella lo denomina, no para los israelitas, sino para todos los judíos⁴⁵⁶.

En este tiempo, Rosalie Colie, una amiga suya de la Wesleyan University, le sugiere que *Eichmann en Jerusalén* requiere un epílogo moral. Dicho epílogo nunca será escrito, pero Arendt hablará sobre Eichmann y la cuestión moral un tiempo después. En aquel momento, se limita a señalar que “la justificación para actuar justamente no puede ser probada”⁴⁵⁷. La justificación es “la ley básica del pensamiento”, que es la máxima: “no te contradigas a ti mismo”⁴⁵⁸. La autora identifica pensamiento y conciencia moral, y las hace compartir la misma máxima.

El caso de Eichmann despierta en Arendt nuevas inquietudes. El problema del mal, que desde el libro sobre el totalitarismo había llamado su atención, le lleva a

⁴⁵³ Carta a Jaspers de diciembre de 1963. Citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 445.

⁴⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 452.

⁴⁵⁵ Cfr. SYRKIN, Marie, “Miss Arendt Surveys the Holocaust”, *Jewish Frontier*, mayo de 1963, pp. 7-14.

⁴⁵⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, *Una revisión de la historia judía...*, cit., p. 120.

⁴⁵⁷ Carta a Auraam-Makis Koen, estudiante de la Universidad de Chicago, fechada en julio de 1972. Citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 458.

⁴⁵⁸ *Ibidem.*

estudiar cuestiones de filosofía moral con más profundidad. Comienza a impartir clases sobre esta materia en la Universidad de Chicago y en la New School de Nueva York⁴⁵⁹.

La polémica entorno al reportaje sobre Eichmann dejó de lado desafortunadamente una historia muy positiva contenida en el libro de Arendt: la resistencia danesa contra el nazismo. Esta historia es el ejemplo más ilustrativo de la concepción arendtiana del poder, que ella contrapone a la violencia, y muestra que dicha distinción no se basa en abstracciones, sino en experiencias políticas concretas⁴⁶⁰. El ejemplo que Arendt ofrece es la resistencia pacífica del Pueblo danés frente al intento de los nazis de capturar a los judíos en territorio de Dinamarca. El caso ofrece un testimonio de la eficiencia de la palabra y la acción no violentas, del poder, frente a un enemigo inmensamente dotado de medios de violencia. Además, es modelo de ciudadanía y de un Estado garante del derecho de asilo y del poder persuasivo de la palabra, capaz de convencer al enemigo de su error⁴⁶¹. Transcurrida más de una década, cuando se le concede el premio Sonning en Dinamarca, Arendt no olvidará mencionar el ejemplo danés como un hecho único durante la guerra⁴⁶².

9. Crisis en la república estadounidense (1963-1970)

Entre 1963 y 1967 Arendt centra su atención en los acontecimientos políticos de Estados Unidos. Durante estos años escribe y pronuncia conferencias en diversas universidades⁴⁶³. En una entrevista concedida años atrás había declarado: “siempre he hecho lo que he querido”⁴⁶⁴, y así hace durante toda su vida. Mediada la década de 1960

⁴⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 459.

⁴⁶⁰ Y el filósofo es tomado en consideración cuando “está en condiciones de aducir un ejemplo”. Cfr. DF1, C. XXV, 8 (marzo de 1966). La cita está contenida en NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke* (vol. I), cit., p. 298, aunque la autora la tomó del libro de Heidegger titulado *Nietzsche*, Pfulligen, Neske, 1961.

⁴⁶¹ Cuando los nazis reclamaron a los judíos apátridas provenientes de Alemania, las autoridades y el Pueblo danés dijeron con claridad que no se los podían llevar sin el consentimiento de Dinamarca, pues ya no tenían nacionalidad alemana. Y Dinamarca no dio su consentimiento. A Arendt le entusiasma este episodio de la Historia porque pone de manifiesto el *poder* de la palabra y acción conjuntas frente a la *violencia*. Cfr. EJ, p. 261, también RJ, p. 39. Cfr. EJ, pp. 258 y ss.

⁴⁶² Cfr. RJ, p. 39. Al ejemplo positivo de la resistencia pacífica danesa Arendt opone el caso de Serbia, cuya resistencia violenta de guerrillas no produce el mismo resultado, sino que conduce al asesinato de los judíos en el territorio serbio tras acusarles de pertenecer a la resistencia. Cfr. EJ, p. 285.

⁴⁶³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 488.

⁴⁶⁴ “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en EC, pp. 19 y ss.

da más o menos por cerrado el tema del totalitarismo⁴⁶⁵ y abandona definitivamente el término “filosofía política”, del que hacía uso años antes. Ello no obedece ahora tanto a experiencias personales, cuanto a considerar como enfrentadas la actividad de pensar y la de actuar. La actitud conciliadora entre filosofía y política (propia de Sócrates y Jaspers) no es una postura propiamente filosófica, ya que la “deformación profesional” del filósofo es malentender los fenómenos políticos. Por ello, de la expresión “filosofía política” para referirse a su campo de investigación, dirá en 1964 que está “sobrecargada por la tradición”⁴⁶⁶, y aún más, que es una *contradictio in adjecto*⁴⁶⁷.

En estos años comienza a escribir, a modo de segunda parte de *La condición humana*, una obra que no conseguirá concluir: *La vida del espíritu*. Ya antes de publicar *La condición humana*, en 1957, había esbozado cuales son las tres actividades que forman la vida del espíritu: “pensar-querer-juzgar”. Así aparecen nombradas por primera vez en el *Diario filosófico*⁴⁶⁸, y a los pocos meses la autora tiene ya el proyecto del libro⁴⁶⁹. La última frase de *Vita activa* es elocuente al respecto, y anuncia una continuación: “Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”⁴⁷⁰. Esta frase, atribuida por Catón el Viejo a Escipión el Africano, cierra el libro y es el lema que abre la *La vida del espíritu*. Arendt la había leído en *De officiis* de Cicerón y la interpreta en el mismo sentido que él⁴⁷¹. También toma relevancia ahora lo que considerará la condición de todo pensamiento

⁴⁶⁵ En 1969 rechaza reseñar un libro acerca del totalitarismo de un modo que indica que la autora desea ocuparse de otras cuestiones. Manifiesta de la siguiente manera su negativa: “He puesto mi parte en el empeño por comprender y ajustar cuentas con toda aquella época. Que otros lo intenten ahora”. Cfr. la carta a Silvers, del *New York Review of Books*, fechada el 14 de diciembre de 1969. Citado en YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 494.

⁴⁶⁶ “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en EC, p. 17.

⁴⁶⁷ Cfr. DF1, C. XXV, 56.

⁴⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, C. XXV, 27.

⁴⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, C. XXV, 36.

⁴⁷⁰ CH, p. 349.

⁴⁷¹ La frase citada por Arendt dice literalmente: “[Escipión] solía decir que nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso, ni más acompañado que cuando estaba solo”. Cicerón subraya que su retiro, su ocio, es involuntario a diferencia del de Escipión. El retiro de Cicerón se debe a la destrucción de la República. Es durante ese retiro cuando se encuentra en compañía de sí mismo y escribe su *De officiis*. De lo que Arendt no toma nota al leer este pasaje es de que Cicerón considera su soledad un mal al que se ve forzado al caer la República, y del que obtiene un bien: la escritura de la obra en la que trabaja. Arendt utiliza, como tantas veces, una frase como síntesis o leit-motiv de aquello que quiere decir. Cfr. CICERÓN, *Los oficios*, traducción de M. De Valbuena, Madrid, Espasa Calpe, 1968, III, 1; y también DF1, C. XVIII, 32.

—tanto práctico como teórico—, el “No mentirse a uno mismo” que Dostoievski señala en *Los hermanos Karamazov* como modo de ganar la vida eterna⁴⁷².

En el plano personal, Arendt sufre por la salud de su marido, de quien teme una muerte repentina desde el aneurisma de años atrás. Blücher padece, además, una fuerte depresión durante los años de la controversia sobre Eichmann, aunque trabaja como docente en el Bard College de Nueva York hasta 1966⁴⁷³.

Ambos siguen con atención la actualidad política del país. La autora admiraba a Kennedy porque para éste la vida entera está enteramente determinada por la acción, algo realmente singular en el siglo XX, según declara en una de las entrevistas en la BBC⁴⁷⁴. Veía en Kennedy algo así como el espíritu político de los Padres Fundadores, perdido mucho tiempo atrás. Por ello, su asesinato es para ella una catástrofe⁴⁷⁵. Sobre esto escribe en la nueva revista *New York Review of Books*, en la que publicará asiduamente críticas de libros durante los años siguientes, llegando a apuntar que la muerte de Kennedy tal vez suponga un “giro histórico” en la Historia de los Estados Unidos⁴⁷⁶.

Arendt, que había dado su voto a Kennedy, no tiene predilección por demócratas ni por republicanos, sino que procura votar a personas y situarse al margen de “tonterías ideológicas tales como [...] el conservadurismo y el liberalismo”⁴⁷⁷. Su rechazo a las ideologías y a los ideologizados partidos políticos es radical: “las maquinarias de los partidos [...] nos vuelven impotentes”⁴⁷⁸. Con el mismo criterio personal (no

⁴⁷² Cfr. ARENDT, Hannah, “Nathalie Sarraute”, *The New York Review of Books*, 2/2, (5/3/1964), pp. 5-6. Ese no mentirse a uno mismo, que ella considera la idea central de las novelas de Sarraute, es también una idea central en su concepción de la moral: de hecho, es el único principio que admite para la conciencia, el de no contradicción. Cfr. “Verdad y política”, en EPF, p. 270.

Respecto a la literatura, Arendt se muestra admiradora de los novelistas profundos y complejos, como otras veces, frente a los escritores de puro entretenimiento. Para una recopilación de todos sus textos sobre literatura y cuestiones culturales cfr. ARENDT, Hannah, *Reflections on Literature and Culture*, W. Hamacher (ed.), Stanford University Press, 2007.

⁴⁷³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 475-476.

⁴⁷⁴ Cfr. A. ÁLVAREZ, *Under Pressure: The Writer in Society. Eastern Europe and USA*, Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 104. Este libro es una recopilación de entrevistas de la BBC en los años 62 y 64.

⁴⁷⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 480.

⁴⁷⁶ *New York Review of Books*, 26 de diciembre de 1963, p. 10. Citado en *Ibid.*, p. 481.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 483.

⁴⁷⁸ *New York Times*, 25 de mayo de 1969. Citado en *Ibid.*, p. 519.

ideológico) la autora admira a Nelson Rockefeller, quien defiende la formación de confederaciones de naciones libres en distintos países del mundo⁴⁷⁹, algo que durante bastante tiempo ella había querido para Europa, si bien en aquel momento lo considera imposible.

La crisis política y moral de Estados Unidos es, a su juicio, un hecho que reclama atención. Al respecto, piensa que está en juego la misma supervivencia de la república, sobre todo a causa del racismo⁴⁸⁰ y del anticomunismo radical, problemas de los que se había ocupado con anterioridad.

Otro de los problemas políticos importantes durante estos años es la guerra de Vietnam. Arendt asume la postura contraria a la guerra de Morgenthau⁴⁸¹, que considera falsa la tesis del Gobierno sobre la influencia de Vietnam del Norte en los grupos rebeldes de Vietnam del Sur. Para Arendt, se trata de una guerra civil en la que no debe interferir Estados Unidos, y el conflicto se ha de resolver mediante los medios de siempre: “alto el fuego, armisticio, negociaciones de paz... [Y] tratado de paz” en la medida de lo posible⁴⁸².

Durante esos años sus apariciones públicas son muy frecuentes. En 1963 participa en la IX Conferencia bianual de la Comisión Nacional de Estados Unidos pro UNESCO, donde habla sobre las revoluciones del momento. Más adelante presenta una ponencia sobre el mismo tema en la Universidad de Chicago. A partir de entonces participará en los encuentros anuales de la *American Political Science Association* y en los seminarios de la Universidad de Columbia. También asiste a varios debates en Washington y actúa como traductora para el *National Books Awards Committee*. Arendt es además presidenta del *Spanish Refugee Aid* desde 1961, cuando sucede en el puesto a Mary McCarthy⁴⁸³. Colabora económicamente con diversas asociaciones, pero sobre

⁴⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 483.

⁴⁸⁰ Arendt sigue aquí a Tocqueville, quien consideraba la cuestión del racismo como el mayor peligro para la existencia de los Estados Unidos. Cfr. *La democracia en América (II)*, cit., pp. 327 y ss. *Vid. infra*, III,IV,1-2.

⁴⁸¹ Un alto cargo del Gobierno que dimite al entrar el país en guerra.

⁴⁸² Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 478.

⁴⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 485.

todo ayuda a personas que conoce, fundamentalmente para el estudio de hijos de amigos y otros jóvenes conocidos⁴⁸⁴.

Durante esos años recibe múltiples premios que le obligan a aparecer públicamente. En los discursos de agradecimiento habla de la peculiar distinción entre lo público y lo privado, y de la distinción entre la persona que aparece en público y el sujeto privado. Trata esos temas en el discurso de entrega del premio Lessing a Karl Jaspers en 1959⁴⁸⁵, y cuando recibe el premio Sonning en 1975, el año de su muerte. En el acto de entrega de este premio, que se le otorga por toda una vida de aportaciones a la cultura europea, subraya su europeísmo tenaz concretado en el mantenimiento de su lengua materna tras más de 30 años de vida en Francia y en Estados Unidos⁴⁸⁶. El alemán es su lengua materna y nunca se desprende de su fuerte acento al hablar inglés. Arendt misma hubiera escrito el verso de su amigo Randall Jarrell: “el país que más me agrada de todos es el alemán”⁴⁸⁷.

En abril de 1964 es elegida miembro del prestigioso *National Institute of Arts and Letters* de Estados Unidos. En su discurso de ingreso manifiesta el honor que representa para ella estar en compañía de gente tan distinguida. Entiende el honor como una invitación a “sentirse en casa en el mundo”⁴⁸⁸, una expresión que repetirá en muchas ocasiones. Ese sentirse en casa en el mundo es sentirse a gusto en Estados Unidos, su nueva patria desde hace años. Esta nueva ciudadanía no la convierte en una judía alemana asimilada; su ciudadanía estadounidense no excluye sus *otras patrias*: el alemán (no Alemania), y su identidad judía.

En el verano de 1964 participa en unas conferencias sobre “La Revolución cibercultural”. En su ponencia considera si sería posible que los estadounidenses del siglo XX, entre los que se incluye, utilizaran su tiempo libre para dedicarse a la política siguiendo el modelo de la *polis* y de la República romana⁴⁸⁹. A diferencia de la

⁴⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 486.

⁴⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 487.

⁴⁸⁶ Cfr. RJ, pp. 37 y ss.

⁴⁸⁷ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 276.

⁴⁸⁸ ARENDT, Hannah, discurso sin título, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Letters and the National Institute of Arts and Letters*, cit., pp. 450-451.

⁴⁸⁹ Cfr. ARENDT, Hannah, Contribución oral en la serie de conferencias del 19 al 21 de junio de 1964 en Nueva York, reelaborada en “The Evolving Society; the Proceedings of the First Annual

Antigüedad, donde la actividad política estaba reservada a unos pocos, “nuestra nueva esperanza es que todos podremos vivir en un nivel tan alto”⁴⁹⁰. De manera sorprendente, plantea si la técnica podría lograr abolir totalmente la labor y el trabajo. Al respecto, apunta que, de hecho, el desarrollo técnico sólo ha llevado a aumentar el tiempo de trabajo y disminuir el tiempo libre, pero podría ocurrir al contrario. La técnica podría lograr que las horas de trabajo fueran menos, lo cual reduciría las ocupaciones diarias y aumentaría el tiempo libre. Lo único que le preocupa es que ese tiempo libre no se convierta en ociosidad (*idleness*), que es “la nada”, sino en tiempo libre de otros asuntos (*leisure*), que se podría utilizar para la política. Se pregunta si cabría recuperar ese tiempo perdido para la política en los Estados Unidos del siglo XX⁴⁹¹.

Arendt comparte la esperanza de Marx de que el desarrollo técnico pueda abolir la labor. En cambio, discrepa en cómo debe utilizarse ese tiempo libre de las ocupaciones biológicas: frente al ocio, propone dedicar ese tiempo libre a la política. Resulta cuanto menos llamativo que ella no aplique esto a su propia vida. Dedicó mucho tiempo a estudiar y a sus actividades docentes y a pesar de contar con muchas oportunidades de aparecer en la esfera pública, tiene tendencia a rehuirla⁴⁹². En una de sus cartas dice: “lo que en el fondo no soporto de todo [...] es lo político: estar todos los días en la vida pública”⁴⁹³. Es la paradoja, o incoherencia, de una gran pensadora de la política, para quien aparecer en la esfera pública es siempre lo eminentemente humano, al menos, en teoría.

Tras el proceso contra Eichmann, el problema filosófico del juicio ha ido adquiriendo más peso en el pensamiento de Arendt. En 1964 pronuncia la conferencia “Responsabilidad personal bajo una dictadura” en varias universidades de los Estados Unidos, en una alocución en Radio Pacífica y en la BBC británica⁴⁹⁴. En dicha conferencia expone su concepción del juicio como facultad humana moral y política. Lo característico del juicio es que se ejerce sobre casos particulares sin subsumirlos en

Conference on the Cybercultural Revolution, Cybernetics and Automation”, Nueva York, *Institute for Cybercultural Research*, 1966, p. 217.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 213-219.

⁴⁹² Cfr. RJ, p. 40.

⁴⁹³ Carta a Jaspers de julio de 1955, LQQC, pp. 135-136.

⁴⁹⁴ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 491.

normas generales, y por ello nunca funciona de manera “automática”. Arendt distingue entre responsabilidad y culpa, pues la primera puede aplicarse a colectivos y la segunda únicamente a individuos, en contraposición a la opinión de Jaspers⁴⁹⁵.

Sobre la revolución se publica en el año 1963, inmediatamente después de los 5 artículos sobre el juicio de Eichmann en el *New Yorker*. Tal vez por ello esta obra queda en penumbra, opacada por el polémico juicio en Jerusalén⁴⁹⁶. Habrá que esperar a mediados y finales de la década de 1960 para que reciba mayor atención por parte de los lectores. En Berkeley, entre otras universidades, el libro sí tiene éxito: se forman “consejos ciudadanos”, es comentado en periódicos estudiantiles y en medios del movimiento por la paz. Sin embargo, entre los teóricos de la política no tiene el mismo eco que entre los estudiantes y el público general, pues no se considera lógicamente riguroso. Según ella dice, su método es una “especie de fenomenología”, eso sí, distinta de la de Hegel o Husserl⁴⁹⁷.

De 1964 a 1966 Arendt no trabaja en obras de largo aliento, sino que da conferencias y clases a un ritmo agotador. En ese momento recupera las notas de un seminario sobre Bertolt Brecht que aparecerá al poco tiempo en forma de artículo en el *New Yorker*, y más adelante en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*. También imparte seminarios sobre Platón, Aristóteles, Kant⁴⁹⁸ y Nietzsche, además de dirigir trabajos de doctorado⁴⁹⁹. A pesar del ritmo agotador de trabajo, su atención es para el mundo en que vive y no parece tener interés, ni dedica tiempo a ocuparse de sí misma⁵⁰⁰.

Terminado su contrato con la Universidad de Chicago en la primavera de 1968, comienza a trabajar en la New School for Social Research, donde permanecerá los

⁴⁹⁵ Cfr. RJ, pp. 50-73.

⁴⁹⁶ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 498.

⁴⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 501.

⁴⁹⁸ Cfr. las cartas de Arendt a Jaspers de octubre de 1962 y octubre de 1964, en LQQC, pp. 154 y 159 respectivamente.

⁴⁹⁹ Cfr. las cartas de Jaspers de febrero y abril de 1966, en LQQC, pp. 163-164. El seminario sobre Nietzsche, impartido en la Universidad de Chicago, llevaba por título “Reconsiderations of Basic Moral Propositions from Socrates to Nietzsche”.

⁵⁰⁰ Es ilustrativo que en abril de 1965 le escribe a Jaspers que ha estado dos años sin poder mover el hombro derecho, pero sin ninguna preocupación ni interés por su dolencia. Cfr. LQQC, p. 159.

últimos años de su vida como profesora de Filosofía. Arendt trabaja como docente a tiempo completo un semestre al año en la universidad neoyorquina e imparte cursos en la Universidad de Chicago durante tres semanas⁵⁰¹.

En estos años, los editores de la reimpresión de una serie de artículos aparecidos en la revista *Politics* entre los años 44 y 49 encargan a Arendt la introducción a dicha reimpresión. En ella, alaba al radical que hay en Dwight MacDonald, el fundador de *Politics*. Señala que la tradición radical estadounidense y del resto del mundo se ha caracterizado por esa “cercanía a la realidad misma”⁵⁰². Ser radical supone “comprender la materia por la raíz”⁵⁰³. Lo característico del radical es, en primer lugar, su capacidad para cambiar de opinión, porque no juzga la realidad con prejuicios, y tiene en cuenta los cambios que ocurren en el mundo; en segundo lugar, la independencia frente a la *Realpolitik* sesgada por los intereses nacionales; en tercer lugar, la confianza en sí mismo: el orgullo y la confianza en el propio juicio; y, finalmente, la consideración de que es esta mentalidad radical lo que permanece vivo, pues las ideas, más o menos acertadas, devienen irrelevantes con el paso del tiempo⁵⁰⁴. Esta alabanza del radicalismo revela el perfil de la fenomenología arendtiana. La autora se identifica con cada uno de estos rasgos, que alaba en MacDonald y en el pensamiento radical estadounidense en general.

Ese mismo año, un grupo de estudiantes parisinos ocupa la Sorbona; a ello le sucede el cierre de universidades y las huelgas de obreros y funcionarios. El matrimonio Blücher sigue la situación con emoción y avidez. La satisfacción de Arendt es que un movimiento pacífico (que no causa ninguna muerte) tiene eficacia, la eficacia del poder no violento que ella había defendido en *Sobre la revolución* y que ha visto confirmada en el ejemplo de la resistencia danesa. Para ella, se trata de una nueva confirmación de su concepción del poder como opuesto a la violencia⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Cfr. DF2, p. 1065.

⁵⁰² ARENDT Hannah, “He's All Dwight”, *New York Review of Books*, 11-2 (1/8/1968), p. 32.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 31 y ss.

⁵⁰⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 510 y ss.

El año anterior, 1967, Arendt había participado en un debate sobre la legitimidad de la violencia con un grupo de intelectuales neoyorquinos, el *Theatre for Ideas*, tras las manifestaciones en la Universidad de Columbia contra los lazos de la Universidad con las actividades bélicas⁵⁰⁶. La autora respalda los avances políticos de los estudiantes, capaces de dividir al país en relación con la guerra, y exige que se respete el derecho de estos a ser escuchados, no tanto a decidir en el ámbito universitario⁵⁰⁷. Sin embargo, no comparte con estos movimientos que la oposición al Gobierno se transforme en confrontación violenta con la universidad como institución. Acabar con la universidad supondría “cortar la rama en la que se sentaban”⁵⁰⁸.

En los convulsos Estados Unidos no sólo la guerra polariza la atención de la opinión pública. A finales de los 60 surgen movimientos anti-asimilación, como el Black Power. Arendt considera que la anti-asimilación negra es una reacción a la asimilación impuesta por ley que ha criticado años atrás en “Reflexiones sobre *Little Rock*”⁵⁰⁹.

Los acontecimientos en las universidades, y sobre todo, la confusión en los debates de *Theatre for Ideas* al hablar sobre la distinción entre poder y violencia, llevan a Arendt a elaborar más detalladamente su original distinción de ambos términos⁵¹⁰. Así, en el verano de 1968, tras su primer año como docente en la New School for Social Research de Nueva York, escribe el ensayo *Sobre la violencia*. También dialoga en este foro de debate sobre el disenso en Estados Unidos a raíz de las protestas contra la guerra⁵¹¹, asunto sobre el que escribirá el trabajo titulado “Desobediencia civil”. Sobre esta cuestión, como sobre muchas otras, la autora cambia de opinión, como ella misma admite⁵¹².

En el *Theatre for Ideas* expone una concepción de la desobediencia ligada al individuo y a la objeción de conciencia, posición que cambia radicalmente en

⁵⁰⁶ Concretamente con el Institute for Defense Analysis. Cfr. *Ibid.*, pp. 512-513.

⁵⁰⁷ Cfr. la carta a Jaspers de mayo de 1966, en LQQC, p. 166.

⁵⁰⁸ CR, pp. 208-209.

⁵⁰⁹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 516.

⁵¹⁰ Cfr. la carta a Shirley Broughton (organizadora del *Theatre for Ideas*), de julio de 1969. Citado en *Ibid.*, p. 518.

⁵¹¹ Cfr. VV.AA., *Dissent, Power and Confrontation*, A. Klein (ed.), Nueva York, McGraw-Hill, 1971.

⁵¹² Cfr. *Ibid.*, p. 25, nota al pie s.n.

“Desobediencia civil”, donde separa la objeción de conciencia, que es individual, de la desobediencia civil, que tiene lugar cuando un grupo de personas se unen sobre la base de una opinión política común, para actuar contra el Gobierno o contra una ley. Este cambio es importante y resulta más coherente con la separación entre la esfera moral y el espacio político en su pensamiento. Sin embargo, a diferencia de lo que ha sucedido en otras ocasiones, su pensamiento no coincide con la experiencia, no sigue el espíritu radical. Arendt admite que el movimiento de desobediencia civil de los estudiantes presenta una “coloración moral”⁵¹³. Ello no impide que vaya desarrollando una filosofía moral que cada vez delimita y separa más los espacios de la moral y de la política.

En relación con estas cuestiones escribe un artículo que pretende responder a la pregunta sobre si la de los Estados Unidos es una sociedad violenta por naturaleza, y que titula “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”⁵¹⁴. En él sigue la interpretación de Tocqueville y apunta a tres factores de la violencia en Estados Unidos, que constituyen otros tantos peligros particulares de la república norteamericana. El primero procede de la misma naturaleza de la república. Arendt opone, como en otros lugares, el carácter republicano a-nacional de Estados Unidos al carácter nacional de otros países. Frente al requisito de un origen nacional determinado, como en otros países, el requisito para ser ciudadano estadounidense es únicamente la adhesión a sus leyes. Por ser desde el origen un país de emigrantes, en la república americana la fundación no permite asentar la legalidad de una vez por todas, sino que dicha legalidad ha de verse confirmada con la llegada de inmigrantes. No resulta extraño que la autora tenga en mente su internamiento en Francia, debido a su origen nacional alemán, tras el estallido de la II Guerra Mundial. Este internamiento, como exclusión de la comunidad por razones de nacionalidad, no ocurre en una república donde basta “la adhesión a la ley del país”⁵¹⁵ para entrar a formar parte de la misma. Sin embargo, también en Estados

⁵¹³ CR, p. 206.

⁵¹⁴ ARENDT, Hannah, “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, *Arbor*, 742, 2010, pp. 195-197. Trad. de A. Serrano de Haro del original “Lawlessness is Inherent in the Uprooted”, *New York Times*, 28 de abril de 1968.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 196.

Unidos puede darse la falta de *consensus iuris* respecto a las leyes, la falta de aceptación de las mismas por parte de los emigrantes, y esto puede conducir a la violencia⁵¹⁶.

La segunda causa de violencia se refiere a la libertad de reunión, que permite a la ciudadanía poner de manifiesto sus ideas, pero que se torna peligrosa cuando las reivindicaciones no son escuchadas. Así sucede en el caso de las protestas de los universitarios (y luego de casi todo el país) contra las “sangrientas aventuras imperialistas” del Gobierno. Dichas protestas, opina, pueden derivar en violencia si los activistas son ignorados por la Administración. Es obvio, para ella, que la impotencia conduce a la violencia⁵¹⁷.

El tercer factor está constituido por el trasvase de la discriminación social a la esfera política. Al respecto, señala que en Estados Unidos se hace de “la adhesión a la ley del país, y no del origen nacional, la principal piedra de toque de la ciudadanía y tolerando una considerable dosis de discriminación mutua en la sociedad, [se] ha manejado con bastante éxito los obvios peligros de violencia interna que son inherentes a un cuerpo social multinacional”⁵¹⁸. Sin embargo, considera que eso puede cambiar y la discriminación mutua en la sociedad transferirse al ámbito político y transformar las leyes de la república en leyes propias de un Estado nacional. Lo más grave que entonces podría ocurrir no es un estallido de violencia, sino la caída de la forma de Gobierno republicano⁵¹⁹, cuya supervivencia ya ha cuestionado su admirado presidente Kennedy⁵²⁰. Para Arendt, Estados Unidos no es una democracia donde gobierna la mayoría, sino una república donde se protegen los derechos de las minorías, hecho que admira enormemente. Para ella este país es una república donde la cuestión nacional sólo tiene importancia social o cultural, pero políticamente resulta insignificante⁵²¹. Lo que teme es que eso cambie y que lo nacional irrumpa en el espacio político rompiendo el *consensus iuris* estadounidense como ya sucedió 40 años antes en la República de Weimar, que era por entonces su país⁵²². Para una judía alemana que ha sufrido el

⁵¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 195-197.

⁵¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁵¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵²⁰ Cfr. VV.AA., *Dissent, Power and Confrontation*, cit., p. 207.

⁵²¹ Cfr. la entrevista con Roger Errera, LQQC, pp. 103 y ss.

⁵²² Cfr. OT, p. 619.

ascenso del antisemitismo social al ámbito político no resultan extraños tales temores respecto a la repetición de un fenómeno análogo en los EE.UU. El ascenso del racismo blanco al poder produciría la misma ruptura del *consensus iuris* y Estados Unidos se convertiría en un Estado nacional democrático, algo que a juicio de Arendt nunca ha sido.

El trabajo en la New School le permite pasar más tiempo con Blücher, al no tener que desplazarse a Chicago constantemente. El estado de salud de Blücher empeora, sufre varios ataques cardíacos y pasa un tiempo en el hospital. El matrimonio pasa el verano en Palenville, su lugar de vacaciones, aunque como es habitual Arendt sigue dedicando las mañanas a trabajar. En su escritorio esboza el ensayo *Sobre la violencia* y trabaja en los esquemas de *La vida del espíritu*⁵²³.

Al año siguiente, en 1969, Arendt recibe la triste noticia de la muerte de Karl Jaspers, su maestro y amigo, de 86 años. En su diario anota simplemente: “26 de febrero: muere Jaspers”⁵²⁴. Acude al funeral en Suiza y habla en el acto in memoriam que se celebra en la Universidad de Basilea. Se viste de luto durante varios meses⁵²⁵.

El último libro de Jaspers, *The Future of Germany*, había aparecido con un prólogo firmado por ella. En él manifiesta su coincidencia con Jaspers en cuanto a la difícil situación en que se encuentra la democracia parlamentaria en Alemania. Lo que pone de manifiesto la grave situación del país, a juicio de ambos, es la desintegración del Gobierno de Bonn, la desaparición de la oposición, y la aceptación de la división de Alemania en dos Estados, una situación que les recuerda al periodo de Weimar. Para Arendt, el origen de la situación es la no asunción del pasado por parte de Adenauer y del Pueblo alemán, lo cual impide superarlo⁵²⁶. En su opinión, la aceptación de la verdad de los crímenes y las responsabilidades nazis es una condición ineludible para establecer de nuevo un orden político y jurídico justo.

⁵²³ Cfr., acerca del progreso de estas obras, YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 519.

⁵²⁴ DF1, C. XXVI, 6.

⁵²⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 522.

⁵²⁶ Cfr. JASPERS, Karl, *The Future of Germany*, E.B. Ashton (trad.), The University of Chicago Press, 1967, Prólogo de H. Arendt.

Jaspers consideraba esta obra como una despedida de los temas políticos antes de regresar a la filosofía. A raíz de la controversia sobre Eichmann, el filósofo planeaba escribir un libro con el expresivo subtítulo “Sobre la independencia en el pensamiento”⁵²⁷. En una entrevista concedida en 1965 había señalado a Arendt como un ejemplo de pensadora independiente y desapasionada, salvo en lo relativo a la búsqueda de la verdad y en la necesidad de comprender. De hecho, había señalado de manera elocuente: “Ella es completamente ella misma”⁵²⁸. Sin embargo, Jaspers decidió finalmente abandonar este proyecto sin haber avanzado apenas en el mismo, para escribir el que fue su último libro: *The Future of Germany*, publicado en 1967.

Tras su fallecimiento, Arendt comienza a citar con profusión a su antiguo maestro y a contar historias sobre él en sus clases en la New School, al tiempo que impulsa y dirige una tesis doctoral sobre él⁵²⁹. La tesis que supervisa es la de Elisabeth Young–Bruehl, que llevará por título “La libertad y el filosofar de Karl Jaspers” (“Freedom and Karl Jaspers’ Philosophizing”), defendida en 1973⁵³⁰.

En sus últimos años, Arendt está más cerca que nunca de sus alumnos, con los que mantiene una actitud entre maternal y autoritaria: ante ellos muestra su temor a hablar en público, pero al mismo tiempo su gran seguridad intelectual. Durante esos años le preocupan sobre todo los jóvenes que abogan por “la política del enfrentamiento”⁵³¹. A partir de esta preocupación elabora un texto titulado “La relación moral del ciudadano con la ley en una sociedad de consenso”, que imparte como conferencia. En el verano de 1970, durante una estancia en Suiza, convierte la conferencia en el artículo “Desobediencia civil”. En él propone una nueva enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que incluya una nueva forma de derecho de asociación, es decir, que ampare la desobediencia civil como “forma de asociación voluntaria” de las minorías⁵³². El artículo contiene ya su delimitación de la esfera moral

⁵²⁷ JASPERS, Karl, en *Hannah Arendt. Critical Assessments...*, cit., pp. 299-307. La traducción es mía.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 524.

⁵³⁰ La biógrafa no desvela que es ella misma la doctoranda de Arendt. Su tesis doctoral fue publicada por Yale University Press en 1981 con el título *Freedom and Karl Jasper's Philosophy*.

⁵³¹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 525.

⁵³² Arendt desconfía de los partidos políticos, y confía, como republicana, en la asociación ciudadana frente a “la tiranía de la mayoría”, en palabras de Alexis de Tocqueville. Cfr. CR, pp. 103 y

y la política⁵³³, delimitación que amplía en otro artículo escrito ese verano: “El pensar y las reflexiones morales”⁵³⁴. En él expone su concepción del pensamiento moral como diálogo con uno mismo y la vinculación entre la moral y la política mediante la facultad del juicio, que incumbe a ambas⁵³⁵. Ambos textos marcan la línea de pensamiento seguida en *La vida del espíritu*. Arendt está de regreso a la filosofía como su amigo Jaspers⁵³⁶.

Las preocupaciones morales de Arendt surgen de su reflexión sobre el mal, y buscan iluminar dónde se unen la política y la filosofía. Sin embargo, la preocupación por el juicio es muy anterior. Arendt descubrió la importancia política del juicio probablemente en el verano de 1957. Por entonces trabajaba en la edición inglesa de la obra de Jaspers *Los grandes filósofos*. En ella, Jaspers aborda la cuestión del juicio en Kant, en particular el concepto de juicio reflexionante, que fue lo que atrajo la atención de Arendt⁵³⁷. Las anotaciones del *Diario filosófico* en este tiempo son notas a la *Crítica del juicio*, que empezó a leer inmediatamente y que anotaba exhaustivamente a medida que avanzaba su lectura⁵³⁸, se trata de una obra que ya conocía, pero que no le había hablado como hasta ese momento, y así se lo dijo a Jaspers⁵³⁹.

Lo que Arendt trata de desarrollar partiendo del análisis kantiano del juicio estético, que discierne entre lo bello y lo feo, es la posibilidad de aplicar dicho juicio a la moral, para distinguir el bien del mal. Ese juicio moral requiere la existencia de los demás y de un mundo común, y de ese modo se pone en relación la política y la moral. En 1970 Arendt imparte trece conferencias y un seminario en los que aborda la filosofía

ss.

⁵³³ Cfr. CR, p. 73.

⁵³⁴ La autora lee este artículo en forma de conferencia al mes siguiente en una reunión de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy en la New School. Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 530.

⁵³⁵ Cfr. RJ, pp. 161-184.

⁵³⁶ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 529.

⁵³⁷ Cfr. DF1, C. XXII, 19.

⁵³⁸ Cfr. *Ibid.*, C. XXII, 20-36 (especialmente el nº 20).

⁵³⁹ Cfr. la carta a Jaspers de agosto de 1957, en LQQC, p. 139.

política de Kant y en especial la “nueva facultad” que el filósofo alemán descubre según ella: el juicio⁵⁴⁰.

Para Arendt la vida es un regalo, y la muerte el precio que debe pagarse por haber vivido⁵⁴¹. Al poco de que Jaspers pagara el “precio de la vida”, la autora sufre otra pérdida, aún más dura y demasiado repentina: la muerte de su marido por una crisis cardíaca: “el 31 de octubre murió Heinrich, muy inesperadamente, muy deprisa”⁵⁴². Al funeral de Blücher acuden los que fueron sus colegas y algunos estudiantes, además de Mary McCarthy, que viaja desde París. Tras su muerte, Arendt tiene más necesidad que nunca de sus amigos, en una época en la que le queda poco entusiasmo por el futuro⁵⁴³. Durante el invierno siguiente Anne Weil le presta su ayuda y se muda a vivir con ella en Nueva York⁵⁴⁴.

10. La vida del espíritu (1970-1975)

“La condición del pensamiento es la mortalidad”⁵⁴⁵

Durante los primeros años de la década de 1970 Arendt trata de escribir su libro sobre las actividades del espíritu, pero se ve constantemente interrumpida por los acontecimientos políticos, de los que se preocupa ardientemente. Ello la torna aún más consciente de que la vida de la mente y la vida en el mundo son esferas contrarias en la vida humana, aunque no contrapuestas.

En estos últimos años Arendt pasa temporadas junto a dos de sus amigos estadounidenses: Mary McCarthy y J. Glenn Gray. Ellos serán su apoyo durante la gestación de *La vida del espíritu*, tras la pérdida de Blücher y de Jaspers. Arendt había conocido a Glenn Gray en la Wesleyan University en 1961. Gray es un filósofo

⁵⁴⁰ El embrión de estas conferencias fue otra conferencia impartida en la Universidad de Chicago en 1964; también trató este asunto en las conferencias sobre filosofía moral en Chicago y en la New School of Social Research de Nueva York. Asimismo, en “La crisis en la cultura...”, en EPF. Las conferencias y el seminario han sido publicadas por R. Beiner como *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

⁵⁴¹ Cfr. *Ibid.*, C. XXVII, 66, julio de 1970.

⁵⁴² *Ibid.*, C. XXVII, 86, noviembre de 1970.

⁵⁴³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 538.

⁵⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 534.

⁵⁴⁵ DF1, C. XXV, 49, abril de 1968.

semejante a Jaspers, según Arendt, con un pensamiento enraizado en la experiencia. Escribe una introducción a una obra de éste llamada *The Warriors* en 1970⁵⁴⁶. Como agradecimiento, éste le escribe largas cartas con observaciones críticas sobre el manuscrito de *La vida del espíritu*. De esta obra, el capítulo dedicado a Heidegger es lo que le resulta más complicado elaborar; tal es todavía el temor a desagradarle. Heidegger y ella no se relacionan desde 1961 hasta el verano de 1967, cuando Gray la invita a dar una conferencia en Friburgo. Gray trabaja durante el año 1967 en la edición inglesa de las obras de Heidegger.

La estancia de Arendt en Friburgo mejora su relación con Heidegger. A partir de entonces se ven regularmente. Al año siguiente, en el 80 cumpleaños de Heidegger, la autora le visita y escribe un artículo donde muestra su discrepancia con el pensamiento de Heidegger de forma moderada⁵⁴⁷. Arendt le exime en cierto modo de su culpa, pues le considera un nacionalista anticuado del siglo XIX, no un convencido nacional-socialista. Su connivencia con el nazismo es para ella fruto de una *déformation professionnelle*. Según ella, la simpatía por los tiranos es propia de todos los grandes pensadores, desde Platón. Con ello, de algún modo lo exculpa personalmente, atribuyendo su error a su modo de vida filosófico⁵⁴⁸.

Gray apoya la crítica de Arendt a Heidegger ante las reticencias de ésta a publicarla. Dicha crítica aparecerá en la segunda parte de *La vida del espíritu*. En ella, señala que para Heidegger la voluntad y el pensamiento están en conflicto, lo que lleva al consecuente repudio de la voluntad en favor del pensamiento⁵⁴⁹.

La autora pasa la primavera de 1970 junto a Mary McCarthy y su marido James West, en Sicilia y en Castine (Maine), en casa del matrimonio. Allí escribe “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”. Lo redacta a raíz de la aparición de “Los papeles del Pentágono” publicados por el *New York Times*, que dan a conocer las mentiras del Gobierno y sus asesores en relación a la guerra de Vietnam.

⁵⁴⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, Introducción a GRAY, Glenn, *The Warriors: Reflections of Men in Battle*, University of Nebraska Press, 1970, pp. vii-xiv.

⁵⁴⁷ Cfr. “Martin Heidegger, octogenario”, J. Bayón (trad.), Madrid, *Revista de Occidente*, nº 84, pp. 255-271.

⁵⁴⁸ Cfr. *Ibid*, pp. 255 y ss.

⁵⁴⁹ Cfr. VE, pp. 433 y ss.

El artículo de Arendt sobre esta cuestión ve la luz en la *New York Review of Books* y tiene muy buena acogida. A raíz del mismo, durante el invierno de 1971 es invitada en muchas universidades del país⁵⁵⁰. Al mismo tiempo, trabaja con intensidad en el manuscrito sobre “La voluntad”, la segunda parte de *La vida del espíritu*. Ese año imparte también un curso sobre “La historia de la voluntad”, en la New School. Después de un año extenuante, el médico le diagnostica una angina de pecho y le prescribe disminuir el ritmo de trabajo y dejar de fumar, pero Arendt no hace ninguna de las dos cosas, no obstante, gracias al dinero obtenido del Gobierno alemán por haberse truncado su carrera académica en el año 1933, puede contratar secretarías para que mecanografíen sus trabajos, y a una asistente para las cenas que organiza con sus amigos⁵⁵¹.

Arendt describe la vejez como el progresivo alejamiento del mundo de las apariencias, del mundo en el que el hombre se relaciona con los demás. El mundo plural está ya para ella mucho más lejos que la muerte, que se acerca y que deja al hombre en su “singularidad absoluta”, como un “extranjero” que se ha quedado atrás en un mundo demasiado nuevo para él y del que sus más cercanos ya se han ido⁵⁵². Sin embargo, Arendt no vive su vejez alejada de los demás, ni ausente del mundo, y tampoco muere sola. En lo que sí manifiesta su retirada de las apariencias es en la cantidad de tiempo que dedica al pensamiento, que en sus últimos años es quizá mayor que nunca. Pero ese pensamiento emerge al mundo de las apariencias en sus conversaciones, que le permiten posteriormente seguir pensando.

En sus últimos años recibe cada vez más reconocimientos en el mundo académico estadounidense: doctorados “honoris causa” en Dartmouth, Fordham y Princeton. Además, le invitan a las prestigiosas Gifford Lectures en la primavera de 1973, conferencias que han contado en sus 150 años de historia con la presencia de Bergson, Whitehead o Marcel.

Al año siguiente sale a la luz en el *New Yorker* “El pensar”, que sorprende a muchos por parecerles apolítico. En ese texto Arendt presenta su metáfora del *nunc*

⁵⁵⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 547.

⁵⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 548.

⁵⁵² Cfr. DF1, C. XIX, 39.

stans, el eterno “ahora” entre el pasado y el futuro del pensador⁵⁵³. Su concepción de la temporalidad estática del pensador está influida por la concepción agustiniana del tiempo⁵⁵⁴, desde la que parte a la hora de interpretar el relato de Kafka que utiliza para explicar su concepción de la actividad del pensamiento⁵⁵⁵.

En otoño de 1972 acude a unas sesiones sobre su propia obra en la York University, de Toronto. Las Jornadas, propiciadas por un antiguo alumno suyo, Melvyn Hill, constan de cuatro ponencias, tras las que se desarrolla un debate donde la autora se expone a las preguntas de los asistentes. Entre ellos se encuentran Hans Jonas, Mary McCarthy y Richard Bernstein⁵⁵⁶.

Arendt trabaja lentamente en su manuscrito sobre “La voluntad”, con muchas notas y trabajos de los cursos impartidos durante los años anteriores en la New School y en la Universidad de Chicago. Durante el otoño sufre la pérdida de otro amigo, W. H. Auden, quien dos años atrás le había pedido matrimonio⁵⁵⁷. Tras su muerte escribe un artículo laudatorio sobre él comparándolo con Goethe y Pushkin⁵⁵⁸. La muerte de Auden coincide con la invasión de Egipto y Siria al Estado de Israel durante el Yom Kippur. Los sucesos personales y la “inesperada irrupción de la ‘[H]istoria’”⁵⁵⁹ le perturban, impidiéndole continuar la escritura de su manuscrito⁵⁶⁰. Arendt no deja de participar en la política norteamericana, y en el mes de noviembre firma en favor del *Impeachment* para la destitución del presidente Richard Nixon por el escándalo *Watergate*.

Respecto a *La vida del espíritu*, la primera parte del libro, sobre “El pensar”, ha quedado completada en 1973; y la segunda, concerniente a “La voluntad”, está concluida al año siguiente, pero no así la tercera parte, relativa a “El juicio”, cuya primera página queda en la máquina de escribir el día de su muerte.

⁵⁵³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 551.

⁵⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 596.

⁵⁵⁵ Cfr. EPF (p. 19) y VE (p. 235).

⁵⁵⁶ Cfr. “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, *De la historia a la acción*, cit., *passim*.

⁵⁵⁷ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 555.

⁵⁵⁸ Cfr. ARENDT, Hannah, “Remembering Wystan H. Auden”, *The Harvard Advocate*, vol. 108, 2-3, 1975, pp. 42-45.

⁵⁵⁹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 557.

⁵⁶⁰ Cfr. *Ibidem*.

En 1975 sufre un ataque al corazón en Aberdeen durante una conferencia sobre “La voluntad”. Pronto sus amigas Lotte Köhler, desde Nueva York, y Mary McCarthy, desde París, viajan para acompañarle. A ellas se suman otros muchos como Hans Jonas, Anne Weil y Hans Morgenthau, que la visitan en el hospital. Arendt viaja en cuanto puede a Tegna, en Suiza, su lugar de descanso en los últimos años de su vida. Y de allí a Nueva York, donde reduce por fin sus horas de trabajo y recibe a sus amigos, entre ellos a Glenn Gray⁵⁶¹.

En la primavera de 1975 recibe el premio Sonning en Dinamarca. A su regreso visita Boston, invitada por el alcalde de la ciudad, con motivo de la conmemoración del bicentenario de la república de los Estados Unidos. Pero no es momento de celebración para el país: Arendt habla de los “años de aberración” que el país vive en este tiempo. Su alocución se retransmite a los pocos días por la radio: “Home to Roost” (“A casa a dormir”). En ella critica las mentiras y engaños de los políticos estadounidenses, desde McCarthy a Nixon, así como la economía de guerra aparejada a la política. Arendt celebra que los hechos hayan salido a la luz ante la dificultad de cavar lo suficientemente hondo para enterrarlos. Por fortuna, no es fácil en política cavar pozos de olvido⁵⁶².

También en 1975 visita por última vez a Heidegger, a quien encuentra muy enfermo y envejecido. Arendt se entristece, pero la vejez de éste le garantiza que nunca podrá sentirse ofendido por lo que escribe sobre él en “La voluntad”. Durante el verano trabaja en Tegna en la crítica a Heidegger y en sus notas relativas al juicio según Kant. A su vuelta a Nueva York celebra su 69 cumpleaños y anuncia que ha aceptado la invitación del Smith College para el siguiente semestre, tras las últimas clases en la New School, de la que ya ha anunciado su salida.

El 4 de diciembre cena con Salo y Jeanette Baron, la directora de los *Jewish Social Studies*. Tras la cena pierde el conocimiento y aunque los invitados llaman rápidamente a un médico, muere al poco rato de un infarto. Unos días después se celebra el funeral de forma idéntica al de Heinrich Blücher, según la indicación de

⁵⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 561.

⁵⁶² Cfr. RJ, p. 251.

Arendt. En él hablan Hans Jonas, Mary McCarthy y Jerome Kohn. Pero al acto asisten no sólo amigos, sino lectores y admiradores de Arendt, cuyo nombre se había hecho famoso en los Estados Unidos⁵⁶³.

Desde su fallecimiento los lectores e investigadores de Hannah Arendt no han dejado de aumentar, los porqués de su creciente éxito, y la previsible durabilidad de su pensamiento, son sin duda variados. Sin embargo, podemos utilizar para ella las mismas palabras que Frederick Copleston emplea para san Agustín:

“la misma incompletud y falta de sistematismo del pensamiento *arendtiano*, su mismo ‘carácter sugestivo’ puede posibilitar precisamente su longevidad”, porque “el ‘*arendtiano*’ no encuentra ante sí un sistema completo que aceptar, rechazar o mutilar, sino una actitud, una inspiración, ciertas ideas básicas susceptibles de considerable desarrollo, de modo que puede perfectamente mantenerse fiel al espíritu *arendtiano* aunque se aparte de lo que efectivamente dijo la *Arendt* histórica”⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt...*, cit., p. 471.

⁵⁶⁴ El texto original dice esto mismo sobre san Agustín. En cursiva las palabras sustituidas respecto al texto original. Cfr. COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía (II) de san Agustín a Dans Escoto*, cit., p. 59.

CAPÍTULO II

GRECIA: DE LA POLÍTICA DE LA ACCIÓN AJURÍDICA A LA ANTIPOLÍTICA DE LA CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA

“Es difícil e incluso engañoso hablar de política y de sus principios internos sin recurrir hasta cierto punto a las experiencias de la Antigüedad griega y romana”⁵⁶⁵.

1. Planteamiento: el tema del derecho entre los estudiosos de Arendt

El estudio de la cuestión del derecho en Hannah Arendt es relativamente reciente; hasta el año 2000 no se publicó ningún trabajo específico sobre este tema. Bernstein señala que la cuestión de la ley y las instituciones ha sido escasamente tratada por los estudiosos a pesar de que apenas hay textos de Arendt que no hagan referencia a tales cuestiones⁵⁶⁶. Ello tiene una excepción: la literatura sobre el aspecto subjetivo del derecho, lo que ella denomina “el derecho a tener derechos”, es muy abundante. Éste es sin duda el problema relacionado con el Derecho que más atención ha obtenido desde el comienzo por parte de la literatura⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ EPF, p. 166.

⁵⁶⁶ Cfr. GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, Introducción a VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart, 2012, p. vi.

⁵⁶⁷ Sobre esta cuestión los estudios más relevantes son los siguientes: BIRMINGHAM, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: the Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington, 2006; MENKE, Christoph, “The ‘Aporias of Human Rights’ and the ‘One Human Right’: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument”, *Social Research*, vol. 74 nº 3, 2007; BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el ‘derecho a tener derechos’ y la desobediencia cívica”, *Erytheis*, 2, 2007 [en http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm. Consultado: 06/03/2015]; ISAAC, Jeffrey C., “A New Guarantee on Earth, Human Dignity and the Politics of Human Rights”, en *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (II), G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 65-91; y PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Nueva York, Routledge, 2008.

En 2012, en *Hannah Arendt and the Law*, la primera compilación de estudios sobre el derecho en Arendt, se recogen tres trabajos que tratan de arrojar más luz sobre el derecho a tener derechos, en especial los dos primeros: BARBOUR, Charles, “Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights”, pp. 307-320; BOHMAN, James, “Citizens and Persons: Legal Status and Human

La cuestión del derecho objetivo es abordada por primera vez en un artículo de Taminaux del año 2000. Este autor subraya la valoración positiva de la *lex* frente al *nomos* en Arendt⁵⁶⁸, lo que le lleva a sostener, en contra de la interpretación predominante, la mayor importancia de la antigua Roma frente a la *polis* griega en el pensamiento arendtiano. Ese mismo año Waldron publicó un trabajo sobre la política constitucional en el pensamiento de Arendt⁵⁶⁹, y Lindahl otro sobre la visión arendtiana del *nomos* griego⁵⁷⁰. Al año siguiente, Klabbers publicó un artículo sobre el pensamiento jurídico de la pensadora alemana⁵⁷¹, y Garofalo un artículo sobre la atención prestada al derecho en el *Diario filosófico*⁵⁷².

Respecto a las monografías, en 2010 Volk publicó en Alemania la primera monografía sobre el derecho y la política en Arendt⁵⁷³, y un año después se defendió una tesis acerca del mismo tema en Brasil, recientemente publicada como libro⁵⁷⁴. Por último, en 2012 se publicó *Hannah Arendt and the Law*, un volumen colectivo en el que se recorre el amplio campo de preocupación por el derecho de Arendt: la relación entre el *nomos* y la *lex*, su concepción del derecho internacional, el derecho a tener derechos y

Rights in Hannah Arendt”, pp. 321-324; y BESSON, Samantha, “The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizens’ Rights and Back”, pp. 335-356.

⁵⁶⁸ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “Athens and Rome”, en VV.AA., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, D. Villa (ed.), J. Eraso Ceballos (trad.), Cambridge University Press, 2000. Se utilizará la versión castellana del artículo: “Performatividad y grecomanía”, en VV.AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 71-84.

⁵⁶⁹ Cfr. WALDRON, Jeremy, “Arendt’s Constitutional Politics”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit., pp. 201-219.

⁵⁷⁰ Cfr. LINDAHL, Hans, “Give and Take: Arendt and the Nomos of Political Community”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, nº 7, 2006, pp. 881-901.

⁵⁷¹ Cfr. KLABBERS, Jan, “Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt”, *Leiden Journal of International Law*, vol. 20, nº 1, 2007, pp. 1-23.

⁵⁷² Cfr. GAROFALO, Luigi, “Suggerzioni per il giurista dai *Quaderni e diari* di Hannah Arendt”, *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, 12, 2008, pp. 447-472. Garofalo subraya la importancia de Roma en Arendt y de la *humanitas* en el pensamiento jurídico romano.

⁵⁷³ El libro es el fruto de una tesis doctoral: VOLK, Christian, *Die Ordnung der Freiheit*, cit. En *Hannah Arendt and the Law* no se hace referencia a este libro, ni al artículo que resume el contenido del libro, que es el siguiente: “From Nomos to Lex...”, cit., pp. 759-779. Volk interpreta que, para Arendt, el derecho y la política tienen una relación desjerarquizada, sin que domine el uno sobre el otro. Sólo esta armonía entre derecho y política lleva a un orden estable y duradero.

⁵⁷⁴ Cfr. REPOLES TORRES, Ana Paula, *Direito e Política Em Hannah Arendt*, cit., *passim*. Repoles considera, como Volk, que en Arendt política y derecho se coordinan, a pesar de la tensión entre constitucionalismo y democracia (puesta especialmente de manifiesto en *Sobre la revolución*). Para Repoles la solución a esta tensión es una “fundación continua” que perpetúe lo político y lo jurídico. Sin embargo, esta solución a la tensión fundamental entre derecho y política no resulta satisfactoria porque no queda claro cómo se puede articular esta fundación continua. No trata la desobediencia civil, que parece fundamental para este fin, y se tratará en el último capítulo de este trabajo.

el conflicto entre la estabilidad de las instituciones y la práctica de la desobediencia civil⁵⁷⁵. Los artículos referidos a este último asunto son los que reclamarán la mayor atención en el siguiente capítulo.

A continuación se aborda la tensión entre la espontaneidad y las leyes o instituciones desde el punto de vista de la acción en Grecia y Roma y los tipos de leyes que delimitan su espacio. Para aproximarse al pensamiento jurídico de Arendt es necesario tratar antes alguna de sus ideas centrales acerca de la política, lo cual, en su caso, supone adentrarse en un complejo campo de carácter interdisciplinar. Ella maneja conceptos políticos, filosóficos, y no sólo los maneja, sino que escarba en su etimología para utilizarlos con mayor precisión. El problema para el lector es que esas palabras no conservan hoy su uso originario, sino que en el hablar habitual son empleadas con sentidos diferentes de aquél. Es necesario, por lo tanto, adentrarse en el lenguaje arendtiano, hablar su mismo idioma, para poder caminar con ella. Al introducir una nueva palabra en el curso de la argumentación se precisará el sentido del término en el peculiar lenguaje arendtiano, aunque para evitar sobrecargar el texto con definiciones, cuando no sean centrales para la argumentación, se incluirán al pie.

Este segundo capítulo aborda la tensión entre ley y cambio desde el punto de vista griego en el pensamiento de Arendt, y la respuesta helénica a dicho conflicto. El estudio de la acción proporciona las claves de porqué necesitamos el derecho. Por ello, se pretende aclarar cuál es la concepción griega de la acción y señalar los problemas que genera⁵⁷⁶, así como las soluciones que se ofrecieron en la antigua Grecia a tales problemas. La primera solución o respuesta al problema de la espontaneidad de la acción es una respuesta práctica, la que se dio en la Grecia prefilosófica⁵⁷⁷ con el *nomos*, y la segunda, ideada por Platón, es una respuesta filosófica: la verdad de las ideas.

⁵⁷⁵ Cfr. VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, cit., *passim*.

⁵⁷⁶ Problemas o deficiencias inherentes a la acción, y que, por tanto, han de tenerse presentes en todo momento para interpretar el pensamiento de Arendt. Sin embargo, desecharemos las soluciones por considerarlas insatisfactorias.

⁵⁷⁷ Cfr. GT, p. 296. Esta Grecia pre-filosófica se divide a su vez en la Grecia de la *polis* encarnada por Pericles, y la Grecia *prepolis* o homérica. Cfr. PP, p. 97.

La primera solución no hace desaparecer la espontaneidad de la acción, sino que la limita a un territorio. Hace posible la acción dentro de unos límites. Sin embargo, el *nomos* tiene dos graves imperfecciones que derivan de su formación, no de su contenido. La primera se refiere al espacio regulado por el *nomos*, la *polis*. El *nomos*, que permite una gran competitividad y el conocimiento de sus ciudadanos mediante el diálogo y la acción, tiene en eso mismo su debilidad. El propio principio inspirador de las acciones (la fama y la búsqueda de la gloria terrena) termina desgarrando los lazos de la *polis*⁵⁷⁸. La segunda limitación se refiere a la relación de las ciudades griegas entre sí, al exterior del *nomos* y de la *polis*. El *nomos* no puede abrirse a nuevos territorios ni establecer relaciones con otras ciudades.

La segunda solución, la platónica, mucho más extrema, propone la abolición completa de la acción al someterla a unas normas inmutables, unas normas que en la *República* de Platón, aplica el filósofo-rey y que en las *Leyes* se sitúan por encima de los gobernantes, que únicamente las administran⁵⁷⁹. Ambas posibilidades le parecen a la autora formas de despotismo enteramente rechazables porque eliminan no sólo los problemas derivados de la acción, sino también sus posibilidades. La solución platónica supone la abolición completa de la contingencia.

Por tanto, ambas soluciones son insatisfactorias de muy distinta manera. Para Arendt, la primera de ellas es una solución enteramente política (en el sentido de que no destruye el espacio de relación, sino que al contrario, lo hace posible), y por tanto positiva, pero claramente imperfecta. La segunda de ellas es rechazada radicalmente por la autora, pues es la respuesta antipolítica de los filósofos.

Para profundizar en lo anterior, comenzaremos esbozando algunas ideas básicas acerca de la concepción arendtiana de mundo. Para comprender las limitaciones de la acción y las eventuales respuestas a los mismos, hay que tratar del mundo como espacio donde tiene lugar la acción, y posteriormente, aproximarse a la acción misma y dichas limitaciones intrínsecas.

⁵⁷⁸ Acerca del individualismo y la crisis de la *polis* cfr. JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, J. Xirau y W. Roces (trad.), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpr. 1974, pp. 306 y ss.

⁵⁷⁹ Cfr. EPF, p. 116; GT, p. 299.

2. Entre novedad y estabilidad: mundo, acción y propiedad

A. El mundo humano frente a la naturaleza

En el pensamiento de Arendt se contraponen el mundo (como espacio donde se dan cita los hombres, en plural) y el hombre como miembro de la especie humana. Hay un desgarramiento entre lo construido por los hombres y la naturaleza humana. La autora considera que ambas realidades son valiosas, pero sin duda la primera es más importante. Por ello, ella destaca la importancia de amar al mundo, lo humano, no a la naturaleza. En eso consiste el “Amor mundi”⁵⁸⁰, un deseo de amar y comprender el mundo⁵⁸¹. En algunas líneas, hasta hace poco desconocidas, define en qué consiste su amor al mundo y cuál es su disposición frente a él:

“Amor Mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres⁵⁸² están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos juntos 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, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. 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”⁵⁸³.

Como puede verse, el mundo como “dimensión espacial y temporal”, el artificio humano creado por los hombres, es algo distinto de la naturaleza humana y la vida del individuo, que “permanece extraño” al mundo como miembro de la especie humana. La palabra ‘mundo’ para ella tiene siempre una connotación de ‘artificio’, en el sentido de

⁵⁸⁰ Cfr. DF1, C. XXI, 21.

⁵⁸¹ “El punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo”. QP, p. 57.

⁵⁸² Como es sabido, Arendt emplea el término “el hombre”, así como “los hombres”, rara vez “ser humano”. Aquí se emplean ambos términos como sinónimos.

⁵⁸³ DF1, C. XXI, 55, julio de 1955.

que se origina en el ser humano, tanto si se mira a los objetos materiales como si se atiende a las relaciones inmateriales que se establecen. El mundo es la dimensión cultural, política y jurídica de lo humano, se refiere tanto a “los objetos fabricados por las manos del hombre” como a “los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”⁵⁸⁴. Ese mismo desgarramiento entre naturaleza y mundo se da en el hombre, que puede vivir como *animal laborans*, como simple animal humano, o como animal político, como *zoon politikon*.

La autora utiliza el símil de la mesa para referirse al mundo y señala que “al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”⁵⁸⁵. El mundo, aunque presupone lo dado, el nacimiento de cada hombre, procede de la pluralidad de personas y para Arendt esto supone en cierto modo una superación de lo dado.

A su vez, el mundo es aquello que permanece más tiempo que los individuos, que nacen y mueren constantemente. Lo que es relevante aquí es poner de manifiesto que el derecho es el principal recurso de los seres humanos para aportar durabilidad a sus relaciones dentro de un espacio determinado. Las leyes determinan los límites de este mundo humano artificial, que es un espacio de relación entre los hombres.

La legislación ateniense establecía quién pertenecía a la *polis* y hasta dónde llegaba la misma. Lo que quedaba fuera de la *polis* ya no pertenecía a ese mundo común⁵⁸⁶. En este caso, quedaban dentro los ciudadanos atenienses, y fuera se encontraban, no sólo otras comunidades situadas físicamente tras la muralla de Atenas (otras ciudades-Estado, los bárbaros, etc.), sino aquellos que no contaban con la ciudadanía y, por tanto, no formaban parte de este mundo común: los esclavos, las mujeres y los niños. El mundo ateniense estaba, pues, constituido únicamente por los ciudadanos, que eran aquellos que tenían la posibilidad de participar de la vida política. Podría decirse en este sentido que lo esencial del mundo es el ámbito político aunque, como se verá, no es exactamente así.

⁵⁸⁴ CH, p. 62.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ Cfr. QP, pp. 122 y ss.

Para Arendt, el mundo y el ámbito político están estrechamente ligados, aunque el mundo es más amplio, pues también incluye los objetos, la cultura, la propiedad o la vida privada. La particularidad del ámbito político dentro del mundo humano viene dada porque éste tiene una particularidad esencial: es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad y alcanzar la felicidad pública. Es decir, en el ámbito político cada ser humano actúa como único, con su nombre, ante los demás seres humanos. Los hombres se distinguen entre sí en la medida en que son vistos y escuchados por los demás. Es la relación que se establece en el ámbito político la que da la posibilidad de mostrarse tal cual se es, en la identidad más específica⁵⁸⁷. Ésta es una de las tantas paradojas aparentes sobre las que repara la autora: la necesidad recíproca del individuo y el *entre*⁵⁸⁸, de la singularidad y la pluralidad⁵⁸⁹.

Esto es lo que diferencia, en términos arendtianos, a los hombres de los animales. El hombre habla y actúa en el ámbito político conforme a su singularidad; se muestra, no sólo como hombre miembro de la familia humana, sino también como único e irrepetible ser humano⁵⁹⁰. Para Arendt ser humano es pertenecer a una especie en la que cada individuo es único e irrepetible.

Ahora bien, la experiencia de la igualdad y de la distinción humanas se pueden perder o deteriorar por obra de un tirano o de una sociedad de consumidores. El “espacio entre”⁵⁹¹, aquello que separa y une a quienes se sientan a su alrededor, es algo que debe ser mantenido. No es casual que la autora insista en que el mundo es el ‘entre’ que separa y relaciona al mismo tiempo, y que a su vez hable del derecho como ‘relación’ o ‘reglas de juego’. En cierto modo, ése es el papel que tiene el derecho para la autora, el de configurar dicho espacio de relación. Cuando éste se pierde, se destruye el artificio humano y con ello la posibilidad de relación entre las personas situadas en torno a él, y en vez de eso hay seres humanos en un sentido estrictamente biológico, idénticos de acuerdo a una esencia genérica, a la identidad de la especie. Esto es lo que

⁵⁸⁷ Cfr. CH pp. 200-205.

⁵⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 37 y ss.

⁵⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 222 y ss.

⁵⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 200.

⁵⁹¹ QP, p. 57.

se da en la sociedad de masas⁵⁹², en una sociedad de consumidores sin clases y, de modo paradigmático, en los campos de exterminio totalitarios. Es la destrucción completa del mundo y sus principales características: la pluralidad de personas con un espacio que las separa y une al mismo tiempo; la relación que allí se da; la singularidad de cada ser humano; y el ámbito privado e íntimo que debe quedar fuera de la luz pública⁵⁹³.

El testimonio de Viktor Frankl y las descripciones de sus vivencias en Auschwitz ilustran en su grado más extremo lo que supone la pérdida del mundo: los seres humanos quedan ahí apilados en un solo catre⁵⁹⁴, como animales que carecen de espacio entre sí que los distinga como individuos. Al destruir su singularidad, se destruye también su pluralidad, porque ya no hay distinción entre unos y otros, más allá de un número tatuado y una chapa en la muñeca. Se destruye también su ámbito privado y su intimidad: primero con la expropiación de todos sus bienes y luego con los brutales hacinamientos en los barracones, las duchas públicas, etc. Ni siquiera les queda una cama en la que refugiarse, un mínimo de espacio privado. A los judíos, en términos arendtianos, se les despojó del mundo humano, se les echó a la tierra, al ámbito biológico animal. Se les arrancó por completo la mundanidad, y con ello se trató de despojarles de su humanidad.

B. La acción y sus problemas

Desde un punto de vista político el hombre habla con los otros, y hace cosas conjuntamente con ellos. El diálogo y la acción son las dos principales actividades que el ‘animal político’ realiza en el mundo, en opinión de Arendt⁵⁹⁵. Además, el hombre realiza otras actividades en otros ámbitos, como de su esfera privada y social. Si bien sólo el diálogo y la acción tienen lugar *entre* personas, es decir, en la pluralidad del

⁵⁹² Cfr. CH, pp. 59-95; especialmente pp. 62 y 68.

⁵⁹³ Serena Parekh distingue cuatro elementos de la política en Arendt, de forma similar al modo como se hace aquí: su fundamento, que es la pluralidad; su esencia, que es la relación; su objeto, que es el mundo; y su sentido, que es la libertad (cfr. PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge...*, cit., pp. 108 y ss.). A juicio de Arendt, los cuatro elementos se pierden con Platón.

⁵⁹⁴ Cfr. FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991.

⁵⁹⁵ Villa considera que “acción” en *La condición humana* equivale a “discurso”. Cfr. VILLA, Dana, “Arendt and Heidegger, Again”, en VV.AA., *Heidegger’s Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, S. Fleischacker (ed.), Pittsburgh, Dusquesne University Press, 2008, p. 47.

mundo humano, a diferencia de la esfera privada o social, que no requiere de la pluralidad, no al menos esa pluralidad de seres distintos y singulares de la política. Así, ese ámbito político plural es el mundo humano donde los hombres se relacionan y donde estos conocen su singularidad:

“sólo podemos ser conocidos en el entre del mundo. El nombre se nos adhiere en el entre. En el puro interior no hay ningún nombre; allí sólo hay yo y tú, que son intercambiables. El deseo de supervivencia del nombre es el deseo de permanecer en el mundo”⁵⁹⁶.

El nombre propio es lo que distingue a los seres humanos entre sí, lo que hace que sean individuos y no simplemente una parte de la humanidad⁵⁹⁷. El ‘derecho a tener derechos’, que la autora considera el único derecho humano fundamental, supone el derecho de que a cada ser humano le sea reconocida la pertenencia como individuo a una comunidad política; como ciudadano perteneciente al mundo artificial fabricado por el hombre mediante el *nomos*, y no meramente su pertenencia a la especie humana desde un punto de vista biológico o de la *physis*. A juicio de la autora, en la esfera política es donde se nos da el nombre y se nos reconoce como individuos, no simplemente como pertenecientes a la humanidad.

En opinión de Arendt, la pluralidad que se da en el mundo está vinculada con la igualdad y con la distinción. La autora tiene la firme convicción de que, lo que muchas veces se ha considerado opuesto puede hacerse compatible y buscarse la armonía. No es evidente que igualdad y distinción sean compatibles o de qué manera concreta puedan llegar a serlo. Baste aquí señalar que para Arendt la igualdad consiste más bien en algo construido que dado. De algún modo, la igualdad nos da un lenguaje común, garantía para comprendernos, y la distinción aporta la necesidad de diálogo⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ DF1, C. XXI, 55.

⁵⁹⁷ Cfr. VILLA, Dana, en “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger's Jewish Followers...*, cit., p. 79.

⁵⁹⁸ Cfr. CH, pp. 200 y ss.

En *La condición humana*, Arendt se apropia de categorías aristotélicas, por influencia de Heidegger, pero a su modo, siempre con la política en el centro⁵⁹⁹. Como se expuso en el primer capítulo, el hombre para ella, es un ζῷον πολιτικόν y un ζῷον λόγον ἔχον: ahí radica el carácter específicamente humano de la política⁶⁰⁰. Así, el animal no tiene palabra y tampoco puede actuar dado que se asimila a su propia especie y no es capaz de distinguirse de los demás, de descubrir su singularidad, dado que no la tiene. Puede expresar sensaciones e instintos que comparte con los individuos de su especie, pero no puede manifestar nada específico sobre sí mismo. El hombre es el único ser que no sólo es distinto a los demás de su especie, sino que es otro, es un “quien”⁶⁰¹. La autora afirma, a partir de esta singularidad de cada ser humano, que las relaciones humanas se dan entre una “paradójica pluralidad de seres únicos”⁶⁰². Al respecto propugna ‘desanimalizar’ al hombre moderno, en una época en que se ha diluido la distancia entre el animal y el hombre al subrayarse en exceso la humanidad común en detrimento de la individualidad. Este fenómeno moderno llegó a su culminación con el infierno totalitario, que supone tratar al ser humano nunca como individuo, sino como miembro de una especie de seres idénticos y, por ello, prescindibles o superfluos⁶⁰³.

Para Arendt, las grandes personas son recordadas por quiénes son, algo que se pone de manifiesto en cómo han actuado y no en lo que han ‘hecho’ en sentido más estricto y material. La acción logra revelar quién es alguien y permite dar permanencia en el recuerdo a dicha persona. En cambio, la obra del *homo faber* o del artista puede ser comprendida, aunque no conozcamos la identidad de su autor. La obra no ‘revela’ al artista, es comprensible sin conocer al artista, a diferencia de la acción. Por ello, la

⁵⁹⁹ Cfr. VILLA, Dana, en “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger’s Jewish Followers...*, cit., p. 43; TAMINIAUX, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 12. La traducción del francés es de M. Gendre.

⁶⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política*, J. Marías y M. Araujo (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2005, 1253a, p. 4.

⁶⁰¹ CH, p. 205.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 200.

⁶⁰³ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 20.

acción no puede sustituirse por la producción o trabajo como reveladora de la persona⁶⁰⁴: a estos efectos, la acción es imprescindible y esencial.

Otro rasgo que distingue la acción de la producción o trabajo es la novedad que la primera introduce en el mundo humano. Y esta novedad de la acción tiene, como se ha señalado, su presupuesto existencial en el nacimiento, en lo que nos es dado como individuos: la singularidad total. La autora menciona habitualmente a san Agustín para subrayar la importancia de lo dado, sobre lo cual ya se ha tratado aquí⁶⁰⁵, y se ha señalado que cada nacimiento marca una ruptura con el mundo anterior, es lo nuevo e inesperado. E igual que el nacimiento es absolutamente novedoso, Arendt sostiene que la acción del hombre es una suerte de segundo nacimiento⁶⁰⁶. Cada nacimiento es absolutamente inesperado. Del mismo modo, cada acción, fruto de la libertad humana, es algo inesperado capaz de cambiar lo que parecía inevitable y de romper con lo que parecía permanente.

Con el hombre irrumpe la libertad como posibilidad de hacer cosas nuevas, de cambiar el rumbo de las cosas. “Actuar significa tomar una iniciativa. Comenzar (*archein*, en griego), poner algo en movimiento (*agere* en latín)”⁶⁰⁷, en oposición a la necesidad histórica o biológica frente a la que reacciona todo el pensamiento de Arendt.

En el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, la autora trata sobre la *necesidad* en los totalitarismos. Desde la perspectiva totalitaria los hombres no son libres, sino ejecutores de una voluntad superior. Estos acompañan lo que necesaria e inevitablemente acabará triunfando. Es un proceso que en un caso supondrá el dominio sobre la Tierra de la raza biológicamente superior, acompañado de la supresión de las razas inferiores (nazismo); y en el otro, la dialéctica histórica que culminará con la sociedad sin clases (comunismo)⁶⁰⁸. En los totalitarismos, condicionados por el pensamiento hegeliano, la Historia sigue su propio trayecto con independencia de los

⁶⁰⁴ Cfr. CH, p. 205. Richard Senett, quien fue alumno de Arendt, revaloriza, frente a ella, al *homo faber* y al *animal laborans*. Cfr. SENETT, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2010. M.A. Galmarini (trad.).

⁶⁰⁵ *Vid. supra*, I,1.

⁶⁰⁶ Cfr. CH, p. 201.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Cfr. OT, pp. 573 y ss.

hombres singulares. La Historia es como un sujeto, como un “alguien” que se desarrolla ajeno al ser humano individual. De este modo, la contingencia se considera abolida del mundo humano y el hombre sólo puede optar, o bien por seguir la corriente de la necesidad y ayudar a su realización, o bien por ser víctima de ella, es decir: ser ejecutor o víctima de la Historia⁶⁰⁹. Así, el proceso histórico-político se define de un modo determinista, en el que todo está decidido a priori de acuerdo con sus propias leyes⁶¹⁰. Arendt ataca fuertemente a los que considera principales ideólogos de la necesidad: Hegel, Darwin y Marx⁶¹¹.

Frente a estas leyes pretendidamente necesarias se sitúan “los hombres de buena voluntad”⁶¹², que actúan contra aquello que consideran injusto. Bajo el dominio totalitario resultaba heroico luchar contra la ‘necesidad’; actuar contra ella era algo que sólo lograron unos pocos héroes. En opinión de Arendt, bajo la dominación totalitaria bastaría no hacer el mal. O, más exactamente, bastaría no hacer el mal activamente, pues lo que para Arendt resulta insoportable para la conciencia es la mala acción y no la omisión. A su juicio, la moral no se constituye por normas universales, sino que tiene lugar en la conciencia que juzga hechos singulares. Es lo que denomina el “dos en uno”, “el curioso hecho de que yo también soy para mí mismo”⁶¹³. La conciencia moral es como un testigo que no sólo presencia nuestras acciones sino que las imagina antes de que las realicemos, y por ello es susceptible de acusarnos antes de cometerlas, si considera que no será soportable convivir con ellas.

Quizá el ejemplo más ilustrativo de la capacidad humana de acción es el citado ejemplo de la resistencia de los daneses frente a los nazis⁶¹⁴, que nos los revela como ‘hombres de buena voluntad’ que lucharon por el derecho de asilo de los judíos. En dicha resistencia se pone de manifiesto la eficacia de la acción no violenta, pues salvó a la mayor parte de judíos de ser deportados. Por el contrario, el caso serbio parece poner de manifiesto la impotencia de la violencia. La autora señala que la guerra de guerrillas serbia contra los nazis no tuvo consecuencias positivas, sino que sirvió de excusa a éstos

⁶⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 568.

⁶¹⁰ Cfr. QP, p. 97.

⁶¹¹ Cfr. “Ideología y terror”, en OT, pp. 617-640.

⁶¹² Cfr. “Franz Kafka: una reevaluación”, en EC, p. 92.

⁶¹³ VE, pp. 211 y ss, especialmente p. 214.

⁶¹⁴ Cfr. *supra*, capítulo I,8.

para detener y asesinar a los judíos establecidos en Serbia acusándolos de formar parte de los rebeldes.⁶¹⁵. En el primer caso prevaleció el poder político y jurídico sobre la pura violencia nacional-socialista. En el segundo, la violencia, que depende de los medios materiales, no pudo vencer a un enemigo infinitamente más ‘poderoso’ en cuanto a medios materiales se refiere.

Años después de la publicación del reportaje sobre Eichmann, en 1975 en Dinamarca, Arendt destacó que aquel episodio de la historia puso de relieve “el gran poder potencial que encierra la acción no violenta y la resistencia ante un adversario que está en posesión de fuerzas enormemente superiores”⁶¹⁶. Junto al caso danés, la filósofa defiende la actuación del Pueblo búlgaro, que evitó que un solo judío fuera asesinado debido a la acción pacífica de los ciudadanos⁶¹⁷.

En experiencias como las citadas el hombre se descubre, se muestra a los demás mediante la acción y la palabra en el ámbito político, en el mundo. En él, palabra y acción responden por igual a quién es uno, descubren al que actúa⁶¹⁸. Sin embargo, estas acciones no tienen relevancia únicamente para el individuo: la acción y el discurso sirven también, según Arendt, para comprender el mundo y poder cambiarlo. Así como el discurso busca la comprensión del mundo y de los hombres mediante el sentido común, la acción cambia el mundo mediante el ejemplo⁶¹⁹. Para ella, actitudes como las citadas son las que hacen que este mundo siga siendo un lugar apto para los seres humanos⁶²⁰.

⁶¹⁵ Cfr. EJ, p. 278. Sin embargo, como se verá más adelante, esta polaridad acción-violencia resulta más bien teórica o conceptual, pues los casos señalados parecen constituir una excepción.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 261. Se logró salvar a casi todos los judíos daneses, y también a los judíos alemanes refugiados allí, pues el derecho de asilo era considerado inviolable en Dinamarca. Cuando los nazis reclamaron a los judíos apátridas provenientes de Alemania, las autoridades y el pueblo danés respondieron con claridad que no se los podían llevar sin el consentimiento de Dinamarca, pues ya no tenían nacionalidad alemana. Y Dinamarca no dio su consentimiento. A Arendt le entusiasma este episodio de la Historia porque, mediante la acción conjunta y las palabras, sin violencia, se consiguió salvar muchas vidas heroicamente, llegando incluso a convencer a los soldados alemanes radicados allí para que desobedecieran las órdenes de Berlín. Todo ello se logró, según piensa Arendt, con “simples palabras, expresadas libre y públicamente”. *Ibidem.*

⁶¹⁷ Cfr. EJ, p. 283; y RJ, p. 39. Sobre Bulgaria, cfr. EJ, pp. 279-283.

⁶¹⁸ Cfr. CH, pp. 200-205.

⁶¹⁹ Cfr. DF1, C. XXIV, 60; EPF, pp. 260-261.

⁶²⁰ Cfr. EJ, p. 353.

La autora denomina a la red de relaciones que se da entre las personas mediante la palabra y la acción “la trama de las relaciones humanas”⁶²¹. Esta red no es visible, ni material, y es entretejida por todos aquellos que aparecen, es decir, por quienes son oídos y vistos por los otros en la esfera política. Esto implica que el hombre que no actúa y habla en público, queda relegado a su esfera privada y no existe para el mundo⁶²².

A la luz de todo lo expuesto, se puede hacer un recuento de los perfiles que definen el ámbito político: la pluralidad, la singularidad de cada uno de los sujetos, y la relación que se establece entre ellos. Gracias a esta relación con los demás el hombre es capaz de acción. El hombre no es soberano, sino libre, es decir, no está sólo en el mundo, sino que vive en compañía de otros hombres.

Además de las características mencionadas, Arendt señala otros rasgos de carácter negativo⁶²³, propios de la acción, entre los que hay que destacar dos. En primer lugar su carácter perecedero: este rasgo negativo invita a reparar en que la acción no toma forma material, y por ello no dura, se desvanece⁶²⁴. Dicho carácter perecedero (*futile* en expresión de Arendt), constituye un verdadero problema para una pensadora republicana, pues la acción ha de ser recordada por algo o por alguien, ya sea mediante evocaciones literarias o mediante una tradición política.

En segundo lugar: la acción es impredecible⁶²⁵. Tanto su aparición en el mundo como su puesta en relación con otras acciones son imprevisibles. El agente desconoce sus consecuencias en un espacio formado por muchos hombres y acciones que se ponen en relación en la esfera pública. Esto distingue la libertad de la soberanía⁶²⁶, que es por

⁶²¹ Cfr. CH, p. 205.

⁶²² Cfr. *Ibid.*, p. 123.

⁶²³ No todo son alabanzas para la libertad y la acción en los textos de Arendt. La autora es consciente de que, al ser la acción pura innovación, precisamente por eso es también “la capacidad... más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas” (cfr. EPF, p. 73). M. Canovan, J. Taminiaux y D. Villa han visto esto con claridad, y parece que no se pone en duda entre los principales estudiosos del pensamiento de la autora. Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 103; TAMINIAUX, Jacques, “‘Performatividad’ y ‘grecomanía’”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., p. 76 y VILLA, Dana, “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger’s Jewish Followers...*, cit., p. 47.

⁶²⁴ Cfr. CH, p. 219.

⁶²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 250.

⁶²⁶ Cfr. *infra* III,III,2,C.

sí misma la decisión de un hombre sólo frente a otros o frente a sí mismo. Esta imprevisibilidad es positiva, porque muestra que la acción es fruto de la libertad (que surge allí donde hay más de un hombre), pero también negativa, porque la vida de los hombres requiere estabilidad.

Pensemos en el caso de Mohamed Bouazizi, un hombre que el 16 de diciembre de 2010 se prendió fuego con gasolina frente a un edificio gubernamental en la localidad de Sidi Bouzid, en Túnez, después de que las autoridades le incautaran su carro, con el que vendía fruta sin licencia⁶²⁷. El joven tunecino que se quemó a lo bonzo no podía prever las consecuencias de su suicidio. Éstas eran impredecibles. ¿Quién podía prever en lo que aquello desembocaría? Sin embargo, ello fue la gota que colmó el vaso, llevando su país a una revolución. A su país, y también a Egipto, Libia y Yemen, entre otros. Ni los analistas más audaces habían podido preverlo. Y es que las acciones, una vez realizadas, conectan en esa trama de relaciones personales, mezclándose con otras y se enredan, como ocurre con los hilos en una caja de costura. Precisamente porque los hombres actúan juntos y están en constante relación, las acciones se entremezclan dando como resultado un colorido de hilos relacionados que no se puede descubrir hasta que las acciones concluyen y se cuenta una historia sobre lo ocurrido.

Pensemos ahora en el origen de las protestas sirias iniciadas en el año 2008, contra el régimen de Bashar Al-Assad. Todo comenzó con una petición de justicia por un castigo policial. Unos niños habían hecho unas pintadas contra el régimen; no eran más que garabatos infantiles sin importancia, pero los policías maltrataron duramente a los colegiales. A raíz de esto, los familiares de las víctimas se manifestaron pidiendo justicia y que los policías culpables fueran llevados a los tribunales y juzgados, pero no se les hizo ningún caso. Pasado poco tiempo, estas protestas desembocaron en multitudinarias manifestaciones contra el régimen. ¿Quién hubiera podido prever que de aquella pequeña protesta se desencadenara una auténtica rebelión contra un régimen que lleva décadas gobernando?

⁶²⁷ Cfr. "La llama que incendió Túnez", Diario digital El País, 23/01/2011.
http://elpais.com/diario/2011/01/23/domingo/1295758353_850215.html
[consultado: 14/05/15].

Otro ejemplo se dio en junio de 2013, cuando un grupo de manifestantes tomó una céntrica plaza de Estambul como protesta por la urbanización de una zona verde del centro de la ciudad. Las protestas se convirtieron en poco tiempo en manifestaciones contra el Gobierno de Turquía. A partir de una protesta popular relacionada con una simple cuestión urbanística que tuvo una respuesta desproporcionada por parte de la policía, una buena parte del Pueblo consideró que el Gobierno liderado por Erdogan había perdido su legitimidad⁶²⁸.

Los ejemplos anteriores pretenden poner de manifiesto el alcance de la aludida imprevisibilidad; concretamente, que no podemos conocer las consecuencias de la acción hasta que termina y se puede contar una historia sobre ello⁶²⁹. Arendt afirma que la acción no es como el objeto fabricado, no sólo porque la acción no es material y el objeto sí; sino porque lo fabricado se conoce antes de ser terminado y puesto en el mundo; lo fabricado y producido se hace en el aislamiento y no en el *entre* del mundo. El artesano sabe qué mesa va a fabricar antes de ponerse a ello: sabe si será una mesa grande y robusta para las comidas, o una mesilla pequeña que quede junto a la cama, o una mesa de cristal que dé luminosidad a la estancia. Con su 'idea' de mesa, como concepto al modo platónico, el artesano materializa una mesa específica y concreta. En cambio, la acción tiene un carácter completamente distinto. En definitiva, para la autora la acción habla del misterio de la libertad humana y, por ello, de la contingencia y de la falta de previsibilidad de los asuntos humanos. La acción es imprevisible no sólo porque no se puede saber cómo influirá en el futuro, sino también porque no cabe saber cómo tal o cual persona actuará en el futuro.

Así, para Arendt la acción propiamente dicha es imprevisible y también la persona que actúa⁶³⁰, y esta imprevisibilidad supone un problema. Ciertamente, es mayor en los Estados con instituciones débiles, y resulta aún más incontrolable en los Estados fallidos o en guerra. Piénsese en el caso sirio expuesto. Si los familiares de las víctimas hubieran recibido la tutela judicial que solicitaban, los hechos probablemente

⁶²⁸ Cfr. "Turquía se rebela contra Erdogan", Diario digital El País. http://internacional.elpais.com/internacional/2013/06/02/actualidad/1370187024_408441.html [consultado: 14/05/15].

⁶²⁹ Cfr. CH, pp. 215-216.

⁶³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 200 y ss.

no hubieran conducido a una revolución. Como se irá viendo, el derecho otorga unas “islas de previsibilidad” a la acción en ese “océano de incertidumbre”⁶³¹ que es la contingencia de los asuntos humanos. De ahí que el rasgo fundamental del Derecho para la autora sea la capacidad de otorgar una duración a las acciones, una proyección que trasciende la acción espontánea de un instante.

C. La estabilidad material de la propiedad y los objetos

La tensión entre innovación y conservación se concreta en este trabajo en la más específica tensión entre acción y derecho. Al respecto, es relevante ahora hacer referencia a la propiedad, que da estabilidad material al mundo humano. La autora da gran importancia a los objetos frente a lo que destruye la estabilidad material del mundo humano, que es el consumo como actividad biológica que invade el mundo de lo hecho por los seres humanos.

El interés de Arendt por la propiedad surge, probablemente, cuando sufrió la pérdida de su hogar por dos veces, primero en Alemania y luego en Francia. Así, en su obra sobre el totalitarismo señala que lo primero que perdieron los judíos perseguidos por el nacional-socialismo fueron sus hogares⁶³², y con ello el derecho de privacidad más importante, “el derecho a que a uno le dejen en paz”⁶³³. Al interpretar la concepción del mundo de la autora, se ha tratado acerca del principal espacio de la pluralidad, que es el ámbito público, allí donde los hombres se relacionan, dialogan y actúan, donde “todo lo que aparece puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible”⁶³⁴. Por completo distinta es la propiedad, que tiene unos rasgos privativos, en el sentido de que significa estar “privado” de todo aquello que tiene de positivo el ámbito público. Eso sí, lo privado también goza de unos rasgos no privativos o positivos, que son los que aquí se subrayan. Estos rasgos muestran que la autora, al emplear el término “propiedad”, se refiere concretamente al hogar, la vivienda personal y familiar.

⁶³¹ Cfr. SR, p. 240.

⁶³² Cfr. OT, p. 417.

⁶³³ Cfr. ARENDT, Hannah, “Public Rights and Private Interests”, en VV.AA., *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, M. Money y F. Stuber (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1977, p. 106.

⁶³⁴ Cfr. CH, p. 59.

Como rasgos no privativos Arendt señala en primer lugar que la propiedad privada tiene un valor en sí misma porque se necesita de modo mucho más apremiante que cualquier porción del mundo común⁶³⁵. La autora la considera como la esfera necesaria para vivir desde un punto de vista biológico. Es, por tanto, el presupuesto de cualquier existencia, incluido el ejercicio político. En segundo lugar, la propiedad privada entendida como espacio es también el único lugar seguro respecto del mundo público común. Permite que quede oculto, en la oscuridad, aquello que debe permanecer en lo privado, evitando así la superficialidad⁶³⁶. Lo privado es anterior y más necesario que lo público, porque “la oscuridad es una de las condiciones necesarias de la vida misma”⁶³⁷.

El tercer rasgo no privativo de la propiedad es la durabilidad. Ésta tiene en común con el ámbito público que se constituye como un espacio rodeado de objetos duraderos, es decir, fabricados para durar. La fabricación humana (*work*) obtiene objetos que duran, es decir, a los que se les da uso hasta que se destruyen por el mismo. Esta durabilidad de los objetos es lo que cumple para Locke (y para Arendt) la necesaria característica de la propiedad⁶³⁸, y otorga al mundo público y privado la suya. Es decir, no se puede ser propietario y tener una cierta seguridad material, si los objetos que rodean a la persona, y que ésta utiliza, no son duraderos.

La producción o fabricación es lo que establece la estabilidad material del mundo de los hombres, algo que la acción, como se ha señalado, no puede proporcionarles⁶³⁹. Lo propio de la relación humana con los objetos fabricados es el uso,

⁶³⁵ Nos oponemos aquí a Waldron que considera que, para Arendt, el respeto a la propiedad sólo es instrumental con respecto al ámbito público (cfr. WALDRON, Jeremy, “Arendt’s Constitutional Politics”, cit., p. 206). Serena Parekh, por el contrario, subraya la interdependencia de ambas esferas frente a la habitual lectura de Arendt, que parece olvidar el valor de lo privado y la importancia de los derechos privados junto a los públicos. Cfr. PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge...*, cit., p. 96.

⁶³⁶ Cfr. CH, p. 76.

⁶³⁷ Cfr. ARENDT, Hannah, “Public Rights and Private Interests”, cit., p. 108.

⁶³⁸ Cfr. LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, C. Mellizo (trad.), Madrid, Alianza, 1990, sec. 26, p. 56.

⁶³⁹ Cfr. CH, pp. 158 y ss.

que supone duración. En cambio, la relación que se establece con los frutos de la labor, que son fungibles, es el consumo, que excluye la duración⁶⁴⁰.

A juicio de Arendt, en la Edad Moderna se ha perdido la estabilidad mundana de los objetos fabricados por el hombre, porque se hace ‘uso’ de los mismos una sola vez, como si fueran objetos fungibles, es decir, más que darles uso se los consume. Esto redundaría en la pérdida de la estabilidad material mundana⁶⁴¹ o en lo que Arendt denomina la alienación del mundo, porque el mundo pierde su durabilidad. Dicha alienación ha supuesto a un tiempo la simultánea transformación y destrucción de la propiedad privada. Por un lado, la propiedad privada como algo permanente pasa a formar parte o se diluye en la esfera social⁶⁴² y, por el otro, la intimidad adquiere un valor exclusivamente biológico al localizarse en la propia persona⁶⁴³, perdiendo su carácter espacial y mundano.

La filósofa denuncia la devaluación sufrida por la propiedad en los tiempos actuales. En su opinión, tanto la esfera pública como la privada han desaparecido respecto a su concepción anterior con el advenimiento de “lo social”⁶⁴⁴. Esta irrupción de lo social en el ámbito público y en el privado es muestra del “crecimiento no natural de lo natural”⁶⁴⁵. Este aumento antinatural de lo natural es clave para comprender el

⁶⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 159.

⁶⁴¹ La estabilidad del derecho no es material, porque es fruto del poder de prometer, que nada tiene que ver con la producción (*work*), sino con la acción. Cfr. *Ibid.*, pp. 262-266.

⁶⁴² La esfera social tiene, para Arendt, su origen en la Edad Moderna. El fenómeno de la socialización como fenómeno de masas es coetáneo a la consideración del hombre como laborante, es decir, como un ser puramente biológico, en oposición tanto al hombre como ser que actúa, como al hombre como *homo faber*. La propiedad privada se diluye en el ámbito social porque todo se convierte en objeto de consunción dentro de una sociedad de masas integrada por consumidores. CH, pp. 344-349.

⁶⁴³ Cfr. *Ibid.*, pp. 46 y ss. Benjamin Constant también consideraba peligroso este encierro en lo privado, aunque por una razón muy distinta, a saber, que ello comporta un descuido de la necesaria vigilancia que ha de ejercer el ciudadano sobre los políticos que le gobiernan. Cfr. CONSTANT, Benjamin, *Del espíritu de conquista*, M.M. Truyol Wintrich y M.A. López (trad.), Madrid, Tecnos, 1988, p. 90.

⁶⁴⁴ Cfr. CH, p. 75. La propiedad privada es *nomos*, forma parte del mundo hecho por el hombre, aunque en su ámbito tiene lugar la actividad específicamente biológica. Para Arendt, la Edad Moderna ha convertido la propiedad privada en vida privada. Es decir, ha eliminado el componente espacial o construido de la propiedad, lo que los romanos consideraban como una esfera pública en pequeño. En la Edad Moderna, lo privado se radica en el individuo y en su proceso de vida. Una vida como *zoé*, vida biológica, en oposición a la *bios politikos* como existencia plenamente humana.

⁶⁴⁵ Cfr. CH, p. 58.

deterioro de la estabilidad de lo producido por los hombres que se ha ‘naturalizado’, al emplearse como si formara parte de la naturaleza.

Resulta digno de subrayar que la propiedad, en su opinión, es lo opuesto a la riqueza económica. La primera es un espacio material delimitado por los objetos que otorga estabilidad y seguridad frente a lo público⁶⁴⁶. La segunda es intangible y se asocia al concepto de proceso y de progreso ilimitado. Es decir, no da estabilidad y se relaciona con el carácter fungible que tienen los objetos en la última fase de la Edad Moderna, y por ello supone eliminar la “seguridad mundana”⁶⁴⁷ que ofrece la propiedad. El ascenso de la riqueza como algo radicalmente distinto a la propiedad se enmarca en el fenómeno moderno de alienación del mundo y ‘el antinatural aumento de lo natural’.

La autora sostiene que la teoría política moderna hace entrar la economía en la política, acentuando así las actividades privadas en su nuevo sentido puramente biológico, es decir, como beneficios obtenidos por la acumulación de riqueza y objetos fungibles a expensas de la propiedad material y tangible⁶⁴⁸. Para Arendt, la búsqueda y generación indefinida de riqueza no ha supuesto un aumento del ámbito privado, ni un aumento de la propiedad o la estabilidad privada, sino todo lo contrario. Lo que ha logrado el triunfo de la riqueza sobre la propiedad ha sido la ‘socialización’ mediante la cual lo privado y biológico se ha convertido en público. Es una manifestación de lo que ella denomina el triunfo del *animal laborans* defendido de mano de los dos sistemas económicos representativos de la modernidad: el capitalismo y el comunismo⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 124.

⁶⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 77. Lo que a Arendt le interesa en relación con la familia es el sentido antiguo, etimológico, de ‘propiedad’. Y la propiedad tiene un sentido de espacio privado, de ‘casa’, más que de pertenencia. La autora comparte con G.K. Chesterton buena parte de su crítica al sistema económico capitalista como destructor de la propiedad. El ensayista inglés añade que este sistema ha destruido también la familia, dividiéndola en individuos sin relación. Ambos coinciden en subrayar la diferencia esencial entre propiedad y riqueza. Cfr. CHESTERTON, Gilbert K., *La superstición del divorcio en Obras Completas (I)*, Buenos Aires, Plaza & Janés, 1961, pp. 908 y ss.

⁶⁴⁹ “La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado”. Cfr. CH, p. 68.

La filósofa alemana sostiene que el capitalismo y el marxismo eliminan la propiedad mediante la expropiación⁶⁵⁰. Este proceso va acompañado de la preferencia de ambos sistemas por una economía a gran escala y de la valoración positiva de la acumulación y la superabundancia. Ello comporta, como se apuntaba, una distinta relación de las personas con los objetos, que en vez de ser usados durante un tiempo, se convierten en fungibles. En definitiva, la culminación moderna del capitalismo hace que todo lo material sea fungible. La estabilidad perdida con la fungibilidad de los objetos, que ya no duran, conduce a la conversión de la riqueza en capital. Es decir, a que la riqueza cree más riqueza. La acumulación indefinida de capital constituye un proceso ilimitado de apropiación que otorga una *cierta* permanencia, que trata de sustituir la estabilidad mundana de los objetos por la “permanencia de un proceso”⁶⁵¹. Este proceso de acumulación, similar a los procesos biológicos, no sólo destruye la propiedad, sino el mundo común compartido por los seres humanos. Y debido a que esa acumulación es indefinida, acaba quebrando las instituciones nacionales y las leyes como ha ocurrido históricamente, a juicio de la autora⁶⁵².

Como en otras ocasiones, Arendt fija su atención en la Antigüedad romana, también respecto a la propiedad. Allí coexistían el ámbito privado y el público de una manera más clara que en la antigua Grecia, y mucho más que en la Edad Moderna, en la que, como se ha dicho, prácticamente han desaparecido. Esa esfera privada era como un espacio, similar al público, pero de menor tamaño. Al respecto, señala que “la república [romana] fue tomada en serio como un asunto de las familias”⁶⁵³, en el sentido

⁶⁵⁰ Destaca en ese proceso tres fases: 1) a los trabajadores pobres se les desposeyó de la familia y de la propiedad (desamortizaciones); 2) la sociedad se convierte en nuevo sujeto del proceso de la vida, como antes lo fue la familia (la solidaridad social sustituye la natural solidaridad familiar); y 3) lo nacional es sustituido por la humanidad, la nación por la Tierra. Cfr. CH, pp. 186 y ss.

⁶⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 74. Zigmunt Bauman sigue a Arendt al señalar que la era del consumismo ha supuesto la pérdida del carácter permanente del arte, de los objetos y de las relaciones. Para Bauman, a este respecto, es fundamental el cambio en la noción del tiempo en la Edad Moderna, en la que éste ya no es lineal o cíclico, sino “puntillista: descompuesto en una multitud de pedacitos”. BAUMAN, Zigmunt, *Mundo consumo*, A. Santos Mosquera (trad.), Barcelona, Paidós, 2010, pp. 245 y ss.; y 285-286.

⁶⁵² Cfr. “Imperialismo”, en OT, pp. 211-430. Es la parte del libro dedicada a la historia de la colonización europea de África a finales del siglo XIX. Ésta se debió a las nuevas necesidades de inversión de los capitalistas europeos que, a juicio de Arendt, quebraron las instituciones nacionales para hacer valer su crédito más allá de las fronteras, que eran vistas como un límite a su inversión.

⁶⁵³ DF1, C. XVIII, 32. Así lo considera T. Mommsen (*Historia de Roma*, cit., p. 77). Cfr. también CICERÓN, *Sobre los deberes*, cit., I, 54.

etimológico de ‘familia’ como propiedad o casa. “Así pues, la “res privata” del romano no es su vida privada, sino su propiedad privada, de tal manera que la suma de propiedades privadas constituye el Estado”⁶⁵⁴.

Con ello la autora enfatiza que la propiedad es una esfera mundana, producida por el hombre, que establece unos límites respecto a la naturaleza. No es, por tanto, biológica como la *vida* privada. Si bien es cierto que en la propiedad privada se desarrolla la existencia estrictamente biológica, esta propiedad no es meramente biológica porque es una esfera construida por el *homo faber*, como se ha señalado. Se pone otra vez de manifiesto el contraste entre el mundo y la naturaleza como presupuesto existencial arendtiano. Aunque este contraste no supone un rechazo a lo natural, ya que la autora señala que la alienación del mundo supone una pérdida, no sólo de lo construido por el hombre, sino también de lo dado, de la naturaleza⁶⁵⁵.

Estas reflexiones sobre lo público y lo privado han dejado de formar parte del sentido común de las sociedades modernas, para la autora, en las que la pérdida de la propiedad a expensas de la acumulación de capital es un fenómeno que no ha dejado de crecer y de extenderse por la mayoría de los países del mundo, conforme a la característica esencial de ese progreso indefinido que es base del capitalismo. Dicho proceso de acumulación de capital es el sustituto moderno de la estabilidad material de la propiedad, del mismo modo que el terror totalitario como principio de movimiento es el sustituto de la estabilidad jurídico-institucional de los Gobiernos libres. En la actualidad, el capital sigue su proceso de acumulación a expensas de la propiedad tangible que proporciona la estabilidad necesaria para vivir: la vivienda, el alimento y el vestido.

Ambos procesos (el capitalista y el totalitario), a pesar de cumplir en cierto modo la función de estabilidad, difieren en su naturaleza por completo de la estabilidad material de la propiedad y de la estabilidad ‘inmaterial’ que proporcionan las leyes. Tanto el fenómeno de acumulación de capital como el principio de movimiento totalitario, el primero tímidamente y el segundo sin ambages, suponen una imitación de

⁶⁵⁴ Cfr. DF1, C. XVIII, 32.

⁶⁵⁵ Cfr. EPF, p. 98.

fenómenos naturales, destruyendo lo específicamente humano, que no es meramente biológico. Estos procesos conducen, en primer lugar, a la atomización de la humanidad como mera especie biológica, para más tarde lograr la superfluidad de los seres humanos. La autora insiste en distinguir la función de los fenómenos políticos y jurídicos y su esencia, como hace respecto de la cuestión de la estabilidad que se trata aquí. Y lo ilustra con un ejemplo muy sencillo: no consideraría que el tacón de un zapato es un martillo aunque lo empleara para clavar un clavo⁶⁵⁶. Pretender lograr estabilidad con el capitalismo es como pretender clavar un clavo con el tacón de un zapato.

En síntesis, el valor de lo mundano, tanto de lo privado como de lo público, se arruina si estas dos esferas dejan de estar separadas, porque sus objetivos y preocupaciones son diferentes. Arendt propone separar nuevamente ambas esferas y recuperar así la propiedad y lo público, aunque esto es un difícil reto en las condiciones del mundo moderno⁶⁵⁷. Sólo de este modo la estabilidad *material* del mundo humano puede quedar garantizada.

3. La tensión esencial entre ley y acción

A. Los tipos de ley en Arendt

Lo anterior nos permite aproximarnos a la cuestión de las leyes, el elemento de estabilidad más importante. En una de sus breves anotaciones en el Diario filosófico, Arendt considera que los distintos modos de entender la ley que a lo largo de la historia han conocido los hombres son el *nomos* griego, la *lex* romana, el mandato⁶⁵⁸, el orden de la ley natural y lo que denomina el sistema de las promesas mutuas cuyo paradigma es el acuerdo del *Mayflower*⁶⁵⁹. Lo que todas estas leyes tienen en común es que, por una parte, aseguran la estabilidad y, por otra, tienen una validez limitada (personal o

⁶⁵⁶ Cfr. EC, p. 469.

⁶⁵⁷ Cfr. ARENDT, Hannah, "Public Rights and Private Interests", cit., p. 108.

⁶⁵⁸ Sirczuk considera que la ley hebrea es la que caracteriza el tipo de ley-mandato para Arendt. Cfr. SIRCZUK, Matías, "Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt", en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* (recurso electrónico sin números de pág.), Murcia, Universidad de Murcia, 2009, sin paginación.

⁶⁵⁹ Cfr. DF1, C. XXV, 7.

territorialmente)⁶⁶⁰. De estos cinco tipos, se aborda ahora los tipos de ley en Grecia: el *nomos* griego y la ley natural platónica. En el capítulo siguiente se abordará la concepción republicana de la ley: la *lex* romana y las promesas mutuas en Estados Unidos; que para la autora están profundamente vinculadas al modelo romano.

B. ¿Ley o acción? Entre disyuntiva y copulativa

La búsqueda de la estabilidad es una característica común a todos los tipos de ley para la autora y, por ello, cualquier ley se encuentra en tensión con la acción cuya característica es introducir en mayor o menor medida la novedad en el mundo. Arendt subraya que la novedad, el cambio, siempre es resultado de una “acción extralegal”⁶⁶¹. Así, dos realidades fundamentales, la capacidad humana de inicio, como evento no sometido a leyes, la *archein*, y la estabilidad garantizada por las leyes, están en conflicto por su propia naturaleza⁶⁶². Ahí acontece la tensión entre la conservación y la innovación, “la preocupación por la estabilidad” y “el espíritu de novedad”⁶⁶³ en palabras de Arendt. Dos realidades que a están en tensión tanto en el ámbito fenoménico o experiencial, como en su pensamiento, que admite la tensión que se pone de manifiesto en la experiencia.

Se ha aludido a que Arendt diferencia entre tipos de ley y, más adelante, se verá que también la acción en Arendt admite una clasificación. Sin embargo, la acción en sentido paradigmático es la *archein* de la experiencia griega, la acción ‘pura’ esbozada anteriormente. Ésta es la acción en sentido estricto cuyo carácter exclusivamente novedoso colisiona como fenómeno con la búsqueda de estabilidad que acomete el

⁶⁶⁰ Cfr. CR, p. 87.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

⁶⁶² Ya M. Passerin d'Entrèves distingue dos tipos de acción en el pensamiento de Arendt, que se encuentran en tensión entre sí: hay un tipo de acción expresiva (1) y otra comunicativa (2). La primera se refiere a la propia realización, al reconocimiento y a la confirmación de la unicidad del yo y de su capacidad por los otros. La acción comunicativa, por su parte, se refiere a la simetría y reciprocidad entre sujetos que se reconocen como iguales. Cuando el énfasis se pone en la acción expresiva, la política se ve como una actuación de hombres extraordinarios; en cambio, cuando se ve como acción comunicativa aparece como un proceso colectivo de deliberación y decisión que se apoya en la igualdad y la solidaridad. Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, cit., pp. 84-85.

⁶⁶³ Cfr. SR, p. 307.

derecho. Que la *archein* sea el paradigma de la acción⁶⁶⁴ para Arendt no implica que la experiencia griega agote las posibilidades de la política o resuelva los problemas de la *archein*. Así lo han visto Canovan y Taminioux al señalar que la acusación de grecomanía, o, por decirlo más claramente, que la idea de que Arendt confiere a la *polis* ateniense el rango de ejemplo político paradigmático a seguir es falsa⁶⁶⁵. Aquí se sostiene que la *polis* ofrece a la pensadora de Hannover la oportunidad de conceptualizar cómo es la acción en su sentido puro, como *archein*; la acción que M. Passerin d'Entrèves denomina “acción expresiva”, centrada en el yo y, en la misma línea Benhabib llama “acción agonal”⁶⁶⁶; y que Canovan designa como ‘impolítica política’ para subrayar el carácter ambiguo de la acción⁶⁶⁷.

Arendt quiere llegar a la esencia de la acción⁶⁶⁸, y resulta significativo que apenas haya ejemplos concretos de experiencias griegas de la *archein* desarrollada en este espacio político en la obra donde más trata esta cuestión: *La condición humana*. No es casual que ésta sea probablemente su obra acabada más filosófica y la más influida por Heidegger (a pesar de sus discrepancias). La acusación de esencialismo, en el sentido de un cierto alejamiento de la realidad, parece más pertinente⁶⁶⁹ en este libro que en el resto de sus obras, en las que procura partir en su estudio de la realidad misma y de experiencias políticas concretas, al modo eminentemente fenomenológico, yendo a “las cosas mismas”⁶⁷⁰.

⁶⁶⁴ “Paradigma” en el sentido de que describe la realidad de la acción, no en el sentido de que toda acción deba tomar como modelo a la *archein*.

⁶⁶⁵ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 275.

⁶⁶⁶ BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2003, p. 128.

⁶⁶⁷ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 148.

⁶⁶⁸ Canovan ha señalado esta tendencia de Arendt a sintetizar y a sistematizar dentro de una obra asistemática. Cfr. *Ibid.*, p. 5.

⁶⁶⁹ Cfr. PAREKH, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 1982, V. Bordoy (trad.), p. 36; BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 123-126.

⁶⁷⁰ Este acercamiento a la realidad se muestra de forma muy clara en “Reflexiones sobre la Revolución húngara” (cfr. KMT, pp. 67-120), en *Crisis de la república*, y en los artículos póstumos recogidos en *Responsabilidad y juicio*, por citar algunos escritos. Más allá de estos casos, el tono general de su obra es cercano a la realidad, en especial a la realidad política. La autora recorre un amplio número de experiencias políticas, hasta elaborar su propia visión de la Historia política y jurídica. Para el tema que nos ocupa, *La condición humana* es un punto de partida en el estudio de cuestiones desarrolladas más adelante. Tener esto en cuenta permite captar la coherencia y las relaciones entre sus distintas obras. Las soluciones a los defectos de la *archein* griega, como acción pura y espontánea se desvelan en *La condición humana* (la promesa y el perdón), pero se desarrollarán en otras obras como en *Sobre la revolución*. Siguiendo la terminología de Benhabib, se

Lo que Arendt deja suficientemente claro es que la *archein* como acción espontánea ejemplifica los rasgos de la acción pura: es espontánea, ilimitada, imprevisible y perecedera. Como es bien conocido, al describir cómo es esta acción quiere resaltar la capacidad humana de llevar a cabo actos novedosos, pero no considera que la acción pura (*archein*) sea capaz de sostener una comunidad política. Este tipo de acción lleva aparejado o requiere de un “espacio de aparición”, como ha visto con claridad Benhabib, es decir, ese espacio en que la persona se da a conocer y es vista y oída por los otros. Sin embargo, la *archein*, la acción expresiva y agonal, no da lugar a un mundo común duradero⁶⁷¹. Es decir, si bien esta acción requiere de un espacio, no está abierta a la estabilidad en el tiempo.

Como ya se ha señalado la acción está enraizada en la novedad del nacimiento, mientras que la ley, por el contrario, tiene que ver con la estabilidad del mundo, un mundo en que los hombres nacen y mueren y en el que hay algo que permanece más tiempo que ellos y que las acciones que realizan. Lo jurídico supone el cuidado del mundo común en que los hombres viven y se relacionan.

“Las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un *mundo común*, la realidad de una *continuidad* que trasciende al espacio de vida individual de cada generación”⁶⁷².

Como se ve, el carácter esencial de la acción como novedad y, el de la ley como estabilidad, son radicalmente opuestos. Por ello, en este sentido de la tensión entre

podría decir que la acción agonal griega se torna acción narrativa en Roma, es decir, la acción centrada en el yo desplaza su centro al *entre*.

⁶⁷¹ Resulta clarificadora la distinción de Benhabib entre las dos dimensiones del ámbito público en Arendt: la primera es el espacio de aparición, y se da cuando la acción es de tipo agonal (lo que aquí hemos denominado *archein* por ser el término que utiliza la propia Arendt); la segunda es el mundo común, que se logra mediante la capacidad de prometer vinculada a la acción narrativa. Benhabib afirma acertadamente que la primera dimensión se da con mucha más frecuencia que la segunda, y subraya que la fundación del mundo común mediante promesas es el núcleo normativo de la concepción arendtiana de lo político. Ahora bien, afirmar esto último con Benhabib supone considerar en consecuencia que en la *polis* no hubo política —o, al menos, se desconocía su núcleo normativo—, pues los griegos no habían descubierto la capacidad de prometer, y sólo había acción agonal, espontánea y no duradera. Cfr. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 172-173.

⁶⁷² OT, p. 624. Énfasis añadido.

novedad y estabilidad, “como Peter Fuss y Bhikhu Parekh han señalado, Arendt nos provee de dos modelos de política, el primero es el modelo agonal y heroico, el segundo uno habitable o participativo, y argumentan que ella nunca consigue integrar ambos de una manera satisfactoria”⁶⁷³.

Muchos otros intérpretes de la autora han puesto de manifiesto este problema. Paul Ricoeur señala que “esta conjunción de lo duradero y lo frágil constituye el carácter trágico del pensamiento de Hannah Arendt”⁶⁷⁴. Otros, como M. Passerin d’Entrèves, hablan de “tensión fundamental”⁶⁷⁵, y Canovan se expresa en términos similares⁶⁷⁶. También lo hacen Benhabib⁶⁷⁷ y Balibar⁶⁷⁸. Más recientemente, como se ha adelantado en la introducción, Volk ha dedicado el primer estudio a esta tensión desde el punto de vista de la relación entre derecho objetivo y política⁶⁷⁹, que parece que ha de considerarse el núcleo del problema entre novedad y estabilidad. Wilkinson, en el marco de otro libro sobre el pensamiento jurídico de la autora, señala que en Arendt hay una “preocupación tanto por la *estabilidad* y la autoridad” como por “la capacidad humana de *empezar*”⁶⁸⁰.

Sin atender por ahora a si este problema tiene o no solución, sino más bien a qué elementos se sitúan en tensión, ha quedado claro que la acción paradigmática es la

⁶⁷³ PASSERIN D’ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, cit., p. 84.

⁶⁷⁴ RICOEUR, Paul, “De la philosophie au politique”, en *Hannah Arendt: Confrontations*, Lille, Association *Les cahiers de la philosophie*, 1987, p. 201.

⁶⁷⁵ Cfr. PASSERIN D’ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, cit., p. 84.

⁶⁷⁶ “Algo que ejercitó su mente desde el principio fue la tensión entre la capacidad humana para la acción, por un lado, y la necesidad de un orden humano estable, por el otro”. Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 133.

⁶⁷⁷ Benhabib considera este problema al distinguir entre acción agonal y acción comunicativa, que en este contexto se pueden traducir como acción propiamente política y acción conservadora respectivamente. Ambas son irreductibles e incompatibles. Cfr. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 172 y ss.

⁶⁷⁸ Cfr. BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos...”, cit., *passim* (esta traducción carece de números de página, por ello se citará siempre de este modo).

⁶⁷⁹ Volk acierta al centrar su estudio en la relación entre derecho y política, pero no ve esta problemática en términos de “tensión fundamental”, como aquí se considera. No subraya tampoco los problemas de esa relación entre derecho y política, que alude a una “tríada del constitucionalismo”, que aglutinaría el derecho, la política y el orden en el pensamiento arendtiano. Este esquema quizá simplifica en exceso la complejidad del pensamiento de Arendt. Cfr. VOLK, Christian, “From *Nomos* to *Lex*...”, cit., p. 779. Su estudio completo en VOLK, Christian, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, cit., en especial pp. 208-278.

⁶⁸⁰ Énfasis añadido. Cfr. WILKINSON, Michael A., “Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of ‘The Tradition’”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 61.

acción griega, si bien, el derecho paradigmático es el romano. En otras palabras, de manera menos rigurosa pero más sugestiva, la tensión o el dilema arendtiano se puede entender como la tensión entre dos experiencias fundamentales de lo público para Arendt: la experiencia de la *polis* y la experiencia de la República romana. La *polis* encarna la acción política como capacidad de llevar a cabo cosas nuevas, que tienen lugar en una comunidad con un derecho muy deficiente, como se verá. En cambio, la Antigua Roma representa el derecho y la conservación, pero una menor novedad en lo relativo a la acción. Estas dos experiencias, la acción como novedad y la ley como conservación se dan cita en el momento fundacional de Estados Unidos⁶⁸¹, en el que tiene lugar, en cierto sentido, el conflicto entre Grecia y Roma, entre las dos principales capacidades humanas políticamente hablando, la novedad y conservación.

La conveniencia de hacer compatibles ambos elementos y buscar superar dicho conflicto pone de manifiesto que Arendt no elige entre la experiencia griega o la romana, sino que aspira a combinarlas: es *grecolatina*⁶⁸². Desde ese punto de vista, tan erróneas parecen las interpretaciones de su pensamiento que pasan por alto esta tensión como las que subrayan en exceso alguna de las experiencias frente a la otra, la *archein* o la conservación, pues ello supone dar la espalda al propósito expreso de la autora de

⁶⁸¹ Cfr. SR, p. 307.

Al ponerse más énfasis en el *entre*, en el actuar con los otros, aparece un elemento duradero en la acción, pues ésta no puede seguir siendo por completo imprevisible si se quiere actuar con otros. Es aquí, al subrayar la inspiración romana de los fundadores de Estados Unidos, donde aparece la relevancia de la *lex* romana como remedio al carácter perecedero de la acción. Ya que la ley le otorga a la acción y a la relación humana una cierta predecibilidad. El elemento conservador (en sentido político y existencial, no ideológico), esencial en Arendt, tiene aquí su desarrollo más claro. Su obra más republicana, *Sobre la revolución*, se adentra así en el campo de las leyes y de su sentido. Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 249. Canovan subraya la importancia del elemento conservador en Arendt. En este punto, insiste en la importancia de la ley como único elemento conservador de “las actitudes civilizadas” (cfr. “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en VV.AA., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, cit., pp. 58, 61, 68); y en la importancia del juramento como origen de lo político (p. 65).

En *Sobre la revolución*, Arendt subraya que en el acto fundacional se dan cita el espíritu de novedad, de comenzar un nuevo cuerpo político y la preocupación por la estabilidad del mismo. Arendt afirma con rotundidad que considerar estas realidades (la innovación y la conservación), como contradictorias es el “síntoma de nuestra perdición”. Esta sería una visión ideológica de estos fenómenos; un paradigma que, a su juicio, es necesario superar. Cfr. SR, p. 308.

⁶⁸² Cfr., por ejemplo, “La crisis en la cultura...”, donde combina los conceptos antiguos de cultura y los contrapone a la noción moderna de la misma.

combinarlas. Así sucede cuando se la considera partidaria de una revolución permanente o institucionalista⁶⁸³.

Algunos intérpretes han insistido en el carácter contradictorio de ciertos aspectos del pensamiento de Arendt. Balibar sostiene que todo su pensamiento es como “una dialéctica de los contrarios” y señala como ejemplo de ello la necesidad que ve Arendt de permitir la desobediencia cívica frente a la autoridad del Estado en Estados Unidos, y esto precisamente para favorecer la supervivencia del Estado mismo⁶⁸⁴. Balibar entiende que tales afirmaciones constituyen una contradicción inconciliable, entre otras muchas. Estas tensiones se refieren siempre a la que se da entre lo jurídico e institucional y la espontaneidad de la acción con su cualidad, no tanto ‘impolítica política’, como considera Canovan, sino más exactamente ‘política ajurídica’, pues esta acción es ajena por su naturaleza a cualquier límite jurídico o a cualquier compromiso duradero.

En rigor, está fuera de duda que la autora propone combinar ambas realidades. Arendt considera que hay que combinar lo que nuestro vocabulario político ofrece “en términos de oposición y contradicción”, pues “no hay nada que comprometa tanto la comprensión de los problemas políticos”⁶⁸⁵ como considerar la novedad y la estabilidad como incompatibles⁶⁸⁶. La novedad de la acción política y la conservación que logra el derecho son dos elementos igualmente necesarios en toda comunidad política, o propiamente política. Cuestión distinta es si Arendt logra o no su propósito de armonizarlos⁶⁸⁷. La búsqueda de la solución de Arendt a este problema es esencial para delimitar cuál es el sentido del derecho y de qué modo se articula su ‘convivencia’ con la acción en su pensamiento. Lo que cabe preguntarse es si esto es algo más que un ideal inalcanzable o si la autora considera que esta relación es posible en la realidad fenoménica o, más aún, si en algún momento llega a considerar que esta relación carece de antagonismos tal y como lo considera Montesquieu para quien la libertad supone

⁶⁸³ En cierto modo, Brunkhorst la considera partidaria de una revolución permanente (cfr. BRUNKHORST, Hauke, “Power and the Rule of Law in Arendt's Thought”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 227). Waldron, por su parte, señala que la política, para Arendt, requiere de instituciones estables, en particular, de una Constitución. Cfr. WALDRON, Jeremy, en “Arendt's Constitutional Politics”, cit., p. 203.

⁶⁸⁴ Cfr. BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos...”, cit., *passim*.

⁶⁸⁵ SR, p. 308.

⁶⁸⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

hacer lo que las leyes permiten e, indudablemente, esa libertad no colisiona con la ley⁶⁸⁸.

M. Passerin d'Entrèves sostiene que “tanto Fuss como Parekh sugieren modos de reconciliar estos dos modelos de política. Para Fuss se trata de reconciliar las dimensiones sustantiva y procedimental de la política: la política es *sustancialmente* la esfera de las iniciativas personales ‘iniciadas individualmente y continuadas pluralmente’ y *procedimentalmente* la persuasión y habitabilidad requerida en el proceso de toma de decisiones con respecto a la mejor manera de preservar la sustancia de la esfera política. Para Parekh se trata de reconocer la conexión entre política *ordinaria* y *extraordinaria*: las dos son interdependientes ‘en el mismo sentido en que la política participativa crea y sostiene el clima necesario para la política heroica, y la segunda inspira y anima a los hombres a tomar un interés activo en la vida pública’. Tanto Fuss como Parekh reconocen finalmente que Arendt no consiguió integrar estos dos modelos de política de una manera satisfactoria”⁶⁸⁹. Esta tesis se tratará de desmentir en el presente trabajo.

Brunkhorst considera esta tensión en términos ideológicos e interpreta el dilema entre conservación y novedad como el enfrentamiento entre una vertiente constitucional y otra democrática en el pensamiento de la filósofa. El autor subraya la incompatibilidad entre lo conservador y lo novedoso, y con ello discrepa de autores como Wilkinson, Goldoni/McCorkindale y W.Smith. Brunkhorst considera que Arendt cometió un error al tratar de combinar estas dos vertientes, de suyo incompatibles, y explica estas vertientes señalando que, por una parte, la autora está influida por un constitucionalismo hegeliano-schmittiano que separa radicalmente a los que se encuentran dentro de la comunidad de aquellos que se encuentran fuera: “toda su teoría descansa en una distinción dualista entre dentro y fuera, ‘civilización’ y ‘barbarie’”⁶⁹⁰. Por otro lado, y

⁶⁸⁸ “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permitan”. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1980. Trad. M. Blázquez y P. de Vega. XI, 3, p. 150.

Además, esta carencia de antagonismos se pone de manifiesto en que, según Montesquieu, hay un espíritu general en las formas de Gobierno que inspira tanto las leyes como las acciones. Existe, pues, un vínculo claro entre ambas realidades, si bien una no es límite de la otra, pues el límite del poder no es la ley sino el poder mismo. *Vid. infra*, III,III,2,B.

⁶⁸⁹ Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, cit., p. 98.

⁶⁹⁰ Cfr. BRUNKHORST, Hauke, “Power and the Rule of Law in Arendt's Thought”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 221.

frente a este constitucionalismo excluyente, la autora tiene otra vertiente que es la de constitucional revolucionaria en la línea de “la revolución permanente” de Robespierre. El autor se identifica claramente con esta segunda vertiente que, a su juicio, acaba con ese dualismo dentro-fuera de la primera y logra “la inclusión democrática” que, para el autor es sinónimo del “derecho a tener derechos” arendtiano⁶⁹¹.

Brunkhorst plantea de manera cruda algunas de las dificultades del pensamiento de Arendt y las lleva al extremo. Ahora bien, el dualismo dentro-fuera que existe en ella no es una posición ideológica como él interpreta, sino una valoración fenoménica. Es decir, el estar dentro o fuera de una comunidad tiene implicaciones para la propia supervivencia. Un aspecto distinto es la valoración que la autora hace de este hecho. Su entusiasmo por el federalismo y por el *ius gentium* romano frente al *nomos* griego es manifestación de que siempre fue partidaria de la convivencia en la misma comunidad política, incluso de aquellos que en algún momento fueron enemigos. La tensión de Arendt no es ideológica, no es un dilema entre el constitucionalismo schmittiano y la revolución permanente de Robespierre, como la plantea Brunkhorst. Parece que se trata más bien de una tensión fenoménica entre la Constitución como objeto duradero y la acción política como novedad que rompe con la duración.

Entre los autores que han tratado esta cuestión, Verity Smith acierta al señalar que “la paradoja es que Arendt es a un tiempo una institucionalista que propone el Estado de Derecho, y una anti-institucionalista agonista o demócrata radical”⁶⁹². Son paradojas como ésta, según la propia Arendt, las que iluminan el trabajo de los grandes pensadores, hasta “el centro de su pensamiento”⁶⁹³. El objetivo es que el estudio de esta paradoja pueda iluminar de algún modo el suyo.

⁶⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 227.

⁶⁹² Cfr. SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times. Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism”, en VV. AA., *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Nueva York, Fordham University Press, 2010, p. 106. Smith es la única intérprete que parece haber entendido adecuadamente el lugar destacado de Montesquieu en el pensamiento de Arendt, especialmente su enorme importancia para resolver ciertas paradojas del pensamiento de la filósofa alemana. Este artículo breve es sin duda de lo mejor que se ha escrito sobre el tema entre la abundantísima bibliografía secundaria de la autora.

⁶⁹³ Cfr. ARENDT, Hannah, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, cit., p. 294.

4. La Grecia política: el *nomos* y sus deficiencias

A. De la Grecia política a la Grecia filosófica

Arendt divide en dos épocas la historia griega: la época presocrática, que denomina la Grecia política, y la Grecia filosófica que comienza con la muerte de Sócrates y está representada fundamentalmente por Platón. Como se verá, la autora realiza una crítica muy dura a la “segunda Grecia” o Grecia platónica, mientras que su posición respecto a la Grecia presocrática es esencialmente positiva, aunque ambivalente. Precisamente la crítica radical a Platón es lo que ha llevado a algunos intérpretes a identificar a la autora con la otra Grecia, la pre-filosófica o política⁶⁹⁴. A su juicio, la teoría política de Platón proponía abolir la acción y condenar la experiencia de la *polis*⁶⁹⁵. Ello resulta extremadamente grave desde su punto de vista, ya que la *polis*, aunque no era el paradigma de toda política, sí era paradigmática en cuanto a la acción, la revelación del individuo y el ejercicio de la palabra.

En esa historia de la política y del derecho que Arendt escribe desordenadamente tras experimentar el fenómeno del totalitarismo, la *polis* griega es la primera referencia: frente al totalitarismo, su reacción inmediata es exaltar la importancia de cada existencia humana⁶⁹⁶. Si el totalitarismo había considerado superfluos a los hombres y destruido la política, los héroes homéricos y la *polis* son el contexto para exaltar de nuevo al individuo con su identidad única e irrepetible. La atención de Arendt no se dirige a lo institucional o a lo jurídico al hablar de Grecia; no es casual que el *nomos* sea un derecho pobre e imperfecto, pero basta para la exaltación de la individualidad humana. Y no sólo basta, sino que un derecho consensuado difícilmente tendría lugar en el ámbito de un espacio político agonal. La *polis* prefilosófica es la primera perla que Arendt toma del pasado, no la última o definitiva. Y como toda ‘perla’ experiencial del pasado, no es perfecta en absoluto. Lo que Arendt valora es lo que sobresale en esa experiencia histórica, la *archein*, la acción espontánea y la individualidad.

⁶⁹⁴ Por ejemplo, JAY, Martin, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, p. 243.

⁶⁹⁵ Platón, sostiene Arendt, consciente del problema de la inseguridad o imprevisibilidad de la acción como espontaneidad, busca una estabilidad absoluta, que elimina el problema eliminando la acción; ‘solución’ inadmisibles para la autora, como se verá más adelante.

⁶⁹⁶ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, *passim*.

B. La concepción arendtiana del *nomos*

Considera Arendt que los griegos entendían la ley como una muralla: era el límite establecido para las relaciones entre las personas y también el límite de las ciudades entre sí. Las leyes griegas buscaban garantizar la estabilidad en la comunidad, dar solidez a los asuntos humanos, un propósito común a todas las leyes, como subraya la autora⁶⁹⁷.

La comparación de Arendt del *nomos* con la muralla tiene un sustrato etimológico y apunta a todos los rasgos que la autora atribuye a esta forma de ley. El *nomos* era fundamentalmente un “límite” (*limit, boundary*) tanto para las acciones desarrolladas en su interior (prohibiendo algunas de ellas), como para su ámbito de aplicación, limitado a la *polis*.

El *nomos* como muralla, además, tiene el carácter de algo construido por el hombre (*nomos* frente a *physis*). Para Arendt este origen exclusivamente humano es positivo, pues las leyes están y han de estar originadas por los hombres sin necesidad de apelar a fuentes trascendentes. Sin embargo, es un legislador, un hombre solo el que ‘construye’ la muralla del *nomos* en la *polis*. El legislador es un ‘artesano especializado’, el *nomoteta*⁶⁹⁸. La ‘construcción’ de la ley se entiende como una cuestión técnica (*poiesis*), no como una tarea perteneciente al ámbito de la razón práctica (*praxis*). Por tanto, la producción de la ley que lleva a cabo el legislador en soledad está desvinculada por completo del ámbito político, a pesar de que se impone en éste⁶⁹⁹. La ley era prepolítica, anterior a la política y ajena a ésta en su elaboración y aprobación. Y no sólo no se elabora *entre* hombres sino que no era requisito que el hombre que las aprobara fuera ciudadano. Las ciudades griegas, a pesar de ser sociedades cerradas, admitían a extranjeros como *nomotetas*⁷⁰⁰. Según la autora, estos rasgos muestran la poca estima que tenían los griegos por la ley.

⁶⁹⁷ Cfr. GT, p. 296. *Buscaban* esa solidez del mundo común pero, como sabemos, nunca la lograron, pues la acción agonal no es compatible con el mundo común en sentido estricto, sino únicamente con el espacio de aparición.

⁶⁹⁸ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía?’”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., pp. 82 y ss.

⁶⁹⁹ Cfr. QP, pp. 122-123.

⁷⁰⁰ “El legislador podía ser un hombre llamado del exterior”. Cfr. GT, p. 297.

El carácter prepolítico y ‘producido’ de la ley introduce un elemento de violencia y dominio sobre aquellos sometidos a ella, aunque sean políticamente iguales, como ha señalado Taminioux⁷⁰¹. La autora se opone pronto a esa “producción” o concepción *poietica* de la ley frente a su maestro Heidegger, que para algunos habría sucumbido a la *poiesis*, a pesar de sus fuertes alegatos contra el auge de la técnica. Para él la fundación de una ciudad se logra mediante la violencia; la funda una persona que no pertenece a la polis, que es extraña a la ciudad⁷⁰². Nada más opuesto, dice Villa, a la fundación constitucional arendtiana⁷⁰³. Ni más cercano a la concepción griega de la ley. Los griegos preferían someterse a una ley superior a sus voluntades que someterse a la voluntad de un gobernante. Por eso se hablaba del *nomos panton basileus*, como la califica Píndaro: “la ley rey de todos”⁷⁰⁴.

Esta mentalidad griega de ‘producción’ de las leyes la tienen en común el *nomos* de la polis (hasta la muerte de Sócrates), y el *nomos* platónico⁷⁰⁵. Taminioux señala que al comparar la ley con la producción o fabricación los griegos reconocían positivamente la relevancia del factor de la duración y permanencia, pero desconocían que mediante la promesa podían remediar la fragilidad de las acciones⁷⁰⁶, es decir, dar durabilidad a los vínculos entre ciudadanos. Según Arendt, los griegos desconocían el valor de la promesa. Ésta, sin embargo, logra la fundación de la política de un modo que nunca

⁷⁰¹ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía?’”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., p. 83. Subyace aquí una paradoja, porque el *nomos* abarca el espacio de los hombres cuando renuncian a la violencia, pero a su vez requiere de la violencia para constituirse, pues “ha surgido de la producción, no de la acción”. Cfr. QP, p. 122. La violencia a que se refiere se produce tanto en el momento fundacional de la comunidad como a raíz de la afiliación no-voluntaria a la polis, pues los ciudadanos no eligen pertenecer a ella, ni tienen participación activa en la constitución de la misma.

⁷⁰² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*, A. Ackermann Pilári (trad.), Barcelona, Gedisa, 2003, p. 63.

⁷⁰³ Villa señala que, sorprendentemente, Heidegger parece llegar a la misma conclusión que Machiavelo y Rousseau, que creen en ese “fundador-legislador singular”. Cfr. VILLA, Dana, “Arendt, Heidegger and the Tradition”, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007, p. 988. Parece razonable rechazar, con Taminioux y Villa, la concepción de ley como *poiesis* en el pensamiento de Arendt. La ley se debe constituir mediante la acción, no mediante la producción. Hay quien considera que la ley para Arendt es siempre *poiesis*: cfr. BREEN, Keith, “Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law”, en VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 27.

⁷⁰⁴ Cfr. KNAUSS, Bernhard, *La polis, individuo y Estado en la Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 122.

⁷⁰⁵ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía?’”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., p. 79.

⁷⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 92. Taminioux enfatiza que la promesa es un remedio propio de la acción para los defectos de la acción.

tuvo lugar en el ágora. El diálogo en la *polis* no trataba sobre las leyes, que para algunos es el contenido del diálogo político arendtiano⁷⁰⁷. Hay una cuestión fundamental que quedaba fuera del ámbito de la *polis*.

Como ya se ha dicho, la *polis* griega aporta el paradigma de la acción, la distinción y la revelación del agente en el pensamiento arendtiano. Estas experiencias no son casuales, sino que respondían a un espíritu particular griego que era primero el espíritu agonal homérico y guerrero, y después el espíritu agonal institucionalizado. Por lo que respecta a este segundo, en la *polis* producía una gran competencia y una tensión interna muy fuerte entre sus miembros, fruto de dicho espíritu caracterizado por la pasión por la distinción y los honores. Dicha tensión se manifestaba también en los diálogos y en las diversas opiniones (*dóxai*), y llevaba en ocasiones al enfrentamiento, es decir, más allá del diálogo, razón por la cual, como señala la autora, Sócrates se propuso rebajar las tensiones derivadas del espíritu griego. La *polis* no sólo limitaba el mundo al que quedaba dentro de la muralla, sin opción a establecer relaciones más allá de ella y dejando fuera ‘mundos ajenos’, sino que provocaba tensiones en su propio seno. En otras palabras, hacia el exterior, la *polis* gozaba de una aparente unidad excluyente respecto a otras ciudades; a un tiempo, sin embargo, en su interior se daba una excesiva atomización que podía desembocar (y así ocurrió) en la desaparición del mundo común⁷⁰⁸. La autora apunta que el modo de concebir el derecho pudo ser una de las causas de la desaparición política del mundo griego porque no permitía la relación entre ciudades⁷⁰⁹. Se trata de un derecho estático e incapaz de adaptación, que surge de

⁷⁰⁷ Cfr. VILLA, Dana, “Arendt, Heidegger and the Tradition”, cit., p. 988. Villa restringe en exceso las cuestiones que, según Arendt, se debaten en público. La propia Arendt, al ser preguntada sobre esto por Mary McCarthy, respondió que el contenido de la deliberación política había variado en las distintas épocas, y señalaba que, por ejemplo, en la Edad Media era la cuestión de Dios la que formaba parte del diálogo político. Cfr. *De la historia a la acción*, cit., pp. 139 y ss.

⁷⁰⁸ En *¿Qué es la política?*, Arendt señala que el individualismo pudo ser la causa de desaparición de la *polis* (cfr. p. 25). Cfr. también PP, p. 62.

Incluso dentro de la ciudad, el diálogo y la acción estaban reducidos sólo a unos pocos que dominaban violentamente a otros muchos que permanecían fuera de la política, ocultos en el ámbito privado. Recordemos que para que unos pocos ciudadanos se dedicaran a la política, otros muchos seres humanos debían dedicarse a laborar: los esclavos y las mujeres. Que la autora no manifieste crítica alguna ante esto resulta sorprendente. Parece tan centrada en destacar las bondades de la política que olvida aspectos moralmente inaceptables que se daban en el mundo antiguo.

⁷⁰⁹ Cfr. QP, p. 127.

una vez para siempre. En opinión de Arendt las *nómoi* se constituyen “para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros”⁷¹⁰.

Así, parece claro que Arendt pone un mayor énfasis en la tensión de la *polis*, o en las causas para la caída de ésta procedentes del exterior que desde el interior. La tensión exterior, o más exactamente, la abierta violencia, se produce debido a la incapacidad del *nomos* para tender puentes entre ciudades. Del mismo modo que el ámbito privado (el de la familia y los esclavos) se regía por la violencia, en la relación hacia el exterior regía la violencia y el dominio del más fuerte⁷¹¹. No había política exterior, ya que lo que quedaba tras la muralla no era susceptible de *relación* política, sino de dominación o violencia⁷¹². Este planteamiento respecto a la relación con el exterior, señala Arendt, llevó a los griegos a la guerra de Troya, que es el "ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación" o guerra total⁷¹³.

La tendencia griega a la guerra de aniquilación hace posible comprender mejor por qué Homero alaba a Ulises llamándole “destructor de ciudades”⁷¹⁴. La guerra es un fenómeno que se sitúa más allá de la política y de las leyes para la Grecia de la *polis*. En la guerra de Troya se pone de manifiesto esa tendencia de la acción, hacia la violencia anti-política que se hace patente cuando no hay una ley que la limite, ya que a la autora, “la acción, propiamente dicha [...] le parecía algo realmente demasiado anárquico para ser completamente compatible con cualquier estructura política estable”⁷¹⁵. Es precisamente el exceso de afán de distinción que caracteriza al espíritu agonal lo que Arendt apunta como una de las causas de la corta duración de las ciudades griegas⁷¹⁶. En el interior de la *polis*, la *archein* encuentra los límites de las leyes, aunque debe entenderse que estos límites no eran muy profundos, o podían verse dañados con facilidad, porque convivían con el espíritu agonal. Por su parte, en el exterior, la *archein*

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁷¹¹ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía?’”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., p. 71 y ss.

⁷¹² Cfr. QP, p. 80.

⁷¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 107. Estas guerras tienen la característica de no concluir con la derrota de uno de los contendientes sino con la completa aniquilación del derrotado.

⁷¹⁴ HOMERO, *Iliada*, A. López Eire (trad.), Madrid, Cátedra, 1993, canto II, verso 277, p. 192. Cfr. también *Odisea*, J.M. Pabón (trad.), Madrid, Gredos, 2015, canto VIII, verso 4, p. 113.

⁷¹⁵ CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 137.

⁷¹⁶ Cfr. CH, p. 219.

se da en estado casi puro, en su forma más impolítica, como completa espontaneidad convertida en una desatada forma de violencia.

C. La polis como recuerdo organizado: la solución griega al carácter perecedero de la acción

Según Arendt, la *polis* y su derecho ofrecen una solución a uno de los problemas de la acción, que es su carácter perecedero. La ciudad griega, limitada por su *nomos*, constituye un espacio donde se da un “recuerdo organizado”. La memoria colectiva permanece en el tiempo gracias a las ciudades-estado. La de Hannover señala que a pesar de su corta duración, el recuerdo de la *polis* ateniense llega hasta nuestros días. Precisamente, el recuerdo es una de las finalidades de la *polis* según Pericles⁷¹⁷. En ella, los ciudadanos dialogan, se distinguen, cobran fama y son recordados por sus acciones. Esta memoria es como un antídoto contra la muerte, una búsqueda de ‘trascendencia’ que resulta ser inmanente⁷¹⁸.

Hay que subrayar, que lo que se recuerda es a los individuos, no la ciudad, a pesar de que es la *polis* la que lo hace posible. Se ha de recordar más al héroe que a la ciudad. Las ciudades ofrecían un recuerdo colectivo para las acciones de los individuos. Es innegable que Arendt admira y quiere rescatar del olvido muchos aspectos de la *polis* griega como las posibilidades de acción y de palabra, la igual libertad que se daba entre ciudadanos⁷¹⁹. Sin embargo, esto no es incompatible con una crítica, en ocasiones explícita, a esta forma de organización política.

⁷¹⁷ Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (libros I-II), J.J. Torres Esbarranch (trad.), Madrid, Gredos, 2008, I, 140-144.

⁷¹⁸ Cfr. EPF, p. 52.

⁷¹⁹ Canovan considera que debemos leer la obra de Arendt partiendo del fenómeno del totalitarismo, que a su juicio afecta a todo su pensamiento. Así, considerar *La condición humana* desde *Los orígenes del totalitarismo* da algunas luces, por ejemplo, en relación con el recuerdo de los seres humanos y de sus acciones, el recuerdo organizado, que se opone al “olvido organizado”, a los pozos de olvido de los regímenes de Hitler y de Stalin. En *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* el énfasis se pone más en el individuo que en otras obras. En la primera, al destacarse su disolución en la especie humana, y en la segunda, con la exaltación agonal del individuo en la *polis* griega.

Parece ayudar a la comprensión leer *Sobre la revolución* como desarrollo de algunos aspectos expuestos pero no desarrollados en *La condición humana*. Si en *La condición humana* (y en *Los orígenes del totalitarismo*) el énfasis se pone en el recuerdo del individuo, en *Sobre la revolución* se desplaza a la comunidad y a cómo esa *societas*, esos vínculos políticos interpersonales, pueden ser duraderos y no extinguirse. No basta que el individuo se revele a través de sus acciones y sea recordado por ellas; es conveniente que no sólo el recuerdo de los individuos perviva tras su

Lo jurídico no vinculaba el espacio de los ciudadanos en el tiempo, como ocurre con otras formas de entender la ley, precisamente porque lo agonal comporta una distinta concepción del tiempo, como Arendt indica. Los helenos tenían una concepción cíclica del tiempo, según la cual éste “gira eternamente, y carece de importancia el lugar donde están los hombres. Cada punto es igual de bueno”⁷²⁰, por lo que no tendrá gran relevancia conservar la *polis* fundada en un determinado momento. Aunque es cierto que el *nomos* tiene como función dar permanencia a la *polis*, la principal preocupación griega es lograr el recuerdo de las acciones individuales, más que el hecho de que la *polis* permanezca, ya que quizá surjan otras ciudades-Estado que den nuevas oportunidades de ser recordados a los héroes griegos. La autora apunta que los griegos no tenían consciencia del compromiso o la responsabilidad como respuesta a la palabra dada en el tiempo, ni tampoco tradición. De modo que el recuerdo organizado griego remedia el carácter perecedero de la acción en cuanto permite que sea recordada, pero no remedia este mismo carácter en las relaciones políticas, ni en el mundo humano.

D. La incapacidad griega para gobernar y la guerra de aniquilación

Debemos tratar a continuación los problemas que surgen en el exterior de la *polis* derivados del *nomos* y del espíritu agonal, con especial atención a la guerra de aniquilación. Como ha insistido Canovan, Arendt no sólo pensó en las posibilidades del hombre y de la política, sino también en sus límites⁷²¹. Cabe afirmar que empezó pensando precisamente en los excesos del poder del hombre.

Sus rasgos postmodernos han captado una gran atención entre los estudiosos, pero hay que subrayar que su postmodernidad no sólo pone el énfasis en los límites de la razón humana (frente a la modernidad gnóstica hegeliana y de las ideologías), sino también en los límites de la acción humana, de aquello que se puede hacer sin violentar la conciencia individual y las leyes. Para la autora, la acción ha de estar limitada por esas dos estancias: una moral e interior, y otra política y mundana. Es rasgo característico de su visión del derecho el papel limitador de la acción, de la *archein*. Las

muerte (como en Grecia), sino también que el espacio de la política sea duradero con la creación de un derecho y de unas instituciones.

⁷²⁰ DF1, C. XXV, 23

⁷²¹ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 103.

leyes han de impedir, desde el ámbito mundano, que “todo sea posible”⁷²² mediante una coacción física, de igual modo que la conciencia inhibe algunas acciones mediante una coacción interior⁷²³.

Como pensadora de un siglo marcado por las guerras, éstas ocupan un lugar importante en sus obras. Para ella es esencial en una comunidad verdaderamente política que el inicio o la participación en una guerra esté justificada, que se configuren las circunstancias que originan un *ius ad bellum* y que los medios de violencia para lograr la victoria estén limitados por las reglas del *ius in bello*. Esto pone de manifiesto que Arendt, aunque es consciente de los peligros que la violencia comporta, no es una pensadora opuesta radicalmente a la violencia y a la guerra⁷²⁴. Baste recordar sus artículos de la primera mitad de los años 40 y su preocupación por la participación activa del Pueblo judío en la Guerra Mundial con un ejército propio, o su elogio a la resistencia armada de los judíos del gueto de Varsovia⁷²⁵. La autora defiende la violencia cuando la considera legítima.

Por ello, Owens tiene razón al señalar que Arendt no es una pensadora estrictamente anti-violencia⁷²⁶. Su oposición a la violencia se focaliza en aquella que considera inhumana en un sentido político. Y, desde un punto de vista teórico, la esencia de la política, la libertad, es lo opuesto a la coacción que infringe toda violencia.

⁷²² La frase de David Rousset es el lema de la tercera parte de OT, “Totalitarismo” (cfr. p. 429). Las leyes no sólo limitan, también hacen posible la acción política, aunque no la promuevan. Las leyes poseen un carácter esencialmente negativo. Prohíben lo que no hay que hacer pero no prescriben lo que hay que hacer. Lo que inspira las acciones no es el derecho, sino la propia iniciativa de los hombres.

⁷²³ Dicha coacción interior sólo es posible porque hay una unidad de la conciencia y, por tanto, una unidad existencial en el ser humano. Nada más alejado que la crítica de Foucault de la conversión de los seres humanos en sujetos políticos, algo que considera una forma de dominio. Para Arendt, la individualidad del ser humano no es represiva, sino esencial para que exista la continuidad de la conciencia y la capacidad de vincularse a un derecho duradero. Cfr. TASSIN, Etienne, “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze”, *Revista de estudios sociales*, nº 43, 2012, pp. 36-49. Para mostrar esto, vale la pena mencionar que la autora señala que el dominio de los estados de ánimo era característico de Auschwitz. “Era como si el humor en constante cambio les hubiera comido toda la sustancia, la firme superficie de la identidad personal, de ser bueno o malo, tierno o brutal”. Cfr. “Auschwitz a juicio”, en RJ, p. 234.

⁷²⁴ Cfr. OWENS, Patricia, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 10 y ss.

⁷²⁵ Cfr. la recopilación citada, *Escritos judíos*, donde se recogen todos los escritos de temática judía de los años 30 hasta el final de su vida.

⁷²⁶ Cfr. OWENS, Patricia, *Between War and Politics...*, cit., pp. 4 y ss. Si tiene lugar un genocidio la violencia de la guerra es legítima (pp. 151 y ss).

Cuando la autora opone el poder a la violencia y se decanta por el poder, no defiende una posición moral. Esta oposición es más bien fenoménica o política, y se basa en el convencimiento de que la capacidad de actuar no tiene tanto que ver con los medios de violencia disponibles para el agente⁷²⁷, sino con los ‘compañeros de aspiraciones’ que acompañan al agente en su acción⁷²⁸.

Con objeto de delimitar adecuadamente lo político, que en su tiempo se había confundido por completo con la violencia (en la teoría, y desde luego, en la realidad), Arendt define poder y violencia como antitéticos. Sin embargo, es consciente de que desde el punto de vista de la experiencia, la política y la violencia difícilmente se dan completamente separadas. Incluso en ocasiones parecen estar profundamente unidas, como en la experiencia de los partisanos franceses que redescubrieron el tesoro perdido de la felicidad pública⁷²⁹. Sin embargo, aun en estos casos, lo característico de la acción (el desvelamiento del agente y la felicidad pública) no procede de la violencia⁷³⁰. Lo que puede conducir a la felicidad pública o al establecimiento de unas instituciones y unas leyes es la acción como tal, no la violencia que puede llevar aparejada⁷³¹.

Su apoyo a la violencia en ciertas situaciones políticas o sus rasgos de realismo político no impiden afirmar que rechaza de plano el realismo político schmittiano y la reducción de la política a las relaciones amigo-enemigo. Las comunidades políticas no son cerradas *per se*, ni se constituyen frente a las demás necesariamente con un “*consensus contra*”, ya se trate de las ciudades griegas o de los Estados nacionales como el Estado de Israel, al que tan vehementemente se opuso. Lo idóneo para ella es

⁷²⁷ Cfr. QP, p. 80

⁷²⁸ Cfr. DF1, C. XVIII, 28.

⁷²⁹ Cfr. EPF, pp. 11 y ss.

⁷³⁰ A pesar de lo dicho anteriormente respecto a la acción impolítica (en ocasiones puramente violenta, como en la guerra de Troya), hay que tener en cuenta que lo que hace a dicha acción reveladora del agente que actúa no es la violencia, sino el estar ante otros que pueden recordar los hechos realizados. El principio inspirador de la acción bélica es la aspiración a la fama inmortal a través de hazañas en el campo de batalla, pero no es la violencia lo que revela al agente sino los hechos sobresalientes que pueden ser observados y después, recordados por los otros.

⁷³¹ En numerosos escritos de la década de 1940 aparecen unidas la política y la violencia, como se apuntó en el primer capítulo. La llamada a la participación activa de los judíos en la guerra y la emocionante narración de la defensa del gueto de Varsovia frente a los nazis son ejemplos de esta mezcla entre política y violencia. Eso sí, se trata de una violencia legítima. Eso por lo que respecta a los hechos; en cambio, en términos teóricos Arendt procuró separar ambas esferas como señala Canovan (cfr. *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, p. 209). Así lo hace, e.g., en CH, pp. 39-40.

que los hombres se unan para garantizar el espacio político aunque sean muy diferentes entre sí desde diversos puntos de vista. Les basta reconocerse unos a otros como sujetos de derechos. Y esto, según ella, es posible porque ha ocurrido. El ‘entre’ no requiere homogeneidad alguna de tipo étnico o religioso, y por ello la comunidad que admite la pluralidad en su seno es ampliable a nuevas esferas de relación con otras comunidades, en la medida en que todos los hombres son capaces de diálogo y están llamados a la política. Es lo que se ha denominado humanismo político o cívico⁷³².

Este humanismo es antibiologista, en el sentido de que para Arendt el ser humano es mucho más que un cuerpo, y conduce a no detestar tanto la crueldad ejercida sobre los cuerpos y las mentes como la muerte del *bios politikós* (aunque perviva la vida biológica, porque ésta no es radicalmente humana). El *bios politikós* trasciende, a su juicio, la existencia individual si se logra el recuerdo de las acciones de cada ser humano. Por ello, la destrucción del recuerdo de los individuos y de los Pueblos es aún peor que su destrucción física. Porque la destrucción política supone despojar al ser humano de sus rasgos humanos aunque perviva la vida en sentido biológico. El totalitarismo, como abolición absoluta del ζῶν πολιτικόν, al poner un énfasis radical en lo superfluido del ser humano, se opone por completo al planteamiento griego dentro de la *polis* y el *nomos*, donde cada ciudadano es único y busca su fama inmortal. Frente a la importancia del individuo en el interior de la *polis*, esa superfluidad del ser humano que se dio en masa en el siglo XX tuvo lugar mucho antes en las guerras griegas que, al igual que el totalitarismo, no encontraron ningún límite jurídico⁷³³, pues como ya se ha dicho el *nomos* no regulaba las acciones bélicas. La guerra de aniquilación (reaparecida en el siglo XX), la conocemos principalmente por *la Ilíada*, que es el “ejemplo primigenio” de estas guerras⁷³⁴.

⁷³² Lo emplea, por ejemplo, A. Llano. El autor propone, como Arendt, que los seres humanos tomen conciencia de su libertad y responsabilidad superando el individualismo economicista dominante mediante su acción concertada como ciudadanos. La propuesta de Llano se encuentra más cerca de la visión política aristotélica que de la arendtiana, ya que subraya que no es posible una vida ética fuera de la comunidad y la autora separa radicalmente lo moral de lo político. Cfr. LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 205.

⁷³³ Esta idea es común a *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

⁷³⁴ Cfr. QP, p. 107.

Así, la guerra de aniquilación emprendida por los griegos, la guerra de Troya que se relata en *la Ilíada*, tiene como fatal conclusión la destrucción total del Pueblo troyano. El *nomos* y la *polis* tocan fondo en sus relaciones con el exterior, que Arendt compara con el avance imperialista totalitario. Considera que tanto unos como otros tratan al ser humano como un animal superfluo y no un como animal político.

A pesar de lo terrible de la guerra de Troya, la autora subraya el valor del relato homérico, ya que aun siendo griego, el poeta no maquilla la fragilidad de su Pueblo⁷³⁵, ni su crueldad. La sinceridad homérica se manifiesta en su imparcialidad. Homero tiene un tipo de pensamiento, modélico para la autora, que considera necesario para narrar cualquier historia. Ahora bien, Arendt destaca la dificultad de conciliar el espíritu agonal y la búsqueda de la fama griegos con ese pensar en el lugar del otro⁷³⁶. En sus escritos póstumos la autora analizará esta atomización a causa de lo agonal y las tensiones que genera. Tensiones que, como se dijo, Sócrates trató de disminuir mediante el valor relacional de los puntos de vista (δοκεῖ μοι) de cada ciudadano. Homero, igual que el filósofo ateniense, es un modelo de hombre con capacidad de juicio, es decir, no sólo no determinado por su propia opinión o perspectiva (δόξα)⁷³⁷ sino capaz de ponerse en el lugar de los otros (en este caso de los troyanos), dando a conocer tanto a los héroes griegos como a los troyanos⁷³⁸.

Simone Weil coincide con Arendt en subrayar la sinceridad griega, si bien Weil refiere esta cualidad a que la desgracia se recoge en su forma cruda, sin adornos. El héroe es miserable, carece de grandeza, porque la violencia lo destruye todo. Weil subraya la fragilidad humana frente a la guerra y la violencia. A su juicio, en *la Ilíada* se pone de manifiesto el carácter cosificador de los que son víctimas de la violencia y el carácter incontrolable de ésta en manos de aquellos que la ejercen. Por tanto, según Weil, la violencia de *la Ilíada* busca mover a la compasión respecto a sus víctimas⁷³⁹, y

⁷³⁵ Incluso sus divisiones internas. Cfr. HOMERO, *Ilíada*, canto I, versos 315 y ss.

⁷³⁶ Cfr. EPF, p. 60.

⁷³⁷ Se traduce habitualmente "*doxa*" como "opinión", aunque Arendt sostiene que, desde el punto de vista etimológico, "punto de vista", "perspectiva" y "opinión" coinciden.

⁷³⁸ Como se verá, la capacidad de juicio es esencial para lograr el *consensus iuris*, el establecimiento de un derecho duradero. Algo que, paradójicamente, nunca lograron los griegos.

⁷³⁹ Así lo interpreta M. La Torre en "Reflexiones sobre la *Ilíada*", en E. Bea (ed.), *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 65-67.

subraya la equidad de la narración de Homero, quizá porque la guerra es una maldición inevitable que envían los dioses a griegos y troyanos por igual⁷⁴⁰. Una maldición que es lamentada incluso por los propios dioses. Así, Zeus intercala en una especie de lamento los halagos a Troya y a Príamo, antes de la gran batalla, pero habla de Troya ya en pasado, ya que la guerra no puede detenerse, pues ya ha sido decretada⁷⁴¹.

Arendt relaciona la guerra con la ausencia de *rule*, de gobierno, al considerar que la causa de que las guerras devengan en guerras totales es la incapacidad de los griegos para gobernar (*rule, archein* como gobierno). Para Arendt, el problema de los griegos con sus enemigos, y la necesidad de aniquilarlos, tienen una raíz política. Según ella, “nada es tan característico de los aspectos negativos de la historia griega como la incapacidad de los griegos para gobernar (*rule*)”⁷⁴². Señala que el gobierno sobre los derrotados hubiera sido un principio político válido frente a la destrucción y el esclavismo⁷⁴³. Pero, a su juicio, la incapacidad para gobernar les lleva al crimen una vez lograda la victoria en la guerra. Los griegos asesinaron a los hombres, y destinaron a las mujeres y a los niños a la esclavitud. A juicio de la autora esto no fue un hecho aislado, sino un caso más del comportamiento nefasto de Atenas, puesto de manifiesto también en la guerra del Peloponeso⁷⁴⁴.

Esta incapacidad para gobernar no se comprende si no se señala que Arendt concibe la Atenas clásica, como *isonomía*, o política sin gobierno. Al respecto, afirma que los atenienses sólo empleaban el gobierno en el ámbito privado. El ámbito familiar

⁷⁴⁰ Cfr. WEIL, Simone, “La *Ilíada*, o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, A. López y M. Tabuyo (trad.), Madrid, Trotta, 2005, pp. 39-40.

⁷⁴¹ Cfr. HOMERO, *Ilíada*, canto IV, verso 45. En la Grecia presocrática, para Homero y los trágicos, la libertad humana no existía de una manera clara. No había verdadera responsabilidad por los actos, y los culpables del mal cometido por los hombres eran los dioses (cfr. MOELLER, Charles, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, M. D. Raich Ullán [trad.], Madrid, Encuentro, 2008, p. 35 y ss.). Arendt reconoce que hasta la aparición del cristianismo no aparece la voluntad o libertad interior. Cfr. VE, p. 268.

Sin embargo, como decíamos, estamos más bien ante un destino fatal, independiente incluso de los dioses. Esta idea del destino es la que se acerca más a la lectura de Weil (cfr. WEIL, Simone, “La *Ilíada*, o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, cit., p. 39). La lectura arendtiana, en cambio, considera a los griegos en libertad, concibiendo la lucha no sólo como legítima sino en cierto sentido como superior en la convivencia humana, como un elemento más del espíritu competitivo agonal (cfr. QP, p. 109).

⁷⁴² “Rule” se traduce por gobernar o dominar, realidades considerablemente distintas. Cfr. GT, p. 310.

⁷⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

estaba determinado por relaciones de mandato-obediencia bajo el dominio del padre de familia que gobernaba a su esposa, hijos y esclavos⁷⁴⁵. Pero, como para los griegos las esferas estaban estrictamente delimitadas, no cabía utilizar el gobierno propio de lo privado en el ámbito político, porque lo privado era la esfera de *physis* o vida biológica, y lo público era la esfera del *nomos* donde tenía lugar la vida política⁷⁴⁶.

En este punto, Arendt insiste en que relegar el gobierno al ámbito privado fue un error. Esta incapacidad de gobernar en el ámbito público tuvo como consecuencia la específica crueldad de la historia griega⁷⁴⁷. Este punto de vista pone en tela de juicio el hecho de que la *polis* y su *isonomía*⁷⁴⁸ fueran un ejemplo a seguir para Arendt. La autora subraya que el gobierno (*rule*) no habría sido tan nefasto, sino que habría constituido una posible solución a situaciones políticas límite, como las que se dan tras las guerras. Aunque para ella la mejor solución una vez finalizada una guerra es el pacto con el enemigo. Sobre este punto se volverá más adelante, al tratar el tema del “descubrimiento” romano de la promesa⁷⁴⁹.

En contraste, la autora considera que los griegos eran incapaces de prometer, como si fuera un ‘poder’ todavía no descubierto en la historia de la política⁷⁵⁰. En cierto

⁷⁴⁵ Cfr. QP, p. 113.

⁷⁴⁶ Cfr. CH, p. 44.

⁷⁴⁷ Cfr. GT, p. 310.

⁷⁴⁸ La libertad, para Arendt, requiere un espacio de relación con los iguales, de modo que si se niega la igualdad no habrá tampoco libertad. Así, un tirano podrá ser feliz pero no libre, porque no está en igualdad con el súbdito. Cuando le manda hacer alguna cosa, rompe la relación de igual a igual imprescindible para la libertad. El tirano destruye el mundo común: la libertad y la igualdad, que van siempre de la mano. La *isonomía* o igualdad ante la ley poco tiene que ver con la igualdad hoy comúnmente entendida. Aquella igualdad suponía sencillamente la capacidad de hablar entre iguales, que era como se entendía la política. Arendt también la utiliza para referirse al sistema de Gobierno ateniense, que para ella no es una democracia. La democracia para ella es un sistema de Gobierno donde el Pueblo es representado por los gobernantes, mientras que en la *isonomía* el Pueblo se representa y gobierna a sí mismo o, mejor dicho, no hay gobierno, en sentido arendtiano. Cfr. QP, p. 70.

⁷⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 119; CH, p. 262. En esta última referencia también cita al pueblo hebreo como conecedor de esta capacidad.

⁷⁵⁰ “Así pues, el tratado y la alianza como concepciones centrales de lo político no sólo son históricamente de origen romano sino esencialmente extraños al ser griego”. QP, p. 119. En este sentido, cfr. *Hécuba*, de Eurípides. En esta obra se narra como la troyana Hécuba, esposa de Príamo, sufre la traición del rey tracio a quien había entregado a su hijo pequeño Polidoro, para su cuidado durante la guerra de Troya. El rey tracio, cuando conoce la derrota troyana, asesina a Polidoro violando la palabra dada y la confianza depositada en él. En respuesta, Hécuba no le reprocha que haya roto una promesa o juramento, sino su impiedad al incumplir el deber de hospitalidad para con su hijo. Lo verdaderamente sagrado aquí es la hospitalidad, y no tanto la palabra dada. Cfr.

modo, la opinión de Arendt acerca de lo griego tiene un punto de verdad, pues la Historia nos lo muestra como un Pueblo en el que predomina la libertad, la acción y la contingencia absoluta frente a cualquier planificación del futuro o forma de mandato-obediencia.

Sin embargo, en contra de lo que sostiene respecto al desconocimiento de la promesa en Grecia cabe señalar que en la *Ilíada* parece ponerse de manifiesto lo contrario. En el poema se narra cómo griegos y troyanos hacen un juramento con el fin de evitar la guerra. Pactan solemnemente que ésta se resolverá en un combate singular entre Melenao y Paris. El que venza se llevará a Helena, que es el objeto de la disputa; y las tropas volverán a casa. La guerra hubiera terminado apenas comenzada de haber llegado a celebrarse limpiamente la lucha entre ambos, es decir, si los troyanos no hubiesen roto su juramento inducidos malévolamente por los dioses⁷⁵¹. Por tanto, parece que sí conocían soluciones políticas a la guerra mediante el diálogo y el juramento, que supone un acuerdo entre enemigos⁷⁵². Y para subrayar su carácter sagrado, se dice que el mismo Zeus ha de ser fiel a los juramentos⁷⁵³.

El supuesto desconocimiento griego de la promesa y los tratados queda aún más en entredicho al acudir a Tucídides. El historiador hace referencia a los tratados llevados a cabo entre las ciudades griegas y a la necesidad estratégica de éstas de suscribir tratados entre sí⁷⁵⁴. En una de las embajadas, antes del comienzo de la guerra, los corcireos piden ayuda a Atenas frente a los corintios, que preparan una flota contra ellos. Los corintios, en respuesta, argumentan que los atenienses no deben prestar ayuda

Hécuba, 715, en EURÍPIDES, *Tragedias* (I), 4ª reeimpr., A. Medina González, J. A. López Férez (trad.), Madrid, Gredos, 1977, p. 471.

En referencia a los juramentos en el ámbito bélico, a los que se refiere más específicamente Arendt, L. A. Kozak ha señalado que se dan en ocasiones juramentos entre enemigos en la épica y tragedia griegas, pero no menciona ningún caso en que esto constituya una alianza permanente o una nueva comunidad política. Kozak señala que el juramento, para los griegos, venía a restaurar en muchas ocasiones la confianza perdida entre amigos o a confirmar una amistad que se daba por supuesta debido a deberes de hospitalidad o a vínculos de amistad de los ancestros. Parece que, en el ámbito bélico, la promesa o juramento no es un nuevo comienzo completo, sino que está vinculada con una situación anterior al acto de prometer. Cfr. KOZAK, L.A., *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, A. H. Sommerstein, I. C. Torrance (eds.), Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 60-66.

⁷⁵¹ Cfr. HOMERO, *Ilíada*, canto IV, versos 1-150. Cfr. también el canto VII, versos 65-220.

⁷⁵² Cfr. *Ibid.*, canto III, versos 245-315.

⁷⁵³ Cfr. *Ibid.*, canto I, verso 526.

⁷⁵⁴ Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 23, cit., p. 168. Cfr. también I, 31, p. 182, n. 226.

a Corcira, porque un pacto vincula a Atenas y Corinto y ninguno a Atenas y Corcira⁷⁵⁵. En la narración de estos hechos se da por hecho que llevar a cabo alianzas es el uso común en las ciudades griegas y que hay algún derecho común que rige entre ellas: “Éstas son, pues, las razones de derecho que alegamos ante vosotros, razones válidas según las leyes que rigen entre los griegos”⁷⁵⁶.

En otro contexto, es nuevamente decisiva la existencia de un tratado y la fidelidad a la palabra dada. En este caso, los corintios exigen a los lacedemonios que invadan el Ática tal y como les habían prometido. Si los lacedemonios incumplen, los corintios consideran justificado llevar a cabo una nueva alianza con otra ciudad. La consideración de una acción como justa o injusta gira alrededor de la existencia o no de tratados y de la violación de los mismos⁷⁵⁷. Tal era su importancia, que el motivo para emprender la Guerra del Peloponeso fue la violación de un tratado⁷⁵⁸. A este mismo respecto, durante el curso de la guerra, Platea es sitiada por espartanos y tebanos, y los argumentos de los plateos para que su ciudad no sea destruida se refieren nuevamente a la fidelidad a una alianza⁷⁵⁹.

Por lo dicho, parece que los griegos no desconocían los tratados y alianzas, pero éstos, en muchas ocasiones no eran respetados. Lo que escaseaba en Grecia no era la capacidad para hacer promesas, sino para cumplirlas. La poca fidelidad a la palabra dada valió al pueblo griego que el romano hablará de una “*graeca fides*”⁷⁶⁰ y Cicerón afirma: “lo que ese pueblo no ha respetado nunca ha sido la escrupulosidad y la lealtad

⁷⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, I, 40, p. 193.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, I, 41, p. 194.

⁷⁵⁷ “Si tal hiciéramos [llevar a cabo una nueva alianza], no cometeríamos ninguna injusticia ni ante los dioses testigos de nuestros juramentos, ni ante los hombres conscientes de la situación; pues no rompen un tratado quienes se pasan a otros debido a su indefensión, sino quienes no prestan ayuda a los aliados a los que han jurado defender”. *Ibid.*, I, 71, p. 239. Y esta preocupación por la fidelidad a los tratados, aunque sea por razones de conveniencia, se repite en otras embajadas de los corintios. Cfr. *Ibid.*, I, 123, p. 329.

⁷⁵⁸ El Tratado de los 30 años entre la Liga ática-délica encabezada por Atenas y la del Peloponeso encabezada por Esparta. Cfr. *Ibid.*, I, 146, p. 375.

⁷⁵⁹ Los ciudadanos de Platea demandan la ayuda de los espartanos frente a los tebanos, sus verdaderos enemigos. Los plateos habían prestado ayuda a los espartanos en otras ocasiones y toda la argumentación gira alrededor de la fidelidad a las alianzas, de las cuales son garantes los dioses. Sin embargo, estas razones no bastaron a los espartanos, que destruyeron completamente la ciudad de Platea. Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (libros III-IV), J. J. Torres Esbarranch (trad.), Madrid, Gredos, 1991, III, 52-59, pp. 97-109 y III, 68, pp. 119-121.

⁷⁶⁰ BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega* (I), E. Imaz (trad.), Barcelona, RBA, 2005, pp. 625 y ss.

al dar sus testimonios; desconocen por completo la fuerza, la autoridad y el valor que puede tener todo eso [...] el juramento es una broma, el testimonio un juego”⁷⁶¹.

Concluyen aquí las referencias a la Grecia prefilosófica. Se han tratado de poner de manifiesto las insuficiencias del modelo griego desde el punto de vista jurídico y de la estabilidad que requieren los asuntos humanos. Unas insuficiencias que afectan directamente a la duración de la política y a la constitución de la libertad. En el siguiente epígrafe se expone la interpretación de Arendt sobre Platón, como paradigma de la solución errónea al problema de la impredecibilidad de la acción. Para la autora, el ateniense es el paradigma de la pérdida del mundo, del espacio público y privado. Esta pérdida de lo mundano es una pérdida, en definitiva, de la pluralidad, de esa “pluralidad de únicos”⁷⁶² que se da en el espacio político. Una pluralidad que se encuentra profundamente relacionada con el problema de las leyes, pues las leyes han de surgir del espacio plural de la política. Ni la *polis*, como hemos visto, ni Platón como se verá, entendieron adecuadamente este carácter político de las leyes. Los primeros porque comprendieron lo que era la política pero no conocieron —a juicio de Arendt— la promesa, fundamento de todo pacto, y despreciaron las leyes, y el segundo porque instrumentalizó tanto la política como las leyes.

5. Platón y la tradición de la filosofía política

A. Planteamiento

El interés de Arendt por Platón a partir de la década de 1950 es un interés político, no de especulación filosófica. Tras investigar el totalitarismo nacionalsocialista, su investigación se centra en el totalitarismo estalinista. Pronto encuentra en éste unas raíces ideológicas más fuertes que en el totalitarismo nazi. Esto le lleva a estudiar a Marx, sobre el que cambia radicalmente su opinión después de leerlo en profundidad: a Marx no le interesaba ni la justicia ni la libertad, le dice a

⁷⁶¹ CICERÓN, Marco Tulio, *En defensa de Lucio Flaco*, 10-12, en *Discursos* (III), J. Aspa Cereza (trad.), Madrid, Gredos, 1991, pp. 296-298. Cfr. también BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega* (I), cit., p. 628.

⁷⁶² Cfr. CH, p. 200.

Jaspers en una de sus cartas⁷⁶³. Además, encuentra en el pensamiento de Marx muchos vínculos con la tradición y, por ello, continúa investigando el pensamiento político anterior vinculado a éste. Al respecto, considera necesario analizar ese pasado para comprender adecuadamente el fenómeno totalitario que tiene lugar en ese tiempo en la Rusia de Stalin. Los vínculos de Marx con la tradición le llevan hasta el origen de la misma en Platón. De esta investigación, nunca enteramente concluida, elabora una interpretación y una crítica de la tradición de pensamiento que esboza en muchas de sus obras, y que sólo es enteramente comprensible si se tienen todas ellas en cuenta⁷⁶⁴.

Como se señaló, la crítica de Arendt a la tradición tuvo su origen en Marburgo, cuando estudiaba con Martin Heidegger, con quien coincide en que la tradición es un todo completamente determinado por el platonismo y en diagnosticar que sus verdades han perdido toda vigencia. Sin embargo, en lo que difiere radicalmente de su maestro es en la razón por la que rechaza la tradición. El rechazo de Arendt deriva de que, a su juicio, la tradición de la filosofía siempre tuvo prejuicios contra la política. Por ello, se aproxima a los restos de dicha tradición para tratar de dilucidar en qué momento y por qué surgieron esos prejuicios, que llegan hasta Marx, con quien, según la autora, se cumplió póstumamente “el sueño de Platón” de someter la acción política al pensamiento filosófico⁷⁶⁵.

En su búsqueda del origen de ese malentendido respecto a la política, la clave hermenéutica es su concepción del mundo. El modo de enfrentarse al pasado es similar al de Heidegger: su aproximación fenoménica es parecida a la practicada por éste en estilo, pero no en contenido. Es lo que se ha denominado deconstrucción de la tradición⁷⁶⁶. Ella mira con “ojos nuevos” ese espacio de lo pasado, como Heidegger. Sin embargo, su interés no tiene que ver con la verdad o el ser, sino con el mundo. La autora imita esa mirada nueva, esa hermenéutica de leer con ojos nuevos, pero desde el punto de vista del mundo⁷⁶⁷. Para ella, es menos relevante interpretar adecuadamente lo que cada autor quiso expresar en sus textos, que interpretar como afecta al mundo y a la

⁷⁶³ Cfr. la carta a Jaspers citada por KOHN, Jerome, Introducción a PP, p. 19.

⁷⁶⁴ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 6.

⁷⁶⁵ Cfr. KMT, p. 14.

⁷⁶⁶ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker...*, cit., p. 68.

⁷⁶⁷ Cfr. DF1, C. XXI, 13. Ejemplo de esta peculiar hermenéutica es la libérrima interpretación del *Initium* en san Agustín.

política lo que el autor dijo.

Esta aproximación a la crítica arendtiana a Platón da las claves de los tres problemas fundamentales de la teoría política que preocupaban a Arendt desde el año 1951⁷⁶⁸ y que nunca le abandonaron⁷⁶⁹. El primero de dichos problemas es la introducción del concepto de dominación (*rule*) en la política, al que la autora dedicó largo tiempo de estudio. El segundo es la clave de la relación entre filosofía y política como base de la tradición de la teoría política, con especial atención al mito de la caverna. El tercero es la simultánea reducción de la vida activa a la contemplativa, y de la política a la *poiesis*⁷⁷⁰. Estos tres problemas marcan la génesis y el desarrollo de la totalidad de la filosofía política occidental, en opinión de Arendt. En todos ellos está presente el problema de fondo de la impredecibilidad de la acción, como la que provocó la muerte de Sócrates, y la búsqueda del filósofo de un régimen estable y seguro que garantice la desaparición de la acción entendida de ese modo.

A continuación se abordará la crítica de Arendt a Platón, la relación de la autora con Popper en este punto y, finalmente, algunas consideraciones críticas sobre la interpretación arendtiana de Platón.

B. La fundación de la *polis* como producción

Al morir Sócrates, Platón pretendió aportar una solución a los problemas políticos de una Atenas en crisis. La *polis* dejó atrás el dominio de los Treinta, pero la democracia posterior no resultó mejor. No, al menos, para Platón. A juicio de Arendt, éste identificó la muerte de Sócrates, “el más justo de los hombres de su tiempo”⁷⁷¹, con la hostilidad del Pueblo hacia los filósofos⁷⁷².

Según Arendt, la muerte de Sócrates despertó un temor en Platón hacia toda la esfera de la política, un temor a la imprevisibilidad de la acción humana y sus consecuencias. Ello sería, a su juicio, la causa de que introdujera el conocimiento

⁷⁶⁸ Cfr. la carta a Heidegger de mayo de 1954, en *Correspondencia 1925-1975...*, cit., p. 137.

⁷⁶⁹ Ya se hizo referencia a ello. *Vid. supra*, I,5,B.

⁷⁷⁰ Cfr. la carta a Heidegger de mayo de 1954, en *Correspondencia 1925-1975...*, cit., p. 137.

⁷⁷¹ Cfr. PLATÓN, *Carta VII*, 324b-326b, en *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*, E. López Castellón (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 153.

⁷⁷² Cfr. EPF, pp. 81 y ss.

teórico y la razón calculadora, para sacar la acción de la esfera política. Platón busca hacer desaparecer de la *polis* la acción espontánea, la *archein*⁷⁷³, y para ello es necesario cambiar por completo no sólo el *nomos* y las instituciones atenienses, sino la misma concepción de la política; es decir, es necesario despolitizar la política.

Para Arendt, el filósofo despolitiza la política porque es un extraño en la *polis*. Cuando vuelve a la plaza pública, después de filosofar, es un extraño. Así entiende la autora el mito de la caverna. En este relato se narra el conflicto entre aquel que ha salido de la caverna (el filósofo) y ha visto la verdad auténtica, y los prisioneros de la caverna (los ciudadanos de la *polis*) que no desean ser liberados y muestran su hostilidad frente al filósofo llegado del exterior. El filósofo que retorna a la *polis* e intenta convencer de su engaño a los prisioneros podría ser el mismo Sócrates. Por ello, señala Arendt, en apariencia Platón era fiel a su maestro, oponiéndose al régimen que lo había condenado, pero a su juicio la oposición de Platón al espacio de la *isonomía* fue antisocrática, como se ha señalado en el primer capítulo⁷⁷⁴.

Con este paso del Sócrates conciliador al Platón excluyente, la filosofía y la política pasan a ser inconciliables. El diálogo, que era la conexión principal entre filosofía y política, ya no es necesario para el filósofo. Éste puede alcanzar la verdad por sí sólo, como se pone de manifiesto en la caverna —pues es un hombre solo el que sale al exterior—, no necesita intercambiar opiniones con los otros. El diálogo es inútil desde un punto de vista epistemológico; por ello, la pluralidad ya no es indispensable filosóficamente, es decir, para alcanzar la verdad. La autora ve en esto un rechazo de la dialéctica socrática y de su énfasis en el diálogo. Con Platón, la relación con el otro se limita a la necesidad, a lo estrictamente biológico. Se necesita a los demás en cuanto que somos cuerpo y especie animal, pero no desde un punto de vista espiritual.

⁷⁷³ Para Arendt, desde Platón la filosofía ha buscado precisamente esa huida de la libertad política, porque es inestable e impredecible. El mismo Platón habría preferido, con su rey-filósofo, resolver los problemas mediante soluciones alcanzadas con la mera cognición. Cfr. CH, pp. 160 y ss.

La *poiesis* es predecible. Antes de construir el constructor tiene una *idea*, un modelo que al seguirlo le garantiza el resultado previsto. En su aislamiento, sin injerencia externa, será capaz de realizar su obra conforme a la idea de su razón. Por ello, la solución a la imprevisibilidad de la acción dada por Platón es precisamente una huida de la misma; a las actividades mediante las que construimos el mundo, el artificio humano (cfr. CH, pp. 326-328).

⁷⁷⁴ Vid. *supra*, I,5,B. La autora señala que esto se muestra especialmente en *Las leyes*, 889e-890a. Cfr. RJ, p. 103.

Al restringir la relación humana a la biología, según Arendt, el modelo adecuado para constituir una nueva *polis* era la familia. Esta esfera estaba marcada por el dominio (*rule*) en la Antigüedad, y a ella pertenecían también los esclavos. En la esfera privada las relaciones nada tenían que ver con la *isonomía*, con la igual libertad de todos los ciudadanos. En ella imperaba la desigualdad y el dominio del señor sobre sus esclavos⁷⁷⁵. Pero ya se ha señalado que ambas esferas estaban separadas, y la esfera pública era, sin lugar a dudas, la esfera superior.

El señor gozaba de una suerte de autoridad frente a sus esclavos, algo que a Platón le resultaba útil para su proyecto político alternativo a la *isonomía*. La autora sostiene que el ateniense, para legitimar el Gobierno del filósofo-rey buscó que éste estuviera revestido de una suerte de autoridad, de manera similar a los señores respecto a sus esclavos⁷⁷⁶. Sin embargo, Arendt considera que el despotismo del propietario no es lo mismo que la autoridad, porque “la autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad”⁷⁷⁷. Y es indudable que los esclavos no obedecían libremente. A Platón, en cambio, le parecía una posible alternativa a medio camino entre la política, basada en el diálogo, y la pura violencia. Es decir, pretendía ofrecer una alternativa al diálogo que se desarrollaba dentro del espacio del *nomos*, y a la violencia, que se desarrollaba más allá de la jurisdicción del *nomos*⁷⁷⁸. Así, a medio camino entre persuasión y violencia, creía constituir la autoridad política del filósofo, aquella autoridad que no pretende convencer con argumentos al Pueblo, sino otorgarse una posición que le legitima para mandar y ser obedecido libremente, sin necesidad de recurrir a la violencia. Pero, como se ha señalado, la autora sostiene que aquí no hay obediencia libre, sino despotismo⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ *Vid. supra*, II,4,D.

⁷⁷⁶ “La autoridad [...] se trata de una simple opinión, que no necesita ni la forma de una orden ni el apremio exterior para hacerse oír” (EPF, p. 134). El que tiene autoridad da un consejo y quien recibe el consejo obedece libremente (EPF, p. 303 n. 34). Históricamente surge con la fundación romana y la aparición del Senado; los griegos son sólo precursores de esta realidad política. Cfr. EPF, pp. 101-153.

⁷⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 117.

⁷⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 115. Arendt considera por igual la política de las ciudades griegas en este sentido, en claro contraste con Popper, que juzga como antagónicas la Esparta y Atenas antiguas como modelos de sociedad cerrada y abierta respectivamente. Cfr. POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957, pp. 178 y ss. E. Loedel y A. Gómez Rodríguez (trad.).

⁷⁷⁹ Cfr. EPF, pp. 105 y ss.

Según Arendt, es indudable que el modelo familiar helénico proporciona a Platón un referente estructural para la organización política. Una jerarquía que para el ateniense se legitima por el conocimiento del gobernante. El gobernante conoce y los gobernados desconocen la ciencia de la política, y por ello le obedecen. La política, por tanto, deja de ser una actividad eminentemente práctica que no necesita de conocimiento científico alguno, como lo era en la *polis*.

El gobernante, como déspota de la ciudad, posee una *techne*, un conocimiento técnico o ‘know how’. En la medida en que el filósofo gobernante utilice adecuadamente este conocimiento logrará fundar una ciudad⁷⁸⁰. Este conocimiento, que posee el gobernante y del que carecen los gobernados, se basa en una desigualdad natural entre aquel que está arriba y los que están abajo. El gobernante obtiene así legitimación de la forma más incontestable ante el Pueblo, al estar legitimado por la misma naturaleza. Es una legitimación que se pone de manifiesto en que el filósofo es capaz de gobernarse a sí mismo⁷⁸¹. Con esta legitimación natural, Platón cree poder lograr la abolición de la violencia y de toda posible disidencia para mantener el Gobierno. Ya no es el burdo despotismo del señor, que ejerce violencia sobre los esclavos, sino el Gobierno del técnico sobre aquellos que desconocen qué es la política⁷⁸². De acuerdo con esto, la política no se relaciona con la contingencia, con aquello que puede ser de otra manera, sino con un modo de hacer concreto, una técnica. Y se trata de una técnica que no sólo explica *cómo* se han de hacer las cosas sino que *es* la manera en que han de hacerse conforme a una verdad trascendente.

No obstante, el Gobierno de acuerdo con esta verdad trascendente no puede ejercerse sin violencia. El principal inconveniente para eludir la violencia radica en el carácter de ‘producto’ de la ciudad que el ateniense pretende fundar. Ya que, según Arendt, el filósofo considera la fundación como un ‘hacer’ técnico, y en éste hay siempre una violencia inherente⁷⁸³. Así, el intento de Platón de dejar de lado la violencia se frustra por las características propias de su teoría política: la sustitución del actuar por

⁷⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 122. Acerca de la *techne* del gobernante, cfr., por ejemplo, PLATÓN, *República*, 342e.

⁷⁸¹ Cfr. DF1, C. X, 11.

⁷⁸² Cfr. EPF, p. 119.

⁷⁸³ Cfr. CH, pp. 160 y ss.

el ‘hacer’. Para el filósofo ateniense, la acción imprevisible que provocó la muerte de Sócrates debe desaparecer de la esfera de la *polis* y ser sustituida por el ‘hacer’, por una *polis* producida de una vez por todas en la que no haya acción libre. Para Arendt, esto supone afirmar que la misma *polis* debe desaparecer.

Como se verá, ni la política ni el derecho soportan la sumisión al hacer. El ‘hacer’, sinónimo del término griego *poiesis* se distingue de la acción en que: 1) requiere un conocimiento técnico, lo que en política (o en el ámbito jurídico) supone la tecnificación de actividades que son prácticas. 2) El producto a obtener es predecible para el técnico que lo produce. 3) Hay un elemento de violencia intrínseca en toda producción. 4) El fin de la producción es dar lugar a objetos útiles, el proceso de producción no tiene un sentido en sí mismo, porque está encaminado a dicho fin. 5) El objeto o producto está hecho para durar lo más posible. Y, finalmente, 6) el productor es un hombre solo⁷⁸⁴, no es necesario más de un hombre para producir.

Entre las características de la producción, se puede destacar el carácter funcional de aquello que se produce (4), que influye tanto en los medios (proceso de producción) como en el fin alcanzado, en este caso, la fundación de la ciudad. El proceso, es decir, los pasos a seguir para lograr producir un objeto, son un simple medio, carecen de sentido al margen del fin al que se encaminan, y no serán juzgados más que en cuanto encaminados a tal propósito. Así, será irrelevante si para lograr constituir la ciudad prevista por el filósofo se llevan a cabo acciones reprobables o, por el contrario, políticamente virtuosas; las acciones carecerán de valor en sí, y no serán juzgadas más que como medios encaminados al fin de constituir la ciudad. Arendt señala que “la cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí... y de que [dicho proceso] sólo es un medio para producir ese fin”⁷⁸⁵.

Sin embargo, la crítica de la autora a la búsqueda de resultados en política no concluye aquí, no sólo se refiere a que ‘el proceso’ estará privado de sentido en sí mismo, sino también a que el objeto producido (la ciudad ideada por Platón) carecerá de sentido en sí misma porque dicho objeto, que es el fin del proceso, es a su vez también

⁷⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 157-198.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

un medio una vez logrado. La ciudad una vez constituida es el medio para administrar las necesidades de los ciudadanos de la *polis* (ya se ha dicho que la política sólo se refiere a las necesidades). La ciudad platónica, conforme la visión arendtiana de la familia, se ocupa fundamentalmente de administrar personas y objetos, y de lidiar con las necesidades de la vida. Pero así como el objetivo del proceso que lleva a cabo el filósofo es producir una ciudad, esa ciudad que es fin, éste es un objetivo que se convierte a su vez en un medio para un nuevo fin u objetivo. Y así de manera indefinida. Para Arendt, en el proceso de producción o fabricación, hay una infinita transformación de los fines en nuevos medios para nuevos fines. Por tanto, todo proceso de producción lleva en sí mismo la pérdida del valor, no sólo de los medios sino también de los fines, porque todo se convierte en medio. Frente a la *poiesis*, la acción no requiere de conocimiento alguno ni se ordena a la obtención de resultados tangibles, y es la actividad dotada de sentido por antonomasia, como ya se dijo.

En opinión de la autora, Platón ve la política desde el *bios theoretikos*, un tipo de existencia filosófica en la que lo principal es la contemplación. El *ver* predomina sobre la facultad más eminentemente política: el diálogo con los otros. Al considerar la política desde el punto de vista de la contemplación⁷⁸⁶, cuando el filósofo tiene que actuar en el mundo, cuando tiene que formar parte activa de la realidad de su tiempo, escoge la *poiesis* de entre las actividades de la *vita activa*, no la acción. La filósofa de Hannover considera que esta preferencia por la producción tiene su raíz en la vinculación entre contemplación y producción, ya que para producir conforme a un modelo es necesario contemplarlo primero⁷⁸⁷. La mirada del filósofo (su conocimiento) y “las manos” del productor se unen en una sola persona, que es el filósofo-rey. El filósofo utiliza su método para conocer la verdad también para producir conforme a esa verdad. Esta es la raíz epistemológica de la sustitución platónica del actuar por el hacer, que va pareja a la inutilidad epistemológica del diálogo socrático, que no se propone alcanzar verdad alguna⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ Cfr. EPF, p. 125.

⁷⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 394.

⁷⁸⁸ Arendt afirma a Sócrates, frente a Platón. Para la autora, el objeto del diálogo es una cierta verdad, y precisamente es la imposibilidad de alcanzarla lo que logra que no dejemos de dialogar. Platón, por su parte, rechazaría el diálogo precisamente por esto, porque no ata como las “cadenas

C. Política y finalidad

“Lo mismo que Platón lo veía todo bajo la idea, Aristóteles lo ve todo bajo el *telos*. Pero propiamente se trata tan sólo de formas diferentes de interpretar la *poiesis* y la *techne*; en la *praxis* no hay *telos* ni *idea*”⁷⁸⁹

Como se ve, hay una íntima relación entre contemplación y *poiesis* según Arendt. Hay un modelo trascendente que se observa, se contempla, para luego plasmarlo en la ciudad. El filósofo considera que podrá planificar el proceso productivo de la ciudad imitando el modelo de la *idea*, al modo en que un artesano produce una silla imitando la imagen mental de silla. Pero este proceso de producción afecta profundamente a la política, como se ha dicho, la priva de sentido. El antiutilitarismo con el que Arendt se enfrenta a Platón y a su *poiesis* política, la distancia también de Aristóteles. Es un antiutilitarismo radical que rechaza *a priori* cualquier finalidad en la política. Lo que a la autora le interesa es ‘el sentido’, que está contenido en la propia actividad y se opone a la finalidad que se logra sólo cuando la actividad concluye⁷⁹⁰.

Arendt rechaza toda instrumentalidad de la política, toda búsqueda de razones de índole externa para justificarla. Considera toda búsqueda de ese tipo como una devaluación de la política en la que caen tanto Platón como Aristóteles, cada uno a su modo, ya que ambos creían que las comunidades políticas existen debido a nuestras necesidades y falta de autosuficiencia⁷⁹¹. El Estado es como una gran familia en la que la única relación que hay entre gobernantes y gobernados está encaminada a administrar lo necesario para la vida. Y al lograr tener cubiertas las necesidades vitales con la política, los filósofos pueden dedicarse a la contemplación de la verdad. Con Platón, a

de hierro” sino que “da vueltas”, no tiene fin. Cfr. “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en RJ, p. 104.

⁷⁸⁹ DF1, C. XIX, 36.

⁷⁹⁰ Cfr. QP, p. 133.

⁷⁹¹ Cfr. CH, p. 207, n. 8. Al respecto, cita la *República* de Platón. Éste afirma “ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas” y, a continuación señala, con toda claridad, que la ciudad “la construirán, por lo visto, nuestras necesidades”. PLATÓN, *República*, J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano (trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, 369b-c, tomo I, pp. 75-76. Arendt también cita la *Política* de Aristóteles, quien, si bien considera el origen de la polis fruto del “interés de vivir”, considera que su permanencia obedece al “interés de vivir bien”. ARISTÓTELES, *Política*, 1252b, cit., p. 3.

juicio de Arendt, “el fin del Estado se convirtió en asegurar primero lo material, para posibilitar el φιλοσοφειν”⁷⁹².

La autora señala con claridad que: “la convicción de que lo político se justifica y debe justificarse por fines superiores y externos... reside en el rechazo y la tergiversación de lo político”⁷⁹³. Considera asimismo que lo que olvida el “materialismo en política”⁷⁹⁴ es el poder de la acción al actuar conjuntamente con otros⁷⁹⁵.

El poder es precisamente esa capacidad de hacer cosas con otros, como fundar una *polis* o crear leyes, pero esta actuación conjunta presupone alguna igualdad. No resulta posible si se da una relación jerárquica en la que el gobernante es el que conoce lo que hay que hacer, y el gobernado se limita a ejecutar sus órdenes. Por ello, el poder se pierde en el Estado ideal del ateniense, pues “siempre que se separa el conocimiento de la acción se pierde el espacio de la libertad”⁷⁹⁶. La verticalidad del régimen platónico acaba con la acción, que pierde su carácter horizontal y relacional, y se convierte en mera ejecución del mandato del filósofo gobernante⁷⁹⁷. Arendt considera que aquí hay un cambio radical respecto a la *polis* griega, un cambio en la comprensión de la acción que afectó a toda la tradición de pensamiento.

La pensadora alemana señala que el griego dispone de dos palabras para designar la acción. Estas palabras se referían en la *polis* pre-filosófica a dos momentos de la acción. La primera, *archein*, hace referencia a la acción como comienzo espontáneo, a la que ya nos hemos referido⁷⁹⁸. La segunda palabra, *prattein*, hace referencia a la acción llevada a cabo por varias personas que siguen y culminan la *archein* iniciada por un individuo. Ambos tipos de acción son horizontales, no se entienden sin una igual libertad entre ciudadanos, por ello son acciones propias de la *isonomía*. La *isonomía* hace posibles dichas acciones horizontales, si bien, la antigua Grecia vio como estos términos cambiaron su significado con Platón. El carácter

⁷⁹² DF1, C. XIII, 14.

⁷⁹³ QP, p. 82.

⁷⁹⁴ Arendt identifica el término con la instrumentalización de la política. Cfr. CH, p. 207.

⁷⁹⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁹⁶ SR, p. 365.

⁷⁹⁷ Cfr. CH, p. 246.

⁷⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 212-213.

horizontal, del iniciador y los seguidores, se trocó en vertical. Es decir, *archein* adquirió el sentido de gobernar/dominar (*rule*), y la acción como *praxis* designó la simple ejecución de esa orden del gobernante⁷⁹⁹. En esta concepción platónica de la acción el que tiene la iniciativa –y el conocimiento– es el gobernante, y el resto son los que ejecutan sus órdenes. La acción pierde el sentido de ser iniciada por uno y seguida por otros, que actúan libremente bajo su impulso, como iguales que unen su acción y palabra con la de otros para hacer algo juntos⁸⁰⁰. Esta separación de la acción es propia de la tecnificación de la política que apuntábamos antes. Así, el Gobierno es de este modo:

“El amo, según la discusión de *El político*, sabe lo que se debe hacer y da órdenes, mientras que el esclavo las ejecuta y obedece. O sea, que saber lo que hay que hacer y hacerlo en términos concretos se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes”⁸⁰¹.

No sólo se requiere un conocimiento técnico para la política, sino que se separa radicalmente el gobernar (como dar órdenes) del actuar (como ejecutarlas), el pensamiento de la ejecución. Por tanto, con esta verticalidad de la política se rompe el vínculo entre *logos* y acción. La palabra es un instrumento del gobernante para dar órdenes que son ejecutadas por los súbditos: el gobernante utiliza la *palabra* para mandar y el gobernado *actúa* como ejecutor de lo mandado. De este modo, el filósofo que produce la ciudad, lo hace con las manos de los súbditos, ni siquiera tiene necesidad de ser él quien *haga* la ciudad. Lo único que requiere es usar la palabra para dar órdenes que sean ejecutadas por sus súbditos, lo que supone esa destrucción del poder a la que hacíamos referencia, pues el poder sólo “es realidad donde discurso y acción no se han separado”⁸⁰².

La palabra que ya no tiene forma de diálogo o de intercambio de opiniones, sino de afirmación de la única verdad, muestra un carácter coactivo. La coacción de la

⁷⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 211-215.

⁸⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 199-276.

⁸⁰¹ EPF, p. 119.

⁸⁰² CH, p. 222.

verdad, en opinión de Arendt, tiene una apariencia despótica en términos políticos⁸⁰³: evita cualquier debate⁸⁰⁴ al estar más allá de la discusión, la opinión y el consenso propios del espacio de la política⁸⁰⁵. La verdad es, en definitiva, aquello “que no podemos cambiar”⁸⁰⁶ y por ello no podemos discutir. Es lo necesario, lo que no puede ser de otra manera. La coactividad de la verdad —que se puede conocer con absoluta certeza— parece lograr la obediencia sin violencia en la *polis* buscada por Platón. El gran problema es que dicha verdad sólo es accesible para unos pocos, a los que coacciona. Pero la coacción no opera en los que no pueden acceder a ella por sí mismos, pues tampoco los que la conocen pueden transmitirla con palabra. La verdad es inefable y no se puede transmitir con palabras⁸⁰⁷:

“El tema en cuestión era siempre el mismo: por su propia naturaleza, la verdad se hace evidente y, por tanto, no se puede discutir y demostrar de manera satisfactoria”⁸⁰⁸.

Así que la coerción de la verdad sólo obligará a aquellos que la ‘vean’ por sí mismos, a los filósofos. Los filósofos ven la verdad racional con los ojos del alma, contemplan las ideas platónicas y las evidencias matemáticas⁸⁰⁹. Sólo las naturalezas filosóficas tienen acceso a esta visión de la verdad y no pueden transmitirla a aquellos que no poseen dicha naturaleza, como pone de manifiesto el mito de la caverna. Cuando el filósofo quiere transmitir la verdad en “la caverna”, en “la calle”⁸¹⁰, dicha verdad se convierte en *doxa*⁸¹¹. Ya se ha señalado que el diálogo interpersonal es inútil, al no

⁸⁰³ La autora utiliza la palabra “coercion” en inglés (cfr. ARENDT, Hannah, *Between past and future: eight exercises in political thought*, Londres, Penguin Books, 2006, p. 239). Hay que precisar que dicha coacción no implica necesariamente violencia, sino fuerza. La verdad es persuasiva cuando se manifiesta en el ejemplo que consigue verificarla. De este modo “para verificar la idea de bondad nos inclinamos a pensar en Jesús de Nazareth” (EPF, p. 261). De esta manera la verdad entra en *política* en sentido arendtiano, por la acción de quien la practica. Se trata de la persuasión del ejemplo, que Arendt ve positivamente, también representada por Sócrates (cfr. *Ibid.*, p. 260).

⁸⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 253.

⁸⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 252.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁰⁷ Cfr. DF1, C. XX, 12.

⁸⁰⁸ EPF, p. 143. Arendt considera que Platón desvela en la *Carta VII* la imposibilidad de transmitir la verdad “porque nunca se expresa con palabras como otras cosas que aprendemos” (cfr. *Carta VII*, 341c).

⁸⁰⁹ Cfr. DF1, C. XX, 43.

⁸¹⁰ Cfr. EPF, p. 250.

⁸¹¹ Cfr. *Ibidem*.

alcanzarse verdad alguna mediante el mismo. Pero no sólo no sirve como epistemología, como método para alcanzar la verdad en diálogo con los otros, sino que tampoco sirve para transmitirla, una vez conocida por uno.

D. La verdad del filósofo y los mitos del Pueblo

Abensour considera que la autora toma más de *La doctrina de Platón acerca de la verdad* de Heidegger para la interpretación de la caverna, de lo que ella misma quiere reconocer⁸¹². Como se ha dicho, Arendt le da un significado estrictamente político, por completo distinto al filosófico que le atribuye Heidegger⁸¹³. La autora lleva a cabo su interpretación del mito de la caverna de forma libre, con “ojos nuevos”, como se ha apuntado en el planteamiento. En cierto modo es secundario lo que quisiera decir Platón: lo que resulta realmente importante son las consecuencias de su teoría política en el mundo.

Para la autora, como para su primer maestro, la clave del pensamiento platónico está en el mito de la caverna. Para ella en este pasaje se condensa qué significa la política y la filosofía para el ateniense, así como cuál es la tensión fundamental entre la existencia filosófica y la existencia política. A su juicio, con este relato se describe la política desde la filosofía⁸¹⁴. La caverna representa el mundo de los asuntos humanos, fundamentalmente la política. Es un lugar engañoso y falso del que los ciudadanos no quieren salir porque están demasiado apegados a su falsa realidad, a esa oscuridad, al mundo aparente.

Arendt considera que Platón invierte a Homero. El Hades homérico, el más allá en el que habían creído los griegos durante mucho tiempo, era un lugar donde se llevaba una existencia tediosa y carente de sentido tras la muerte, de acuerdo con la narración de la *Odisea*. El más allá se oponía a la vida terrena, llena de sentido. Una vida de acciones y hazañas que podían permanecer en la memoria de la *polis* y del mundo (tal y como han permanecido las narraciones homéricas). La autora considera que Platón invierte a

⁸¹² Arendt reconoce en una nota al pie la influencia de Heidegger, aunque precisa que éste no es consciente del “contexto político” de la parábola de la caverna. Cfr. EPF, p. 302, n. 16.

⁸¹³ Cfr. ABENSOUR, Miguel, “La lectura arendtiana del mito de la caverna”, *Al margen: revista trimestral*, 21-22, 2007, pp. 8-31. Traducción del francés de B. Correa López.

⁸¹⁴ Cfr. PP, pp. 66 y ss.

Homero porque el sinsentido y el tedio del Hades ya no se sitúa en el más allá sino en el mundo, en el ámbito de los asuntos humanos. Con dicha inversión, el ateniense priva de sentido a la política y lo que adquiere sentido es la salida de ésta, de la caverna, para ir en busca del conocimiento de las verdades inmutables, del sol y la claridad que se encuentran fuera de la caverna⁸¹⁵.

Pero, como se ha señalado, la aspiración de conocer las verdades inmutables sólo es alcanzable por los filósofos. Sólo ellos son capaces de abandonar la caverna, de modo que el resto de habitantes de la *polis*, que son la mayoría, han de soportar una existencia vacía y engañosa, el *bios politikos*, porque son incapaces de conocer la verdad de las *ideai*. Estos, aunque son requeridos por los filósofos que vuelven a la caverna contando lo que han visto, no desean salir de su engaño. A su vez, los filósofos apenas se orientan en la caverna de la política, tal y como lo describe el ateniense. Acostumbrados a luz del sol, no soportan la oscuridad de los asuntos humanos. Esta metáfora simboliza la pérdida del sentido común que sufren los filósofos según Arendt. Una pérdida provocada por la búsqueda solitaria de la verdad sin contrastar con los demás aquello que se ha pensado en soledad, aquello que sólo se ha podido contemplar al salir de la ‘caverna’ de la política, del espacio de la pluralidad.

El pensamiento pierde su vínculo con la pluralidad humana, pues no se manifiesta en palabras. La unidad del *logos*, que une tanto el pensamiento en soledad como la palabra puesta en común, se pierde. Como se ha señalado, la verdad no puede ser dicha, es inefable. La verdad es incomunicable, y si trata de comunicarse y se manifiesta en palabras, tiene la apariencia de mera opinión en el espacio de lo público. Por eso los ciudadanos rechazan esa verdad del filósofo, porque en la esfera pública no es sino una opinión (*δόξα*) más entre muchas. Es, literalmente, un punto de vista, el “me

⁸¹⁵ Cfr. CH, p. 317. Arendt defiende esta inversión del pensamiento homérico llevada a cabo por Platón fijando la atención en el uso de las palabras en el relato de uno y otro autor. Compara el relato del *Hades* en la *Odisea* y el de la caverna en la *República*, y sigue su forma habitual de interpretación, analizando el sentido originario de las palabras que se emplean y el uso que se hace de las mismas.

Como se ve, el mito de la caverna es central para la interpretación arendtiana de Platón, a pesar de que esta lectura de Platón centrada en la caverna le parece un error en el año 1956. Cfr. la carta a Jaspers de julio de 1956, en *Correspondance 1926-1969*, cit., p. 401.

parece” del filósofo, que no tiene más valor que las demás opiniones⁸¹⁶. Para Arendt, el filósofo ateniense absolutiza el aspecto de su propia δόξα al hacer de su punto de vista, de su “me parece” (δοκεῖ μοι), del “aspecto que se [le] muestra”, un fenómeno universalmente válido. Es decir, el filósofo toma su δόξα o punto de vista como un absoluto, como todo el “aparecer” (φαίνεσθαι)⁸¹⁷.

Ahora bien, Platón, tal y como la autora lo interpreta, procura solucionar esta imposibilidad de comunicar verdades a aquellos que no pueden conocerlas por sí mismos, recurriendo a la invención de mitos. Con estos pretende suplir ese desconocimiento de la verdad. Así lo hace con el mito de recompensas y castigos en el más allá que pone fin a la *República*⁸¹⁸. En dicho relato, tal y como lo valora la autora, el ateniense no creía, ni pretendía que los filósofos creyeran en el más allá. Juzga que dicho relato tiene la finalidad de garantizar la obediencia de los gobernados que, por su propia naturaleza, no pueden conocer la verdad. En estos términos, estima que para Platón la alegoría de la caverna era verdadera y, como verdad, sólo los filósofos eran capaces de comprenderla. Ahí reside el porqué de que el mito del más allá sea lo que se le cuenta a la mayoría ignorante como si fuera verdadero. En dicha alegoría se premia al buen ciudadano y se castiga al malo y, al creer en la veracidad de dicho relato, los que no conocen la verdad actúan coaccionados como si la conocieran, obedeciendo al filósofo gobernante⁸¹⁹.

Para sostener su tesis de la falsedad de lo que denomina “mitos escatológicos”,

⁸¹⁶ Cfr. EPF, pp. 101 y ss., y p. 250. Esto introduce dos elementos que ayudan a entender el desprecio arendtiano por la filosofía que ha seguido a Platón: 1) Es un rechazo al *nous* platónico y a la *ratio* moderna por igual, como categorías insatisfactorias que privan a la facultad mental de la necesidad de ser exteriorizada. La dimensión comunicativa del pensar, que tiene implicaciones jurídicas y políticas fundamentales, se condensa en una sola palabra: *logos*, unión de pensamiento y palabra. 2) El *logos* como pensamiento y la palabra no se pueden separar: el *logos* como pensamiento requiere del *logos* como palabra puesta en común en la pluralidad, para que el pensador no pierda el sentido común, para que el pensar no se convierta en *ratio*. Éste es el principal peligro de la razón del filósofo de profesión, que “piensa en todo hasta llegar a lo peor” porque se ha olvidado que vive junto a otros. El *logos* arendtiano requiere de la δόξα, de la manifestación del δοκεῖ μοι, del “a mí me parece” que no tiene pretensiones de alcanzar la verdad en solitario, pero sí de alcanzar una verdad más completa junto con los ‘pareceres’ de los demás. En el siguiente capítulo se profundiza en las implicaciones jurídicas de este planteamiento, a través del *consensus iuris* romano como forma de constituir y conservar una comunidad política y de derecho.

⁸¹⁷ Cfr. DF1, C. XVI, 20.

⁸¹⁸ Cfr. EPF, p. 118.

⁸¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

la autora señala en primer lugar que en ellos los castigos los padece el cuerpo y esto contradice la doctrina platónica de la mortalidad del cuerpo; en segundo lugar, el ateniense advierte que el mito no es verdadero, pero que puede persuadir como la verdad a la mayoría ignorante⁸²⁰; y, por último, el mito de la caverna es una inversión del Averno homérico⁸²¹.

Respecto a esto último, conviene señalar que, en opinión de Arendt, la historia del pensamiento está marcada por las inversiones del pensamiento de unos autores en la obra de otros. Esto comienza, a su juicio, cuando Platón invierte el más allá homérico, es decir, lo localiza en la existencia mundana. Con ello, retrata la existencia humana como tediosa y carente de sentido. Arendt considera que desplaza el sinsentido del Hades a la existencia en el mundo, que para los griegos era fundamentalmente existencia política. Para la autora, al llevar a cabo este desplazamiento, Platón pone de manifiesto que no cree en un más allá tras la muerte, sino únicamente en el *bios theoretikos*, en una vida en este mundo pero dedicada a la contemplación de las ideas; es decir, en cierto modo, en una vida fuera del mundo.

La autora, que ve la escatología como un simple instrumento para la política, juzga que creer en ese más allá tras la muerte es innecesario para los que han entendido el relato de la caverna, pues saben de la existencia del *bios theoretikos*⁸²². Para los que no han entendido el relato de la caverna, como no pueden experimentar el sentido de la vida del filósofo (y la existencia política carece de sentido), los relatos escatológicos cumplen la función de persuadirles de que han de obedecer al filósofo gobernante. Con

⁸²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 142. A este respecto cita las siguientes obras platónicas: *Gorgias*, 522a-523e *Fedón*, 110a-e y *República*, 614a-e. Parece que, más que el convencimiento del ateniense respecto a los detalles de los mitos escatológicos, hay que tomar en cuenta su sentido en cada diálogo en que aparecen. Así, en palabras de García Gual, “el del *Gorgias* subraya el valor del verdadero vivir para la filosofía. El del *Fedón* coincide en resaltar el premio a una ética y a una ascética fundamentadas. El de la *República* insiste en la justicia y en la responsabilidad del hombre en la elección de su destino”. GARCÍA GUAL, Carlos, Prólogo a *Fedón*, Madrid, Gredos, 2014, p. 19.

⁸²¹ Cfr. CH, p. 317. Cfr. también EPF, p. 41 y ss. Parece, efectivamente, que hay una total ruptura de Platón con la religión homérica a este respecto. Para Homero el más allá es un lugar de desgracia, tal y como se muestra en el diálogo de Ulises con Aquiles. Este último declara que preferiría volver a la tierra y servir a un hombre pobre antes que ser el soberano de todos los muertos en el Hades. Cfr. HOMERO, *Odisea*, canto XI, versos 477 y ss. Pieper cita el diálogo anterior para subrayar la contraposición de Platón con las representaciones del más allá de Homero. Cfr. PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 1998, pp. 36-37.

⁸²² Cfr. EPF, p. 142.

dicha obediencia obtendrán su recompensa y, si no obedecen, serán castigados⁸²³.

Conforme a lo anterior, mediante los mitos escatológicos el gobernante podrá coaccionar a los gobernados para que obedezcan de una manera estable y sin violencia. El filósofo se puede disponer ya a gobernar sin riesgo de ser desobedecido mientras los gobernados crean en los mitos. Pero el gobernante se encuentra con otro problema a la hora de fundar y gobernar la ciudad. El filósofo-rey necesitará un modelo metafísico para copiar cuando funde su ciudad, pues, como ya se ha dicho, el filósofo de la política es un productor. Y su modelo de producción serán las ideas inefables a las que se ha hecho referencia. Sin embargo, Arendt considera que en principio las ideas inefables no son aplicables a la *polis*. Es necesario lograr que lo sean, es decir, lograr que sean un modelo para la producción de la *polis*, para la actividad de fundar una *polis* y de gobernarla⁸²⁴.

E. La paradoja de Platón: entre filosofía y política

“Platón todavía ha tomado en serio los asuntos humanos, hasta cambiar el centro mismo de su pensamiento con el fin de hacerlo aplicable a la política”⁸²⁵

Si bien es verdad que Arendt considera que Platón traiciona la verdadera política por beneficiar a la filosofía, paradójicamente, éste transforma su propia concepción de la verdad para poder aplicarla a la política. Es decir, la política existe por mor de la filosofía, pero el núcleo de esa filosofía es transformado para aplicarlo a la política.

En el episodio de la caverna que se ha narrado, el ateniense cambia su doctrina sobre la verdad para hacerla aplicable a la política, porque en un principio “el filósofo que deja la cueva para ir al cielo puro de las ideas no lo hace originalmente [...] sino para contemplar la verdadera esencia del Ser”⁸²⁶. Si el filósofo no fuera sino filósofo, su aventura podría terminar en el exterior de la caverna, pero también pertenece a la

⁸²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 119 y ss.

⁸²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 101-153.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 120.

comunidad humana porque tiene un cuerpo y ha de volver a ella⁸²⁷. Es decir, no le queda al filósofo otra opción que dedicarse a la actividad política. Pero como lo contemplado no es en principio aplicable a la caverna, a la comunidad humana, es necesaria una transformación de la verdad mediante la cual Platón convierte las ideas, por sí mismas inútiles, en modelos para la organización de la ciudad. Este cambio es el paso del predominio de la idea de belleza al predominio de la idea del bien⁸²⁸. La autora cree que las ideas eran imposibles de aplicar a la política mientras la idea suprema (la mayor en la jerarquía) era lo bello o *kalón*. A su juicio, Platón, al darse cuenta de esto sustituyó la idea suprema de lo bello por la de lo bueno o *agathon*⁸²⁹.

Para defender esta interpretación, Arendt señala la importancia que tiene la belleza en el *Banquete*, donde es presentada como “el peldaño más alto de la escalera que lleva a la verdad”⁸³⁰; al igual que en el *Fedro*, se la identifica con la sabiduría. Apunta asimismo que hay que acudir al escrito estrictamente político de la *República* para oír hablar del bien. Y señala que en el libro sexto es cuando se produce esa sustitución de la idea suprema de la belleza por la del bien⁸³¹. La autora entiende que con este cambio el filósofo-rey obtiene una legitimación para gobernar externa a sí mismo, pues su autoridad viene avalada por las mismas ideas, ahora útiles para el Gobierno⁸³².

Arendt valora este cambio en la jerarquía de las ideas como una transformación de índole estrictamente ‘política’ que nada tiene que ver con las convicciones filosóficas del ateniense. Para ella, es exclusivamente la inutilidad política de la doctrina de las ideas lo que lleva a Platón a realizar dicho cambio. El ateniense, según la autora, ni siquiera había pensado en la aplicación práctica de las ideas, que “como tales [...] no

⁸²⁷ Cfr. ABENSOUR, Miguel, “La lectura arendtiana del mito de la caverna”, cit., p. 15.

⁸²⁸ Cfr. EPF, pp. 123 y ss; y CH, pp. 246-247.

⁸²⁹ A juicio de Heidegger, *to agathón*, que se ha traducido por “el bien”, se piensa generalmente como “bien moral” en la época moderna. Señala que, sin embargo, para los griegos *to agathón* significa “lo que sirve para algo y hace apto para algo” porque todo lo ilumina con su esplendor. La idea del bien o *to agathón* se caracteriza porque “sólo de ella surge también la posibilidad de todas las otras ideas” (cfr. “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, cit., p. 276). A esto, Arendt añade que será posible la aplicación a la política de las ideas gracias a la idea del bien que ilumina a las otras ideas y las hace aplicables. Cfr. EPF, pp. 123 y ss.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁸³¹ Cfr. *ibidem*.

⁸³² Y es capaz de defenderse en el espacio político en el que se le tiene por un extraño, como se narra en el mito de la caverna. Cfr. *ibid.*, pp. 120-121.

tienen ninguna relación con la política”⁸³³. La razón del cambio es práctica, pero cabe preguntarse por qué es más práctico el bien que la belleza, o qué supone dicha sustitución para la aplicabilidad política. A juicio de la autora, Platón cambia la supremacía de la belleza por el bien porque el bien (*agathon*) en griego significa “bueno para” o “adecuado”. Esa vinculación entre bien y utilidad es la forma de hacer aplicables las ideas como modelos para la política, como “medidas”⁸³⁴ en la esfera de los asuntos humanos.

Esta compleja interpretación del mito de la caverna es deudora de Heidegger. La autora coincide con él en señalar que en dicho relato se sustituye la verdad por la adecuación y la exactitud⁸³⁵. La clave es que la verdad se convierte en normativa y, por tanto, ofrece patrones para los asuntos humanos: las ideas se hacen aplicables a la *polis*. Arendt describe el proceso de transformación que realiza el gobernante de este modo:

“El filósofo... debe tomar su verdad y transformarla en un conjunto de reglas; en virtud de esta transformación puede entonces pretender convertirse en verdadero gobernante, en el rey-filósofo”⁸³⁶.

Para la autora, este cambio en la doctrina de las ideas se plasma definitivamente en *Las leyes*, donde las ideas adquieren tal normatividad y adecuación para la política que sustituyen al gobernante, que resulta casi superfluo. Se convierten en una “reclamación impersonal de la razón para la asunción del dominio”⁸³⁷. De este modo, “las leyes gobiernan por sí mismas y el gobernante sólo administra y obedece las leyes”. Arendt considera que el régimen político propuesto en *Las leyes* es tan despótico como el del filósofo-rey de la república: sólo se sustituye a éste por las leyes⁸³⁸. Así, de la forma más radical, “la ley es el *déspota* de los gobernantes, y los gobernantes son

⁸³³ *Ibid.*, p. 123.

⁸³⁴ Cfr. DF1, C. XIX, 6.

⁸³⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, cit., p. 278; y EPF, p. 302, n. 16. Para Heidegger la cuestión es que la verdad como ἀλήθεια (desocultación), una verdad que se manifiesta a sí misma, cae bajo el yugo de la ἰδέα. Con ello, la desocultación de la verdad necesita de la mirada, lo que supone para él abandonar la esencia de la desocultación de la verdad, pues ello introduce la subjetividad (el mirar, el percibir y el pensar) y ya no es la verdad la que se desvela a sí misma, sino que es el ojo el que la revela. Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, cit., p. 278 y ss.

⁸³⁶ EPF, p. 125.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁸³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 116.

*esclavos de la ley*⁸³⁹. Según Arendt, esto nada tiene que ver con un Estado de derecho en el que los gobernantes tienen limitado su poder por unas normas a las que se han de someter para poder ejercitar su poder. La razón es que dichas leyes no tienen un origen pactado o convencional. Más bien, para ella, tanto el Gobierno del filósofo-rey como el de las leyes constituyen formas de despotismo que destruyen la igualdad y la libertad propias de la *isonomía* de manera similar⁸⁴⁰.

Ahora bien, el despotismo platónico difiere esencialmente del totalitarismo a juicio de la autora. Con su teoría política, el ateniense busca lograr la mayor estabilidad para el filósofo y la *polis*, y por ello recurre a la experiencia de la producción. El filósofo gobernante hace las veces de un productor, de un *homo faber* que funda una ciudad mediante un procedimiento predecible. Mediante un proceso elaborado con las ideas plasma el modelo en una ciudad dada. Su aspiración en cuanto *homo faber* y en cuanto filósofo, será la producción de unas instituciones y unas leyes que duren para siempre, aboliendo totalmente la espontaneidad en la *polis*. La razón más profunda de dicha estabilidad es la inmutabilidad de las ideas, que no dejan lugar a nada contingente. Ésta es la ‘solución’ platónica y filosófica a la tensión entre estabilidad e innovación.

⁸³⁹ PLATÓN, *Las leyes*, 715d, citado en EPF, p. 116. La traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano del pasaje citado es sustancialmente la misma (cfr. PLATÓN, *Las leyes*, Madrid, Alianza, 2002, p. 227), aunque esto en nada confirma la interpretación arendtiana como correcta. La autora insiste tras la lectura de *Las leyes* que “[é]sta es la conclusión lógica de la última etapa del pensamiento político de Platón tal y como lo conocemos a partir de las *Nomoi* [...] un gobierno donde las leyes mismas gobiernan y aquel que gobierna únicamente administra y obedece las leyes”. GT, p. 299.

⁸⁴⁰ Cabe señalar que el despotismo del filósofo-rey y de las leyes constituyen dos concepciones de la relación entre política y Derecho inaceptables para Arendt. Volk subraya que para la filósofa alemana ha de haber una coordinación entre política y leyes, sin prevalecer una esfera sobre la otra. La sumisión de una realidad a la otra supone la eliminación de ambas esferas por igual. Desde este punto de vista, tanto el dominio del filósofo-rey sobre las leyes (en la *República*), como el dominio de las leyes sobre el gobernante (en *Las leyes*) es contrario al adecuado equilibrio entre política y Derecho.

Las leyes pueden ser expresión de la voluntad del tirano y, por tanto, simples instrumentos en manos de éste, cláusulas en blanco. En un régimen totalitario la ley que prevalece es la voluntad del jefe totalitario que no tiene por qué reflejarse en la ley escrita: la ley es la palabra del Führer (cfr. EJ, p. 226). Pero esta voluntad no se corresponde con el interés del jefe totalitario, sino con las leyes de la naturaleza y de la Historia. La ley en este caso hace posible toda la flexibilidad que necesita el régimen, que basa su estabilidad precisamente en el cambio. Y como ley y cambio naturalmente se oponen, el totalitarismo destruye el sistema jurídico. Según Balibar, el reportaje sobre Eichmann constituye una crítica al positivismo, ya que la concepción de la ley de Eichmann se identifica con los rasgos del positivismo legalista. Para Eichmann la ley es: 1) general (sin excepción); 2) imperativa; y 3) absoluta, de modo que todos los obedientes “ciudadanos” se convierten en “un solo hombre” al modo rousseauiano. Cfr. BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos...”, cit., *passim*.

Puesto que el interés de Arendt por la filosofía política de Platón surge en su investigación sobre el totalitarismo, conviene considerar brevemente algunas diferencias con el mismo. Ya se ha señalado que ambos regímenes se caracterizan por el dominio de unos sobre otros. Son regímenes de dominio.

En el pensamiento arendtiano el totalitarismo difiere, en primer lugar, del platonismo en que este último instaaura el Gobierno del filósofo para su propio bien. El jefe totalitario, por su parte, sigue un proceso biológico-histórico y no persigue ningún bien, ni siquiera *su* bien, sino sólo ser agente al servicio de las leyes de la Historia o de la naturaleza. Por ello, institucionalmente está sujeto a un principio de movimiento (el de la Historia o la naturaleza) que es el terror, un terror siempre en aumento para lograr, paradójicamente, la estabilidad del régimen (totalitario). Por tanto, la duración de esta forma de Gobierno se logra mediante el movimiento, no mediante el inmovilismo platónico. La clave radica en que ambas formas sostienen una diferente concepción de la ley natural: para Platón es estática y para los regímenes totalitarios dinámica. En una domina la verdad inmaterial y estable, mientras que en la segunda la preeminencia corresponde al fenómeno material y en movimiento de la biología. Esto explica la diferencia respecto a lo temporal entre ambos tipos de regímenes.

El totalitarismo encarna el binomio moderno naturaleza-Historia, por lo que está profundamente relacionado con el historicismo biologista. Y aunque para la autora Platón no era propiamente historicista, lo considera precursor del historicismo moderno al negar la acción espontánea del hombre en la Historia. Ante la imposibilidad de identificar *un* agente a la vista de los resultados de los acontecimientos históricos, Platón introduce “un actor tras la escena”⁸⁴¹. Piénsese en el agente que inició las revoluciones en los países árabes: aunque éste inicia las revoluciones, considerarlo la causa o atribuirle sólo a él el resultado de dichas revoluciones resulta falso. Por ello, se recurre a inventar que la Historia tiene un actor situado tras la escena, un *autor*, en definitiva.

⁸⁴¹ CH, pp. 208 y ss.

Así, Platón devalúa la Historia al considerarla *poiesis*, algo “hecho” y, por ello, necesitado de un hacedor⁸⁴². Esta concepción de la Historia como producto, para Arendt, se lleva a plenitud en la Edad Moderna en la que ese actor tras la escena es el propio hombre. Los pensadores modernos, seguidores de la tradición, toman la idea platónica como modelo de producción para aplicarlo a la Historia⁸⁴³. Al ser la Historia un producto hecho por el hombre, podemos conocer el futuro de la misma. Frente a la conocida afirmación de Vico de que sólo sabemos aquello que hacemos, Arendt cita el ‘No saben lo que hacen’ evangélico, ya que para ella nunca sabemos por completo qué estamos haciendo⁸⁴⁴.

El rechazo de Arendt al platonismo como inicio teórico remoto del totalitarismo, y su rechazo al totalitarismo, como la culminación del platonismo en la realidad fenoménica, supone en ambos casos el rechazo de dos sistemas que destruyen el mundo humano.

F. El antiplatonismo de Arendt y Popper

Arendt y Popper coinciden en su crítica radical de Platón y en señalar la enorme influencia de éste, que llega hasta los crímenes del totalitarismo del siglo XX. Ambos encuentran en el marxismo muchos elementos procedentes de la tradición de pensamiento ya contenidos en las obras del filósofo ateniense, y subrayan los fuertes vínculos que hay entre el totalitarismo y la teoría política platónica.

Los dos autores coinciden en ver la tradición como un todo determinado por Platón: Popper bajo el signo del historicismo, y Arendt a través de la anti-política de los filósofos. Ambos consideran que Platón temía el cambio y la libertad humanos, debido a su desconfianza hacia el hombre⁸⁴⁵, y por ello elaboró su teoría política con objeto de construir instituciones que pudieran durar largo tiempo⁸⁴⁶. Aunque el fundamento de esa desconfianza es distinta: Popper considera que tiene su raíz en el temor al pensamiento

⁸⁴² Cfr. *Ibidem*. Arendt coincide aquí con Popper, quien años antes había dedicado su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* a desmenuzar a tres pensadores a quienes consideraba contrarios a la libertad y, de un modo u otro, historicistas: Platón, Hegel y Marx.

⁸⁴³ Cfr. EPF, p. 87.

⁸⁴⁴ Cfr. CH, p. 259.

⁸⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 160; y POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 194.

⁸⁴⁶ Cfr. POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 34.

de los súbditos⁸⁴⁷, mientras que Arendt destaca que es fruto del temor de Platón a la acción de éstos⁸⁴⁸.

Tanto Popper como Arendt abogan por recuperar la libertad y responsabilidad del hombre por el mundo frente a la tradición platónica. Así pues, ponen el énfasis en que las instituciones y las leyes no existen por una necesidad histórica, sino por convención, es decir, como fruto de la libertad humana.

Como se ha precisado, el mayor mal para Arendt, el más antipolítico, es reemplazar la acción y la palabra por la contemplación y la producción, pues ello supone la pérdida de la pluralidad. Un mal que el historicismo suele llevar acompañado, según la autora, aunque es más amplio que éste y no coincide con el totalitarismo. Como se ha precisado, para ella no hay una identificación entre platonismo y totalitarismo, como para Popper, que considera sus programas políticos idénticos⁸⁴⁹. Lo que Arendt detecta en Platón son antecedentes remotos del totalitarismo, como la minusvaloración de la pluralidad humana y del valor único de cada individuo con la instauración de la dominación.

La discrepancia entre la interpretación de Arendt y la de Popper deriva de sus concepciones de la razón. La filósofa de Hannover defiende un tipo de razón deliberativa que permite llegar a un consenso. Un tipo de razón que tiene lugar en el espacio político y que nada tiene que ver con la verdad cierta. Para la autora, las verdades no tienen cabida en la política; al respecto distingue dos clases de verdades: las ‘verdades de hecho’, que la delimitan aunque no forman parte del espacio político, porque no son susceptibles de deliberación; y las ‘verdades de razón’, que son estrictamente antipolíticas porque ni delimitan el espacio político ni son susceptibles de deliberación o de consenso⁸⁵⁰. Arendt rechaza radicalmente el empleo de la razón calculadora en la política, ya que lo considera una intromisión de las verdades de razón en ella, sustituyendo la acción y la imprevisibilidad humanas por el cálculo⁸⁵¹.

⁸⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 136.

⁸⁴⁸ Cfr. CH, p. 160.

⁸⁴⁹ Cfr. POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 93.

⁸⁵⁰ Cfr. EPF, p. 253.

⁸⁵¹ Cfr. CH, pp. 160 y ss.

Popper, por su parte, defiende el método científico del ensayo-error para los asuntos humanos y no rechaza de plano la visión de la política como *poiesis*. El autor considera que el mal para la política no es tratar de cambiar la sociedad como un todo desde las instituciones políticas, como sí piensa Arendt, sino pretender cambiarla en exceso, de un modo no realizable. Esto le hace defender lo que denomina ‘ingeniería social gradual’, que es un tipo de ingeniería que admite el ensayo. Por esta razón, su crítica a Platón es mucho más atenuada: no discrepa del ateniense porque éste utilice la ingeniería social, sino por la extensión de la misma, es decir, por pretender cambiar la sociedad por completo. Es lo que Popper denomina ‘ingeniería social utópica’. La rechaza por “su propósito de reconstruir la sociedad en su integridad, provocando cambios de vasto alcance cuyas consecuencias prácticas son difíciles de calcular”⁸⁵². Popper critica la imposibilidad de llevar a cabo en la práctica el modelo político platónico, porque no admite ensayo previo y tiene consecuencias impredecibles. La ingeniería social utópica tiene unas pretensiones tan desmesuradas que no se pueden calcular, señala⁸⁵³.

En vez de esta ingeniería utópica Popper defiende la aplicación de una especie de *poiesis* social moderada: la ingeniería social gradual, que describe como el uso de la razón en la solución de problemas concretos de la sociedad, distinguiéndola de la aspiración platónica a un “bien final” o absoluto⁸⁵⁴.

Aunque Arendt coincide con Popper en subrayar la imposibilidad de predecir la acción humana totalmente, la crítica al ateniense no puede ser más dispar. En opinión de la filósofa de Hannover, el problema no es que la acción no se pueda predecir por completo, sino que no es bueno pretenderlo porque supone pretender destruir las relaciones políticas y la libertad que se da en ellas. La autora rechaza ese carácter de producción, es decir, el pretender encorsetar en un modelo previo los asuntos humanos, aboliendo por completo la acción⁸⁵⁵. Arendt se opone al uso de la razón calculadora en los asuntos humanos y defiende una razón abierta que se manifiesta en una pluralidad de opiniones (*δόξαι*) y que rechaza considerar la ciudad como un todo unitario. No le

⁸⁵² POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 161.

⁸⁵³ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 158.

⁸⁵⁵ Cfr. CH, pp. 160 y ss.

preocupa el carácter utópico de la ingeniería social, sino precisamente que ha llegado a realizarse en el siglo XX con el totalitarismo.

La discrepancia de Arendt respecto de Platón es más radical que la de Popper, ya que ella juzga que cualquier ingeniería social es contraria a la política. A su juicio, las leyes provenientes de la política no han de inmiscuirse en el ámbito social, ya que son esferas distintas. Además, para ella la solución a los problemas de la política es siempre una aproximación, la teoría no puede pretender encontrar soluciones precisas. Por tanto, el propósito de la autora se limita a “clarificar las salidas y ganar cierta seguridad al enfrentar problemas específicos”⁸⁵⁶.

La comparación con Popper permite comprobar cómo en este punto Arendt es más radical y, a la vez, más matizada en su crítica al platonismo que aquél, aunque menos polémica.

G. Algunas notas para la crítica a la interpretación arendtiana

Una vez expuesta la crítica de Arendt a Platón y su contraposición con la crítica de Popper, conviene acudir a los textos de Platón para valorar la interpretación de la autora.

Entre sus aciertos se encuentra la oposición a la división jerárquica platónica entre gobernantes y gobernados. En Platón, los filósofos son “hombres configurados por naturaleza y educación”⁸⁵⁷ para la filosofía y la política. Son expertos en política, frente al Pueblo ignorante, como lo es el médico frente al paciente en medicina⁸⁵⁸. Se requiere ese conocimiento de la ciencia política desde el momento en que la política deja de ser una actividad práctica, al modo en que lo era en la *polis*, y deviene actividad técnica. Parece acertado señalar que esa necesidad de conocimiento de la ciencia política fue introducido por Platón en la *República* y desarrollado en *El político*.

También es relevante su defensa de la *isonomía* como forma de convivencia

⁸⁵⁶ EPF, p. 21.

⁸⁵⁷ PLATÓN, *República*, 451c, cit., (tomo II), p. 115.

⁸⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 488a y ss.

propiamente política no jerárquica, frente a la antipolítica platónica⁸⁵⁹. La *isonomía* es para ella, más que un régimen específico de la antigua Grecia, una regla de constitución de la ciudadanía⁸⁶⁰. Ahora bien, Arendt se apoya en Aristóteles más de lo que parece reconocer al caracterizar la *isonomía*. Éste, describiendo la *polis*, habla de la democracia como una forma política en que gobiernan todos de forma sucesiva “por ser todos naturalmente iguales”⁸⁶¹, y debido a esa igualdad es justo que todos participen del Gobierno por turnos⁸⁶². Por tanto, como señala Arendt, en la democracia o *isonomía* no existe una distancia relevante entre gobernantes y gobernados, ya que todos los ciudadanos pueden disfrutar sucesivamente de ambas posiciones “como si alternativamente se convirtieran en otros”⁸⁶³. Es a esto probablemente a lo que se refiere Arendt al hablar de la inexistencia del Gobierno en Atenas, aunque no lo señala expresamente.

Lo que derrumba la horizontalidad de la política es su consideración como técnica asimilada a la producción. Su crítica a este fenómeno de la sustitución del hacer por el actuar se puede considerar la crítica más atractiva y fructífera de Arendt al ateniense. Al respecto, hay un pasaje de Platón que resulta especialmente clarificador:

“En el caso de los médicos: que nos curen con nuestro asentimiento o sin él, cortando, quemando o provocándonos algún otro sufrimiento, lo hagan según un código escrito o prescindiendo de él, sean pobres o ricos, en ningún caso vamos a dejar de llamarlos médicos”⁸⁶⁴.

En este texto se pone de manifiesto que, por una parte, la libertad como consentimiento del gobernado respecto al Gobierno es una preferencia para Platón, pero no es imprescindible para que se constituya una comunidad. La libertad no es imprescindible precisamente porque el gobernado desconoce lo que le conviene y la

⁸⁵⁹ Con *isonomía* la autora no se refiere solamente al régimen ateniense, pues lo utiliza para referirse a un principio o regla de constitución de la ciudadanía. Cfr. BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos...”, cit., *passim*.

⁸⁶⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁶¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1261b, cit., p. 29.

⁸⁶² Cfr. *Ibidem*.

⁸⁶³ *Ibidem*.

⁸⁶⁴ PLATÓN, *El político*, 293a-b, en *Diálogos* (V), M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N.L. Cordero (trad.), Madrid, Gredos, 1998, p. 580.

libertad se subordina a lo que se considera la vida buena de la *polis* como un todo unitario⁸⁶⁵.

Por otra parte, también es patente la violencia inherente a la *poiesis*, pues si es necesario cortar, quemar, o producir otra clase de dolor en el gobernado, así se ha de hacer. El juicio de Arendt al señalar la violencia como inseparable de la *poiesis* es muy acertado. No es difícil ver en este médico-gobernante al artesano que mediante la violencia infligida sobre el árbol lo convierte en un mueble ajustado a lo que él considera adecuado. Ésta es la producción de que habla la autora y la violencia que le es propia. Aunque el artesano no desea la violencia por sí misma, ésta es necesaria para producir. El “paciente” del texto citado parece más un cuerpo inerte, un objeto, como un tronco que se convierte en silla, que un ser humano⁸⁶⁶.

Lo que parece, en cambio, muy discutible es la tesis arendtiana de que en Platón y en Aristóteles la política sirva únicamente a las necesidades biológicas del ser humano. En realidad, la visión de estos es muy distinta. Para Platón la sociedad surge de las necesidades puramente materiales y económicas⁸⁶⁷. Por el contrario, para Aristóteles, la política es una actividad eminentemente humana, sin la cual no es posible alcanzar los principales bienes humanos, que son la virtud y la felicidad⁸⁶⁸.

⁸⁶⁵ La palabra “libertad” aparece en pocas ocasiones en la *República*, y casi siempre con una connotación negativa para una ciudad. Platón la relaciona despectivamente con la democracia ateniense y con los holgazanes y pródigos, es decir, con la parte concupiscible de la ciudad. Para Platón es el exceso de libertad, la anarquía, lo que provoca la desaparición de la democracia, transformándose en tiranía (cfr. *Ibid.*, 462b).

⁸⁶⁶ En este punto la autora considera que los modernos han sido platónicos, pues Rousseau y Marx parecen sostener la misma unidad de la comunidad política y acogen el tópico de que “para hacer una tortilla hay que romper los huevos”. El producto que es la ciudad implica hasta el control gubernamental de los nacimientos o la decisión de qué rol desempeña cada ser humano dentro de ella (cfr. *República*, 449d). Esto también se pone de manifiesto en un pasaje de las *Leyes* donde Platón señala que la legislación de su ciudad ha de premiar la participación del Pueblo en el castigo de las conductas no ajustadas a las leyes. Reviste a cada ciudadano del poder de ser juez y verdugo de quien actúa contra la ley. Señala que “quien colabora con ellas [las leyes] castigándola [la maldad] es el ciudadano perfecto y se lleva la palma de la virtud” (*Leyes*, 730d). Esta violencia para ajustar a los ciudadanos a las leyes tiene el carácter de fabricación y de ajustamiento a un modelo, sólo que aquí el *productor* no es el filósofo rey, sino las mismas leyes, que para Platón tenían las características propias de la *poiesis*.

⁸⁶⁷ Así lo afirma, por ej., Guthrie. Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega (V). Platón. Segunda época y la Academia*, cit., p. 427.

⁸⁶⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 1099b, pp. 11-12. Traducción de M. Araujo y J. Marías.

Respecto a Platón, al considerar la política únicamente en términos biológicos, según la interpretación de Arendt, el diálogo sería una actividad inútil, pero esto parece igualmente discutible, y afirmarlo supone separar por completo a Platón de Sócrates. En este sentido, supone obviar que la inmensa mayoría de los escritos platónicos que se conservan son precisamente diálogos, y el carácter aporético de los mismos no es exclusivo de los primeros, o los llamados diálogos socráticos, sino también de diálogos posteriores⁸⁶⁹.

En cuanto a la interpretación de la escatología y el mito, resulta del todo cuestionable el rechazo a la creencia de Platón en el más allá, a pesar de que el argumento de Arendt está bien construido. El filósofo ateniense afirma en la *Carta VII* que “hay que creer de corazón en esas antiguas y sacrosantas doctrinas que nos dicen que el alma es inmortal, que será sometida a juicio y que puede sufrir terribles castigos, una vez separada del cuerpo”⁸⁷⁰. Además, el autor revela en la *República* que es adecuada la utilización de “nobles mentiras”⁸⁷¹, pero no menciona entre ellas el mito de Er, el mito escatológico al que Arendt se refiere⁸⁷². Si Platón ha reconocido el “uso médico”⁸⁷³ de la mentira en la misma obra, resulta extraño que luego utilice un mito como mentira ‘medicinal’ sin advertir con claridad que es un relato falso. Ya que Platón se dirige a Glaucón como al futuro legislador de su ciudad ideal⁸⁷⁴, éste deberá conocer todo de ella, incluida la veracidad o falsedad de aquello que contará a los gobernados.

⁸⁶⁹ Cfr., por ejemplo, el *Fedro*, que trata temas diversos, sin que el diálogo tenga un objetivo claro.

⁸⁷⁰ Atribuir a esta frase una utilidad política, tras haber confesado su estrepitoso fracaso en Siracusa resulta muy forzado. Cfr. PLATÓN, *Carta VII*, en *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*, cit., p. 171 y ss. Respecto a que el castigo se infligiera sobre el cuerpo en el mito de Er (*República*, 614a-615a) cabe señalar que los castigos en apariencia físicos del mito pueden entenderse en un sentido alegórico no literal, siendo el alma la castigada, igual que en *La divina comedia* de Dante. Pieper insiste en que “al no poder ser objeto de experiencia el verdadero contenido de ese lenguaje [escatológico], tiene que expresarse con múltiples imágenes sensibles, ninguna de las cuales pretende una validez literal”. PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, cit., p. 38.

⁸⁷¹ Por primera vez en *República*, 414c. Platón señala como “nobles mentiras” el mito de los metales (414c), el sorteo falseado de los matrimonios (559d), y plantea algunas más al arbitrio de los gobernantes, pero no se ocultan al lector. Arendt considera que la “noble mentira” es fruto de una mala interpretación del primer pasaje aludido y que no era promovida por Platón, aunque señala que Platón permitía la mentira ocasional del gobernante contra los enemigos de la ciudad o los insensatos. Cfr. EPF, p. 308, n. 5.

⁸⁷² Cfr. PLATÓN, *República*, 614b.

⁸⁷³ Cfr. *Ibid.*, 388.

⁸⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 468d.

Guthrie considera al respecto que Platón presenta la misma doctrina en forma de mito y de argumentación dialéctica⁸⁷⁵. Según él, el ateniense creía en lo esencial del mito, en las verdades que transmitía, aunque no necesariamente en sus detalles⁸⁷⁶. Además, aprecia que en aquella época no se distinguía plenamente lo que era realidad de lo que era ficción; así ocurría respecto al mito y el hecho científico⁸⁷⁷. Guthrie advierte que, aunque podría argumentarse que el legislador platónico va a ejercer el privilegio de usar unos mitos en los que no cree, esto es la antítesis completa de lo que enseña en otros diálogos⁸⁷⁸. Este juicio parece más acorde con el tenor de la obra de Platón y con su época que el emitido por Arendt.

En cuanto al cambio en las ideas, ya se ha señalado que la deuda de la autora con Heidegger respecto a su interpretación del mito de la caverna es mayor de la que ella admitiría. Antes del libro VI, en el que se produce el cambio radical en Platón a juicio de Arendt, hay ya manifestaciones que indican que las ideas son aplicables a la política. El ateniense afirma que la convivencia con el ser y la admiración del mismo llevan a los filósofos a imitarlo como “dibujantes que copian de un modelo divino”⁸⁷⁹, escogiendo primariamente como se escoge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres⁸⁸⁰.

El asombro por la belleza conduce a la imitación. Y la *poiesis*, para la autora, es imitación de un modelo universal en la realización de un particular, exactamente lo mismo. Platón describe el proceso de imitación de la belleza como un ir “dirigiendo frecuentes miradas a uno y otro lado, es decir, por una parte a la naturaleza de lo justo y de lo bello... y todas las virtudes similares, y por otra a aquellas que irán implantando en los hombres”⁸⁸¹ o en la ciudad. Lo fundamental aquí es destacar el carácter de modelo que tiene la belleza, porque “lo *útil* es hermoso y lo *nocivo* es feo”⁸⁸². La autora, al destacar la relación entre contemplación y *poiesis*, y la relación de las ideas

⁸⁷⁵ Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega (V). Platón. Segunda época y la academia*, cit., p. 93.

⁸⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, (tomo IV). *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 299. En el mismo sentido, cfr. PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, cit., p. 38.

⁸⁷⁷ Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega (IV)...*, cit., p. 349.

⁸⁷⁸ Así, por ejemplo, la *Apología*, el *Banquete*, el *Timeo* y las *Leyes*. Cfr. *Ibid.*, p. 375.

⁸⁷⁹ PLATÓN, *República*, 500e, cit., (tomo II), p. 202.

⁸⁸⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁸¹ *Ibid.*, 500a-b, cit., (tomo II), p. 201.

⁸⁸² *Ibid.*, 457b, cit., (tomo II), p. 126. Énfasis añadido.

platónicas con los modelos de producción de los artesanos, parece apuntar en esta dirección, aunque su peculiar análisis de la etimología de la palabra *agathon*, lo bueno, complica enormemente su interpretación⁸⁸³.

En esta misma línea, en oposición a Arendt, que considera las ideas *a priori* como inútiles, Popper sostiene que la justicia y las ideas en general son “instrumentos para las transformaciones sociales”⁸⁸⁴, salvo la idea de bien, que es un “hueco formalismo” sin un papel ético ni político claro⁸⁸⁵.

Guthrie también desmiente la tesis de Arendt. Éste no coincide con la contraposición de la autora entre ambos términos: lo bello como inútil, y el bien como sinónimo de utilidad. Por el contrario, según Guthrie “lo bello es lo beneficioso”⁸⁸⁶. Hay una relación entre belleza y utilidad, del mismo modo que entre bien y utilidad⁸⁸⁷. Bien y belleza son ideas intercambiables. A su juicio, frente a lo que señala Arendt, en el *Banquete* la idea de belleza representa a la idea de bien⁸⁸⁸.

H. Arendt, ¿una nueva inversión de Platón?

Como se ha dicho, Arendt rechazó toda la tradición filosófico-política al juzgarla platónica. No obstante, como señala Villa, olvida con este rechazo que los escritos de Aristóteles (un autor que era crítico con la unidad que buscaba Platón en la ciudad), contienen experiencias de la pluralidad humana⁸⁸⁹. Probablemente Arendt fue consciente de ello, pero no perdonó a Aristóteles el considerar superior la vida del filósofo a la vida política, y su visión finalista o tética de la acción⁸⁹⁰.

⁸⁸³ Cfr. CH, p. 129.

⁸⁸⁴ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., p. 44.

⁸⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 147.

⁸⁸⁶ PLATÓN, *Hippias Mayor*, 296e. Guthrie lo considera una influencia socrática que Platón recibe completamente.

⁸⁸⁷ Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega (IV), Platón...*, cit., p. 176.

⁸⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 378.

⁸⁸⁹ Cfr. VILLA, Dana, “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger's Jewish Followers...*, cit., p. 69.

Aristóteles considera que lo propio de la ciudad es la multiplicidad y estar formada por individuos de distintas clases. Además, sostiene que en la ciudad, a diferencia de en la casa o en la familia, hay cosas que han de ser comunes a todos y otras que no. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1261a y ss.

⁸⁹⁰ Aristóteles caracteriza al gobernante como “el arquitecto del fin” (*Ética a Nicómaco*, cit., 1152b, p. 116). En 1177a-b, señala que la contemplación solitaria es superior a la vida conforme a

Ahora bien, lo dicho no debe conducirnos a considerar que Arendt invirtió a Platón en los términos en que lo plantea Abensour —ni como lo planteó anteriormente Bhikhu Parekh⁸⁹¹—. El primero considera que la autora propone a través de esa supuesta inversión, “acoger *plenamente* la fragilidad de los asuntos humanos”⁸⁹². Opina que la autora desea una plena aceptación de la fragilidad y contingencia en el ámbito político, de la total espontaneidad. Pero esto es muy discutible. Como ya se ha dicho, la fragilidad de los asuntos humanos también es un problema para Arendt, no algo que sólo quepa celebrar. A su juicio, la solución de la *polis* a esa fragilidad fue que la ciudad lograba un recuerdo de las acciones que los hombres realizaban dentro de la comunidad. Se logra vencer la fragilidad en cierto modo mediante el recuerdo de los individuos, pero la ciudad y la relación entre atenienses siguen siendo frágiles, siguen a merced de la gran fragilidad de los asuntos humanos a pesar del *nomos*, que como se ha señalado, es muy deficiente.

Abensour parece olvidar lo fundamental, que es la estabilidad política y jurídica según Arendt, que no exalta la *archein* como acción espontánea, aunque la defiende frente a la razón calculadora platónica y moderna. Por tanto, se ha de entender este antiplatonismo como una defensa de la acción política y de la responsabilidad común, también institucional y jurídica, no como una protesta contra toda institución y menos como una llamada a la anarquía. Considerar que Arendt defiende la espontaneidad completa, la libertad absoluta y la total fragilidad de los asuntos humanos es olvidar el

las virtudes porque la primera es un fin en sí misma y es la actividad que más acerca a los hombres a los dioses.

⁸⁹¹ A mi juicio, la crítica de Parekh yerra al hacer una lectura sistemática de Arendt aplicando una suerte de reducción al absurdo. Para él, su esencialismo en la consideración de los fenómenos la conduce a un determinismo hegeliano, pues la *esencia* de los fenómenos siempre los conduce de una determinada manera que podemos predecir: “Arendt dice, por ejemplo, que la introducción de una forma de Gobierno totalitaria en la Alemania de los años treinta tenía que conducir, por necesidad interna, a los campos de concentración y a los planes de conquista del mundo...” (p. 36). El autor señala que si “Platón abolió la política; Arendt está a punto de hacer lo mismo. El reverso del platonismo tiene las mismas consecuencias básicas que el propio platonismo” (p. 35), porque a su juicio nos conduce a un determinismo hegeliano, a pesar de que Arendt rechaza con tanto ahínco cualquier doctrina de la *necesidad* en los asuntos humanos (cfr. PAREKH, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, V. Bordoy [trad.], Madrid, Alianza, 1982). Esta acusación tiene un fundamento, que es el esencialismo fenomenológico de Arendt, en ocasiones excesivo, aunque no sea ajustada como explicación completa de la autora, en especial el primer texto transcrito en este nota, sobre la naturaleza de los regímenes, sus tendencias y, sobre todo, el espíritu que los “pone en movimiento”. Esto podrá justificarse adecuadamente al estudiar la influencia de Montesquieu en Arendt. *Cfr. infra*, III,III.

⁸⁹² ABENSOUR, Miguel, “La lectura arendtiana del mito de la caverna”, cit., p. 27. Énfasis añadido.

papel de las leyes como esas islas de previsibilidad en un océano de incertidumbre⁸⁹³. Unas leyes que tan deficientemente entendieron los griegos, tanto los de la época pre-filosófica como Platón, que carecieron por igual del “genio político de Roma”⁸⁹⁴ para valorar las leyes. Unas leyes que los griegos relegaron a la esfera de la producción. Y es precisamente el equilibrio entre lo espontáneo (*archein*) y lo duradero lo que constituye la inquietud arendtiana, como se quiere subrayar aquí. O, en otras palabras, la libertad de acción espontánea y la necesidad de que ésta tenga unos límites.

La autora defiende la conveniencia de que la acción novedosa conviva con unas instituciones justas y legitimadas por el consenso del Pueblo. Por eso, como se verá, la absoluta “estaticidad” institucional o jurídica —platónica o de cualquier otra clase— es negativa, y lo sería aunque se hubiera consensuado entre todos. La posibilidad de acción espontánea es tan importante políticamente como la estabilidad, y se puede realizar dicho tipo de acción aun sin la existencia de unas instituciones y de unas leyes que la permitan. Es el caso de los judíos apátridas durante la II Guerra Mundial o de los partisanos, como René Char⁸⁹⁵. En la difícil concepción de Arendt sobre el poder, en ocasiones descrito como la pura pluralidad y actuación concertada (como en el caso de René Char) que crea un espacio, y otras como algo que requiere de una institución política⁸⁹⁶, la acción es previa a la institución. Si bien, a su vez, las instituciones, fundamentalmente las leyes, son imprescindibles para la limitación y durabilidad de la acción.

Ésta es probablemente la pugna, o más bien, el equilibrio entre existencialismo y republicanism. Un existencialismo que exalta la singularidad e importancia de cada ser humano desde su nacimiento, y que proclama la grandeza de la novedad de la acción, de la *archein*. Ese existencialismo ha de verse equilibrado por la necesaria limitación de la *archein*, y la durabilidad y estabilidad en el mundo público, propia de las raíces cívico-

⁸⁹³ Cfr. SR, p. 240.

⁸⁹⁴ Cfr. CH, p. 218.

⁸⁹⁵ Cfr. EPF, pp. 13 y ss.

⁸⁹⁶ Institución que a su vez requiere la sintaxis del poder (*the syntax of power*) necesaria en “el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua [...] se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior”. SR, p. 240.

republicanas de Arendt⁸⁹⁷. Porque, como señala Villa, un existencialismo solipsista supondría la alienación del mundo⁸⁹⁸, y una acogida plena de la fragilidad de los asuntos humanos supondría la misma alienación del *entre* mundano.

6. Recapitulación

Las dos respuestas griegas a la imprevisibilidad de la acción resultan insatisfactorias. Tanto el *nomos* preplatónico como la del filósofo ateniense. A pesar de que la característica común a los sistemas legales es el aseguramiento de la estabilidad, el *nomos* no mantiene dicho rasgo sino por un breve periodo de tiempo. La incapacidad de la ley griega para dar durabilidad a la comunidad política se asienta en las dos razones que han quedado expuestas. La primera deriva de la fuerte competencia entre los ciudadanos, propia del espíritu agonal, que deteriora irremediabilmente la unidad de la *polis*. La segunda, más enfatizada por la autora, es la incapacidad para ampliar a nuevos territorios la validez de las leyes de la ciudad, es decir, de establecer vínculos entre ciudades mediante las promesas.

Tanto la competencia interna, como la incapacidad de apertura al exterior provocan que el *nomos* no sea un orden jurídico susceptible de dar estabilidad al cuerpo político. Y ello a pesar de ser una ley que imita la producción, caracterizada en principio por la durabilidad. Pero hay que recordar que la ‘producción’ no se puede aplicar a los asuntos humanos. Así, el *nomos* no sólo no logra la característica duración de la producción, sino que además carece del dinamismo propio de la acción, al restringir de una vez para siempre el sistema legal a una comunidad política aislada de las demás.

Así, en la Antigüedad griega el problema de las leyes se resolvía por una sola persona, y de una vez por todas. La ley carecía de *auctoritas*, aunque tuviera la fuerza propia de la producción. Carecía de *auctoritas* en el sentido de que las leyes no lograban

⁸⁹⁷ Villa ha visto con claridad la importancia de las leyes e instituciones en el pensamiento de Arendt, hasta el punto de que afirma que sólo el marco de la ley y el espacio provisto por instituciones duraderas es el lugar apropiado para la “gran” acción y la libertad política. Cfr. VILLA, Dana, “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger’s Jewish Followers...*, cit., p. 47. Esta exclusividad de la acción dentro de las instituciones supone considerar a la autora como institucionalista, como si esa “gran acción” plena de sentido no tuviera lugar cuando las instituciones han desaparecido o son enemigas del agente (como es el caso de los partisanos franceses durante la Segunda Guerra Mundial).

⁸⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 79.

augmentar (*augere*) el número de ciudadanos vinculados a la ley. El *nomos*, como muralla, no podía llegar más allá de la ciudad aumentando su jurisdicción y el número de los vinculados a la misma. A juicio de Arendt, los griegos desconocían esta característica de la ley, al producirla por una sola persona sin establecer vínculos jurídicos entre ciudadanos y, del mismo modo, desconocían el valor vinculante que las leyes podían ejercer entre comunidades políticas.

Por su parte, la respuesta de Platón al problema de la impredecibilidad supone la negación de la posibilidad de la acción duradera de manera radical. Lo que ambas tienen en común, tanto la del *nomos* preplatónico como la solución de Platón, es que desconocen la capacidad político-jurídica de hacer promesas. Las promesas, que “en la esfera de la política quizá constituyen la facultad humana superior”, logran fundar un espacio jurídico-político estable. Arendt rechaza el *nomos* de la *polis* y la construcción que defiende Platón, entre otras razones porque en ambos casos la capacidad de hacer las leyes se entiende de una manera técnica y solitaria y tiene como modelo la producción.

En particular, con Platón se abre el camino para la pérdida de los cuatro elementos de la política: su fundamento, que es la pluralidad; su esencia, que es la relación; su objeto, que es el mundo; y su sentido, que es la libertad. El rechazo total del platonismo es fruto de la comprensión de los vínculos entre éste y el totalitarismo. Pero este rechazo a Platón no pone punto final a sus reflexiones. Dicho rechazo pertenece a la etapa arendtiana de búsqueda de comprensión del totalitarismo, a la que le sucede un deseo de hacer propuestas positivas en un tiempo donde se pueden recuperar experiencias políticas y jurídicas significativas, ya que una vez caída la tradición se puede mirar al pasado con ojos nuevos.

Además, la crítica a Platón nos da las claves de la crítica arendtiana a toda la historia de la filosofía política. Especialmente, la influencia del ateniense en los teóricos de la soberanía. Pero ha de quedar claro que Arendt no invirtió el pensamiento platónico, ni pretendió desatar por completo la acción impredecible, sino más bien atarla con unos lazos que le son propios, los de las promesas. Éstas son la vinculación más fuerte entre la política y las leyes, pero al pertenecer a la experiencia, no fueron

conocidas por los filósofos griegos, sino por la práctica jurídica romana. La autora enfatiza que frente a esta tradición, que transmite los prejuicios comunes contra la política, adquieren peso y valor los hombres prácticos.

Conforme a lo dicho, y frente a las concepciones deficientes de las leyes en Grecia, Arendt considera que no es posible asegurar el mundo fundado y el estar juntos desentendiéndose de las promesas. Para ella, como para Montesquieu, los factores más estabilizadores no son las costumbres o las tradiciones, sino los órdenes jurídicos. Pero esta durabilidad no se logra sino mediante los pactos. Con ellos, las leyes hacen posible establecer y dar durabilidad a la esencia de la política, que es la relación interpersonal. Y en el logro de esta estabilidad, fueron los antiguos romanos los más avezados.

CAPÍTULO III

EL DERECHO EN LOS *PRÁCTICOS HONORABLES*

I. Planteamiento: tres autores republicanos

Una vez expuesto el dilema entre acción y ley tal y como se presenta en la experiencia histórica de la *polis* y en el pensamiento filosófico platónico, así como las respuestas griegas al mismo, conviene estudiar autores y tradiciones que arrojan luz sobre soluciones alternativas a las griegas en lo que respecta a armonizar la tensión entre novedad y conservación. A continuación se estudiará a los autores que Arendt tuvo en mayor estima intelectual y que se relacionan con las experiencias políticas y jurídicas de la Antigua Roma y de Estados Unidos: Cicerón, Montesquieu y Tocqueville.

Son los llamados *prácticos honorables*, un calificativo con el que Arendt pretende alabar a aquellos que, siguiendo a Cicerón, estudiaron las formas políticas situando en el centro de las mismas el fenómeno de la acción. Ha parecido pertinente sumar a Montesquieu y Tocqueville junto al pensador romano por seguir esta línea *antitradicional* y propiamente política, de acuerdo con las categorías arendtianas. Es necesario dedicar más atención a Cicerón y Montesquieu que a Tocqueville, ya que la influencia de los primeros en Arendt no ha sido estudiada con detenimiento anteriormente y, en cambio, la del pensador francés se ha puesto de manifiesto por extenso⁸⁹⁹, salvo por lo que respecta al aspecto de su pensamiento que se tratará aquí.

⁸⁹⁹ Cfr., por ejemplo, LLOYD, Margie, "In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism", *Review of Politics*, 57, 1, 1995; SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política* cit., pp. 313 y ss.; MANCINI, Matthew, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals*, cit.; BOESCHE, Roger, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State University Press, 1996; FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, The University of Chicago Press, 1998.

II. Cicerón: el *manual* de los prácticos

1. Entre oratoria y pensamiento político

Desde la perspectiva de Arendt Cicerón es probablemente el primer pensador republicano, pues considera, frente a los filósofos, que la vida activa está por encima de la contemplativa, y sostiene que las comunidades no se constituyen por necesidad biológica sino que surgen o son fruto de la sociabilidad natural del hombre frente a una noción ‘utilitaria’ de la política⁹⁰⁰. En este sentido, el pensador romano es más estrictamente republicano que Aristóteles para la autora, pues el griego daba preferencia a la contemplación sobre la acción y consideraba que la *polis* tenía un origen ‘utilitario’ o forzado por la necesidad biológica, como se ha visto⁹⁰¹.

En este contexto se comprende la importancia que tiene para Arendt que el Arpinate sea el primero que se refiere a la comunidad política como *res publica*. Ésta es aquella ‘cosa’ que pertenece al Pueblo, entendiendo por Pueblo aquel ‘consorcio en el derecho’ distinto de una asociación de hombres cualquiera que no tenga como centro el elemento jurídico⁹⁰². Así, Cicerón es el primer pensador que considera la comunidad política como comunidad de derecho en la que el poder se ejerce conforme a una norma⁹⁰³. Y, como iusnaturalista, conforme a una norma justa⁹⁰⁴. En este sentido, hay quien considera al romano el primer filósofo del derecho de la Historia⁹⁰⁵.

Cuatro son los elementos del pensamiento de Cicerón sobre los que Arendt centra su atención y que ayudan a la comprensión de la tensión o problema arendtiano que se estudia en este trabajo. El primero de ellos es la idea de ‘*consensus iuris*’, que Cicerón empleó para definir el Pueblo como consorcio en el derecho y la comunidad

⁹⁰⁰ Cfr. DF1, C. XVIII, 28.

⁹⁰¹ Se ha escrito poco sobre la relación entre Cicerón y Arendt, incluso en obras dedicadas en exclusiva al derecho en la filósofa de Hannover, como *Hannah Arendt and the Law*, que ofrece un cuadro bastante completo en otros aspectos.

⁹⁰² Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 25. Salvo que se indique lo contrario, de esta obra se empleará la siguiente edición en todo el trabajo: *Sobre la República. Sobre las leyes*, J. Guillén (trad.), Madrid, Tecnos, 1992.

⁹⁰³ Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, traducción de A. Fernández-Galiano, Barcelona, Ariel, 2001, p. 102.

⁹⁰⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 22.

⁹⁰⁵ Cfr. LLANO, Fernando, “Cicero and the Natural Law”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 98, 2012, p. 159. Llano sigue aquí a G. Fassò.

política como comunidad en el derecho. Este es uno de los conceptos centrales del pensamiento del romano, ya que su definición desvela quién es el Pueblo y, por tanto, a quién pertenece la ‘cosa pública’. A pesar de ser una noción central o, precisamente por su centralidad, no hay coincidencia entre los intérpretes de Cicerón acerca del significado de la misma. Por lo que respecta a la propia Arendt, el estudio de la noción de ‘*consensus iuris*’ ayuda a comprender la importancia del asentimiento a las leyes como condición de la justicia, así como la idea que de la autora de que el derecho en las sociedades libres nunca es heterónimo; es decir, es siempre aceptado libremente, lo cual es condición para la acción política.

En segundo lugar, influye mucho en Arendt la idea ciceroniana de que lo más divino para su Pueblo era fundar y conservar ciudades. La autora se refiere constantemente a esta sentencia, que informa y resume su interpretación de Cicerón y del espíritu político y jurídico romano. Para ella, lo romano sitúa en primer término la importancia del tiempo y la conservación en el ámbito de los asuntos humanos. La preocupación no es, simplemente, quedar en el recuerdo, a lo que se reducía la pretensión griega, sino quedarse literalmente; de lo que se trata es de dar durabilidad a las relaciones interpersonales, de *conservarlas*. Sólo en este sentido se comprende la capacidad romana de hacer y mantener promesas. Y, con ello, el cambio en Arendt de la noción de ley como mero ‘límite’ a la noción romana de ley como ‘relación’, cuyo fundamento es la promesa. Esta promesa no surge de las necesidades de la vida, sino del deseo de estar con los otros, aspecto en el que coinciden por completo Cicerón y Arendt.

En tercer lugar, ha de repararse en la divergencia entre ambos con respecto al fundamento de la promesa. La pregunta acerca de qué es lo justo presupone la pregunta de si esto es un conocimiento que podamos llegar a adquirir. Y a partir de dicha respuesta, cabe plantearse cuál es o debe ser el contenido del derecho. Esto se plantea en *De re publica* como el antiguo dilema entre justicia natural y justicia civil. Es decir, si la justicia es ontológica o meramente convencional. En este sentido, se pone de manifiesto que, si bien en Arendt el contenido del derecho no es cognoscible, de las mismas ‘condiciones’ fenoménicas de la vida humana y de la política se deriva para ella un contenido normativo.

En cuarto lugar, se debe reparar en la importancia de lo que Cicerón denomina el ‘cultivo del alma’ (*cultura animi*) y su fruto, que es la *humanitas*, que para Arendt se identifica con la capacidad de discernimiento o juicio. De acuerdo con la noción arendtiana de juicio esta capacidad permite, además, ‘representar’ en un espacio deliberativo a aquellos que no tienen capacidad para deliberar, a aquellos seres humanos no dotados de palabra, de modo que se puede lograr constituir un derecho que tenga en cuenta a más individuos que a los efectivamente presentes en el diálogo acerca de las leyes. Así, se amplía el interés del número de sujetos tomados en cuenta en la formación deliberativa del mismo. Con ello la deliberación acerca del derecho no es sólo un intercambio de opiniones de los presentes, ya que hay una capacidad que permite trascender este intercambio e imaginar opiniones de los ausentes. Ésta es la capacidad de juicio sobre la que la autora encontró inspiración en Kant, y también en Cicerón. Conforme a esta propuesta, se amplía el número de los tenidos en cuenta por un derecho estrictamente convencional y una justicia civil.

Una vez enunciados los aspectos del pensamiento de Cicerón que influyen en Arendt, se ha de empezar señalando que, en el romano, quizá como en todo gran pensador, no faltan las tensiones o paradojas. Y esto se ve reflejado en la interpretación, también paradójica, que la filósofa hace de él. O, dicho más sencillamente, aunque la autora coincide normalmente con él, y alaba la mayoría de aspectos de su pensamiento, es detractora de otros, pues a su juicio en él conviven posiciones enfrentadas, y ella sólo considera ‘mundana’ o ‘política’ una de ellas.

A este respecto, Walter Nicgorski considera que hay dos paradojas o tensiones en el pensador romano. La primera se refiere a que el Arpinate es, por un lado, socrático, amante de la filosofía griega, lector de Platón y de Aristóteles, y por el otro, un hombre político y pragmático, un orador para quien prevalece la acción sobre la reflexión y el triunfo sobre la verdad. En otras palabras: hay una primera tensión en Cicerón, la tensión entre el filósofo y el práctico. La segunda paradoja se refiere a su afiliación intelectual a dos escuelas enfrentadas: el estoicismo y el escepticismo. Es decir, por un lado, a los absolutos morales rígidos y la certeza acerca de la naturaleza de las cosas del estoicismo; y, por el otro, a la escuela escéptica de la duda y de lo

incierto⁹⁰⁶. En el fondo, la tensión entre la certeza o la duda respecto al conocimiento de cuestiones como lo que es justo en los asuntos humanos y, por tanto, lo que da contenido al derecho.

Esta doble paradoja que se acaba de apuntar se puede reducir a una en la interpretación arendtiana: Cicerón es un pensador práctico al tiempo que es, en mucha menor medida, un estoico. La autora lo considera fundamentalmente lo primero, y de ahí su admiración hacia él. Arendt nunca le contó entre los filósofos, aunque admite la existencia de elementos del estoicismo en su pensamiento. Para ella era fundamentalmente un práctico, una persona dedicada más a la acción que a pensar. Y, como se adelantaba, para ella Cicerón se convirtió en “el manual de todos los prácticos honorables en la política, mientras la tradición siguió el camino opuesto”⁹⁰⁷, es decir, mientras la tradición platónica de los filósofos siguió el camino opuesto a la acción y la política. De tal modo eran contrarios estos caminos, el de la filosofía y el de la política, que Arendt considera que Cicerón trató de combatir teóricamente el platonismo, aunque su intento resultó inútil porque, como práctico y como político, carecía de herramientas filosóficas para combatirlo con éxito⁹⁰⁸.

No hay que olvidar que para las categorías de Arendt el hecho de que Cicerón fuera un pensador de la política —y no un filósofo— ya implica que el romano partía de la falta de un absoluto y de la inexistencia de certezas acerca de lo bueno y lo justo. Por ello, no busca certezas en él; le importa más bien que el romano fuera un buen cronista del espíritu político romano y recurre a él para subrayar los principales rasgos de dicho espíritu.

⁹⁰⁶ Cfr. NICGORSKI, Walter, “Cicero’s Paradoxes and His Idea of Utility”, *Political Theory*, 12, 4, p. 557.

⁹⁰⁷ DF1, C. XVIII, 32. La autora no acostumbraba hacer comentarios laudatorios, pero éste es uno de ellos. Anotado al hilo de su lectura de *De officiis*.

⁹⁰⁸ Cfr. *supra*, I,6. Sobre el énfasis en el carácter novedoso del pensamiento ciceroniano frente a los griegos, junto a su incapacidad teórica para superarlos, es posible que la autora tomara esta idea de Karl Büchner, cuya introducción a la edición bilingüe de *De re publica* subrayó, en particular la afirmación de que Cicerón “sabe que tiene que decir algo nuevo, pero no es capaz de superar a los griegos en términos teóricos”. BÜCHNER, Karl, *Vorwort*, en CICERÓN, Marco Tulio, *Vom Gemeinwesen* (ed. bilingüe latín-alemán), Zürich, Artemis-Verlag, 1952, p. 19 (consultado en The Hannah Arendt Collection, Bard College, Nueva York).

Así, Arendt se decanta sin duda por el Cicerón escéptico frente al estoico, ya que su convicción de que no hay certezas en los asuntos humanos es uno de los rasgos centrales de su pensamiento. Por otro lado, considera el estoicismo una escuela de pensamiento dogmático cuyas doctrinas conducen a un olvido antipolítico del mundo. Por ello, la autora reprocha a Cicerón su afiliación a la escuela estoica en algunas ocasiones⁹⁰⁹. Así, la tensión ciceroniana entre certeza y duda se refleja en la interpretación de Arendt.

Como se adelantaba, la admiración de la autora hacia el Arpinate se basa en la consideración de que no era un filósofo profesional. Sólo ejerció su faceta de pensador en su *otium*, es decir, durante el tiempo en que forzosamente no desempeñó cargos políticos al estar perseguido por sus enemigos, tal y como él mismo relata en *De officiis*⁹¹⁰. No hubiera hecho de otra manera ya que era muy crítico con el filósofo que, por mor de la verdad, se despreocupa por lo público⁹¹¹ y compartía con Sócrates una “aversión hacia la especulación abstracta”⁹¹². Es decir, si no se puede actuar se piensa, pero no sobre abstracciones sino sobre lo que se ha hecho. Y hay que recordar que ese es precisamente el propósito de *La condición humana*: “nada más que pensar en lo que hacemos”⁹¹³. Y la autora no oculta su admiración y el carácter excepcional del romano:

“otra vez aquí la única excepción es Cicerón, quien desde su gran experiencia política romana dudó de la validez de la superioridad del *bíos*

⁹⁰⁹ Pues el estoicismo aspira al apartamiento del mundo. Cicerón es, en este sentido, un precursor de Epicteto, según Arendt. Cfr. VE, p. 183. Sin embargo, Cicerón no pensaba esto: su aislamiento fue forzado, como sostiene Séneca. Éste escribe que, el abogado romano decía no estar completamente libre en esa situación: “Estoy en mi Tusculano, medio libre”. SÉNECA, “De la brevedad de la vida”, V, en *Tratados morales*, P. Fernández Navarrete (trad.), Madrid, Austral, 2005, p. 162.

⁹¹⁰ Sólo cuando la república “ha dejado de existir” y Cicerón no puede actuar en política vuelve a la filosofía. Sólo cuando no hay posibilidad de actuar y es forzoso el retiro, la *solitudo*, porque se le ha prohibido la actividad política (cfr. *De officiis*, II, 1-2). Cfr. DF1, C. XVIII, 28. Se trata, pues, de un ocio no querido, sino una “inactividad impuesta”. Cfr. SR, p. 162.

⁹¹¹ Cfr. CICERÓN, *De re publica*, I, 7. Sin embargo, en las *Tusculanae disputationes*, V, 3 dice algo casi opuesto: “en la vida la contemplación y el conocimiento de la realidad son actividades que superan con mucho a todas las demás”. CICERÓN, Marco Tulio, *Disputaciones tusculanas*, A. Medina González (trad.), Madrid, Gredos, 2005, p. 392. En este pasaje compara a los filósofos con los que asisten a un espectáculo como espectadores, sin buscar ni gloria ni dinero para sí: los filósofos son los que realizan la actividad más noble de entre los asistentes.

⁹¹² LLANO, Fernando, “Cicero and Natural Law”, cit., p. 167.

⁹¹³ CH, p. 16.

theoretikós sobre el *bíos politikós*, del valor de la soledad por sobre la *communitas*”⁹¹⁴

2. La noción de *consensus iuris*

A. El asentimiento a las leyes como presupuesto de la justicia

La noción de *consensus iuris* se vincula en Cicerón a la definición de la comunidad política o *res publica*. Del mismo modo piensa Arendt, al menos en referencia a Roma y a Estados Unidos, como regímenes republicanos.

La referencia de la filósofa al *consensus iuris* aparece en relación al totalitarismo, como sucede con otras nociones tempranas acerca de lo político en su obra. El *consensus iuris* es el asentimiento a las leyes que se da en las sociedades políticas libres⁹¹⁵. Así, dicho término ciceroniano significa, para Arendt, el asentimiento o sujeción voluntaria de los ciudadanos a las leyes positivas. Unas leyes que, en su opinión, han de ser aceptadas y pueden derivar o no de un *ius naturale*. Según la autora, en la noción iusnaturalista del derecho, la ley natural inmutable adquiere vigencia a través de las leyes positivas. Por tanto, de acuerdo con esta noción, la ley natural y la ley positiva no se confunden. En cualquier caso, para ella el criterio que permite hablar propiamente de una comunidad política libre es que las leyes sean reconocidas por los ciudadanos⁹¹⁶. Por el contrario, en la concepción totalitaria de la ley se acaba tanto con la distinción entre ley natural y ley positiva como con la necesidad de que la ciudadanía asienta o consienta las leyes. Para Arendt, la heteronomía o la ‘no aceptación’ es el rasgo distintivo de las leyes totalitarias, en oposición al asentimiento o *consensus iuris* que se otorga a las leyes en las sociedades libres⁹¹⁷.

Como se adelantaba, mediante la ley totalitaria se supera la distinción entre ley natural y ley positiva, pues ambas resultan un obstáculo para la aplicación directa de las leyes de la Historia o de la naturaleza. La ley totalitaria no es trascendente, como la ley natural, ni tampoco es general y abstracta en el mismo sentido que la ley positiva. Según

⁹¹⁴ KMT, p. 64.

⁹¹⁵ Cfr. OT, p. 620.

⁹¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁹¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

Arendt, bajo el totalitarismo los hombres se convierten en ley: no asienten o disienten de algo ajeno a lo que pueden adherirse o no, sino que son ellos mismos configurados como encarnación viviente de las leyes⁹¹⁸. Son la encarnación de leyes necesarias y heterónomas. De modo que el ser humano es tratado como un animal que ‘actúa’ siempre de acuerdo con leyes que se cumplen inexorablemente. Sin embargo, las leyes en las sociedades libres no mandan llevar a cabo conductas, sino que prohíben realizar algunas. Es decir, para ella no determinan aquello que hay que hacer, sino que hacen posible que se actúe en libertad estableciendo límites a la acción, es decir, prohibiciones⁹¹⁹. Lo que logran los sistemas jurídicos totalitarios es acabar con estos límites, destruyendo al mismo tiempo la libertad, al plasmar en los hombres las leyes de la naturaleza y de la Historia, que son leyes carentes de límites⁹²⁰.

A la luz de lo anterior se comprende que Arendt afirme que el totalitarismo de Hitler supusiera la ruptura del *consensus iuris* en Alemania, ya que puso fin a la posibilidad de asentimiento a las leyes que se espera de la ciudadanía en un Estado de derecho. Para la de Hannover dicho asentimiento es de tal importancia que constituye un presupuesto de la justicia, tanto en el interior de una comunidad como en las relaciones entre comunidades⁹²¹. Para ella, la pérdida de un Derecho internacional asentido y querido por los distintos países hizo posible “los monstruosos crímenes” totalitarios⁹²². Fue necesaria “una consciente ruptura de ese *consensus iuris*”⁹²³, por parte de los países totalitarios, de la que fuera “piedra fundamental de las relaciones internacionales, incluso bajo condiciones bélicas”⁹²⁴, es decir, del acuerdo o asentimiento a unas normas de convivencia internacionales que garantizan o presuponen la justicia, incluso en el curso de la guerra.

En los países libres, las leyes se conciben como normas que se aceptan libremente. Para Arendt, dicho asentimiento es indispensable incluso para que el sometimiento a la jurisdicción penal sea justo. Así, sostiene que “tanto el juicio moral

⁹¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹¹⁹ Cfr. PP, p. 100.

⁹²⁰ Cfr. OT, p. 620.

⁹²¹ Cfr. *Ibidem*.

⁹²² *Ibidem*.

⁹²³ *Ibidem*.

⁹²⁴ *Ibidem*.

como el castigo legal presuponen este asentimiento básico; el criminal puede ser juzgado justamente sólo porque participa en el *consensus iuris*⁹²⁵. A su juicio, incluso el delincuente acepta libremente las leyes positivas, aunque realiza una excepción a éstas consigo mismo⁹²⁶. Por ejemplo, el que comete un robo no deja por ello de confiar en que su propiedad será protegida por el derecho. Al robar, viola una norma que considera válida: aquella que protege la propiedad ajena. Por tanto, el ladrón no pretende destruir el carácter general de la norma que protege la propiedad ajena, ni tampoco el castigo para el que no la respeta.

Así, “la justicia presupone siempre un ‘consenso’”⁹²⁷. El delincuente puede ser juzgado porque está de acuerdo con sus jueces —implícita o explícitamente— en torno a lo que es delito. Una vez roto el consenso, el castigo se convierte en venganza, legítima defensa privada o interés de la mayoría⁹²⁸. En este sentido, la ley requiere un asentimiento subjetivo para ser justa. Es decir, exige ser obedecida y aplicada voluntariamente⁹²⁹.

Si para los clásicos, Cicerón incluido, es “legítimo el poder cuando es justo y, por tanto, susceptible de consenso”⁹³⁰, para Arendt podría decirse que “la ley es legítima cuando es asentida por todos y, por tanto, justa”.

Ahora bien, el *consensus iuris* o asentimiento a las leyes no implica necesariamente que el derecho haya sido decidido, deliberado o consensuado por todos. Sólo implica el asentimiento y obediencia a la norma, que probablemente otros han aprobado. Lo que es clave aquí es que las leyes han de ser comprendidas por todos y que todos puedan asentir a las mismas. Ya que, entre otras cosas, todas las leyes no pueden cambiar en su totalidad con cada generación. Las leyes en su mayoría han de ser aceptadas o rechazadas como algo preexistente que no puede ser cambiado de manera

⁹²⁵ *Ibidem*.

⁹²⁶ Cfr. DF1, C. X, 18.

⁹²⁷ *Ibidem*. Se omite el subrayado de la palabra “justicia” del original.

⁹²⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹²⁹ Cfr. *Ibid.*, C. XII, 18. Aquí la autora cita a san Agustín en su apoyo: “Pues la ley sólo se cumple mediante la voluntad libre”; y se opone a Aristóteles que afirma: “la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso” (*Política*, 1269a, cit., p. 50). Se desconoce la obra de la que procede la frase de san Agustín. Tampoco las editoras del *Diario* la han localizado.

⁹³⁰ Cfr. SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 191.

constante. Esbozada con brevedad la noción de *consensus iuris* en el pensamiento de Arendt, ahora hay que hacerse cargo de qué es para Cicerón ese *consensus iuris* o *iuris consensu*, el término que define la república para el romano.

B. El *consensus iuris* en Cicerón

Esta breve indagación acerca del uso del término '*consensus iuris*' en Cicerón no sólo permite comprender mejor a este autor y su lugar en el pensamiento arendtiano, sino también encontrar adecuados instrumentos conceptuales para interpretar mejor a la filósofa de Hannover, más allá del pensador romano; en concreto para aproximarse a la problemática relación entre derecho y política, o entre derecho y libertad, que nos ocupa.

El término '*consensus iuris*' procede del primer libro de *De re publica*⁹³¹, en concreto del célebre pasaje en que Cicerón define la comunidad política en términos jurídicos frente a otros tipos de reuniones de los hombres. Por tanto, en él se hace referencia a cuál es la relación entre política y derecho en un régimen republicano, y se descubre que ambas realidades están profundamente relacionadas, hasta el punto de que parece que no puede existir la república sin el derecho. El romano se dispone a hablar de la república y, antes de hacerlo, considera necesario explicar qué significa para él la república. Así, en el pasaje I, 25 da una breve explicación acerca de esto y, como en la misma emplea la palabra "Pueblo", se ve obligado a explicar qué significa "Pueblo" también. El texto completo de Cicerón es el siguiente:

*“Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio. Non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluen [tia...]”*⁹³².

⁹³¹ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 25.

⁹³² Lamentablemente el texto está cortado a continuación, y el párrafo siguiente perdido. Cfr. *Ibidem*.

Una traducción de la definición de Pueblo contenida en el texto es la siguiente: “Pueblo [es] una consociación de hombres que *aceptan* las mismas leyes y tienen intereses comunes”⁹³³. Para Cicerón la convivencia política no es concebible si no se da dicha aceptación de un derecho. Y éste no es cualquier ley positiva sino aquella cuya normatividad deriva de la *recta ratio*, de la ley natural⁹³⁴.

Como se adelantaba, los intérpretes y traductores de Cicerón no están de acuerdo en el significado de este pasaje. En concreto, se pueden detectar tres interpretaciones, que se exponen a continuación: la primera entiende el término en sentido objetivo, como la generalidad de la ley, la igualdad de sus destinatarios ante ella; la segunda, considera el término en sentido subjetivo, como asentimiento expreso o tácito del sujeto a las leyes que se le aplican; y, la tercera se define también en sentido subjetivo, en relación al destinatario, si bien aquí se entiende como aprobación de las leyes por los ciudadanos.

Conforme a la primera interpretación, el *consensus iuris* significa sencillamente la existencia de un derecho común a todos, lo cual difiere por completo de que haya un consenso de todos cuando dicho derecho se crea. Esta noción objetiva es la que defiende Álvaro d’Ors⁹³⁵. Siguiendo a Cancelli, d’Ors señala que el *iuris consensu* no quiere decir otra cosa que “derecho consentiente” o, en otras palabras, que hay un orden común y un derecho *objetivo* del que todos pueden servirse por igual⁹³⁶. Por eso d’Ors traduce el pasaje de *De re publica* antes copiado en relación a la definición de Pueblo (I, 25) de modo muy distinto a como lo hacen otros traductores: “una multitud asociada por un derecho que *sirve a todos por igual*”⁹³⁷. Ya Montesquieu señaló como algo característico del Arpinate el deseo de abolir los privilegios en Roma. Frente a estos, “la fuerza de la ley consiste en estatuir para todos”⁹³⁸.

⁹³³ *Ibidem*, en *Sobre la República...*, cit., p. 27. Énfasis añadido.

⁹³⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, I, 10 y ss. Para esta obra seguimos la edición siguiente: *Las leyes*, A. d’Ors (ed. y trad.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

⁹³⁵ El sentido objetivo de este *consensus iuris* se refiere a que el “derecho garantizado por las leyes es igual para todos”. Cfr. *De re publica*, cit., I, 32, cit., p. 33.

⁹³⁶ Cfr. D’ORS, Álvaro, Introducción en CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984, pp. 20-21.

⁹³⁷ Cfr. *Ibid.*, I, 25.

⁹³⁸ Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, cit., XII, 19, cit., p. 183. El francés cita *De Legibus*, III, 19.

La segunda acepción es la que emplea Arendt⁹³⁹. En este sentido, *consensus iuris* significa asentimiento expreso o tácito a la ley. La diferencia de Arendt con Cicerón reside en que para éste lo que se aceptan son leyes justas, y para la de Hannover la justicia deriva precisamente de la aceptación de las leyes. Esta segunda interpretación, en sentido subjetivo, se sigue también de la traducción de José Guillén, ya transcrita: “[P]ueblo [es] una consociación de hombres que *aceptan* las mismas leyes [...]”⁹⁴⁰. Se entiende que esta aceptación popular de las leyes es sinónimo de eficacia, de aquello que se constata por el uso⁹⁴¹. Lo que hace verosímil esta segunda acepción es que la aceptación popular de las *leges* era un uso en Roma durante la República, por lo que es probable que Cicerón afirmara eso mismo. Así, la práctica romana suponía que la *lex* como “declaración de potestad” era declarada por los magistrados y, en época republicana, autorizada o aceptada por la *potestas* del Pueblo⁹⁴². En este sentido, el Pueblo *asentía* a la ley, es decir, daba su aquiescencia a la misma en un momento posterior a su creación, que era llevada a cabo por otros. No obstante, la autora no entiende este asentimiento como un acto formal o expreso, sino como aquel decir “sí” a la ley que puede ser meramente interno y manifestarse tácitamente mediante la obediencia.

Conforme a la tercera acepción, ‘*consensus iuris*’ significaría participación activa del Pueblo en la aprobación de las leyes. Éste es el sentido democrático, y supone que el Pueblo reunido se pone de acuerdo en aprobar un determinado derecho. El derecho así aprobado gozaría de legitimidad. Tal es la interpretación del término de

⁹³⁹ *Vid. supra*, III, I, 2, A.

⁹⁴⁰ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 25, cit., p. 27. Énfasis añadido. Por su parte, en la versión inglesa, se traduce como “*acuerdo* (agreement) con respecto a la justicia” (I, 25), enfatizando el elemento subjetivo. Cfr. CICERO, *De re publica, De Legibus*, Harvard University Press, 1994. Trad. de C. W. Keyes.

⁹⁴¹ Cfr. DE LUCAS, Javier, “¿Por qué obedecer a las leyes de la mayoría?”, en VV.AA., *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 175. Por supuesto, esto admite discusión pues la ‘aceptación por el uso’ puede ser distinta del ‘asentimiento’ verdaderamente libre a las leyes.

⁹⁴² Cfr. D’ORS, Álvaro, *Derecho privado romano*, 9ª ed., Pamplona, EUNSA, 1997, § 12-35.

El hecho que Cicerón no distinga entre *ius* y *lex* no facilita la interpretación, ya que estos términos tenían un sentido completamente distinto en Roma (D’ORS, Álvaro, Prólogo a *Las leyes*, cit., p. 29). Para ‘decir el derecho’, el *ius*, que significa “lo justo”, era necesaria la autoridad del jurista (*iuris consulti*), del prudente que podía reconocer un acto de fuerza como ajustado a la conveniencia, lo justo en el caso concreto (*Derecho privado romano*, cit., §12).

Alessandro Passerin d'Entrèves⁹⁴³. Para él, la *potestas in populo* tiene un sentido democrático como el poder del Pueblo para hacer las leyes o el Pueblo como fuente de la ley. El Pueblo, mediante la aprobación de un derecho, limita el poder de los gobernantes. A esta interpretación se opone d'Ors, que la considera una ficción, ya que, a su juicio, en Cicerón la comunidad no surge de un pacto, sino de manera espontánea⁹⁴⁴.

Según Passerin d'Entrèves, el poder supremo (*summa potestas*) es aquel del que emana la ley, y las formas de Gobierno se diferencian por quien detenta esta potestad. A su juicio, en Roma este poder supremo o *summa potestas*, es el del Pueblo, y por ello se habla de 'República' o 'cosa del Pueblo'⁹⁴⁵. Así, según este autor, Cicerón se inclina por la "tesis democrática extrema"⁹⁴⁶, si bien matiza a continuación que, en realidad el Arpinate propone el Gobierno mixto⁹⁴⁷. D'Entrèves entiende, por tanto, la *potestas in populo* como principio jurídico o de creación de leyes, no en sentido político, de Gobierno, pues el poder en sentido político o Gobierno lo detentan los magistrados⁹⁴⁸. Arendt atribuye a los romanos este mismo espíritu democrático que se refiere al momento de creación de la norma, pero la autora parece entender el *consensus iuris* como algo referido a un momento posterior a la creación de la misma. Un asentimiento que no tiene por qué ser expreso o formal, sino que basta que sea interior.

⁹⁴³ Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., pp. 103-105.

⁹⁴⁴ Cfr. D'ORS, Álvaro, Introducción en CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la República*, cit., p. 23.

⁹⁴⁵ A. Passerin d'Entrèves sigue a P. Catalano. Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., p. 103.

⁹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 104. En el texto, Escipión afirma que "[...] la libertad no reside más que en aquellas sociedades en que el *sumo poder* existe en el pueblo, y ciertamente nada hay más agradable que la libertad". CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 31, trad. cit., de J. Guillén, p. 31. Énfasis añadido. En sentido contrario, escribe a su amigo Ático con preocupación por el libertinaje y las acciones de Clodio, tribuno de la plebe, así como por la pérdida de autoridad del Senado: "el dichoso año ha tirado por tierra los dos fundamentos del gobierno [...] destruyó la autoridad del senado y deshizo la concordia de los órdenes". CICERÓN, *Cartas (I), Cartas a Ático*, M. Rodríguez, P. Márquez (trad.), Madrid, Gredos, 1996, I, 18, p. 95.

⁹⁴⁷ Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., p. 104.

⁹⁴⁸ Para Sabine, en cambio, el hecho de que la autoridad del derecho surja del poder colectivo del Pueblo, y de que la autoridad política derive del Pueblo a través de su sujeción al derecho (cfr. CICERÓN, *Las leyes*, III, 1), no tiene por qué considerarse de manera automática como democrático, ya que Cicerón ni siquiera indica quién es el Pueblo (cfr. SABINE, George, *Historia de la teoría política*, cit., p. 131). El Pueblo no es anterior a la aceptación de la ley, sino que aparece con ésta, y esto sí indica quién es el Pueblo: el conjunto de los que aceptan las leyes. Respecto a la autoridad, Cicerón señala en muchas ocasiones que reside en el Senado, no en el Pueblo. Cfr. e.g. CICERÓN, *Las leyes*, III, 28.

A pesar de las discrepancias acerca del *consensus iuris* o *iuris consensu*, parece claro que las leyes para Cicerón han de ser generales en el sentido de que todos pueden valerse de ellas (d'Ors) e, igualmente, son o *deben ser* aceptadas por la ciudadanía, pero no son creadas por ésta. En este sentido, d'Entrèves no parece estar en lo cierto. Es decir, podría afirmarse que la primera y la segunda interpretación son aplicables al Arpinate, pero no así la tercera, la concepción democratizante. No hay una legitimación democrática del derecho⁹⁴⁹, ni la búsqueda de algo similar en el romano.

Dicho esto, no hay que olvidar algo que ha quedado pendiente, el hecho de que el asentimiento a la ley en Cicerón ha de ser siempre un asentimiento simultáneo a la ley natural. A su juicio, en la medida en que las leyes positivas se establecen por hombres, seres dotados de recta razón (*recta ratio*), éstas se han de derivar de la ley natural, que hará de las leyes positivas verdaderas leyes, o lo que es lo mismo, leyes justas. La ley existente será normativa sólo en la medida en que posea la normatividad superior de la ley natural. Dicha ley positiva es aquella que es “pauta buena para todos los interesados porque de ella puede esperarse el asentimiento de todos [...] de cada individuo”⁹⁵⁰. Así es como define Robert Spaemann la racionalidad de la norma en los clásicos. De acuerdo con esto, el hecho de que todos asientan a una norma no es causa de su bondad, sino más bien la consecuencia de que es una norma racional y justa. La racionalidad es lo que hace posible o, lo que presupone, la aceptación formal de la ley por el Pueblo al modo republicano romano, o la aceptación de la misma mediante el uso. En otras palabras, la racionalidad hace posible el *consensus iuris* de toda la población, la aceptación consciente de todos.

C. ¿Republicanismo clásico o popular?

Dicho lo anterior parece que ha de interpretarse la célebre sentencia de Cicerón “*cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*”⁹⁵¹ en el sentido de que la *potestas* pertenece al Pueblo en relación a la aceptación o consentimiento al derecho. Una

⁹⁴⁹ Cfr. DE LUCAS, Javier, “¿Por qué obedecer a las leyes de la mayoría?”, en *Ética y política en la sociedad democrática*, cit., p. 173.

⁹⁵⁰ SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 191. La racionalidad de la norma permite que pueda ser aceptada por todos, pero no deriva de dicha aceptación, sino al revés: es posible la aceptación precisamente por su racionalidad.

⁹⁵¹ CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, III, 12. Cfr. la referencia de Arendt a este sentencia en EPF, 134, n. 31.

aceptación que no implica la creación del mismo. Ya que la creación del derecho público, es decir, de la *lex*, en Roma estaba reservada a los magistrados⁹⁵². Por su parte, la *potestas* en sentido político, como capacidad de Gobierno o de acción política también se atribuye a los magistrados⁹⁵³.

El hecho de que los magistrados ostenten ese poder político o de Gobierno es una diferencia fundamental entre el republicanismo de Cicerón y el Arendt. Cuando la autora apela a la famosa sentencia del romano transcrita en el párrafo anterior para hablar del “asiento popular del poder”⁹⁵⁴ en Estados Unidos, lo hace para referirse a que la *auctoritas* no pertenece al Pueblo. Como se verá más adelante, esto se puede considerar acertado si se toma en sentido amplio, para Estados Unidos, ya que allí el Pueblo no tiene el poder de interpretar la Constitución, por ejemplo. Sin embargo, cuando la autora considera que en Estados Unidos se entendió “el significado real de la *potestas in populo* romana”⁹⁵⁵ hace un paralelismo entre una y otra forma de Gobierno, la romana y la norteamericana, que no parece adecuado, precisamente porque el Pueblo no tuvo tanto peso político en Roma como ella quiere atribuirle y como sí tuvo en Estados Unidos. Probablemente Arendt mira a la Antigüedad con ojos demasiado modernos. Así, la *potestas in populo* arendtiana es una reinterpretación del espíritu romano.

Si nos referimos nuevamente a Cicerón, éste se refiere en otros pasajes a la ‘*potestas*’ de los magistrados con mucho mayor énfasis que respecto al Pueblo⁹⁵⁶. Para el pensador romano, el poder político no lo ostenta la ciudadanía sino la ‘*magistratura*’. Y el único papel propiamente político del Pueblo parece ser la elección de representantes y no tanto las acciones directas en los asuntos públicos⁹⁵⁷, que es a lo que apela Arendt con la sentencia aludida. Con ella, la autora trata de sintetizar el espíritu republicano antiguo y moderno. Si bien, como se ve, uno y otro republicanismo, el de

⁹⁵² Cfr. D’ORS, Álvaro, *Derecho privado romano*, cit., § 35.

⁹⁵³ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, III, 2.

⁹⁵⁴ Cfr. SR, p. 245.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

⁹⁵⁶ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, III, 2. Esto relativiza la importancia del pasaje I, 31 de esta misma obra. Por ello, se puede cuestionar la interpretación, ya expuesta, que A. Passerin d’Entrèves hace del mismo.

⁹⁵⁷ Cfr. D’ORS, Álvaro, Introducción en CICERÓN, Marco Tulio, *Las leyes*, cit., *passim*.

Cicerón o romano, y el Arendt, no son tan parecidos. Por lo que respecta al Gobierno, hay una diferencia fundamental entre ambos: para el Arpinate el Gobierno no es una necesidad que surja de las grandes dimensiones de la república, sino que es un elemento constitutivo de la misma; para él, sin Gobierno no existe la república. Por ello, dada la importancia del Gobierno de los magistrados, el Arpinate dedica el libro III de *De Legibus* a tratar esta cuestión, donde afirma:

“Es menester, por tanto, que haya magistrados, *sin cuya prudencia y celo no puede existir la ciudad*, y en cuya distribución se funda la buena marcha de la república toda. [Es] el poder sin el cual no puede mantenerse en pie ni casa, ni ciudad”⁹⁵⁸.

El Gobierno es esencial para la comunidad, mientras que para Arendt, puede existir o no, pero si existe, su poder ha de ser delegado, ya que el poder político no deja de pertenecer en última instancia al Pueblo. Lo relevante en definitiva es que el Gobierno no monopolice la capacidad de acción política privando al Pueblo de su poder⁹⁵⁹.

Respecto a esta distinta consideración de quién ostenta el poder político y cuál es el papel del Gobierno en una comunidad se han distinguido dos tipos de republicanismo. Casalini, siguiendo a Philip Pettit, diferencia entre “republicanismo popular” y “republicanismo clásico”. De acuerdo con el primero, el bien fundamental es la participación del Pueblo en política. Este republicanismo recela del Gobierno, y se delegan los asuntos públicos en este órgano de representación sólo cuando es estrictamente necesario. A juicio de Casalini, Aristóteles y Arendt son representantes de este republicanismo. En cambio, entre los seguidores del “republicanismo clásico” se confía en el Gobierno que el mismo Pueblo ha elegido para ejercer un poder no-arbitrario conforme a la ley. Casalini sitúa aquí a Cicerón⁹⁶⁰. En este sentido, la *potestas*

⁹⁵⁸ CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, III, 2, en *Las leyes*, cit., p. 195. Énfasis añadido.

⁹⁵⁹ Cfr. SR, p. 330.

⁹⁶⁰ Cfr. CASALINI, Brunela, “Popular Sovereignty, the Rule of Law, and the Rule of Judges in the United States”, en VV.AA., *The Rule of Law. History, Theory and Criticism*, Holanda, Springer, 2007, pp. 205-206. Cfr. también PETTIT, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, T. Domènech (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 21-26.

del Pueblo en sentido político se limita a la elección de los magistrados⁹⁶¹. Si se ha visto el significado de la *potestas* en sentido jurídico con el *consensus iuris*, aquí se muestra que la *potestas* en sentido político, detentada por el Pueblo, se limita a la elección de representantes, el Pueblo no lleva a cabo acciones directas en los asuntos públicos. Esto es fruto de una distinta consideración del Gobierno y de la participación popular en la versión popular y clásica del republicanismo.

Los tres sentidos aludidos de *consensus iuris* ayudan a poner en claro de qué modo se entiende la *potestas* en sentido jurídico en la obra de Arendt o cuál es la relación del Pueblo con el derecho. De especial relevancia para comprender a la autora es la distinción entre la aceptación de la norma preexistente, la segunda acepción, y la creación de la norma, la tercera acepción⁹⁶². Dicha distinción entre el *asentimiento* del Pueblo a las leyes y, la *participación* del Pueblo en la elaboración de las mismas ofrecerá nuevas claves para comprender la tensión jurídico-política arendtiana. Si bien, dejando aparte estas cuestiones por ahora, conviene adentrarse en términos más generales en la influencia del espíritu romano y ciceroniano en Arendt, para de ese modo comprender una de las bases del asentimiento popular a leyes preexistentes que es el hecho de que dichas leyes duren en el tiempo.

⁹⁶¹ El Pueblo romano gozaba, además, de la *maiestas*, ante la cual los aliados en tratados desiguales aceptaban su superior dignidad: la *maiestas populi Romani*. Por lo que, en estos casos, la autonomía política de la que gozaban los aliados era una concesión que el Pueblo romano podía revocar. En cambio, respecto a aquellos Pueblos que gozaban de la amistad del Pueblo romano no se habla de la superior dignidad o *maiestas*, pues se da una mayor igualdad. Cfr. KASER, Max, *Storia del Diritto Romano*, R.Martini (trad.), Milán, Cisalpino, 1977, p. 52. Acerca de la superioridad del Pueblo romano y su justificación divina, Cicerón afirma: "No es lícito que el pueblo romano obedezca como un esclavo cuando los dioses inmortales quisieron que gobernase sobre todos los pueblos [...] Los otros pueblos pueden soportar la esclavitud, al pueblo romano le es connatural la libertad". CICERÓN, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, J. C. Martín (trad.), Madrid, Cátedra, 2001, 6, 19, p. 416.

⁹⁶² Éstas se estudiarán en *infra*, III,III,3-6.

3. La aportación romana: fundar y conservar ciudades

A. *Virtus* frente a *virtù*: temporalidad romana frente a espacialidad griega

“En ningún otro campo la excelencia humana se acerca tanto a la virtud de los dioses como lo hace en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas”⁹⁶³.

El texto anterior procede del primer libro de *De re publica*, en el cual Cicerón realiza una apología de la virtud o *virtus* política, cuyo objeto es la fundación de ciudades y su conservación. No pretende Cicerón elaborar una nueva teoría política, sino mostrar la República romana en su esencia originaria⁹⁶⁴; de ahí que la afirmación trata de ser más descriptiva que propositiva, en la línea arendtiana. Ahora bien, lo que aquí interesa destacar es que, en lo romano, desde el punto de vista de Arendt, se sitúa en primer plano la conmemoración religiosa de la fundación de la *civitas*, es decir, la conservación de la misma, quedando en penumbra la acción en sentido griego, como acción sobresaliente reveladora del individuo. Para la autora, con Roma surge una tríada en la cual el elemento de la duración es fundamental, compuesta por la fundación, la religión (como religación o como estar vinculado a esa fundación) y la autoridad, que conserva y aumenta dicha fundación en el tiempo⁹⁶⁵.

Esta característica del espíritu romano, dedicado a la creación y cuidado de lo institucional, del mundo compartido, contrasta con el espíritu griego, según Arendt. Es decir, con las reflexiones existenciales centradas en el yo, con la política como teatro y espacio de aparición que no requiere de instituciones formales⁹⁶⁶. Lo romano contrasta

⁹⁶³ EPF, p. 132. La autora se refiere a *De re publica*, I, 7. Recurre a este texto en otras ocasiones para caracterizar el espíritu político romano. Así, en SR, pp. 207-208, y VE, p. 487. En esta línea: “[q]uizá la idea más importante que los hombres tomaron de la antigüedad romana: la conexión entre fundación, conservación y aumento”. Cfr. SR, pp. 276-277.

⁹⁶⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 7. En rigor, esto es verdad para toda la filosofía de Cicerón, no sólo para el *De re publica*. Por ejemplo, en las *Tusculanas* indica que no pretende más que dar luz a la filosofía (griega) en las letras latinas. Es decir, no propone una nueva filosofía política. Cfr. *Tusculanae disputationes*, I, 3, cit., p. 109.

⁹⁶⁵ Cfr. EPF, pp. 132 y ss.

⁹⁶⁶ “*El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias*

con la concepción política griega y, como se verá, también con la de Maquiavelo. Así, Arendt contrapone la *virtus* política romana, es decir, la virtud como creación, conservación y cuidado del mundo común, con la *virtù* maquiavélica, como arte interpretativo que se lleva a cabo ante una audiencia presente en un espacio público⁹⁶⁷ y que tiene los rasgos del espíritu político griego⁹⁶⁸. Este ‘arte’, a diferencia de la *virtus* que aspira a consolidar ciudades, no produce nada tangible, es pura *praxis*, pura acción sin finalidad. Arendt reivindica la *virtù* en su empeño por distinguir radicalmente la acción de la *poiesis*⁹⁶⁹. Ahora bien, la *virtus* ciceroniana no consiste por ello en *poiesis*, en “producir ciudades” al modo platónico, sino que entraña lograr la fundación mediante la *acción*, y esto se muestra en su “dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia”⁹⁷⁰. Por ello, al fundar le sigue el cuidado característico de la acción conservadora, no existiendo ningún automatismo o fórmula técnica que permita que las ciudades perduren en el tiempo al modo de la ‘producción’, sino sólo mediante la acción libre.

Esta distinción entre la *virtù* maquiavélica enraizada en el espíritu griego y la *virtus* al modo ciceroniano que representa el espíritu romano, responde nuevamente a las dos nociones de lo público que se encuentran enfrentadas, y en ocasiones entrecruzadas, en la obra de la autora: el ámbito público como espacio de aparición de la acción teatral o agonal y lo público como un lugar que se habita junto con los antepasados y donde se desarrolla la acción narrativa (en términos de Benhabib⁹⁷¹) o, con otras palabras, la acción fundadora-conservadora. La autora pronto se da cuenta de que la primera noción no puede dar lugar por sí misma a una comunidad política que dure, como se ha visto anteriormente⁹⁷².

Respecto a dicha carencia de la *virtù* o libertad ‘pura’ para dar durabilidad a las comunidades, no es casual que el capítulo titulado “La acción” en *La condición humana*

formas de [G]obierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública”. CH, p. 222. Las cursivas son mías.

⁹⁶⁷ Cfr. EPF, pp. 165-166.

⁹⁶⁸ Cfr. CH, pp. 211-212.

⁹⁶⁹ Cfr. EPF, p. 165.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁷¹ Cfr. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., p. 127.

⁹⁷² *Vid. supra*, II,4.

concluya con un apartado llamado “La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa”. Con el mismo, la autora quiere dar salida al problema fundamental que deriva de su teoría de la acción como pura libertad y del espacio público como espacio de aparición en sentido griego. Como esta noción de la política como teatro no puede asegurar su propio futuro, es necesaria la capacidad de prometer. Una facultad que la autora en ocasiones denomina “fuerza” y en otras “poder”⁹⁷³. Lo que parece claro para Arendt es que la promesa supone dejar de ser “completamente libre” y “carente de propósito”⁹⁷⁴. La promesa supone un ejercicio de la libertad que establece unos límites a la misma en su proyección hacia el futuro.

B. Promesa y fidelidad en Roma: hacia una *praxis* duradera. El derecho como tiempo para la política y como espacio incluyente

Dicha limitación de la libertad es positiva, ya que los que prometen y mantienen sus promesas gozan de una “superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de propósito”⁹⁷⁵. Esta afirmación no sorprende cuando se tiene en cuenta que, para Arendt, la libertad es la actualización de la capacidad potencial de acción que tienen los hombres, una capacidad, la de actuar, que tiende al exceso, a la *hybris*. Los que prometen, a cambio de no ser “completamente libres”, se hacen dignos de confianza y “responsables recíprocamente”⁹⁷⁶. Esta responsabilidad recíproca requiere, evidentemente, de la intersubjetividad —el *entre*— y de la individualidad, que el promitente no se disuelva en lo común de los que prometen o en una unión que aglutine a todos en uno. Es necesaria, en definitiva, la pluralidad de individuos. El propósito acordado en la promesa es principalmente el deseo de permanecer unidos en unas condiciones de igualdad política, corresponsabilidad en el espacio público y unos derechos derivados de dicha responsabilidad recíproca.

⁹⁷³ Cfr. CH, pp. 262-264.

⁹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 264.

⁹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁷⁶ Cfr. DF1, C. II, 8.

La promesa como capacidad que tiene un “poder de estabilización inherente”⁹⁷⁷ muestra hasta qué punto la experiencia griega era insuficiente y requería de otras experiencias de la Antigüedad. Así, se ha señalado que la *virtus* supone fundar. Para hablar del fenómeno fundacional, Arendt recurre en muchas ocasiones a los mitos romanos del origen de la ciudad: la historia de Rómulo y Remo y, con más frecuencia, al mito de Eneas tal y como lo narra Virgilio. Estos relatos fundacionales de Roma se distinguen del origen del Pueblo y de la *República* romana, que la autora vincula con una ley, la Ley de las XII Tablas⁹⁷⁸. Por ello, se ha señalado que fundación y ley son fenómenos político-jurídicos distintos en el pensamiento de Arendt⁹⁷⁹. La primera, la fundación, la realizan los *maiores*, los Padres Fundadores, mientras que la segunda es un logro del Pueblo. Lo que tienen en común es que son el resultado de la capacidad de prometer: son el resultado de un “tratado y alianza”⁹⁸⁰. Así, la fundación romana narrada en la *Eneida* es el resultado de un pacto entre antiguos enemigos⁹⁸¹. Del mismo modo, la Ley de las XII Tablas que da origen a la República romana es también fruto de un pacto, entre patricios y plebeyos. La diferencia entre estas alianzas radica en que, en la primera de ellas, el pacto es entre enemigos, y en la segunda lo es entre facciones o clases sociales enfrentadas⁹⁸².

Ambos fenómenos —fundación y *lex*— superan una situación de guerra o violencia mediante el principio romano *pacta sunt servanda*, según el cual los pactos obligan y hay que cumplirlos⁹⁸³. Así, afirma Cicerón que “hay que observar siempre los pactos y las promesas que se han hecho ‘sin violencia y sin mala intención’”⁹⁸⁴, con la excepción de que hayan cambiado las circunstancias o que una de las partes no haya

⁹⁷⁷ Aunque Arendt sostiene lo contrario, los griegos conocían el juramento (cfr. *supra*, II,4,D). Cfr. CH, p. 262.

⁹⁷⁸ Cfr. QP, pp. 120-121. A juicio de Arendt sólo surge el Pueblo romano una vez que patricios y plebeyos se reconocen como iguales ante la Ley de las XII Tablas, una ley que logra, en cierto modo, el asentimiento de todos (*consensus universalis*). Y al mismo tiempo que surge el Pueblo, que es una multitud que reconoce un Derecho, surge también la República, como aquello que pertenece a éste. La interpretación de Arendt aquí parece profundamente ciceroniana por lo que respecta al vínculo existente entre Derecho, Pueblo y origen de la comunidad política.

⁹⁷⁹ Cfr. DE LA TORRE, Francisco Javier, *Aproximación a la fuentes clásicas latinas de Hannah Arendt*, cit., pp. 53-79.

⁹⁸⁰ Cfr. QP, p. 118.

⁹⁸¹ Entre los troyanos vencedores y los derrotados habitantes del Lacio.

⁹⁸² Cfr. QP, pp. 100-130. En el caso estadounidense, que a juicio de Arendt imita y supera la fundación romana, lo fundacional y lo jurídico se integran (cfr. *infra*, III,III,3,B-C).

⁹⁸³ Cfr. CR, p. 195 y CH, p. 262.

⁹⁸⁴ CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, III, 24-25 en *Sobre los deberes*, cit., pp. 177-178.

cumplido su obligación⁹⁸⁵. De aquí concluye Arendt que, desde la fundación de Roma, la promesa en forma de pacto está presente en la realidad de este Pueblo. Para ella es el elemento político, jurídico y moral que lo identifica. Este principio de la promesa tiene tal trascendencia en su pensamiento que se ha podido afirmar que:

“para Arendt, es la promesa mutua, no la justicia, lo que tiene que ser la conexión de una comunidad política. La promesa es ‘más elevada que la justicia’ porque es la condición para ésta [...] *nuestra* palabra es *nuestro* vínculo”⁹⁸⁶.

Resulta llamativo que para subrayar la importancia de las promesas en los asuntos humanos la autora recurra a una referencia a Nietzsche en la que éste señala que lo que distingue a los hombres de los animales es esta capacidad⁹⁸⁷. Por su parte, para Cicerón lo que distingue a los hombres de los animales es la *ratio*, una razón que supone tanto la investigación de la verdad, como la conciencia del tiempo y, con ello, la posibilidad de prometer y ser fieles a lo prometido⁹⁸⁸. Así, afirma que “el hombre... enlaza íntimamente a lo presente lo futuro”⁹⁸⁹. Y el fundamento de la prudencia política es la conservación de la república, evitar el cambio⁹⁹⁰.

Para Arendt, la conciencia del tiempo es otra de las características del práctico frente al filósofo, que vive en un eterno *nunc stans*, un ahora eterno, contemplativo y sin tiempo. Así, el fenómeno de la promesa es propio de un Pueblo “práctico” como el romano, y ésta se funda en el principio *pacta sunt servanda* porque en este Pueblo se da “la práctica [...] de contar el tiempo”⁹⁹¹. En Roma el tiempo se considera lineal, frente a la noción circular del mismo propia de Grecia⁹⁹², conforme a la cual éste no tenía

⁹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*. Las ocasiones en que la promesa pierde obligatoriedad son las mismas que aduce Arendt. Cfr. CR, p. 100.

⁹⁸⁶ BERNSTEIN, J.M., “Promising and Civil Disobedience: Arendt’s Political Modernism”, en *Thinking in Dark Times...*, cit, p. 121.

⁹⁸⁷ Cfr. CH, p. 264. La cita completa de Nietzsche es ésta: “Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?”. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, A. Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1972, pp. 65-68.

⁹⁸⁸ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, I, 4.

⁹⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁹⁰ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, II, 25.

⁹⁹¹ EPF, p. 176.

⁹⁹² Cfr. DF1, C. XXV, 23.

principio ni fin. La autora señala que, por ello, la Antigüedad griega desconocía la fe y la esperanza que sí conocían los romanos⁹⁹³. Así, sólo en un contexto como el romano, de puesta en valor de la temporalidad y de la responsabilidad, de la importancia del tiempo para los asuntos humanos, puede aparecer un modo de concebir el derecho más perfecto y duradero, un derecho que es fruto de una capacidad, la promesa; que es medio que logra que éste perdure, según Arendt. Sin embargo, para Cicerón la duración no está enraizada en la sola convención o pacto, sino ante todo en la justicia accesible mediante la *recta ratio*⁹⁹⁴.

La promesa, aunque surgida de la acción, que es frágil, sienta las bases de la esfera pública, que contiene o admite la existencia de un espacio de aparición, aunque trasciende esta noción meramente espacial. Al respecto, conviene recordar la distinción de Benhabib, ya mencionada, de las dos nociones arendtianas de esfera pública⁹⁹⁵. Benhabib distingue entre esfera pública como espacio de aparición y esfera pública como mundo común. A mi juicio, esta distinción resulta muy clarificadora y puede resultar más en este contexto si se identifica la primera con Grecia y la segunda con Roma. Arendt parece centrarse en la esfera pública como espacio de aparición, frente a los monstruosos crímenes totalitarios. En el mundo post-totalitario, es necesario exaltar la importancia de cada individuo humano frente a la consideración de los seres humanos como superfluos, y nada mejor para mostrarlo que el espíritu agonal helénico, la exaltación homérica de los héroes y la teatralidad de la vida política griega⁹⁹⁶. Esto se pone de manifiesto en que las referencias a lo griego superan con mucho a las de lo romano en *La condición humana*.

En cambio, la segunda noción de esfera pública, como mundo común duradero, tiene una mayor presencia en escritos posteriores como *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. Esta segunda noción de espacio público está vinculada a la necesidad de la duración. Introduce la temporalidad, y la acción en ella está determinada por el paso del tiempo lineal. Por ello, esta acción tiene un sentido conservador —de lo

⁹⁹³ Cfr. CH, p. 266.

⁹⁹⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 14.

⁹⁹⁵ Cfr. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 127-128. Cfr. también, en un sentido análogo, BREEN, K., "Agonism, Antagonism and the Necessity of Care", en VV.AA., *Law and Agonistic Politics*, cit., p. 145.

⁹⁹⁶ Cfr., en este sentido, CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 143.

institucional o jurídico, por un lado, y de lo cultural o lo referido a los objetos materiales por el otro—. Porque, tal y como la autora afirma, “no fueron los griegos sino los romanos los que echaron raíces verdaderas en la tierra”⁹⁹⁷, ya que “jamás los griegos [...] supieron cómo cuidar y conservar”⁹⁹⁸. Así, mediante la promesa, el mundo político no sólo es ‘espacio’ sino también temporalidad, algo duradero.

Se ha señalado que el Estado muestra su carácter político y no *poietico* o producido en que requiere de hombres de acción que lo conserven y mantengan de modo constante, como destaca y propone Cicerón. Y dicho compromiso de conservar el Estado, para Arendt, es un fruto de la promesa⁹⁹⁹. La capacidad humana de hacer promesas es la palabra-acción que da posibilidad a una comunidad para durar. En opinión de la autora, cuando se ejerce esta capacidad se arroja luz sobre una “doble oscuridad” que se da en los asuntos humanos. Por un lado, la incapacidad de un individuo de garantizar quién será mañana y de qué modo actuará y, por el otro, la incapacidad de predecir las consecuencias que tendrá la realización de un acto una vez éste entre en relación con una comunidad de iguales¹⁰⁰⁰. Es decir, tenemos por un lado la imprevisibilidad de la persona propiamente dicha, y por el otro, la imprevisibilidad de sus acciones al ponerse en relación con las de los otros.

La primera oscuridad que disipa la promesa podría llamarse existencial o relativa al yo, y la segunda republicana o relativa a la relación entre el yo y los otros, al mundo humano y a las estructuras del mismo. La primera, la “oscuridad existencial” que disipa la promesa supone el logro de que el ser humano pueda confiar en sí mismo. La promesa otorga una unidad al yo cuando se compromete ante los otros, convierte al ser humano en “uno por la vivencia del otro”¹⁰⁰¹. Y sólo si la promesa se rompe, la persona vuelve “a la duplicidad y la ambigüedad de la soledad”¹⁰⁰². Esta primera oscuridad

⁹⁹⁷ EPF, p. 132.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁹⁹⁹ Cfr. SR, p. 234. Así, Cicerón señala que la creación de la ciudad de Roma no es un acto de un solo hombre como en las ciudades griegas (Licurgo o Atenas), sino de muchos: “Nuestra constitución, en cambio, no era fruto del ingenio de un solo, sino de muchos; ni se consolidó en una generación, sino que fue mudando a lo largo de los siglos y las generaciones” (*De re publica*, II, 1, en *Sobre la República...*, cit., p. 29).

¹⁰⁰⁰ Cfr. CH, p. 263.

¹⁰⁰¹ DF1, C. III, 29.

¹⁰⁰² *Ibidem*.

disipada muestra la *politización* del existencialismo arendtiano, alejado de todo solipsismo o alienación del mundo¹⁰⁰³, puesto que la unidad del individuo sólo se hace posible con el compromiso ante los otros. Se trata de

“[...] dejar que todo orden brote del hacerse uno del individuo consigo mismo en el encuentro con el otro, confiando por lo demás en que cada uno, en el hacerse uno, tenga en sí aquel mínimo de fiabilidad sin el cual estaría perdido”¹⁰⁰⁴.

La segunda oscuridad que disipa la promesa se refiere a la predecibilidad del impacto que una acción tendrá en un mundo común habitado por una pluralidad de hombres libres e iguales. En este sentido, la promesa puede lograr que las acciones que en ese ‘mundo común’ se desarrollan estén limitadas en su carácter espontáneo para que no destruyan el *mundo* común establecido. En este sentido, la promesa se relaciona con “la capacidad del hombre para construir [y mantener] su mundo”¹⁰⁰⁵. Nótese que se dice “mundo”, y no simplemente “espacio de aparición”. Con ello se designa algo duradero y serio, no un simple espacio teatral agonal. No obstante, aunque la promesa busca lograr algo de predecibilidad en lo humano, no pretende predecir el futuro o cerrarlo de manera anticipada, sino solamente establecer ciertas “islas de predicción” e “hitos de confianza” en “un océano de inseguridad”¹⁰⁰⁶, de incertidumbre¹⁰⁰⁷; es decir, hacer aparecer la confianza en el océano de la libertad que es de por sí inseguro y requiere de límites para que pueda haber responsabilidad, y por ello, confianza entre los hombres, sin abolir la libertad misma.

¹⁰⁰³ Cfr. VILLA, Dana, “Arendt and Heidegger, Again”, en *Heidegger’s Jewish Followers...*, cit., p. 79.

¹⁰⁰⁴ DF1, C. III, 29.

La promesa es el punto de conexión entre moral y política, ya que hacer y mantener promesas es el “único deber estrictamente moral del ciudadano” (cfr. CR, p. 100): el imperativo moral *pacta sunt servanda*. Y es condición moral para las virtudes políticas (cfr. *Ibid.*, p. 99). Si esa promesa y asentimiento individual, en una unión que no disuelve la pluralidad, quedara excluida, no habría en absoluto relación moral del ciudadano con la ley (como en la *union sacrée* francesa) porque la individualidad quedaría disuelta. Esta concepción de la ley, hace posible la conservación de esa relación moral con la ley, que quedaría disuelta con la voluntad general.

¹⁰⁰⁵ SR, p. 240.

¹⁰⁰⁶ CH, p. 263.

¹⁰⁰⁷ Cfr. SR, p. 240.

Así, de acuerdo con lo dicho, en términos de Arendt la promesa no sólo obliga política y jurídicamente —ante *otros*, en el *entre*— sino también moralmente —haciendo ‘uno’ al ser humano en su interioridad—.

Al subrayar la importancia de la alteridad en la promesa nos aproximamos al fundamento del derecho como relación. Un derecho auténticamente romano, para Arendt, es político en su origen, consensuado por todos, y al que todos pueden prometer vincularse.

Como se acaba de referir, la autora sostiene que la promesa crea “islas de predicción”¹⁰⁰⁸. Con ello pretende apuntar que no se trata de prever el futuro completamente —ello supondría abolir la acción y la libertad—, sino de condicionar parcialmente las acciones futuras mediante el compromiso presente. Determinar por completo el futuro sería pavimentar el mar con un legalismo estricto que coartaría la libertad y las acciones futuras. El problema, como señala Klabbers, es determinar qué son “islas de previsibilidad” y qué son masas de tierra que eliminan toda posibilidad de navegación política¹⁰⁰⁹. Aplicado, por ejemplo, a las constituciones de los Estados, Klabbers opina que Arendt no concreta cómo deberían ser éstas¹⁰¹⁰. Si bien, como se verá más adelante, la autora sí elabora a grandes rasgos un modelo constitucional que permite la “navegación política”, es decir, concreta como han de ser la promesa y las islas de previsibilidad del derecho.

C. De la ley como límite a la ley como relación

Se ha señalado que en la autora hay un cambio de énfasis desde la noción de ley como límite —básicamente inspirada en el *nomos*, es decir, prepolítica y violenta— a la noción romana de la ley, entendida como alianza o contrato que crea ‘relaciones’. Así, Peg Birmingham considera con acierto que en “*La condición humana* [...] la ley no se constituye a través de la acción política [...] sin embargo, en sus escritos posteriores, especialmente en *Sobre la revolución* e “Introducción a la política”, Arendt se mueve de una comprensión de la ley como ‘muralla’ o ‘límite’ a una comprensión de la ley como

¹⁰⁰⁸ CH, p. 263.

¹⁰⁰⁹ Cfr. KLABBERS, J. “Possible Islands of Predictability...”, cit., p. 10.

¹⁰¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

‘alianza’¹⁰¹¹. Efectivamente, en los escritos de la década de 1950 la autora caracteriza la ley como un límite prepolítico a la acción humana —*Los orígenes*¹⁰¹², *La condición humana*¹⁰¹³—, visión que, al menos en apariencia, contrasta con la ley como relación, es decir, como en *Sobre la revolución*¹⁰¹⁴. La ley así entendida es fruto de un pacto o contrato, creada políticamente, es decir, por una pluralidad de personas y no por una sola.

Birmingham considera que Arendt toma conciencia de que una ley entendida como *nomos* ofrece únicamente un perfil negativo, que sólo acelera la aniquilación del mundo. Además, al entenderse el *nomos* como límite frente a la violencia exterior, no puede sino configurarse como una ley enraizada en la política doméstica, sin virtualidad más allá de este ámbito. Además, no se constituye por la acción política, sino por la decisión soberana¹⁰¹⁵. Cuando el derecho se concibe así, como violencia prepolítica que constituye la comunidad al modo griego y tradicional¹⁰¹⁶, no logra establecer ni la confianza mutua, ni la responsabilidad recíproca¹⁰¹⁷. La ley, así entendida, tarde o temprano resulta destructiva incluso para la comunidad que acepta su autoridad. Por ello, la *lex* mejora y supera al *nomos*. Lo romano, en Arendt, como ha visto Taminiaux, viene a llenar las lagunas de la ciudad griega¹⁰¹⁸.

¹⁰¹¹ Cfr. BIRMINGHAM, Peg, “On Action. The Appearance of the Law”, en A. Yeatman, P. Hansen, M. Zolkos y C. Barbour (eds.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Nueva York-Londres, Continuum International, 2011, p. 103. En cambio, parece que no es acertada la consideración de Lindahl para quien en Arendt el *nomos* supera a la *lex*; ni la de Breen, que considera que *lex* y *nomos* son iguales. Cfr. LINDAHL, Hans, “Give and Take. Arendt and the Nomos of Political Community”, cit., pp. 785-805; y BREEN, Keith, “Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law”, en VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, cit., pp. 15-34.

¹⁰¹² Cfr. OT, pp. 617-640.

¹⁰¹³ Cfr. CH, pp. 217-218.

¹⁰¹⁴ Cfr. SR, p. 260.

¹⁰¹⁵ Cfr. *supra*, II,4,B. Cfr. también BIRMINGHAM, Peg, “On Action. The Appearance of the Law”, en *Action and Appearance...*, cit., p. 105.

¹⁰¹⁶ Ésta es la noción del *nomos* de la *polis*, y la de muchos y variados filósofos que consideran que existe una violencia originaria en la fundación de toda comunidad política. Es la fundación como “hacer”, como *poiesis*. Por supuesto, para Arendt, el primero en subrayar que la fundación es violenta es Platón. Y luego Maquiavelo y Robespierre (cfr. EPF, p. 151) que, más que el modelo fundacional romano, responden al platónico, a juicio de la autora. Arendt subraya el carácter no violento de la Revolución Americana, pues los Padres Fundadores se mantuvieron más cerca del “espíritu romano original”. Cfr. *Ibid.*, p. 152.

¹⁰¹⁷ Cfr. *supra*, II,6.

¹⁰¹⁸ Cfr. TAMINIAUX, Jacques, “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, cit., pp. 71-84.

Birmingham atribuye este cambio de énfasis a la influencia de Walter Benjamin sobre la autora. A mi juicio, este cambio de perspectiva no parece fruto de ninguna influencia teórica, sino de las experiencias prerrevolucionarias y revolucionarias que la de Hannover estudió para escribir su obra sobre la revolución¹⁰¹⁹. El pacto del *Mayflower* y la Constitución de Estados Unidos son paradigmas de esta noción de ley de origen político. A juicio de Arendt estos ejemplos modernos remiten a Roma, concretamente al paradigma que constituiría la ley de las XII Tablas que, como se mencionó, dio lugar a la República romana, a su juicio. La ley, para ella, surge aquí de la alteridad y logra la duración. Conforman un “vínculo duradero”¹⁰²⁰ o una “relación formal entre personas”¹⁰²¹, que en el caso de las XII Tablas establece relaciones entre facciones hasta entonces enemigas, supuestamente mediante el consentimiento de todo el Pueblo, el *consensus omnium*¹⁰²².

Lo que Arendt no deja de subrayar es que dicha ley no disuelve las diferencias anteriores —por ejemplo, entre patricios y plebeyos con las XII Tablas—, sino que, mediante ella, “el interés de ambas partes está asegurado”¹⁰²³. La autora señala que las diferencias entre las partes incluso se ven aumentadas por el pacto. Así, “la existencia de un Pueblo, en el sentido de una unidad étnica, tribal y orgánica es completamente independiente de las leyes”¹⁰²⁴.

En este sentido, la ley al ser fruto de una decisión convencional y no impuesta por una identidad homogénea, supera toda noción meramente biológica de los vínculos interpersonales. No obstante, esto no quiere decir que la identidad “étnica, tribal y orgánica” desaparezca, sino que la ley pertenece a otro orden, al orden de lo pactado, de lo no natural. Esta distinción, con sus elementos criticables, protege al derecho de ser un

¹⁰¹⁹ Aunque la influencia de Montesquieu es notable en esta obra, lo es en la medida en que la comprensión de los fenómenos resulta posible desde el pensamiento de Montesquieu, no porque este proporcione una perspectiva concreta de dichos fenómenos. En Arendt, las ideas y los autores parecen ir siempre detrás de los hechos. De ahí que cambiara tantas veces de opinión.

¹⁰²⁰ QP, p. 120.

¹⁰²¹ CH, p. 92.

¹⁰²² Cfr. QP, p. 120. En un sentido similar, la autora usa “*consensus universalis*” como “asentimiento tácito general” de un Pueblo a la Constitución y a las leyes. Este término procede de Tocqueville, según ella. Cfr. CR, p. 96.

¹⁰²³ Cfr. QP, p. 121. Para De la Torre, Arendt mitifica la concepción de que para los romanos la ley es relación. Cfr. DE LA TORRE, Francisco Javier, *Aproximación a las fuentes clásicas latinas de Hannah Arendt*, cit., p. 84.

¹⁰²⁴ SR, p. 258.

instrumento cuya única legitimidad se encuentra en ser el fruto de la voluntad de la nación, la etnia o la tribu, entendida orgánicamente, como un todo. La noción arendtiana de la ley protege de tesis como la de la “democracia sustancial” schmittiana¹⁰²⁵, que otorga legitimidad a la ley sólo cuando está amparada en una pretendida homogeneidad y elimina o deja a un lado a las minorías que no pertenecen a la “sustancia” de la nación¹⁰²⁶. Hay que tener en cuenta que, para Arendt, la homogeneidad en política es imposible, y presumir que existe o tenerla por un objetivo a lograr sólo conduce a la represión de la minoría por el grupo mayoritario. El “*consensus omnium*”, como acuerdo de todos, se limita al pacto o promesa originario; luego, una vez constituida la comunidad, la pluralidad de opiniones, incluso el desacuerdo, es el rasgo principal de la política, y por tanto algo que la ley no puede ni debe limitar.

Si al considerar este paso del *nomos* a la *lex* se conecta con lo ya expuesto acerca de las dos nociones de ámbito público como espacio de aparición y como mundo común, así como acerca de la tensión entre la *virtù* y la *virtus*, se comprende mejor que este cambio en la noción de ley supone en cierto modo un cambio en el énfasis de la noción de esfera pública. Hay aquí un aparente desplazamiento del énfasis en lo existencial y la exaltación del individuo, al que le basta un espacio de aparición, hacia un énfasis en la importancia de la organización y la duración del mundo común garantizada por el derecho. Por tanto, esta evolución puede ser traducida como el paso del énfasis sobre el espacio público como ‘espacio de aparición’ al espacio público como ‘mundo común’. Y el motivo o razón de este cambio no son ideas propias o ajenas sino las experiencias políticas que la autora vivió y estudió. Desde este punto de vista, Arendt se muestra fiel a la realidad sin importarle revocar sus opiniones anteriores. Se puede decir que, para superar el totalitarismo, lo primero es recuperar al ser humano como individuo único, y sólo después situar a éste dentro de una comunidad estructurada junto con los otros.

¹⁰²⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*, cit., p. 113.

¹⁰²⁶ Cfr. *Ibidem*. Resulta razonable pensar que la autora tuvo presentes las ideas C. Schmitt para combatirlas, aunque apenas haya referencias directas a este autor en sus escritos.

Lo expuesto revela que la noción ‘ideal’ de ley para Arendt, la ejemplar o modélica, es la *lex romana*¹⁰²⁷. Esta ley tiene unas características que, podría decirse, le dan una ‘validez ejemplar’¹⁰²⁸. 1) Así, la ley es política en cuanto a su origen, ya que hacerla supone hablar; surge de un acto-palabra, de un hablar que es también acción, del “nosotros prometemos”; 2) además, surge de la igualdad de un *consensus omnium*, del acuerdo de los individuos y de los grupos; 3) éste acuerdo no disuelve la pluralidad ni de los individuos, ni de los grupos; la igualdad no supone excluir las diferencias, y dichas diferencias no sólo no impiden la formación de un derecho común, sino que se ven confirmadas y protegidas por el derecho mismo; 4) la ley como pacto o promesa liga horizontalmente entre sí a los promitentes, estableciendo una responsabilidad recíproca y limitando la libertad y la acción, al tiempo que garantiza que ésta tenga lugar en el ‘espacio’ dejado por el derecho, y, por último, 5) la ley como promesa liga al yo con el yo mismo, unifica al individuo interior con un vínculo jurídico y moral: el individuo se hace uno en virtud de los demás¹⁰²⁹.

Se podría sintetizar que esta concepción de la ley tiene una doble ventaja, fruto de su fundamento, que es la promesa: supone la apertura al tiempo y la apertura al espacio. O, lo que es lo mismo, está caracterizada por la duración y por su carácter incluyente del diferente o del extraño¹⁰³⁰.

¹⁰²⁷ Cfr. QP, pp. 120, 127; SR, pp. 188 y ss.; CH, p. 92, n. 62 y CR, p. 87. Éstas son las referencias más relevantes de Arendt a la *lex*, la mayoría de ellas laudatorias.

¹⁰²⁸ Para Arendt la mayor dificultad de la facultad de juicio (operando aquí para discernir cuál es la mejor ley) es que es “la facultad de pensar lo particular”. Pero pensar, a su vez, significa generalizar. Por tanto, exige combinar lo particular y lo general. Arendt es consciente de que esto es sumamente difícil cuando no es posible subsumir el particular en lo general, como lo es, por ejemplo, cuando se subsume un caso en una regla. Según la autora, la solución de Kant a esta perplejidad del juicio es la llamada “validez ejemplar”. A partir de ésta, el modelo o regla de algo (aquí, la ley) no es un universal o un esquema, sino un objeto particular conocido: “se puede encontrar o pensar en alguna mesa que se juzga como la mejor posible y tomar esta mesa como ejemplo de cómo deben ser realmente las mesas —la mesa ejemplar. (Ejemplo viene de *eximere*, elegir algo particular). Esto es y permanece siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que si no no podría ser definida” (cfr. VE, pp. 534-535). Por tanto, de lo que se trata es de cómo una ley particular (la *lex*) ejemplifica cómo deben ser las leyes en general para la autora. La *lex* posee una validez ejemplar. Cfr. también RJ, p. 148.

¹⁰²⁹ Cfr. DF1, C. III, 29.

¹⁰³⁰ Cfr. QP, p. 120.

D. El horror natural a la soledad: el origen no utilitarista de la política

“Si la amistad debe ser practicada por sí misma, también deben ser apetecidas por sí mismas la sociabilidad humana, la equidad y la justicia”¹⁰³¹

Se ha hecho referencia a que, para Arendt, la ley fundadora del *entre* no se forma o reconoce a partir de una unidad étnica, porque lo jurídico en cuanto convención se opone a la *physis*, a lo biológico¹⁰³². En un sentido similar, Cicerón hace esta distinción. El romano consideraba que tenía dos patrias, una biológica o de naturaleza, y otra de ciudadanía; una ‘natural’ y otra de derecho¹⁰³³. Y da preferencia a la segunda de estas patrias, que es Roma. Para el Arpinate, ésta, la República, no surge de las necesidades de la vida, de la mera ‘biología’¹⁰³⁴.

Cicerón defiende lo que Arendt denomina el origen no utilitarista de la comunidad política¹⁰³⁵, es decir, un origen no meramente biológico de la misma. La política no es simplemente un remedio para satisfacer necesidades impuestas por la biología. Para el romano la comunidad de derecho es un reflejo de la naturaleza humana y de la razón común a los hombres, así como de su sociabilidad natural. Y a este propósito, Arendt le cita cuando afirma que, aunque mediante “una varita mágica”¹⁰³⁶ se suministrara todo lo necesario para vivir, por el horror natural a la soledad cualquiera se iría en busca de un colaborador. Y no sólo en el ámbito político se requiere la compañía de los otros según el Arpinate: también en el ámbito filosófico se necesita de un compañero, de un *socius studii* para buscar la verdad¹⁰³⁷.

Esta afirmación acerca del origen no utilitario de la comunidad se sitúa con claridad frente a Platón y Aristóteles, que consideran el origen de la sociedad forzado

¹⁰³¹ CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, I, 18 en *Las leyes*, cit., p. 97.

¹⁰³² Cfr. GT, p. 297.

¹⁰³³ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, II, 2.

¹⁰³⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, I, 44.

¹⁰³⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰³⁶ Cfr. DF1, C. XVIII, 28.

¹⁰³⁷ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, I, 44, y la cita de Arendt en DF1, C. XVIII, 28.

por una necesidad de la propia supervivencia¹⁰³⁸. En oposición a los griegos, Cicerón aclara que lo que tiene de natural la sociabilidad humana nada tiene que ver con la biología, sino con la solidaridad *entre* los hombres, incluso con el amor¹⁰³⁹.

4. El contenido del derecho: certeza y duda sobre la justicia

A. ¿Justicia natural o justicia civil?

La sociabilidad humana para Arendt no es natural. Ella no habla de naturaleza humana, sino de condición humana. Aunque la autora se encuentra cercana a Cicerón en relación a los griegos, como se acaba de señalar, enfatiza siempre el carácter convencional de lo político, a diferencia de él. Esto marca una diferencia fundamental entre el pensador romano y Arendt, que se traduce en el tratamiento que ambos hacen sobre el contenido de la ley. Así, como se ha dicho, para el primero el derecho positivo se funda y deriva de la *recta ratio* inherente a la naturaleza humana, que todos los seres humanos poseen. Para Arendt, en cambio, deriva de la estricta pluralidad humana, de que los seres humanos aparecen en el mundo y tienen capacidad de trascender su individualidad mediante una asociación que constituirá un derecho para regular sus relaciones bajo unas determinadas condiciones.

Carlyle ha señalado respecto a Cicerón que ningún cambio en la teoría política fue tan extraordinario como el paso de la opinión de que hay una desigualdad natural entre los hombres, como considera la corriente platónico-aristotélica, al convencimiento del romano de que hay una igualdad natural de todos los seres humanos¹⁰⁴⁰. No

¹⁰³⁸ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, I, 44. Cicerón se opone aquí a PLATÓN, *República*, 369b y a ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a-e. Cfr. también DF1, C. XVIII, 28 y KMT, p. 63.

¹⁰³⁹ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De Legibus*, I, 23. Esta distinción que equivale a la que existe entre *zoe* y *bios*, supone adentrarse en la distinción entre lo social y lo político en el pensamiento arendtiano, motivo de polémica y de difícil conciliación con el resto de su obra. Cfr. *supra*, II,2,C e *infra*, III,IV,1-2.

¹⁰⁴⁰ Citado por A. Passerin d'Entrèves en *La noción de Estado*, cit., p. 227. Sabine, por su parte, subraya que en Cicerón dicha igualdad es "una exigencia moral más que un hecho". Cfr. SABINE, George, *Historia de la teoría política*, cit., p. 130. Entendida la igualdad en este sentido, Arendt coincidiría con Cicerón y, así, Passerin d'Entrèves, está de acuerdo con Carlyle.

obstante, frente a la tesis de Carlyle, Leo Strauss considera que hay una continuidad entre los filósofos griegos y Cicerón respecto a la desigualdad natural humana¹⁰⁴¹.

Parece que cabe inclinarse por la tesis mayoritaria, la de Carlyle. Así, a juicio de Cicerón, la *recta ratio* sería potencialmente común a todos los seres humanos. Es lo que hace a todo miembro de la especie humana capaz de actuar moralmente, es decir, conforme a la virtud y a la justicia en una comunidad política¹⁰⁴². Es también la capacidad que permite a todos ponerse de acuerdo en un derecho justo y racional, o, si es aprobado por unos pocos —lo que probablemente proponía el Arpinate—, aceptarlo racionalmente como justo y, por tanto, como legítimo.

En cambio, en Arendt la naturaleza humana y la razón tienen sentidos por completo distintos a Cicerón, lo que afecta a la opinión acerca del contenido del derecho. Dicho contenido no se funda en ningún absoluto, en una razón universalmente accesible, sino en la propia condición fenoménica del mundo. Se podría decir que su normatividad deriva del propio ser del mundo, de la misma pluralidad que requiere de unas normas para conservarse en el tiempo.

Respecto al término ‘naturaleza’, ella lo emplea habitualmente en dos sentidos. El primero es el propio de la noción darwinista y progresista del hombre: es la naturaleza humana en sentido biológico, como "esencia genérica" que disuelve la pluralidad de individuos de la especie humana en uno solo. Es la *physis* conforme a la cual el individuo humano es una mera parte de la especie humana. La autora rechaza radicalmente esta noción, que ve plasmada en los totalitarismos que trataron de ‘transformar’ la naturaleza humana en este sentido¹⁰⁴³.

Arendt también utiliza el término ‘naturaleza’ como respuesta a la pregunta acerca de quién es el ser humano en sentido ontológico. Es decir, más allá de su apariencia en cuanto fenómeno, y más allá de la biología. A este respecto, la autora se muestra escéptica al afirmar que “nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre

¹⁰⁴¹ Cfr. STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1965, p. 135.

¹⁰⁴² Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 6; III, 22.

¹⁰⁴³ Cfr. OT, p. 481.

tiene una naturaleza o esencia en el sentido que otras cosas”¹⁰⁴⁴. Esta afirmación se comprende a partir de la distinción kantiana entre razón e intelecto, que Arendt asumió y que la distancia radicalmente de Cicerón, tanto de su noción de la naturaleza humana como, consecuentemente, de su concepción del derecho.

Arendt asume como propia, aunque a su modo¹⁰⁴⁵, la distinción kantiana entre *Vernunft* (razón) y *Verstand* (que traduce en inglés como *intellect*, intelecto¹⁰⁴⁶). Esta distinción supone separar aquello sobre lo que se puede pensar de aquello que se puede conocer. Para ella, el ser humano es un ser dotado de un ‘sentido’ sobre el que se piensa mediante la razón o *Vernunft*, sin que surjan resultados ciertos de ese pensamiento. Este pensar sobre la naturaleza humana sin obtener resultados es un ejercicio o actividad distinta del aprendizaje que se orienta a conocer mediante el *Verstand*. Así, aquello sobre lo que el intelecto aprende puede ser considerado como verdadero con certeza. En este sentido, la autora señala que “la necesidad de la razón (*Vernunft*) no está inspirada

¹⁰⁴⁴ CH, p. 23. Cfr. también KANT, *Antropología*, § 106: “el problema de indicar el carácter de la especie humana [es] simplemente insoluble [...]” (fragmento anotado por Arendt en DF1, C. XXIII, 6).

¹⁰⁴⁵ La autora admite que su interpretación de Kant es peculiar y traduce los términos de Kant a su propio modo. También señala que el filósofo no fue consciente de que había liberado “la razón y el pensamiento”. Cfr. VE, pp. 81-82.

¹⁰⁴⁶ En VE, p. 26. La autora emplea el término “*intellect*” (“intelecto”) y considera erróneo traducir el *Verstand* por “entendimiento” (*Ibid.*, p. 25). Si bien, realmente, el *Verstand* como “la capacidad de conocer nacida de la experiencia sensorial” (*Ibid.*, p. 81) se traduce mejor como “entendimiento” tal y como hace el traductor español del *Diario filosófico* (C. XXVII, 4), obra que está escrita originalmente en alemán. En este pasaje del *Diario* Arendt señala que Kant legitimó el pensamiento al separar la razón (como órgano del pensamiento) del entendimiento como órgano del conocimiento. La autora se refiere aquí a uno de los aforismos de Kant en el que el filósofo escribe acerca de los fines de la metafísica y donde habla de una “ampliación de la razón” o, en otros términos, de la emancipación de la razón más allá de su uso empírico. Cfr. KANT, Immanuel, *Kant’s gesammelte Schriften* (vol. XVIII), Berlín, Real Academia Prusiana de las Ciencias-De Gruyter, 1928, nº 4849, p. 6. Se emplea la siguiente traducción: *Antología*, R. Rodríguez Aramayo (trad.), Barcelona, Península, 1991, p. 125.

Frente a lo anterior, para el pensamiento clásico, el “intelecto” (*nous e intellectus*) es el conocimiento logrado mediante la contemplación, mediante intuiciones intelectuales y sin razonamiento. No parte del conocimiento sensible, ni se refiere a realidades sensibles. Para J. Cruz, el intelecto fue descartado por Kant en la Edad Moderna al considerar que la razón es incapaz de intuiciones intelectuales, pues en Kant el entendimiento (*Verstand*) organiza las intuiciones sensibles. La razón, por su parte, resulta ser una facultad fracasada en cuanto a conocimiento se refiere (cfr. CRUZ CRUZ, Juan, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, EUNSA, 1982, pp. 24 y ss). Para Arendt, sin embargo, este fracaso supone la liberación de la razón o pensamiento de toda intuición intelectual o contemplación axiomática.

por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido”¹⁰⁴⁷, mientras que el intelecto (*Verstand*) está orientado por la búsqueda de verdad o conocimiento.

En su opinión, sobre el ser humano se puede pensar. Pero, al igual que sostiene Kant respecto de los postulados de la razón práctica, de “Dios, la libertad y la inmortalidad”, no cabe dar una respuesta verdadera y cierta, no cabe un verdadero conocimiento¹⁰⁴⁸. En opinión de Arendt el pensamiento carece de resultados, a diferencia del aprendizaje o de la investigación de las ciencias naturales, porque no sólo es incapaz de alcanzar certezas, sino que, además, tiende constantemente a deshacer las certezas previas, cuestionando todo saber¹⁰⁴⁹, ya que no trata con objetos de pensamiento cognoscibles. La *Vernunft*, por tanto, nunca es infalible¹⁰⁵⁰ y, para Arendt, no fuerza ni obliga, porque no conduce a ningún conocimiento seguro que se imponga al entendimiento¹⁰⁵¹. En este sentido, se ha dicho que, para la autora, la ley, como aquello sobre lo que se piensa y debate, tiene que ver con el significado (que procede de la *Vernunft*) y no con el conocimiento (alcanzado por el *Verstand*)¹⁰⁵².

En la medida en que la pensadora adopta como punto de partida esta imposibilidad del conocimiento acerca del hombre en general y acerca del contenido del derecho en particular, se entiende que considere que la justicia es convencional. Así, sólo el consentimiento de todos sobre el castigo hace posible que éste sea justo. Esto no significa que cualquier derecho pactado sea justo, como se verá, pues hay una *condición* humana y, por tanto, el derecho convencional también está sujeto a unos límites o condicionantes.

¹⁰⁴⁷ VE, p. 26. El espíritu no se contenta con conocer, sino que quiere seguir pensando incluso de cosas acerca de las que quizá no halle conclusión. Siguiendo a Kant, Arendt menciona “Dios, libertad, inmortalidad”, temas sobre los que el espíritu “no es capaz de obtener un conocimiento cierto y verificable” (p. 25). A la razón le preocupa el significado, al intelecto le preocupa la cognición y la búsqueda de resultados. Hay que eliminar los obstáculos, dice Arendt siguiendo supuestamente a Kant, que el conocimiento le pone al pensar (pp. 84 y 107). También cfr. CH, pp. 187-188.

¹⁰⁴⁸ Cfr. VE, p. 26.

¹⁰⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁵⁰ Cfr. EC, p. 262.

¹⁰⁵¹ Cfr. DF1, C. XXVI, 46.

¹⁰⁵² Cfr. LA TORRE, Massimo, “Hannah Arendt and the Concept of Law. Against the Tradition”, Stuttgart, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 99, 3, 2013, p. 402.

Empleando el término ciceroniano, para Arendt la justicia es ‘justicia civil’¹⁰⁵³, un pacto fruto del temor que tienen los hombres entre sí como individuos y de su confianza mutua cuando están juntos y coordinados¹⁰⁵⁴. Al hablar de justicia, la autora casi siempre se refiere a la justicia penal¹⁰⁵⁵, precisamente por razón de sus dudas acerca de la justicia distributiva o de la relacionada con cuestiones económicas, que para ella pertenecen a otra esfera, no propiamente jurídica y política, la esfera social, la de la *physis* o naturaleza¹⁰⁵⁶. Tampoco la justicia es dar a cada uno “lo verdaderamente suyo”¹⁰⁵⁷, porque para ella es imposible “escrutar el corazón humano”¹⁰⁵⁸ o averiguar qué *es* la justicia ontológica. La justicia se refiere al hecho de ser responsables recíprocamente, sin buscar la igualdad de hecho entre los ciudadanos¹⁰⁵⁹.

Estas ideas acerca de la naturaleza humana, como es incognoscible contrasta con el iusnaturalismo de Cicerón, inspirado en el estoicismo. Como se ha dicho, para el de Arpino hablar de naturaleza es hablar de la *recta ratio*, de la posibilidad de todos los hombres de razonar y de dialogar. Es, por decirlo así, el ζῷον λόγον ἔχον aristotélico extendido a toda la humanidad, si bien, este pensamiento ha sido objeto de interpretaciones diversas. En este sentido, la interpretación que hace Arendt del romano es radicalmente contraria a la de Strauss, no porque la autora preste atención a la

¹⁰⁵³ El término es de Cicerón, a quien Arendt se opone en DF1, C. XI, 5.

¹⁰⁵⁴ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 13, donde se refiere la postura de Filo, quien sostiene que la justicia es meramente convencional, mera “justicia civil”. Cicerón intenta combatir esta postura y Arendt, por el contrario, la apoya. La autora comenta este pasaje en DF1, C. XI, 5.

Para Montesquieu, como para Arendt y, antes, para Hobbes, el origen de la sociedad se relaciona con el miedo entre los individuos. El miedo empuja a los hombres en un primer momento a huir de sus semejantes. Sin embargo, al encontrar que ese miedo es común esto les lleva a acercarse entre sí (cfr. *Del espíritu de las leyes*, cit., I, 2). Por tanto, frente a Hobbes, el impulso original del hombre no es la guerra de todos contra todos sino el alejamiento de los otros. Cfr. DF1, C. VI, 22. En la filosofía arendtiana, el temor de los individuos entre sí se explica a partir de la impotencia del individuo, que conduce a él. Sólo el poder que surge en el *entre*, con los otros, acaba con la impotencia del individuo y, por tanto, con el miedo. A su juicio, el pensamiento mecanicista de Hobbes no entendió el fenómeno del poder y por eso consideró que “todos los hombres poseen un cuanto de poder”. A consecuencia de ello había que solucionar este conflicto entre todos los individuos entregando todo el poder al tirano y quedando ellos impotentes. Cfr. DF1, C. VII, 9.

¹⁰⁵⁵ Cfr. RJ, *passim*.

¹⁰⁵⁶ Cfr. CH, pp. 48-58.

¹⁰⁵⁷ Cfr. DF1, C. II, 8.

¹⁰⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

cuestión de la igualdad natural, en la que no creía, sino porque Strauss vincula a Cicerón con Platón¹⁰⁶⁰ y ella lo vincula con Sócrates frente a Platón¹⁰⁶¹.

Tal y como interpreta la autora, el pretendido “escepticismo” ciceroniano resulta similar a la continua interrogación socrática. En su interpretación de Sócrates, Arendt señala que el ateniense procuraba hacerse más justo hablando de la justicia en un diálogo que nunca tenía como resultado un conocimiento objetivo y cierto de la misma, pero que lograba su verdadero propósito, que era hacer justos a los participantes del diálogo¹⁰⁶². La autora pretende situar en esta línea a Cicerón, en el sentido de que la justicia es objeto de un pensar aporético (de la *Vernunft*), y por tanto, no traducible en resultados de conocimiento.

A este respecto, la pensadora de Hannover comenta un pasaje de *De officiis*, a partir del cual puede defender su interpretación del romano. Dice así: “no tenemos una forma firme y acuñada de verdadero derecho [...] nos servimos como de una sombra [...]”¹⁰⁶³. Para ella, esta afirmación es una inversión de Platón —una vuelta a Sócrates—, ya que las luminosas *ideai* platónicas no aparecen, no se pueden conocer porque de ellas sólo han quedado las sombras. Si bien, la autora señala que el pasaje continúa, y el romano escribe que estas sombras e imágenes son “de los mejores ejemplos de la naturaleza y la verdad”¹⁰⁶⁴. A juicio de Arendt esta segunda afirmación establece dogmáticamente la proveniencia natural y verdadera de las sombras, ya que en

¹⁰⁶⁰ A diferencia de Arendt, Strauss considera a los clásicos —Platón, Aristóteles, Jenofonte, Cicerón, Tomás de Aquino— como una unidad. Para él, “en la medida en que los clásicos veían la moral y la política a la luz de la perfección humana, ellos no eran igualitaristas” (STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, cit., p. 134). Desde esta perspectiva, como no todos tienen la misma virtud o facilidad para adquirirla, la igualdad de derechos para todos era lo más injusto (cfr. p. 135). “A veces se sugiere que esta visión de los clásicos fue rechazada por los estoicos y especialmente por Cicerón y este cambio marcó una época en el desarrollo de la doctrina del derecho natural [...] [s]in embargo, Cicerón, que debe suponerse que conocía de qué hablaba, era completamente inconsciente de la diferencia radical entre la enseñanza de Platón y la suya” (*Ibidem*). A juicio de Strauss, en el pasaje de *Las leyes* en que, según algunos, se justifica el derecho natural ‘igualitario’, en realidad Cicerón sólo quiere probar la sociabilidad natural humana (cfr. *Ibidem*).

¹⁰⁶¹ Sócrates y Cicerón se ocupan, a juicio de la pensadora de Hannover, de la difícil empresa de armonizar la filosofía y la política, al hombre bueno y al buen ciudadano, la moral y la política. Este habría sido también el propósito de su maestro Jaspers. Como es habitual en ella, destaca los elementos menos habituales de un autor, haciendo lecturas relativamente peculiares de los mismos.

¹⁰⁶² Cfr. RJ, pp. 168-177.

¹⁰⁶³ CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, III, 17, y la cita de Arendt en DF1, C. XVIII, 32.

¹⁰⁶⁴ CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, III, 17, y la cita de Arendt en DF1, C. XVIII, 32.

la frase anterior se sostiene que nos son desconocidas. Así, para ella, es como si el Cicerón socrático fuera corregido de inmediato por el Cicerón platónico¹⁰⁶⁵.

De modo similar, la autora comenta un pasaje de *De re publica* en el que Filo y Lelio, los dos personajes que se dan cita en el mismo, discuten acerca de la existencia de la justicia y el derecho natural. La autora se posiciona con el primero, el llamado “abogado del diablo”¹⁰⁶⁶, que defiende que el derecho natural no existe y tampoco hombres justos por naturaleza¹⁰⁶⁷. Filo hace dos preguntas que, para ella, no tienen respuesta satisfactoria: “¿quién decide sobre la justicia y la injusticia? ¿Qué pasa con el justo que es considerado injusto?”¹⁰⁶⁸. A su juicio, no hay una verdadera respuesta a esto en Cicerón, pues la que da el Arpinate es que la verdadera “ley [es] la recta razón, que se [...] derrama en todas las cosas”¹⁰⁶⁹. Y ésta es una respuesta insuficiente y nuevamente dogmática, desde su punto de vista¹⁰⁷⁰. Para ella, la insuficiencia de esta respuesta y de la *recta ratio* inmutable y eterna a la que apela el romano, se manifiesta en que él, igual que Platón, se ve obligado a recurrir a una escatología en el sueño de Escipión, al final de *De re publica*¹⁰⁷¹. Por tanto, en el fondo sólo podría hallarse y conocerse la justicia tras la muerte, no en este mundo.

¹⁰⁶⁵ Cfr. DF1, C. XVIII, 32.

¹⁰⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, C. XI, 5.

¹⁰⁶⁷ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 7; y DF1, C. XI, 5.

¹⁰⁶⁸ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, III, 10; y DF1, C. XI, 5.

¹⁰⁶⁹ DF1, C. XI, 5.

¹⁰⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, C. XVIII, 32.

¹⁰⁷¹ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, VI, 9-26. Rivera considera a Cicerón un escéptico y un retórico, frente a aquellos que lo consideran primordialmente un filósofo. Para él, la preocupación del Arpinate es política (lograr un *consensus*), más que filosófica (conocer la verdad). Rivera ha señalado que en Cicerón hay que atender a lo *verosimile*, aquello que parece verdadero, de lo que tenemos algún indicio de que puede ser verdadero. La verdad, más que exacta o *cierta*, es *probable*. Con este punto de partida, dice Rivera, será más fácil ponerse de acuerdo en principios de justicia muy básicos (cfr. RIVERA GARCÍA, Antonio, “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en *De Republica*”, *Doxa*, 29, 2006, p. 383. La finalidad es el *consensus* y ese mínimo de derecho natural nos serviría para lograrlo. Sin embargo, esto resulta difícil de conciliar con ciertos pasajes de *De re publica* y, en especial, de *De Legibus*, donde el Arpinate parece estar convencido del conocimiento cierto que pueden adquirir los hombres mediante su razón. La postura de Rivera, que es de los pocos que ha tratado la relación de Cicerón con Arendt, resulta atractiva en la medida en que muestra a un Cicerón muy cercano a Arendt, ya que la noción de una verdad probable —cuya certeza no se impone al entendimiento como un axioma— deshace el conflicto arendtiano entre verdad y política, pues lo probable no se impone al entendimiento, sino que más bien pertenece a aquello sobre lo que se puede argumentar. Cfr. DF1, C. XI, 5.

B. El sueño de Escipión y la relativización del mundo

Esta apelación escatológica pretende dar respuesta a los interrogantes antes apuntados, pero más bien muestra la falta de una respuesta satisfactoria del romano según Arendt¹⁰⁷². A su juicio, en cierto sentido Cicerón también pretende relativizar la política y el dolor humano y ofrecer una medicina para los sufrimientos del alma¹⁰⁷³. Esto supone la transformación de la filosofía procedente de Grecia en algo esencialmente romano, es decir, práctico¹⁰⁷⁴. El abogado romano invierte la visión griega al considerar que el origen de la filosofía no es meramente especulativo sino que tiene una finalidad práctica, ya que permite “enseñar a los hombres a curar sus desesperanzas evadiéndose del mundo por la vía del pensamiento”¹⁰⁷⁵. La filosofía así entendida es *animi medicina*, una cura para el alma. Para Arendt, en las *Tusculanas* la filosofía se concibe como una actividad para gente educada, retirada de las actividades políticas. Este ejercicio filosófico difiere del *otium* mencionado, que para Arendt es positivo, en que este último supone dedicarse a reflexionar acerca de los asuntos del mundo porque uno no puede ocuparse directamente de ellos, mientras que la *animi medicina* entraña emplear la filosofía para obtener la orientación práctica para *salir* del mundo, o bien para ocuparse de él pero relativizando su valor al mismo tiempo¹⁰⁷⁶. Ya que la divinidad del ejercicio político no se muestra en esta vida sino que su recompensa llega en un futuro absoluto tras la muerte, tal y como lo narra Cicerón en el célebre sueño de Escipión, contenido en el libro VI de *De re publica*.

El relato del sueño de Escipión se sitúa en un tiempo anterior a que Escipión el Africano destruyera Cartago. Para Cicerón, Escipión estaba llamado a constituirse en dictador para salvar la República romana tras haber destruido Cartago, tal y como se lo

¹⁰⁷² Cfr. DF1, C. XI, 5.

¹⁰⁷³ “No se cura nuestra alma [...] sin la ayuda de la filosofía”. CICERÓN, Marco Tulio, *Tusculanae disputationes*, III, 6, cit., p. 272.

¹⁰⁷⁴ La autora subraya que esta transformación se pone especialmente de manifiesto “cuando Cicerón dice que el hombre está destinado *ad mundum contemplandum*, e inmediatamente añade, *et imitandum*, que él entiende en un sentido político-moral, y no científico” (VE, p. 182 n. 72). La cita del romano es de *De natura deorum* II, 37, 14, aunque ella no lo indica (cfr. DE LA TORRE, Francisco Javier, *Aproximación a la fuentes clásicas latinas de Hannah Arendt*, cit., p. 65). El traductor de *De natura deorum* señala que “el hombre se originó para imitar la perfección del universo y vivir en armonía con él”, en *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, traducción y notas de A. Escobar, p. 190, n. 91.

¹⁰⁷⁵ VE, p. 181.

¹⁰⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 189.

pide en este relato uno de sus célebres antepasados¹⁰⁷⁷. Sin embargo, lo que sucedió realmente y, era conocido por Cicerón, es que Escipión fue asesinado tras destruir Cartago.

Lo central en esta narración, para la autora, es que se presenta una escatología, una recompensa tras la muerte para los patriotas romanos que han sido leales a la República en vida. Para Arendt, este relato es desafortunadamente platónico y, cómo el mito de Er de la *República*, a su juicio no es la manifestación de una creencia verdadera en la vida después de la muerte, al modo cristiano, sino un refugio creado mediante la imaginación —situado en el futuro tras la muerte— para combatir la desesperación de este mundo y la futilidad del hombre y de la política¹⁰⁷⁸.

Con objeto de mostrar esta futilidad, durante el sueño el antepasado de Escipión le muestra a éste la pequeñez del mundo visto desde fuera, desde la perspectiva del universo, y lo breve de la vida humana en relación a los siglos del mundo. Con ello, en esta narración se lleva a cabo una “relativización” del mundo, algo que para Arendt contradice el tenor de la obra ciceroniana y al mismo tiempo el espíritu político romano tal y como ella lo entiende¹⁰⁷⁹. Con todo, esta propuesta existencial de Cicerón de la filosofía como *animi medicina*, sirve como preludeo del estoicismo romano. Y se opone al “asombro admirativo” griego como origen de la filosofía. Si bien, a pesar de las diferencias entre la filosofía griega-platónica y la ciceroniana en este sentido, en ambas “el pensamiento abandona el mundo de los fenómenos”¹⁰⁸⁰ para Arendt. Así, el que sigue estas corrientes filosóficas abandona la pluralidad del mundo humano de apariencias. Por esta razón, para ella, ambas posturas son igualmente rechazables. Pero sólo en ese sentido, porque la autora alaba a veces la religiosidad de lo político en Roma (ya que es útil por su capacidad de crear vínculos con la fundación)¹⁰⁸¹ y, en otras ocasiones parece considerar que la religión supone una dependencia negativa de lo político respecto a otras esferas que se sitúan, en algún sentido, más allá del mundo¹⁰⁸².

¹⁰⁷⁷ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, VI, 9-26.

¹⁰⁷⁸ Cfr. VE, p. 189.

¹⁰⁷⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁸¹ Cfr. EPF, p. 132.

¹⁰⁸² Cfr. SR, p. 112.

La interpretación que Arendt hace del Sueño de Escipión podría ser aceptable pero, en todo caso, parte de datos históricos falsos: la concepción de la filosofía como medicina del alma no es ni ciceroniana, ni siquiera romana. Estas ideas están en el estoicismo griego¹⁰⁸³.

5. El cultivo del alma, la *humanitas* y la capacidad de juicio

A pesar de lo ya expuesto sobre lo incognoscible de los asuntos humanos y en particular de la justicia, sería inexacto pensar que Arendt no sugiere nada acerca del contenido que ha de tener el derecho, ya que para ella las leyes han de buscar el *consensus omnium*, el consenso de todos, que en su opinión lograba la *lex*. Es decir, las leyes han de buscar reconocer al otro, al diferente, potencialmente a cualquier otro ser humano. En este sentido, para ella no es legítimo o justo cualquier contenido en las leyes, ya que en el *ser* o condición de la política hay implícito un ‘deber ser’. Así, es un ‘deber ser’ fundamental la igualdad de todos ante el derecho, que el derecho sea aplicable a todos por igual y que incluya a todo ser humano bajo su protección dentro de la comunidad política.

A juicio de la autora, al aprobar dicho derecho se emplea una habilidad política, la capacidad de juicio, que puede dar respuesta al objetivo de que el derecho sea igual para todos o, al menos, que los intereses de todos sean tomados en cuenta, como se verá más adelante. La capacidad de juicio es fundamental para la creación del derecho desde las categorías de Arendt —aunque ella no la relaciona expresamente con el derecho— y conduce nuevamente a Cicerón.

Este es, pues, otro de los elementos respecto a los que Arendt está en deuda con Cicerón: la *cultura animi* o cultivo del alma¹⁰⁸⁴. Ella la entiende como la capacidad de

¹⁰⁸³ A Zenón, por ejemplo, se le pide consejo para lograr la felicidad o la cura de la tristeza, y destaca la importancia de la utilidad práctica de la filosofía. Cfr. ELORDUY, Eleuterio; PÉREZ ALONSO, J., *El estoicismo* (II), Madrid, Gredos, 1972, pp. 324-325.

¹⁰⁸⁴ El término “*cultura animi*” está tomado de *Tusculanae disputationes*, II, 5, cit., p. 214. La autora insiste en subrayar el valor metafórico de *colere* y cultura: “Cicerón, en *Tusculanae disputationes* I, 13, dice de manera explícita que la mente es como un campo que nada puede producir sin un cultivo adecuado, y entonces afirma: *Cultura autem animi philosophia est*”. EPF, p. 307. El pasaje correcto es *Tusculanae disputationes*, II, 5 (cit., p. 214), en el que Cicerón afirma que “el cultivo del alma es la filosofía”.

discernimiento respecto a los asuntos humanos e inspira en cierto modo su teoría del juicio. Esta *cultura animi* tiene gran importancia para la formación de un derecho legítimo del que todos sean partícipes o, al menos, todos sean tenidos en cuenta, para lograr en la medida de lo posible el *consensus omnium*.

La capacidad de juicio, para Arendt, es la capacidad de discernir entre lo bello y lo feo, entre lo malo y lo bueno. Esta capacidad permite trascender la mera lógica interna de la razón y los intereses meramente privados. Esto es así porque el juicio es una habilidad política y, como tal, sólo puede ejercitarse en la presencia real o imaginada de los otros. El espectador que juzga —como distinto del agente que actúa— tiene, por tanto, la habilidad de juzgar no sólo conforme a su gusto, sino de ampliar su juicio más allá de su propio gusto mediante la imaginación, es decir, representándose el gusto de otros. Es lo que Kant denomina “modo de pensar extensivo” que, “se realiza comparando [nuestro] juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndo[nos] en el lugar de cualquier otro”¹⁰⁸⁵.

La importancia del cultivo y, particularmente, del cuidado, no es exclusiva de la mente, pues a partir del cultivo de la mente se configura o se escoge el mundo de objetos que rodean a los seres humanos y esto, a continuación, supone el cuidado de dichos objetos. La mente bien cultivada sabe qué objetos merece la pena admirar y hacer formar parte del mundo. El cultivo se relaciona, en este sentido, con la cultura, para Arendt, con el buen gusto para elegir los objetos que rodean y conforman el mundo que habitamos. Se ha señalado que, en la Edad Moderna el concepto de “libertad” ha sustituido el concepto clásico de “habitar”, y el concepto de “desarrollo” al de “cultivo”. Cultivar y habitar se refieren al pasado y a lo dado, mientras que la libertad como independencia y el desarrollo se refieren al futuro y a la creatividad (cfr. ALVIRA, Rafael, “Habitar y cultivar”, *Persona y Derecho*, 30, 1994, p. 28). En el pensamiento de Arendt no existe esta contraposición exactamente, pero sí en otros términos. Para ella, efectivamente existe un contraste entre cultivar, habitar el mundo y tener una casa o propiedad —lo que configuraba la identidad propia de los romanos— y la libertad, la iniciativa, la innovación y la distinción —que configuraba la práctica de los griegos—. Este contraste, como se ha repetido, no ha de implicar exclusión, sino que ha de ser salvado mediante la combinación de ambas realidades, y muestra de qué modo el problema entre estabilidad e innovación se presenta en muchos lugares de su pensamiento. Cfr., por ejemplo, EPF, pp. 223-225.

¹⁰⁸⁵ KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, 2ª ed., M. García Morente (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1981, § 40, pp. 198-199. Cfr. también ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p. 84.

Como se ha señalado, la tercera parte de *La vida del espíritu*, destinada al juicio, nunca fue escrita. R. Beiner ha tratado de reconstruir su pensamiento al respecto, en especial, a partir de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* publicadas póstumamente. Esta inconclusa teoría del juicio serían en realidad dos teorías del juicio más o menos diferenciables a juicio de este autor. La primera se refiere al juicio desde la óptica de la *vita activa* y la segunda desde la vida del espíritu (cfr. BEINER, Ronald, Estudio interpretativo en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p. 161). Aquí nos referimos a la primera, la acepción más relevante en términos jurídico-políticos, como capacidad de juicio de aquellos que actúan política o jurídicamente.

La actividad de juzgar, por tanto, es aquella que realiza un “espectador desinteresado”, aquella persona que observa un asunto sin estar directamente implicada en el mismo. A juicio de la autora, este ‘mirar’ es lo opuesto a la contemplación pasiva, porque supone una “relación activa con lo que es bello”¹⁰⁸⁶. Nuevamente, para ella, lo ciceroniano se opone a la filosofía griega platónico-aristotélica en el sentido de que si, para ésta, la filosofía surge del *thaumatezein* o curiosidad, pronto se convierte en una actividad meramente pasiva o contemplativa, en una “admiración muda”¹⁰⁸⁷. En cambio, la alternativa específicamente romana y ciceroniana —nuevamente, la autora escoge lo romano— es la capacidad del filósofo de ser un espectador desinteresado y, sin embargo, activo¹⁰⁸⁸: su ‘mirar’ no es mudo ni pasivo, a diferencia de la contemplación platónica, sino que implica estar activo.

Esta relación activa con lo bello o *cultura animi* supone el cultivo y adiestramiento de la mente¹⁰⁸⁹. Se podría decir que, para ella, el pensamiento no es completamente libre. Aunque este adiestramiento no supone, para la autora, adquirir conocimientos que permitan subsumir particulares, sino más bien la destreza de la persona que tiene buen gusto porque lo ha ejercitado. El juicio, para Arendt, no parte de verdades absolutas a la hora de juzgar. De hecho, uno de sus propósitos al tratar del juicio es liberar de los axiomas, sea cual sea su procedencia. Para ella, la belleza o la verdad no se han de imponer con su objetividad sobre el sujeto, como la verdad platónica, porque la objetividad que coacciona destruye la libertad y lleva a la pasividad¹⁰⁹⁰. Por el contrario, en la medida en que las verdades no son absolutas, o no son propiamente verdades, requieren de una “relación activa” del ‘espectador’¹⁰⁹¹. Frente a los axiomas se sitúa la capacidad de juicio que juzga lo concreto o particular sin criterios universales¹⁰⁹². En oposición a Arendt cabe plantearse si realmente es

¹⁰⁸⁶ EPF, p. 231.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 227.

¹⁰⁸⁸ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *Tusculanae disputationes*, V, 3, cit., p. 392. Aquí no se señala expresamente que el filósofo sea un espectador *activo*, pero los hombres “sabios” que menciona Cicerón son, en la mayoría de los casos, hombres prácticos, como Licurgo, Ulises o Néstor.

¹⁰⁸⁹ Cfr. EPF, p. 231.

¹⁰⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 237.

¹⁰⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 231.

¹⁰⁹² Cfr. *Ibidem*.

posible juzgar sin criterios universales, y por qué resultaría tan deseable en caso de que lo fuera¹⁰⁹³.

La actividad de juicio o discernimiento, como opuesta a la contemplación, también se diferencia de ésta en que su herramienta no es la especulación, sino el sentido común. Éste es intersubjetivo y requiere siempre de la presencia de los otros, ya que, a diferencia de la especulación, no es posible desarrollarlo en soledad. Así, en opinión de la de Hannover el juicio o *cultura animi* trasciende la posición individual y sus pretensiones de verdad absoluta, ya que resulta fundamental la presencia de otros para ejercitarlo¹⁰⁹⁴.

En este sentido, la autora indica que para Cicerón los espectadores que juzgan existen sólo en plural, a diferencia del filósofo, que contempla en soledad. Citando al de Arpino señala que todo el mundo discrimina y distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestión de arte *sin tener conocimiento alguno* en dichas materias, pues hay un sentido común que posibilita enjuiciar y es poca la diferencia cuando ejercita esta capacidad una persona instruida y una ignorante¹⁰⁹⁵. En opinión de Arendt, aquí se manifiesta que la capacidad de juicio que distingue lo bello de lo feo no depende del conocimiento, sino de la pluralidad de la que surge el sentido común¹⁰⁹⁶. Por eso hay que entender ese ‘cultivo del alma’ no como la adquisición de conocimiento alguno sino como la adquisición de buen gusto en el encuentro con los otros.

¹⁰⁹³ Cabe aquí unirse a la crítica de R. Beiner, quien juzga imposible que podamos aprehender y juzgar particulares sin clasificarlos en un universal. Cfr. su estudio crítico en ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p. 194.

¹⁰⁹⁴ Cfr. EPF, p. 231.

¹⁰⁹⁵ Arendt cita aquí *De Oratore*, III, 50. *Sobre el orador*, J. J. Iso (ed. y trad.), Madrid, Gredos, 2002, pp. 470-471. Cfr. ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p. 119. El fragmento del texto de Cicerón que Arendt cita es el siguiente (seguimos la trad. de las *Conferencias...*): “pues todo el mundo discrimina, mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones de arte y proporción sin tener conocimiento alguno ni del arte ni de la proporción [...]” ya que estas capacidades están “enraizadas en el sentido común”. Así, se ha de entender la facultad de juicio o *cultura animi* como algo alcanzable por todos los seres humanos.

¹⁰⁹⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cit., p. 119, aunque en un principio la autora vincula esta facultad con la actividad del filósofo (cfr. EPF, p. 233).

Para la de Hannover este *sensus communis*¹⁰⁹⁷ es la herramienta que amplía el horizonte del sujeto y lo lleva más allá de sus meros intereses privados (*sensus privatus*) o su ética individual, pues le indica que los cinco sentidos que comparte con los demás seres humanos remiten a una realidad objetiva compartida. Así, la capacidad de juicio puede llegar a ser una habilidad política que emplea quien está cultivado, en el sentido de que tiene “sentido común” o “buen sentido”¹⁰⁹⁸. Como habilidad política que es, para la autora es central que “para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo”¹⁰⁹⁹. Dicho juicio es algo similar a lo que los griegos llamaban φρόνησις, la capacidad de discernimiento imprescindible entre los políticos¹¹⁰⁰. Ahora bien, esta capacidad en ningún caso es exclusiva del político. La prudencia, para Aristóteles, supone “discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente [...] para vivir bien”¹¹⁰¹, por lo que cualquiera debería de practicarla.

No obstante, la *cultura animi* romana no sólo permite el discernimiento, sino también el humanismo, que para la autora es “una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo”¹¹⁰². La *humanitas*, que es de origen romano (no sólo como concepto sino como realidad)¹¹⁰³, entraña la centralidad del hombre entre las criaturas que conocemos, algo que habría sido un absurdo para Aristóteles, según la

¹⁰⁹⁷ Arendt lo refiere a Cicerón en *De Oratore*, III, 50. Se traduce como “sensibilidad común” en la edición que seguimos (*Sobre el orador*, cit., p. 471). Aquí el Arpinate habla de un *tacitus sensus* frente al *sensus privatus*. El *sensus communis* para Arendt —siguiendo supuestamente a Tomás de Aquino— es como un sexto sentido que coordina los otros cinco y garantiza que los otros perciben el mismo objeto. Es decir, que los sentidos privados perciben lo que está en un mundo común que otros comparten. Así, el “me parece a mí” (*dokei moi*) se supera, porque también le aparece a otros. El mundo de fenómenos se garantiza por: 1) los cinco sentidos radicalmente distintos que tienen el mismo objeto común; 2) los individuos de cada especie que comparten un contexto común y; 3) todos los demás seres dotados de sentidos que están de acuerdo respecto a la identidad del objeto. Así, la sensación de realidad del *sensus communis* surge de esta triple afinidad (cfr. VE, pp. 67 y ss). En Cicerón el hecho de que “los sentidos de todos pueden percibir lo mismo” es una de las razones que aporta para sostener que la razón es “accesible para todos” y que hay unos principios comunes y un derecho natural común a la humanidad (*De Legibus*, I, 10, cit., pp. 78-79). En este texto el autor se refiere al concepto, pero sin emplear el término “*communis sensus*”; en cambio en *De Oratore* (III, 50, cit., p. 471) utiliza el término “*communis sensus*”.

¹⁰⁹⁸ Cfr. EPF, p. 233.

¹⁰⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 234. Ésta es, por cierto, la clave de su hermenéutica.

¹¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 233.

¹¹⁰¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140a, cit., p. 92.

¹¹⁰² Cfr. EPF, p. 238.

¹¹⁰³ Las referencias de Arendt a la *humanitas* son múltiples: cfr., por ejemplo, EPF (pp. 236, 237, 279, 307 n. 17) y *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., (pp. 73-80).

autora¹¹⁰⁴. Arendt describe su peculiar concepción de la *humanitas* ciceroniana sin apelar a los pasajes habituales, y en oposición a la famosa sentencia atribuida a Aristóteles, muy difundida en Roma: “*Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*”¹¹⁰⁵. Para la de Hannover esta afirmación habría ofendido el “sentido romano de *humanitas*, la integridad de la persona como persona, porque [en dicha afirmación] se sacrifica el valor humano y la categoría personal, junto con la amistad, en aras de la primacía de la verdad absoluta”¹¹⁰⁶.

En opinión de Arendt, el Arpinate da la vuelta a esta preferencia griega por lo objetivo, al sustituirla por la preferencia romana por lo subjetivo. Se remite para ello a la afirmación de Cicerón en las *Tusculanas* que invierte la sentencia aristotélica: “prefiero, por Hércules, errar con Platón [...] que estar en los cierto con estos [los epicúreos]”¹¹⁰⁷. Cifra, pues, la *humanitas* ciceroniana en esta provocadora afirmación en la que “el acento está en la persona *en cuya compañía se puede errar*”¹¹⁰⁸; a su juicio, es mejor ser fiel al amigo y errar que acertar con la verdad dejando al amigo a un lado.

De nuevo Arendt sitúa a Cicerón frente a Platón y Aristóteles; en este caso, frente al valor que los griegos otorgan a la verdad. La *humanitas*, de acuerdo con lo

¹¹⁰⁴ Cfr. EPF, p. 279. La autora cita la *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a20 y ss. Cfr. también DF1, C. XI, 3.

¹¹⁰⁵ Cfr. EPF, p. 237. Esta frase no se encuentra en la obra de Aristóteles, pero la idea está contenida en su *Ética a Nicómaco* (cfr. I, 6).

¹¹⁰⁶ Cfr. EPF, p. 237. Según Nicgorski, la *humanitas* es “la cualidad distintiva del alma bien ordenada de virtud completa”. NICGORSKI, Walter, “Political Science, Cicero, and Education”. APSA 2012 Annual Meeting Paper, p. 22. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=2104465> (consultado: 25/05/15). Arendt considera que la *humanitas* se relaciona con la *paideia* (cfr. EPF, p. 224). Nicgorski, en esta línea y citando a Aulo Gelio, señala que *humanitas* tiene que ver con la *paideia* griega como erudición en las “buenas artes” o en las “artes liberales”, que son lo que humaniza al hombre y lo distingue de los animales. No tendría que ver con el sentido usual del término, como sinónimo de *philanthropia*, espíritu amable o buenos sentimientos hacia el ser humano (“Political Science, Cicero, and Education”, cit., p. 22). Esta interpretación de la *humanitas* como *paideia* coincide con la tesis arendtiana (y de Jaeger), aunque ella obvia su dimensión ética. La cita de Aulo Gelio es del vol. II de la edición inglesa de Loeb del *Noctes Atticae*, J.C. Rolfe (trad.), libro XIII, 17.

Parece que Cicerón, como Arendt, no era partidario de la filantropía en un sentido puramente sentimental. En sus *Tusculanae disputationes* (IV, 26, cit., p. 365), dice: “¿Cómo va a ser mejor compadecerse que procurar ayuda, si la puedes procurar? ¿Es que no podemos ser generosos sin sentir compasión?”. Este breve fragmento expresa la preferencia de Arendt por la acción (dar ayuda), frente a la compasión. El texto de Cicerón está citado por Arendt en *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 25.

¹¹⁰⁷ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *Tusculanae disputationes*, I, 17, cit., p. 138. Arendt encuentra referencias parecidas en *De Legibus*, III, 1. Citado en EPF, p. 237; cfr. también VE, p. 533.

¹¹⁰⁸ EPF, p. 237. Cfr. también el énfasis en lo subjetivo (la compañía) frente a lo objetivo (la verdad). Cfr. al respecto RJ, p. 150.

visto, tendría un doble sentido para la autora: el valor de la persona, no basado en una idea de pertenencia a la especie humana, sino en que se trata de un individuo en cuya compañía alguien desea estar, conforme a su ‘gusto’ (es decir, no el valor de la persona ‘en sí’ sino ‘en relación con’); y el predominio de la libertad en los asuntos humanos por encima de todo axioma (la verdad, la belleza o cualquier otro absoluto). Así, Arendt señala:

“lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejerce una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone. Esta *humanitas* romana se aplicó a los hombres libres en todos los sentidos, para quienes el problema de la libertad, de no sentirse coaccionados, era decisivo, incluso en la filosofía, las ciencias y las artes”¹¹⁰⁹.

La *humanitas* o juicio, como se ha dicho, no sólo tiene que ver con el discernimiento, sino también con el cuidado. Aquí reside un punto de contacto entre la cultura y la política: la necesidad que ambas tienen de cuidado y de conservación. Al destacar la *cultura animi*, la pensadora no sólo subraya la necesidad de saber cultivarse y elegir la compañía que uno tiene, sino nuevamente la importancia de conservar aquello que uno tiene por bueno y bello. Así, desde el punto de vista político es interesante el pasaje de *De re publica* en el que Cicerón compara la ciudad con una bella pintura que hay que mantener (*tenere*), preservar (*retinere*) y renovar (*renovare*)¹¹¹⁰.

Por tanto, tras el discernimiento llega el cuidado de las cosas del mundo, de aquello que se ha juzgado bello y bueno, como por ejemplo las instituciones jurídicas o el legado de los *Patres*. En el juicio, de algún modo, se une el elemento del existencialismo político —es decir, la importancia de que el que juzga se ‘revela’ como

¹¹⁰⁹ EPF, p. 237. La autora cita aquí CICERÓN, Marco Tulio, *De legibus*, III, 1, en *Las leyes*, cit., p. 193. En este pasaje se alaba el “buen gusto” y la “humanidad” de Ático que, a pesar de pertenecer a la Escuela de Epicuro, tiene la “libertad interior” de amar a Platón. Cfr. EPF, pp. 307-308.

¹¹¹⁰ Cfr. HAMMER, Dean, *Roman Political Thought and the Modern Theoretical Imagination*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2008, p. 69, con cita de CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, V, 1.

quien es al juzgar¹¹¹¹— y el componente republicano que se refiere al cuidado de aquello que se juzga bueno, que se refiere a ese “cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo”¹¹¹².

6. La repercusión de la *humanitas* en el derecho: hacia un verdadero consenso de todos

De acuerdo con lo dicho puede afirmarse que la *humanitas* o juicio como habilidad política tiene repercusiones sobre el derecho en tres sentidos. En primer lugar, respecto a la universalidad de la protección, la *humanitas* o juicio permite una creación deliberativa del derecho y, al mismo tiempo, una “comunicación anticipada”¹¹¹³ que supone imaginar la postura de los que se hallan ausentes del diálogo (porque no pueden participar en el mismo) y crear así un derecho incluyente, haciendo ‘presentes’ incluso a aquéllos no dotados de palabra. En segundo lugar, y por lo que se refiere al contenido del derecho, la *humanitas* comporta el respecto a la persona por encima de cualquier absoluto¹¹¹⁴. En realidad, aunque la autora no considera la dignidad humana como un absoluto, toma en cuenta el valor único de la persona humana que ha de ser reconocido por el derecho. Finalmente, en tercer lugar, y con respecto a su dimensión temporal, la *humanitas* comporta capacidad de conservación y cuidado, que se combinan con la capacidad de prometer en las relaciones político-jurídicas y con la aparición de derechos como derechos intersubjetivos, es decir, en ‘relación’ a los otros o surgidos en el *entre*.

Como se ha dicho, la promesa no sólo abre la política como espacio a la dimensión de la temporalidad, sino que posibilita la ampliación de los espacios políticos. La solución romana a los enfrentamientos y enemistades entre facciones o Pueblos es la promesa, la capacidad de establecer sociedades y alianzas con amigos y enemigos. Por eso las leyes que establecían los romanos con otros Pueblos no eran las de los ciudadanos romanos, sino leyes creadas *ad hoc* para relacionarlos con otros

¹¹¹¹ Cfr. EPF, p. 236.

¹¹¹² *Ibid.*, p. 238.

¹¹¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 232.

¹¹¹⁴ Cabe poner en duda que la dignidad de la persona pueda protegerse basándose sólo en preferencias subjetivas (aunque aspiren a la intersubjetividad) o apelando al gusto. Estas apelaciones pueden llevar, más bien, a rechazar a aquel que no es del “gusto” de uno. Y, probablemente, no sólo a Eichmann.

Pueblos. Esto era el *ius gentium*, es decir, “una especie de árbitro entre las leyes diferentes y extrañas de la ciudades”¹¹¹⁵. Este derecho supone aumentar el radio de *relaciones* jurídicas o la ampliación del espacio de las mismas.

A este respecto, ya se ha dicho que una preocupación fundamental en el pensamiento de Arendt es el problema de los excluidos de la comunidad política. Las experiencias que ella expone para presentar el problema de la exclusión son los desnacionalizados en los Estados-nacionales europeos, los ‘enemigos objetivos’ en el totalitarismo, la exclusión de los no-judíos en el Estado de Israel, e incluso en los Estados Unidos, donde también fueron excluidas determinadas etnias en el momento fundacional. Para superar esto, acude al ejemplo romano del *ius gentium*, del que probablemente había leído en Cicerón¹¹¹⁶, pues a su juicio permite la inclusión de los diferentes, de comunidades políticas antes extrañas, creando un nuevo derecho que engloba a los extraños sin eliminar sus diferencias.

Ahora bien, el *ius gentium* o cualquier derecho objetivo que se constituya mediante un pacto logra la inclusión horizontal de aquellos hombres libres y mayores de edad, capaces de palabra y de defender sus puntos de vista en un espacio público de discusión del que puede surgir un derecho. Así, Habermas defiende una democracia deliberativa en muchos puntos similar a la de Arendt. Éste parte del principio según el cual “pueden reclamar legitimidad precisamente aquellas regulaciones que todos los posibles afectados pudieran aceptar como participantes en discursos racionales”¹¹¹⁷. Todos los seres humanos capaces de palabra podrían intentar el acuerdo mediante un “primoroso arreglo comunicativo”¹¹¹⁸ para decidir sobre el derecho que les afecta. Ahora bien, esta inclusión es limitada, sigue habiendo excluidos; así lo ha visto Spaemann, que critica que en ese diálogo no se ofrece espacio a aquellos que no son

¹¹¹⁵ GT, p. 310. El *ius gentium* como derecho común a diversos pueblos tuvo distintos sentidos a lo largo de la historia del derecho. Cicerón lo relaciona con el derecho natural (*Tusculanae disputationes*, I, 13) y con el derecho civil (*De officiis*, III, 17). Si bien, al evolucionar, el término deja de hacer referencia a las instituciones de derecho privado y pasa a referirse a las públicas, hasta convertirse en sinónimo de lo que hoy llamamos “derecho internacional público”. D’ORS, Álvaro, *Derecho privado romano*, cit., § 32.

¹¹¹⁶ Cfr. CICERÓN, Marco Tulio, *De officiis*, III, 17 en *Sobre los deberes*, cit., p. 164: “La sociedad más dilatada es la que une a todos los hombres entre sí”. Cfr. también *Tusculanae disputationes*, I, 13, cit., p. 132: “el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza”.

¹¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*, cit., p. 253.

¹¹¹⁸ *Ibidem*.

capaces de palabra todavía, o que nunca podrán serlo; es decir, a los que no tienen dicha capacidad, o bien, ni siquiera han aparecido en el mundo, como los niños, los concebidos no nacidos o los inmigrantes ilegales. Estos grupos de seres humanos no aparecen políticamente, bien por su incapacidad para articular un discurso racional y exponer una *doxa* o un punto de vista político, bien porque a esta incapacidad se suma el hecho de que ni siquiera han "aparecido" en el mundo con el nacimiento.

La respuesta a la crítica de Spaemann a esta exclusión de aquellos que, por las razones que sean, no pueden dialogar o no participan del diálogo, se puede extraer de la propia Arendt. Su peculiar lectura de la *Crítica del juicio* kantiana y de la *humanitas* ciceroniana ofrece una respuesta inclusiva en la formación de un derecho que pretenda no dejar a nadie fuera de la categoría de persona, del derecho a tener derechos. La capacidad de juicio como facultad para representarse, mediante la imaginación, opiniones que no están presentes en un discurso, permite incluir en el diálogo a aquellos que, por la razón que sea, no están presentes en el mismo. Así, la autora señala que:

“cuando alguien hace el juicio ‘esto es bello’ [por ejemplo un objeto artístico, pero también una determinada ley], no quiere decir simplemente ‘esto me gusta’ [...], sino que reclama el asentimiento de los demás porque, al juzgar, los ha tenido ya en cuenta y espera, por tanto, que su juicio ostente una cierta validez general, aunque quizá no universal. [...] Kant llama a eso una ‘mentalidad ampliada’”¹¹¹⁹.

De este modo, un derecho conformado por la deliberación y el juicio de muchos puede incluir o, mejor dicho, tomar en consideración, a los que pertenecen a una comunidad política, adquiriendo así “cierta validez general”, pues dicho juicio del gusto trasciende al individuo que juzga y “reclama el asentimiento de los demás”¹¹²⁰, a quienes “ha tenido ya en cuenta”¹¹²¹ al juzgar. Para Kant y para Arendt, los que son tenidos en cuenta son aquellos que, aunque estén ausentes, también juzgan¹¹²². El problema es que esto conduce nuevamente a un juicio no suficientemente general. Este

¹¹¹⁹ RJ, p. 145.

¹¹²⁰ *Ibidem*.

¹¹²¹ *Ibidem*.

¹¹²² Cfr. *Ibid.*, p. 146.

pensamiento representativo debería de ir más allá de los que juzgan y pueden comunicar sus juicios. Yendo más allá de Kant y Arendt, pero con el mismo propósito inclusivo de la autora uno puede imaginar la posición del niño o el *nasciturus*, imaginar su opinión, el lugar que ocuparía si pudiera manifestar su opinión, si ‘apareciera’ políticamente en el mundo humano. En la afirmación de Habermas antes citada se admite que sólo es legítimo el derecho que los afectados “*podieran aceptar* como participantes en discursos racionales”¹¹²³. Así, bastaría que los afectados *podieran aceptar* el derecho que les afecta sin necesidad de que lo acepten efectivamente, en caso de que no puedan hacerlo.

Este planteamiento ha de superar la posición habitual respecto a los derechos de los excluidos que juzga el valor de la vida humana desde el exterior, no desde sí misma. Muchas veces se impone lo que Arendt denomina ‘opinión pública’, es decir, una opinión que se ha convertido en un absoluto en la esfera política, ahogando cualquier otra *doxa*. Para Arendt, el dominio de un pensamiento único, de una opinión pública única en una determinada sociedad, destruye la política¹¹²⁴, así como el sentido común y la capacidad de juicio. No obstante, el problema que aquí se apunta es circular, pues el gregarismo y el pensamiento único destruyen la capacidad para juzgar, ya que el juicio requiere de una “conciencia de la calidad”¹¹²⁵ diseminada, es decir, de un ambiente no gregario y que discierne; pero, al mismo tiempo, dicha incapacidad para juzgar impide romper con el pensamiento único. Así expresa Arendt esta condición del juicio:

“El gusto como actividad de una mente de verdad cultivada —*cultura animi*— se pone en juego sólo cuando la conciencia de la calidad está ampliamente diseminada, cuando se reconoce con facilidad lo verdaderamente bello, porque el gusto discrimina y decide entre las calidades”¹¹²⁶.

¹¹²³ HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*, cit., p. 253.

¹¹²⁴ Cfr. SR, p. 311.

¹¹²⁵ Cfr. EPF, p. 236.

¹¹²⁶ *Ibidem*. Y también: [el juicio] “presupone una facultad humana independiente, sin apoyo de la ley ni de la opinión pública, que juzgue de manera totalmente espontánea y de raíz cada acto y cada intención en toda ocasión que se presente”. RJ, p. 68.

En el planteamiento expuesto sobre el juicio hay que señalar algunos puntos débiles. En primer lugar, la dificultad para ejercitar el juicio, para lograr un derecho auténticamente incluyente en el que todos gocen del derecho ‘natural’ a tener derechos reconocidos por el derecho positivo. En segundo lugar, la defectuosa conceptualización de la facultad de juicio, pues una capacidad de juicio sin más referente que el sentido común, no cognitiva y puramente formal, que es como la entiende Arendt siguiendo a Kant, no garantiza la inclusión político-jurídica. Lo anterior se advierte claramente en la consideración de que la vida humana no parece tener valor en sí misma, sino que depende del “gusto” de otro. Si se recuerda lo expuesto más arriba, la razón que aduce Arendt para condenar a Eichmann a la horca es, en cierto modo, de ‘gusto’, pues señala que ni ella ni nadie querrían compartir la Tierra con él. Y el humanismo para ella consiste en saber escoger la compañía, con quién se vive¹¹²⁷.

III. Montesquieu: una revisión de la tradición de la filosofía política

“Difícilmente hay un acontecimiento de alguna relevancia de nuestra historia reciente que no pueda encajar en los esquemas conceptuales de Montesquieu”¹¹²⁸

1. Un pensador asistemático para una pensadora asistemática

Montesquieu, como Arendt, dedicó la mayor parte de su vida a pensar la política¹¹²⁹. Era, como ella, un amante de la libertad en un sentido público, republicano (no liberal¹¹³⁰), y al mismo tiempo era consciente de la necesidad de límites para la libertad. El pensador francés se encuentra entre sus predilectos. Por ello, y por la luz que arroja sobre su pensamiento y el problema que abordamos, es conveniente estudiarlo

¹¹²⁷ Cfr. *supra* I,8.

¹¹²⁸ Cfr. “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en EC, p. 396.

¹¹²⁹ Nunca se dedicó a la política práctica, aunque fue presidente del Parlamento de Burdeos 9 años, pero dicha cámara no tenía funciones políticas, sino judiciales. Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, p. 187.

¹¹³⁰ Es decir, no un amante de la libertad privada y de comercio, sino de la libertad en el ámbito público.

con detenimiento para comprender su influencia en la autora. Si hay que ubicar a Arendt en una tradición —junto con Cicerón y Tocqueville—, ésta es la de Montesquieu, como ella misma indicó¹¹³¹.

La autora sitúa a Montesquieu en la órbita de los pensadores que miraron a la Antigüedad en busca de experiencias e inspiración política. Pertenecía a los que Arendt denomina *hommes de lettres*, junto con Montaigne y Pascal. Formaba parte del grupo de pensadores modernos que no estudiaban la Antigüedad con ánimo de adquirir un conocimiento desvinculado de los asuntos del mundo, sino con un interés verdadero por éste¹¹³². Estos pensadores sabían que la libertad más alta era la libertad política, de la que, sin embargo, no siempre pudieron disfrutar en la práctica. Por ello, a juicio de Arendt, dedicaron su tiempo al estudio de la misma, así como al de las instituciones políticas. Esta abstención del ejercicio político se entiende aquí como el *otium* ciceroniano que supone apartarse del mundo para comprenderlo, no para huir de él¹¹³³: es un ocio que implica una preocupación honesta por los problemas comunes a los seres humanos.

En los textos de Arendt, las reflexiones de Montesquieu acerca de la naturaleza del poder y de la ley están presentes con mucha frecuencia: no hay prácticamente una obra suya que no contenga una cita o algún tipo de apoyo conceptual en textos del pensador francés. Ahora bien, su influencia no es fácil de rastrear y valorar. Ello se debe a que hay que contar con una doble falta de sistema: la del francés y la de Arendt. Para ella, la falta de sistema constituye una virtud en Montesquieu, ya que, a su juicio, le permitió una cierta flexibilidad, necesaria para mantener el pensamiento cercano y fiel a la realidad. Además, a juicio de Arendt la falta de sistema no priva a sus escritos de “consistencia interior”¹¹³⁴ ni de una “peculiar unidad”¹¹³⁵: en el francés habría una

¹¹³¹ En la entrevista de Arendt con R. Errera, éste le preguntó si pertenecía a la tradición liberal de pensamiento político, a lo que ella respondió que no y preguntó al entrevistador si Montesquieu pertenecía a dicha tradición, pues era con la del francés con la que ella se sentía vinculada. Cfr. la entrevista con Roger Errera, en LQQC, p. 108.

¹¹³² Cfr. SR, p. 161.

¹¹³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 161 y ss.

¹¹³⁴ Cfr. GT, p. 299.

¹¹³⁵ Cfr. *Ibidem*. En otro momento atribuye la falta de sistema a la pereza del francés: En una de sus clases, a principio de la década de 1970, Arendt expuso a sus alumnos una de las contribuciones cruciales de Montesquieu al pensamiento político. A continuación, uno de los oyentes le preguntó

carencia de sistema pero, al mismo tiempo, una coherencia interna. Esta caracterización es aplicable también a Arendt, con los matices y excepciones que se han ido señalando a lo largo de la presente exposición.

A pesar de la gran influencia de Montesquieu en la autora, los intérpretes de ésta no han prestado demasiada atención al francés¹¹³⁶. Sin duda, una de las razones reside en que los manuscritos de Arendt sobre Marx han sido publicados hace relativamente poco tiempo, y es precisamente en ellos donde la coincidencia con el francés se torna más explícita¹¹³⁷.

El objetivo de las páginas siguientes no es sólo sacar a la luz la influencia de Montesquieu, sino trazar el itinerario que lleva a la posible solución del dilema arendtiano a partir de éste. Las referencias de la autora al de La Brède se refieren siempre de un modo u otro a la relación entre derecho y acción o poder. En ocasiones, estas referencias se contradicen entre sí porque la autora cambia de opinión, o se fija en un aspecto del pensamiento del francés que antes no había tenido en cuenta. Ese cambiar de opinión es fruto de su ejercicio radical del pensamiento, propio de quien “siempre permanece fiel a la realidad en su búsqueda de la raíz del asunto”¹¹³⁸.

Se ha hecho referencia a un cambio de opinión fundamental para este estudio, el paso desde una concepción del derecho como límite al poder político¹¹³⁹, hacia una concepción del mismo como vínculo intersubjetivo entre los miembros de la

en qué obra se encontraba dicha contribución, a lo que ella respondió que ésta se encontraba dispersa en toda su obra, no siendo posible señalar donde, porque “su mente era muy fina, pero no trabajaba lo suficiente: ¡Era un aristócrata!”. Cfr. KOHN, Jerome, “Guest Editor's Introduction”, Nueva York, *Social Research*, 74, nº 3, 2007, p. xviii.

¹¹³⁶ Cfr. KOHN, Jerome, “Guest Editor's Introduction”, Nueva York, *Social Research*, 74, nº 4, 2007, p. xviii. Hay excepciones, como CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., pp. 173 y ss; y 195ss; FORTI, Simona, “Il potere contra il dominio: la politica secondo Hannah Arendt”, en *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 131-161; AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, Lyon, *Revue Montesquieu*, 2, 1998, pp. 119-138; y CASADEI, Thomas, “Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt”, en *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 805-838. Más recientemente V. Smith ha comprendido la influencia del francés en todo su peso. Cfr. SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times...”, en *Thinking in Dark Times*, cit., pp. 105-114.

¹¹³⁷ *Vid. supra*, Introducción.

¹¹³⁸ ARENDT, Hannah, “He's All Dwight”, cit., p. 32.

¹¹³⁹ Cfr. OT, p. 625 y CH, p. 71.

comunidad, cuyo fundamento es la promesa¹¹⁴⁰. Al final de esta parte dedicada al influjo de Montesquieu, se podrá comprobar que también hay un segundo cambio en la noción del derecho en Arendt, al pasar a considerarlo como una ‘inspiración’ de las acciones dentro de una comunidad, sin que deje de ser límite a las mismas y vínculo intersubjetivo a un tiempo¹¹⁴¹. Esta segunda evolución resulta especialmente relevante para discernir si es posible el equilibrio entre derecho y acción en su pensamiento, que es, no se olvide, el propósito central del presente estudio.

2. Los “descubrimientos” de Montesquieu acerca de la relación entre derecho y poder

Al igual que hace con Cicerón, la autora se vale del francés para oponerse a la filosofía¹¹⁴² y atacar algunos de sus presupuestos acerca de la naturaleza del poder y de la ley, si bien esta oposición no tiene una finalidad combativa estéril, sino que busca la comprensión de fenómenos concretos. Ese acercamiento a fenómenos concretos supone la aceptación “[d]el tiempo, la contingencia y la pluralidad como condiciones fundamentales de la existencia política”¹¹⁴³.

En este sentido, el pensador francés proporcionó instrumentos de comprensión a los pensadores políticos cuando, según Arendt, formuló “los grandes problemas del pensamiento político”¹¹⁴⁴ y llevó a cabo “dos grandes descubrimientos”¹¹⁴⁵ para el mismo: el primero se refiere al principio de cada forma de Gobierno y el segundo, a la naturaleza del poder¹¹⁴⁶. Es necesario atender ahora a la trascendencia que la filósofa de Hannover otorga a tales descubrimientos.

¹¹⁴⁰ Cfr. SR, p. 173. *Vid. supra*, III,II,3,B.

¹¹⁴¹ Cfr. “Desobediencia civil”, recogido en CR, pp. 59-108.

¹¹⁴² Como ha señalado AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, cit., p. 123.

¹¹⁴³ Así lo ha señalado FORTI, Simona, “Il potere contra il dominio: la politica secondo Hannah Arendt”, en *Percorsi della libertà...*, cit., p. 160.

¹¹⁴⁴ GT, p. 299.

¹¹⁴⁵ DF1, C. VIII, 7.

¹¹⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

A. El principio como elemento distintivo de las formas políticas

A.1. El principio de las formas políticas como movimiento y el derecho como su estructura estática

Con Montesquieu, la pregunta clásica de la filosofía política acerca de la naturaleza del Gobierno se acompaña de una cuestión inédita y, para Arendt, mucho más fundamental: la del principio de la forma de Gobierno, o la pregunta acerca de aquello que impulsa las acciones dentro de cada comunidad. Así, Arendt considera que Montesquieu “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 la condición de corporaciones (*Körperschaften*) que actúan históricamente”¹¹⁴⁷. Por tanto, la naturaleza y el principio de las formas políticas son elementos diferentes. En este sentido, escribe Montesquieu:

“La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le 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”¹¹⁴⁸.

Para Arendt esta estructura o naturaleza, en las formas libres de Gobierno, coincide con la ley¹¹⁴⁹. En estas formas de Gobierno libre, la legalidad se caracteriza por prohibir conductas, no por mandarlas, ordenarlas o inspirarlas. Así, la ley tampoco ofrece criterios de juicio acerca de las acciones, salvo en términos negativos, respecto a las acciones prohibidas. Siguiendo al francés, la autora afirma que “la legalidad [...] sólo puede poner limitaciones a las acciones, *nunca inspirarlas*. La grandeza de una sociedad libre consiste en que [las leyes] nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer”¹¹⁵⁰. Lo central de esta visión de la ley es el espacio de acción libre que ésta crea, prohibiendo algunas conductas y permitiendo el resto. Como ya se

¹¹⁴⁷ Cfr. *Ibidem*. El término “corporación” que emplea aquí describe muy bien el modo en que ella entiende las formas políticas, pues supone autogobierno u auto-organización. El subrayado pertenece al original del Diario.

¹¹⁴⁸ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, III, 1, cit., p. 63. La autora cita el texto en GT (p. 300 y ss.); en “La revisión de la tradición por Montesquieu” (en PP, p. 99); y en OT, p. 626.

¹¹⁴⁹ Cfr. OT, p. 623.

¹¹⁵⁰ PP, p. 100.

ha dicho, el primer elemento de la ley en el que se fija Arendt es su carácter de límite y delimitador del espacio: límite en cuanto a que prohíbe y espacio de libertad en cuanto a que no ordena ni prescribe las acciones¹¹⁵¹.

Así, para la autora, “la legalidad es la esencia del [G]obierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía”¹¹⁵². La legalidad es aquello que da estabilidad a los asuntos humanos, poniendo ciertos límites a la acción, mientras que la tiranía, ‘ilegal’ e inestable por su propia naturaleza, está dominada por los excesos del tirano. Según Arendt, sólo en la medida en que el derecho prohíbe acciones y no las prescribe, se mantiene en el ámbito de la *estabilidad* o estructura, sin pasar al del *movimiento* de los asuntos humanos, pues el movimiento se relaciona siempre con una *acción* y no con la abstención de una acción, que es a lo que se refiere la ley. Para Arendt, frente a la tradición, el pensador francés puso de manifiesto que el cambio es una característica de todas las formas políticas, sean éstas legales o no¹¹⁵³. Y dicho movimiento o cambio, según la autora —que dice seguir aquí a Montesquieu—, surge de unos principios inspiradores de las acciones que no dependen de las leyes, es decir, que son algo distinto de la naturaleza o esencia de la forma de Gobierno¹¹⁵⁴.

Por tanto, los principios son aquello que logra el cambio, el elemento o factor dinámico de las formas de Gobierno que inspira las acciones en su interior. A juicio de Montesquieu, el principio de las acciones es diferente en cada forma política e inspira por igual al Gobierno y a los ciudadanos en sus conductas¹¹⁵⁵. La autora acierta al interpretar que los principios afectan por igual a gobernantes y gobernados para el francés, así como al enfatizar la importancia del movimiento frente a la pura estabilidad de la tradición; sin embargo, para el francés los elementos estructurales son también

¹¹⁵¹ Cabe cuestionar aquí el planteamiento de Arendt: prohibir y mandar son conceptos intercambiables. Prohibir es mandar no hacer alguna cosa y mandar es prohibir no hacerla. En términos de libertad, un derecho que sólo prohíbe (y no manda o prescribe acciones) no tiene porqué garantizar más la libertad de aquellos a los que se le aplica. Además, caracterizar el derecho como prohibición no es aceptable, porque en el derecho también hay mandatos y permisos o derechos.

¹¹⁵² OT, p. 623.

¹¹⁵³ Cfr. GT, pp. 300-301.

¹¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 301.

¹¹⁵⁵ Cfr. *Ibidem*. Cfr. también “Ideología y terror”, en OT, en especial, la p. 627.

importantes. De hecho Montesquieu señala que el Pueblo no debe entrar en política más que para elegir a sus representantes¹¹⁵⁶.

Arendt considera, como el de La Brède, que cada forma de Gobierno está dotada de una estructura —que es el derecho en las comunidades libres— que necesita de un principio diferente para ponerse en movimiento. Cada una de estas comunidades o ‘corporaciones’ tiene un principio fundamental o *motor* que la impulsa. A su juicio, estos principios son los “criterios según los cuales se dirige y juzga toda la vida pública”¹¹⁵⁷; es decir, no sólo operan impulsando o dirigiendo las acciones, sino que constituyen el criterio mediante el que se las juzga. Además, estos principios fortalecen las instituciones y las leyes. Por ello, si pierden su validez se debilitan las instituciones¹¹⁵⁸, incluida la autoridad de sus leyes. En el caso extremo, si estos principios dejan de tener validez, las formas políticas pueden llegar a desaparecer¹¹⁵⁹. En este sentido, los principios, aquello que es dinámico en las formas políticas, afectan a la estructura institucional de éstas, es decir, a la autoridad del derecho y el Gobierno.

Utilizando el principio como criterio distintivo de las formas políticas la autora se opone a los criterios tradicionales de clasificación de éstas conforme a parámetros meramente estructurales o institucionales, que considera criterios ‘estáticos’, como el número de gobernantes y la ley¹¹⁶⁰. Así, frente a los criterios tradicionales, la autora considera que Montesquieu diferencia las siguientes formas de Gobierno: monarquía, república y tiranía. Éstas difieren entre sí por los principios y por las experiencias fundamentales de las que surgen estos, ya que “Arendt tiende a ver los principios del Gobierno no sólo como principios de acción, sino como la transcripción político-moral de experiencias fundamentales inherentes a vivir juntos”¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁶ Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XI, 6, cit., p. 154.

¹¹⁵⁷ EC, p. 399.

¹¹⁵⁸ Amiel ha explicado esto de forma precisa. Cfr. AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, cit., p. 127.

¹¹⁵⁹ Cfr. PP, p. 101.

¹¹⁶⁰ El apartamiento del francés de los criterios tradicionales de clasificación de las formas políticas (número de gobernantes, legalidad de los Gobiernos, etc.), causa perplejidad en algunos, como en George Sabine, que lo trata con gran dureza y lo considera poco científico, poco realista y ambiguo en sus planteamientos. Cfr. SABINE, George, *Historia de la teoría política*, cit., p. 409.

¹¹⁶¹ AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, cit., p. 133.

Arendt encuentra en Montesquieu no sólo las formas políticas mencionadas, sino las experiencias fundamentales y los correspondientes principios políticos que los acompañan. Llama la atención en este punto que la autora suscribe que las acciones están guiadas por unos principios y por un espíritu, es decir, que no son completamente libres y anárquicas, lo cual parece contradecir su carácter originario (*archein*) subrayado en otros lugares, como ya se ha visto.

Resulta interesante detenerse en las distintas formas de Gobierno que la autora menciona a partir de Montesquieu porque reflejan los principios a los que ella apela en diversas ocasiones y que pretende combinar: la distinción propia de las monarquías y la igualdad republicana.

Para Arendt, la experiencia política preponderante en la monarquía es la distinción. Con ella se enfatiza el carácter único del ser humano: “solamente puedo establecer esta unicidad [propriadamente humana] midiéndome frente a todos los demás”¹¹⁶². Es decir, el modo en que uno actúa en el ámbito público le lleva a ganar el reconocimiento de los otros y, al mismo tiempo, a establecer su propia unidad como persona, su propio yo. Según explica Arendt, a raíz de esta experiencia de la distinción surge el principio inspirador o motor de la monarquía, que es el honor¹¹⁶³.

En cuanto al régimen republicano, su experiencia fundamental que constituye a la comunidad es vivir juntos ciudadanos *igualmente* poderosos. Y las acciones de éstos tienen su inspiración en un principio fundamental que deriva de esta igualdad: la virtud entendida como patriotismo o virtud política¹¹⁶⁴.

¹¹⁶² GT, p. 302. Nótese que esta capacidad de lograr la unidad de la persona también la atribuye a la promesa (cfr. *supra*, III,II,3,B).

¹¹⁶³ Cfr. GT, p. 301.

¹¹⁶⁴ Cfr. *Ibidem*. El francés dice de la virtud republicana que “no se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la virtud política”. Lo que denomina “virtud” republicana es el amor a la patria como amor a la igualdad de los ciudadanos. El pensador francés precisa que esto no supone descartar la virtud moral o cristiana, sino que esta virtud política es algo distinto a aquellas, “el resorte que pone en movimiento al Gobierno republicano, del mismo modo que el honor es el resorte que mueve la monarquía”. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, “Advertencia del autor”, cit., p. 49.

Por último, en la forma de Gobierno pervertida que es la tiranía, el principio que inspira las acciones es el miedo¹¹⁶⁵. Éste se refiere tanto al temor del tirano hacia los súbditos como al de los súbditos hacia el tirano. Sobre este principio inspirador de la tiranía, el de La Brède no indica en qué experiencia se basa. Arendt completa esa laguna señalando que el temor surge de la experiencia de la soledad, ya que la soledad, desde el punto de vista político, entraña incapacidad de asociarse o actuar conjuntamente con otros. En definitiva, para Arendt, la soledad entraña carencia de poder, impotencia. Y la impotencia conduce al temor, tanto al del tirano hacia los súbditos como al de los súbditos hacia el tirano¹¹⁶⁶. No obstante, para la de Hannover el temor no es un principio político, como el honor o la virtud, sino antipolítico¹¹⁶⁷. No podría ser de otra manera si se subraya que el temor de la tiranía surge de la experiencia individual por antonomasia que es la soledad. Esta experiencia también es fundamental en el totalitarismo; aunque la autora subraya la enorme distinción entre tiranía y totalitarismo, el mal de la soledad y la atomización es común a ambas formas de dominación¹¹⁶⁸.

A.2. La solución totalitaria al dilema arendtiano

La voluntad de dominio llega a su grado más elevado con el totalitarismo, en el que la esencia no es la ilegalidad o simplemente el temor, sino el terror¹¹⁶⁹. En esta forma de Gobierno, que para ella es una forma nueva, la naturaleza y el principio de Gobierno coinciden. La distinción de Montesquieu entre la estructura que otorga estabilidad a la forma política y el principio que la pone en movimiento es abolida por el totalitarismo. Tampoco hay distancia entre la generalidad de una norma y una acción concreta, entre el ideal abstracto de la norma jurídica y la acción justa, ya que todo lo humano ha quedado identificado bajo las leyes de movimiento natural e histórico¹¹⁷⁰. La autora insiste en que el totalitarismo no es ilegal en el sentido de que rija la voluntad del dominador —como en la tiranía—, ya que, más que una voluntad tiránica que busca su

¹¹⁶⁵ Cfr. GT, p. 301.

¹¹⁶⁶ Cfr. PP, pp. 102-105. Cfr. también OT (p. 640), donde habla de “la soledad organizada”.

¹¹⁶⁷ Cfr. PP, p. 104.

¹¹⁶⁸ Lo que prepara al mundo no totalitario para el totalitarismo es el fenómeno de la soledad, que es un rasgo indispensable de esta forma de dominación. Cfr. OT, pp. 639-640.

¹¹⁶⁹ El “principio, no de acción, sino de movimiento”. OT, p. 623.

¹¹⁷⁰ El movimiento se encuentra por encima del Pueblo y del Estado, según Carl Schmitt, a quien cita la autora. Cfr. OT, p. 383.

propio interés, en el totalitarismo rigen unas leyes necesarias, independientes de toda voluntad humana, incluso del jefe totalitario¹¹⁷¹.

Así, “el terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o de la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea”¹¹⁷². Y es, paradójicamente, ese principio del terror el que otorga durabilidad al régimen totalitario. La autora denomina al terror “principio de movimiento”, no ‘de acción’, como el honor o la virtud, porque elimina la acción libre¹¹⁷³.

De este modo, como se adelantaba, no hay distinción entre leyes generales y acciones concretas. Las acciones libres quedan abolidas bajo las “leyes” “naturales” e “históricas”. De ahí que la autora afirme que “donde la esencia del mismo Gobierno se ha tornado movimiento, un antiguo problema del pensamiento político parece haber hallado una solución”¹¹⁷⁴. El totalitarismo elimina la distinción entre legalidad y acción, entre la estructura y el principio de la forma de Gobierno, entre lo estático y lo dinámico. Éste es el “antiguo problema del pensamiento político” que se resuelve, la tensión entre ambas realidades, de modo que las acciones espontáneas que realizan los hombres quedan abolidas y las leyes lo prevén absolutamente todo. Se termina con el ‘problema’ y la inseguridad de que en las sociedades libres sean unos principios generales y no leyes concretas las que inspiran las acciones. Tal inseguridad nacía precisamente de que tales acciones son libres e imposibles de prever o calcular¹¹⁷⁵. La peculiaridad del régimen totalitario es que pretende “establecer la justicia en la tierra”¹¹⁷⁶ logrando la integración del derecho y la acción bajo las leyes de la naturaleza

¹¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 617 y ss. Esto cambia en EJ, pp. 91 y ss., donde se señala que la ley es la palabra y voluntad del Führer.

¹¹⁷² OT, p. 623.

¹¹⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 626.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 625.

¹¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 625.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 619.

y de la Historia¹¹⁷⁷ y disolviendo todo lo imprevisible de la acción libre bajo dichas leyes.

Este antiguo problema también se refiere a la tensión y distancia entre las acciones concretas y la generalidad del derecho. Frente al totalitarismo, que ofrece una solución terrible, la autora propone un nuevo comienzo, porque el ser humano es capaz de actuar y llevar a término nuevos proyectos políticos, si bien se han de establecer unos límites jurídicos a la acción o, de lo contrario, podrán repetirse acciones inhumanas, ya que la acción no se orienta necesariamente al bien, ni siquiera al bien político y es, a un tiempo, la capacidad más grande y la más peligrosa del ser humano¹¹⁷⁸. La esperanza arendtiana de la libertad va acompañada del temor a ésta pues, por sí sola, la libertad carece de fundamentos, aunque esté inspirada por principios. Lo que logra que la acción y la comunidad política puedan durar es el derecho, que hace que la libertad no degenera en *hybris* o en la destrucción de la comunidad.

Sin embargo, esto supone indudablemente una tensión, ya que en los regímenes libres hay simultáneamente acción espontánea y derecho. En estas sociedades permanece “la grandeza [...] y la perplejidad de las leyes”¹¹⁷⁹, el hecho de que éstas no llevan aparejados unos principios que inspiran y determinan las acciones. O, lo que es lo mismo, que la estructura y el principio de las formas políticas permanecen separados conforme a la distinción de Montesquieu, porque las leyes proporcionan un espacio político libre para las acciones.

A.3. Una política de los principios

Hay que tener en cuenta que cada uno de los principios fundamentales expuestos —honor, virtud, temor y terror— se vinculan a una forma de Gobierno concreta, pero no abarcan necesariamente todas las acciones que se dan dentro de la misma. Así, la autora señala que Montesquieu “no estaba sugiriendo que todas las personas se comportasen en todos los momentos de acuerdo con los principios de Gobierno bajo el

¹¹⁷⁷ Para Arendt, el principio que prepara para ser ejecutor o víctima de estas leyes es la ideología que pretende explicarlo y justificarlo todo y que pone en movimiento la maquinaria totalitaria a partir de dichas leyes. Cfr. *Ibid.*, pp. 627 y 633.

¹¹⁷⁸ Cfr. EPF, p. 72.

¹¹⁷⁹ OT, p. 625.

que habían de vivir, ni que en una república las gentes no supieran lo que era el honor, o en una monarquía lo que era la virtud”¹¹⁸⁰. Por tanto, el principio fundamental o *motor* no impide la existencia de otros principios que podrían denominarse ‘principios secundarios’.

Además, a juicio de Arendt, los principios fundamentales de las formas políticas no son sólo los tres apuntados por Montesquieu (honor, virtud y temor), junto al terror totalitario que ella añade. Hay otros, legados por el pasado político, y tan variados como las formas de convivencia y los periodos históricos. Y cita, sin ánimo de ser exhaustiva, la gloria en el mundo homérico, la libertad en la Atenas clásica, y también la justicia, la igualdad y la dignidad humana¹¹⁸¹. Todos estos principios o valores serían aquello que espolea las acciones. En este sentido, las acciones tendrían siempre un componente axiológico, el ejercicio de la libertad estaría orientado y la acción no sería en todos los casos absolutamente libre, en el sentido de carecer de cualquier referente¹¹⁸², salvo en el caso de que el principio inspirador sea la libertad, como en Atenas, pues éste principio no supone ningún límite por sí mismo a las acciones.

Al subrayar la variedad de principios (como separados de las estructuras políticas), la autora vuelve a confirmar que la esfera de la política es contingente, porque es la esfera de la libertad, y que difícilmente se puede trazar un recorrido exhaustivo de todas las formas políticas y sus principios debido a dicha diversidad. Según la filósofa de Hannover, la acción política libre “se nutre constantemente”¹¹⁸³ de estos principios como de una fuente de inspiración. Se podría decir que en Arendt hay una suerte de “política de los principios”¹¹⁸⁴, frente a lo que la propia autora considera una “política de las emociones”, que prevaleció durante la Revolución francesa¹¹⁸⁵. Al hablar de que aquello que inspira las acciones son principios y no emociones, la autora quiere subrayar que la acción se da en un contexto de libertad inspirada por principios

¹¹⁸⁰ EC, p. 398.

¹¹⁸¹ Cfr. QP, p. 134.

¹¹⁸² Ni siquiera en “¿Qué es la libertad?”, un trabajo en el que insiste en el carácter espontáneo de la acción libre, deja de mencionar los principios políticos como inspiradores de la acción. Cfr. EPF, pp. 164-165.

¹¹⁸³ QP, p. 134.

¹¹⁸⁴ CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 197.

¹¹⁸⁵ Sigo aquí a CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 197.

públicos y generales, no privados o sociales¹¹⁸⁶. Los principios son políticos porque permiten la acción libre, la “ponen en marcha” sin ser su impulso inmediato o necesario¹¹⁸⁷. En cambio, cuando entran las emociones en el ámbito de lo público, éstas “preside[n] los destinos”¹¹⁸⁸ y aglutinan a los agentes en uno solo, destruyendo tanto el espacio de libertad como la individualidad¹¹⁸⁹.

Los principios políticos citados —el honor, la virtud, la gloria, la justicia, la dignidad humana o la libertad—, entrañan una “publicidad” y un espacio público. El temor tiránico y el terror totalitario son principios también, pero antipolíticos, y aunque determinan lo público, en cierto modo son aquello que lo destruye. Y lo mismo ocurre cuando las emociones toman el espacio público, pues éstas aglutinan a las masas y conducen a la ‘acción’ compasiva, *para* los otros (“*Füreinander-Handeln*”¹¹⁹⁰) pero no a una acción *con* los otros (“*Miteinander-Handeln*”¹¹⁹¹). Para la autora el único modo en que la compasión, como emoción o pasión, puede ser canalizada en términos políticos (sin destruir lo público) es su transformación en solidaridad, que no implica necesariamente una emoción, sino actuar para transformar una situación¹¹⁹².

Así, este principio de solidaridad —como los demás principios—, “participa de la razón y por tanto de la generalidad”¹¹⁹³, a diferencia de las emociones que sólo se pueden referir a personas concretas y, por tanto, no tiene sentido pretender generalizarlas. Los principios son “ideas abstractas” bajo las que se puede incluir a una multitud. Dicha abstracción no aleja de la realidad, sino que puede acercar más a ella, al

¹¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 197-198.

¹¹⁸⁷ Cfr. QP, p. 134.

¹¹⁸⁸ SR, p. 102.

¹¹⁸⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁹⁰ ARENDT, Hannah, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 2011, p. 220. La pasión y la compasión no pertenecen a la esfera política, aunque en ocasiones, como en la Revolución Francesa, se introducen en ella. La pasión y la compasión no son políticas, porque al no necesitar de palabras para comunicarse, sino de gestos y expresiones, anulan el espacio común que proporciona el diálogo en las relaciones humanas. Cfr. SR, p. 114.

¹¹⁹¹ ARENDT, Hannah, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, cit., p. 220.

¹¹⁹² Cfr. SR, pp. 117-118. Según Serena Parekh el sentimiento de solidaridad es el principio de la política arendtiana. PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, cit., p. 118. Si esto se entiende en sentido amplio puede aceptarse, y se relacionaría con la noción arendtiana de justicia, que ella toma de Clemenceau. Parekh subraya el papel de la solidaridad —mencionada brevemente en *Sobre la revolución*—, para responder a las críticas dirigidas contra Arendt por el repudio de ésta de la cuestión social como problema no-político.

¹¹⁹³ SR, p. 117.

modo en que la lucha por ideas “abstractas” como la justicia, la libertad y el valor cívico llevó a Clemenceau a actuar políticamente en el caso Dreyfus contra un error judicial concreto¹¹⁹⁴.

El empeño de Arendt por situar en un segundo plano de la política el entendimiento —como algo distinto del pensar (*Vernunft*)— y la voluntad, como procedentes de la interioridad humana, le lleva también a afirmar la importancia de los principios políticos inspirados por el *entre*, el vivir juntos. Se esfuerza constantemente por distinguir lo interior de lo exterior: lo que no aparece —la interioridad— de los fenómenos políticos caracterizados, según se vio, como apariencia. Así, “la libertad o sus opuestos *aparecen* en el mundo cuando estos principios se actualizan; la *apariencia* de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora”¹¹⁹⁵. Por tanto, estos principios existen solamente en la medida en que se actualizan con las acciones, cuando se llevan a cabo acciones siguiéndolos, del mismo modo que la libertad existe si se *muestra* como fenómeno en la acción¹¹⁹⁶. En ello se pone de manifiesto el carácter eminentemente práctico de tales principios.

B. La naturaleza divisible del poder

Este énfasis en los principios sitúa en segundo plano los elementos estructurales de la política: fundamentalmente el Gobierno. E indica, por tanto, que la diferencia esencial entre formas políticas se desplaza desde el Gobierno o dominio a su dinamismo: los principios y las acciones. Hay que recordar que lo que ha conducido a estas reflexiones de Arendt acerca de Montesquieu y las formas políticas es el intento de una comprensión del totalitarismo¹¹⁹⁷, así como la búsqueda de una alternativa a la

¹¹⁹⁴ Clemenceau apoyó a Dreyfus no por motivos emocionales ni personales, sino por razones de justicia, que siempre tiene un carácter público y de preocupación por el mundo. Cfr. OT, p. 194.

¹¹⁹⁵ Cfr. “¿Qué es la libertad?”, en EPF, p. 165.

¹¹⁹⁶ La autora escribe: “tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente”, como reservando un desarrollo posterior de esta política centrada en los principios para su libro inédito “Introducción a la política”. Parece que esto podía ser una referencia al planeado capítulo “Pluralidad en las formas de Estado”, según la traductora (cfr. QP, p. 134, n. 60). En vez de un capítulo sistemático sobre los principios inspiradores, Arendt ha legado muchas y dispersas referencias a su concepción de los principios.

¹¹⁹⁷ Como se pone especialmente de manifiesto en la carta a Heidegger de 8 de mayo de 1954. Cfr. *Correspondencia 1925-1975...*, cit., p. 137. Esta investigación se refleja, *statu nascendi*, en su diario filosófico.

política-dominio de Platón, origen de la tradición; una alternativa al hecho de que la tradición de la filosofía de la Antigüedad cambió la forma de concebir tanto el derecho (*nomos*) como el poder (*isonomía*) para pensarlos en términos de dominio, como fenómenos cuyo elemento distintivo era la violencia y la ausencia de libertad¹¹⁹⁸.

Aquí es donde se sitúa el ‘segundo descubrimiento’ de Montesquieu, que se refiere a la naturaleza del poder. Habiendo desechado la concepción tradicional, el poder se define de un modo distinto al de Platón, Hobbes, Rousseau o Weber, ya que Montesquieu tiene “una visión de la vida política en la cual el poder está completamente separado de toda connotación de violencia”¹¹⁹⁹. El francés supera la visión tradicional del poder como dominio y lo relaciona con la libertad, como hará la propia Arendt. Si bien, para él el término “poder” tiene normalmente un sentido vertical o gubernamental, y no tanto el de un poder horizontal de los que actúan concertadamente, como lo entiende Arendt¹²⁰⁰.

A pesar de esta importante diferencia, la autora señala que Montesquieu es el que descubre que el poder no sólo no es represivo por su misma naturaleza, sino que además puede ser dividido, no tiene por qué ser soberano¹²⁰¹. Si los principios se

¹¹⁹⁸ Cfr. GT, p. 299. Al menos en el caso de Aristóteles esto no parece acertado: cfr. ARISTÓTELES, *Política* (1254a-b), donde el filósofo distingue entre dominio político y despótico. Si bien es verdad que esta clase de afirmaciones de Arendt se refieren fundamentalmente a Platón.

¹¹⁹⁹ GT, p. 300.

¹²⁰⁰ Brunkhorst distingue entre poder represivo y constitutivo. Aquí hay que pensar en el constitutivo. Este autor ha ofrecido una clasificación de los distintos tipos de poder, aquí se sigue parcialmente. Cfr. BRUNKHORST, Hauke, “Power and the Rule of Law in Arendt's Thought”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., pp. 216-217.

¹²⁰¹ La autora acoge expresamente esta división muy tarde (cfr. SR, p. 203), a pesar de que estudió la obra de Montesquieu desde 1951, como afirma en su carta a Heidegger de ese año. Además, el Diario filosófico contiene notas de las obras del pensador de La Brède desde esa fecha. Probablemente, la autora no había madurado este “descubrimiento” de Montesquieu, quizá porque no había trabajado todavía acerca de la formación de Estados Unidos, que le hizo reflexionar acerca de la divisibilidad del poder. Es esta *experiencia*, y no un *pensamiento*, lo que le hace cambiar de opinión. Por su parte, a mi juicio, en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*, la comprensión del totalitarismo y la respuesta antropológica al mismo (el ser humano como ser que actúa), prevalece sobre alternativas políticas institucionales específicas.

Así, señala que “el poder no sólo es controlable, cosa que sabían muy bien los romanos, sino que es también divisible” (DF1, C. VIII, 7). El descubrimiento de Montesquieu perfecciona o supera, pues, la constitución mixta romana.

Aunque Arendt no especifique de qué modo se controlaba el poder en Roma, quizá pueda apuntarse a la experiencia romana de la *auctoritas* como uno de los elementos que guarda una cierta similitud con la rama judicial del Gobierno, como vio el pensador francés. Para Arendt, “los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *Patres*, que la habían obtenido por su

oponen a la antigua noción platónica y estática de la política (limitada al Gobierno o la ley), este descubrimiento acerca de la naturaleza del poder se opone a la visión tradicional y moderna de que el poder ha de ser único y soberano.

Según Arendt, la posibilidad de ‘dividir la libertad’ se pone de manifiesto en el modelo estadounidense. Cuando reflexiona sobre esto comienza a sostener que el límite al poder en las sociedades libres no es el derecho, sino el propio poder que, al dividirse, conforma un mecanismo nivelador de sí mismo. Y es que “el poder [...] no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, mediante leyes”¹²⁰², ya que “en un conflicto entre la ley y el poder, raras veces la victoria es para la ley”¹²⁰³. Esta fragilidad de la ley ante el poder la hace *impotente* ante los excesos de éste. En otro lugar señala que “las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político”¹²⁰⁴. De ahí que considere como alternativa al gobierno de las leyes sobre el poder, la limitación del poder por el poder. Esto supone una evolución de su pensamiento hacia un republicanismo federal. Para ella, este límite del poder por el poder no sólo es el único modo efectivo de limitar éste, sino que además logra al mismo tiempo mantenerlo intacto, ya que “no sólo proporciona una garantía contra la monopolización del poder por una parte del Gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del Gobierno, una especie de mecanismo que *genera constantemente nuevo poder*, sin que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros o fuentes de poder”¹²⁰⁵. Así, en Estados Unidos se crean los municipios, los condados, los Estados y el Gobierno federal, esferas múltiples de poder que se contrarrestan pero no se destruyen¹²⁰⁶.

ascendencia y por la transmisión (tradicción) [...] de los antepasados”. EPF, p. 133. La autoridad hunde sus raíces en el pasado fundacional romano y transmite unas costumbres, las *mores maiorum*, que limitan, de un modo u otro, el poder ya que la *potestas* de los magistrados elegidos por el pueblo siempre mira al momento fundacional y mantiene una tradición, de tal modo que la arbitrariedad y la *hybris* características del poder que decide sin los límites del pasado ni del futuro, no se dan. El poder está, por ello, limitado o controlado, si se quiere, por el propio pasado, representado por aquellos que tienen autoridad. En este sentido, la República romana no fue una democracia.

¹²⁰² SR, pp. 204-205.

¹²⁰³ *Ibidem*.

¹²⁰⁴ CH, p. 214.

¹²⁰⁵ SR, p. 205. Énfasis añadido.

¹²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 203.

Esta divisibilidad del poder es una de las claves del pensamiento arendtiano y está muy relacionada con su preferencia por una política de los pequeños espacios —la *polis* y la *civitas* de la Antigüedad; los municipios, los consejos revolucionarios modernos y, aquí, las federaciones—. La finalidad de dicha división del poder —por funciones o/y por espacios políticos— es el mantenimiento de la libertad. Esta política de los pequeños centros de poder no sólo es una preferencia de Arendt, sino también de Montesquieu, que señala que las repúblicas han de ser pequeñas para mantener la libertad¹²⁰⁷. Una preferencia que comparten con Tocqueville, quien señala que la federación estadounidense combina las ventajas de una pequeña y de una gran república¹²⁰⁸. Ésta es la empresa que los Padres Fundadores de Estados Unidos llevaron a término en la práctica con la creación de una federación¹²⁰⁹. Para la autora “la gran innovación política americana —quizá la más importante a largo plazo— fue la consiguiente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república”¹²¹⁰. O, en otras palabras, la demostración práctica de que el poder no tiene por qué ser soberano y único. Así, el Gobierno federal no se crea como un poder soberano que obtiene su poder de la cesión de los Estados del suyo, perdiendo éstos su poder, sino que forma un nuevo poder que no destruye los anteriores, es decir, el de los Estados, ni el poder originario de los municipios¹²¹¹.

Si para el francés lo más importante es la constitución de la libertad política¹²¹², para Arendt éste es un problema fundamental. La autora señala que “la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen”¹²¹³ y para que esto sea posible es necesario que el poder esté dividido, pues es la manera de preservar la libertad, de que el poder y la libertad, que por su propia naturaleza destruyen todos los límites —incluidos los jurídicos—, se encuentren limitados. Este descubrimiento permite, por tanto, que el poder asuma el objetivo de limitarse a sí

¹²⁰⁷ Para Montesquieu, está en la naturaleza de las repúblicas el ser pequeñas. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, VIII, 16, cit., p. 131.

¹²⁰⁸ Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., pp. 151 y ss, pp. 278 y ss.

¹²⁰⁹ En concreto Jefferson, citado en SR, p. 346.

¹²¹⁰ SR, p. 207.

¹²¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 208.

¹²¹² MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, cit., XI, 5, cit., p. 151.

¹²¹³ SR, p. 202.

mismo, al tratarse de una meta que las leyes no pueden lograr. Ello ofrece un nuevo paso hacia la ‘constitución de la libertad’ en la autora.

C. La superación del poder como voluntad única

El poder “no es un fenómeno de la voluntad; ni es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad”¹²¹⁴.

Como se subrayaba, la noción de poder divisible de Montesquieu destruye la noción de soberanía, a juicio de Arendt. “Muchos teóricos, en especial alemanes, sostienen que Montesquieu destruye la soberanía”¹²¹⁵, señala Franz Neumann en el prólogo a *Del espíritu de las leyes* que la autora leyó y anotó. Esta tendencia a presentar la teoría de la división de poderes como contraria a la del poder soberano es común en la literatura anglosajona y norteamericana sobre la materia¹²¹⁶. La literatura estadounidense acostumbra a citar la declaración del Juez Wilson en la sentencia *Chisholm v. Georgia* (1793) para subrayar que Estados Unidos no es un país soberano. En ella Wilson afirma que “en la Constitución de los Estados Unidos es totalmente desconocido el término *soberano*”¹²¹⁷. Y es precisamente esta afirmación una de las razones que ofrece Arendt para sostener que Estados Unidos no es una nación

¹²¹⁴ “Esto significa que la soberanía no es una determinación primaria del poder. El poder no es un fenómeno de la voluntad; ni es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad”. DF1, C. VIII, 7. Énfasis en el original.

La cercanía de Arendt con Montesquieu entraña simultáneamente su lejanía respecto a todos los teóricos de la soberanía que entienden el poder como algo que *un* sujeto puede monopolizar o una comunidad identificar con *una* voluntad. Para la autora, esto es lo peligroso, la subjetivación de un fenómeno “objetivo” o, más exactamente, intersubjetivo, como es el poder; un fenómeno que no se da en el ser humano como individuo, como ser dotado de voluntad, de “yo quiero”, sino en la pluralidad intersubjetiva del “nosotros podemos”.

¹²¹⁵ El subrayado es de la autora, que anota al margen: “Tenían razón en eso”. Cfr. NEUMANN, Franz, Prólogo a *The Spirit of the Laws* (ejemplar de la autora consultado en The Hannah Arendt Collection, en Bard College, Nueva York), p. lviii, n. 70.

¹²¹⁶ Así lo entiende PASSERIN D’ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., p. 152, que cita la obra de GIERKE, O.v., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, III, iii, 1.

¹²¹⁷ *Chisholm v. Georgia*, 2 U.S. 419 1 L. Ed. 440 (1793). Cfr. PASSERIN D’ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., pp. 151-152. Por el contrario, la peculiar tesis de éste es que tanto Inglaterra como Estados Unidos son “Estados soberanos exactamente en el sentido en que Hobbes entendía la soberanía” (p. 152), y las tres ramas del poder son “expresión de la misma” (p. 152). Ahora bien, la abolición de la soberanía, para Arendt, no procede de la división del Gobierno en tres ramas sino más exactamente de la división federal del poder y la convivencia de centros de poder diversos: la Federación, los Estados, los condados y los municipios.

soberana¹²¹⁸. Efectivamente, la palabra ‘soberanía’ no aparece ni una sola vez en la Constitución americana.

El rechazo de Arendt a la soberanía es, simultáneamente, un rechazo a la democracia que, a su juicio, siempre es una forma de Gobierno que se sostiene sobre la soberanía de la mayoría. Atendiendo a la manera de concebir la democracia tras el triunfo de las revoluciones ilustradas, la autora esboza los rasgos de su noción de democracia, que comparte con los Padres Fundadores de Estados Unidos. Arendt considera que los términos ‘democracia’, ‘soberanía’ y, en ocasiones, ‘tiranía’ pueden llegar a ser sinónimos aplicables correctamente a una misma realidad política. Incluso llega a afirmar que “en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa”¹²¹⁹. Los tres términos suponen una concepción de la comunidad como unidad, a la que Arendt se opone. A su juicio, en la democracia, que la autora identifica con el modelo rousseauiano, las instituciones —entre ellas el derecho— están al servicio de la nación, que normalmente está pretendidamente encarnada en un Gobierno¹²²⁰.

Para ella, este Gobierno es absoluto en la medida en que la fuente del poder y del derecho es una: la voluntad única de la nación. A juicio de Arendt, éste es el principal error de la democracia rousseauiana, que no separa derecho y poder¹²²¹. De ese modo desaparece toda posibilidad de límite al poder: el derecho no puede ser límite al poder, al estar controlado por el poder (de la nación), ni el poder *único* de la nación puede limitarse a sí mismo. Por ello la democracia es un régimen que no dura¹²²²: “una

¹²¹⁸ Cfr. CR, p. 107.

¹²¹⁹ Cfr. SR, pp. 207-208. Acerca de la democracia como oligarquía, cfr., por ejemplo, las pp. 373 y ss.

¹²²⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 102 y ss.

¹²²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 221 y 224.

¹²²² Tocqueville, que a diferencia de Arendt no distingue entre república y democracia como formas de Gobierno distintas, escribe que la democracia olvida a los antepasados y también oculta a los descendientes, separándolos de sus contemporáneos y los hace mirar de manera constante hacia sí mismos encerrándolos en la soledad de su propio corazón. Citado por HARTOG, François, “La autoridad del tiempo”, *Historia mexicana*, A. Santoveña (trad.), vol. LVIII, 4, 2009, p. 1441. La concepción arendtiana de la democracia tiene mucho que ver con ese aislamiento de los contemporáneos y del pasado tanto como del futuro. Algo que contrasta con la república como régimen duradero que hunde sus raíces en el pasado, en una tradición que se origina en una fundación.

comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas”¹²²³.

En opinión de la autora, la voluntad general es una ficción y, por eso, cuando se entiende la política como sinónimo de soberanía sólo puede ser la voluntad (*Willensphänomen*¹²²⁴) de la mayoría la que domine los asuntos políticos¹²²⁵. Para ella es característico de la democracia que el derecho sea creado por expertos y que la opinión pública sea unánime o se aspire a que lo sea. La separación entre gobernantes y gobernados y la pretendida unidad de la comunidad ponen de manifiesto la falta de espíritu público de esta forma política, según la autora¹²²⁶. La democracia del Estado-nación en sus pretensiones de constituir una unidad soberana conduce, además, a la exclusión o liquidación de la minoría disidente¹²²⁷. La inestabilidad se produce no sólo por la unidad y total falta de espacio, sino porque la tiranía no está sujeta a la autoridad del pasado, ni a proyectos para el futuro, sino únicamente a la voluntad instantánea y variable, sea ésta la del tirano o la de la mayoría. En este sentido, las formas políticas soberanas son habitualmente antijurídicas ya que, al someter el derecho como institución conservadora a una voluntad cambiante, éste no puede durar. De este modo, el poder soberano provoca su propia caída.

Según Arendt, Rousseau se inserta dentro de la tradición platónica como teórico antipolítico de la política. A su juicio, lo que hace es sustituir el dominio de la verdad absoluta en la política por el dominio de la voluntad absoluta¹²²⁸. Ambas actividades, la

¹²²³ EPF, p. 176. Cfr. también SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 109.

¹²²⁴ Cfr. DF1, C. VIII, 7.

¹²²⁵ Cfr. *Ibidem*. Spaemann coincide en que “lo que dice Rousseau es esto: la *volonté de tous*, el consenso fáctico de la mayoría, es la única representación de la *volonté générale*”. Cfr. SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 203. En el mismo sentido, Rubio Carracedo señala que la voluntad general se expresa por el sufragio de la mayoría, no por unanimidad. Cfr. RUBIO CARRACEDO, Jose, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 82-86. Mondolfo, por su parte, insiste en que la voluntad general requiere de la aparición de un “yo común”, y sólo “con la creación de este yo común (el Pueblo) se establece la *voluntad general* y la *soberanía* de ésta”. MONDOLFO, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, p. 78. Cfr. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social o Principios de derecho político*, 5ª ed., M. J. Villaverde Rico (trad.), Madrid, Tecnos, 2009, pp. 31-32.

¹²²⁶ Cfr. SR, p. 310.

¹²²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 222.

¹²²⁸ Cfr. EPF, pp. 175-177.

del intelecto que conoce y la de la voluntad que quiere, son actividades de la interioridad, no públicas¹²²⁹. Así, Rousseau tiene en común con Platón que ve la esfera política desde la perspectiva del hombre solo y no de *los* hombres en plural y, por ello, pretende hacer de la comunidad algo semejante a *un* hombre¹²³⁰.

Para la autora, lo que hace tan terrible esta solución es que “cada uno se convierte en su propio verdugo”¹²³¹ en su interioridad. De modo que en el interior de cada uno, el “ciudadano” preocupado por lo público suprime al “hombre particular” y cualquier interés individual o privado¹²³². En este contexto, cualquier discrepancia de un hombre o un grupo de hombres con la mayoría soberana es propia de “hombres particulares”, egoístas, que no se han sometido al “ciudadano” que hay en ellos. Más aún, a su juicio, el de Ginebra considera que los ciudadanos deben estar aislados, sin comunicación, pues dicho proceso de identificación con la mayoría es puramente interno, lo que para ella también pone de manifiesto el carácter tiránico de este régimen¹²³³, siendo el aislamiento la experiencia fundamental y constitutiva de la tiranía.

A juicio de Arendt, empezando por Rousseau, los teóricos de la soberanía no han entendido el fenómeno del poder. Han considerado que las opiniones o voluntades de los ciudadanos son reducibles a una sola. Para ella, considerar que es posible unificar un Estado como si se tratara de un individuo con una opinión única y una voluntad única, no sólo es ingenuo, sino peligroso. A su juicio, la voluntad del Führer, que pretende identificarse con el espíritu del Pueblo alemán, es el mejor ejemplo de este peligro, ya que bajo el régimen nacional-socialista la palabra de Hitler tenía “fuerza de ley (*Gesetzeskraft*)”¹²³⁴. Y realmente creaba una pretendida unidad en el Pueblo alemán.

Y, más aún, el perfecto burócrata o el perfecto súbdito en un país totalitario no ha de limitarse a obedecer la ley, sino identificarse con el principio que hay detrás de

¹²²⁹ Cfr. VE, pp. 377 y ss.

¹²³⁰ Arendt afirma con gran dureza en su Diario: “La ‘volonté généralé de Rousseau quizá sea la solución más asesina de la cuadratura del círculo, o sea, del problema fundamental de toda filosofía política de Occidente, el de cómo de una pluralidad se puede hacer una singularidad”. DF1, C. X, 13.

¹²³¹ Cfr. *Ibidem*.

¹²³² Cfr. *Ibidem*.

¹²³³ Cfr. EPF, p. 176. Cfr. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, cit., p. 31.

¹²³⁴ Cfr. EJ, p. 214.

ella, con la fuente de la que surge¹²³⁵, de modo que no necesite leyes positivas y pueda contradecir órdenes de mandos inferiores al Führer que no se identifiquen con la voluntad de éste. El comportamiento de Eichmann refleja con exactitud lo que Arendt entiende por voluntad única¹²³⁶.

Hobbes, Rousseau y Schmitt son teóricos de la soberanía y, por ello, tienen una concepción del poder contraria a la defendida por Montesquieu y Arendt. Los primeros coinciden en una noción de la política como dominio del gobernante (o la mayoría soberana) sobre los gobernados (o las minorías), una concepción vertical de la política en la que no hay “responsabilidad recíproca” u horizontal (*Füreinander verantwortlich*)¹²³⁷. Así, en Hobbes el poder trata de garantizar la seguridad y los intereses privados de los súbditos de acuerdo con la razón calculadora y terrorífica del Leviatán, no mediante la justicia¹²³⁸. En Rousseau hay, por el contrario, un repudio de la razón, que se sustituye por las emociones y por una virtud pública entendida como desinterés por los asuntos privados, y que lleva a subordinar completamente al individuo al interés de la nación, según Arendt¹²³⁹. Por su parte, para ella, Schmitt es el máximo defensor de la soberanía en su época¹²⁴⁰, pues considera que la decisión del soberano —que pretende encarnar la voluntad de toda la comunidad— siempre se ha de situar por encima de la legalidad y de cualquier otra consideración¹²⁴¹.

El descubrimiento de Montesquieu acerca de la divisibilidad del poder permitiría superar estos planteamientos teóricos de la Edad moderna, que no sólo entienden el

¹²³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 198.

¹²³⁶ Adolf Eichmann sabotó las órdenes de Himmler cuando éste contradujo las de Hitler. Himmler, como jefe de las SS y de la policía alemana, decidió interrumpir la ‘solución final’ a espaldas de Hitler en el momento en que la marcha de la guerra se inclinaba ya claramente hacia los aliados (1944); Eichmann, fiel a ley del Tercer Reich, siguió la voluntad del Führer hasta que éste se suicidó. A Eichmann nada le importaba que las órdenes de Hitler fueran contra sus propios intereses, algo que sí tenían en cuenta Himmler y una buena parte de la jerarquía del partido nacional-socialista (cfr. EJ, pp. 210-216).

¹²³⁷ Cfr. DF1, C. II, 8.

¹²³⁸ Cfr. OT, pp. 230-239.

¹²³⁹ Cfr. SR, pp. 104-108.

¹²⁴⁰ Cfr. EPF, p. 176.

¹²⁴¹ En el marco del estatismo de Schmitt cualquier límite jurídico es una abstracción que limita las decisiones concretas del soberano. La norma, en su generalidad, está dispuesta para la “normalidad” y, por tanto, no puede preverlo todo. Así, en el Estado schmittiano la legitimidad no coincide con la legalidad, sino con la decisión de la voluntad del soberano. Cfr. SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Universidad de Antioquía, 2002, p. 9.

poder como soberanía o violencia, sino que no comprenden que derecho y poder han de estar ‘separados’ en algún sentido, que el derecho no puede estar sujeto a las decisiones instantáneas del poder. Frente a ello, el francés ofrece una visión inspirada en el republicanismo romano que descubre el carácter fundamental de las instituciones y la importancia de la conservación de las leyes¹²⁴² frente al desprecio o el temor hacia la estabilidad de lo jurídico y a la incapacidad de compromiso en el tiempo¹²⁴³.

D. La ley como relación sin referente trascendente

Conviene referirse ahora a la noción de ley como relación (*rapport*) sostenida por Montesquieu y por Arendt. La noción de poder que opera como límite de sí mismo supone que la ley no tiene ya carácter de ‘límite’ a la acción. Ésta caracterización de la ley no es un descubrimiento del francés, sino una práctica de los romanos, como se ha visto. A juicio de la autora, las formas políticas libres requieren de la supremacía de un derecho para su existencia, con el matiz de que han de ser preferentemente federales, debido a la impotencia de la ley frente a la acción o el poder. Para la autora, el asentimiento ciudadano a la ley (*consensus iuris*) es un elemento esencial de su legitimidad.

Cuando Arendt se refiere a la ley como ‘relación’ en Montesquieu, que ella entiende como relación entre personas, pretende mostrar con ello su secularidad o falta de referente trascendente, y quiere subrayar nuevamente su carácter convencional. Así, Arendt insistió siempre en la superior importancia de la efectividad del disfrute de los derechos humanos sobre la discusión acerca de la fuente de autoridad de los que éstos emanan o la manera en que fundamentamos su existencia. De ahí su insistencia, a propósito del derecho a tener derechos o derecho a pertenecer a una comunidad, en la importancia de que en ella se dé efectivamente la protección jurídica prevista por el derecho objetivo, independientemente de la fundamentación de los derechos humanos¹²⁴⁴.

¹²⁴² Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XI, 19, cit., p. 171.

¹²⁴³ Cfr. EPF, p. 176.

¹²⁴⁴ Cfr. OT, pp. 418-420. Arendt concede relevancia a la efectividad en el disfrute de los derechos, no a su fundamentación ni a la estéril apelación a los mismos.

Respecto a la fundamentación del derecho, la autora se muestra crítica con Kant cuando éste considera que la fuente de la ley es la razón del hombre como *lumen naturale*¹²⁴⁵. A juicio de Arendt, esta afirmación es cuestionable tanto sobre bases históricas como sobre bases filosóficas —aunque, lamentablemente no explica cuáles son esas bases—¹²⁴⁶ y señala que en “filosofía política la razón es siempre el *deus ex machina*”¹²⁴⁷. Parece que la mejor forma de explicar esta afirmación es recordar lo dicho sobre la incognoscibilidad de la justicia y la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, tal y como Arendt la entiende. Así, la fuente de la ley para ella sería una razón aporética (*Vernunft*) y no el intelecto como razón universal que aspira a adquirir un conocimiento cierto (*Verstand*). Probablemente lo que reprocha en este contexto a Kant es que él haya considerado como fuente de la ley a la primera, pero no como razón aporética, sino como capaz de lograr un conocimiento cierto¹²⁴⁸.

El poder entendido de forma federal y la ley como relación permiten comprender mejor por qué las leyes no logran fijar adecuadamente los límites del poder y las acciones humanas. La autoridad que antes disponía límites al poder ha desaparecido del mundo humano. En este sentido, la autora escribe que lo que ha protegido a los seres humanos de ser considerados superfluos ha sido la creencia en el “interés de Dios por cada individuo”¹²⁴⁹. La quiebra de la tradición, a su juicio, ha roto la autoridad que la ley divina revelada tenía en el mundo, incluso ha vuelto cuestionables las intuiciones

¹²⁴⁵ Cfr. EC, p. 398. La autora no indica a que obra de Kant se refiere.

¹²⁴⁶ Cfr. EC, p. 398.

¹²⁴⁷ DF1, C. VII, 6. La “razón” aquí es *Vernunft* —téngase en cuenta que se trata de un apunte temprano de Arendt (diciembre, 1951)— en el que la distinción entre *Vernunft* y *Verstand* no parece estar todavía presente (o madura) en su pensamiento, como sucedería décadas después, cuando escribió *La vida del espíritu*. Al final de su vida probablemente hubiera empleado la palabra *Verstand* —que ella traduce por “intelecto” mediante el que se alcanza un conocimiento o mediante el que se busca la verdad. Esta capacidad es peligrosa en política para ella. En política, en su caso, se emplea la *Vernunft*, se piensa y se busca “el sentido” como algo distinto de la verdad. Ahora bien, ciertamente la *Vernunft* también puede ser peligrosa en política cuando deja de ser sinónimo de pensamiento aporético y se le exigen resultados que no puede ofrecer, como certeza y evidencia. Cfr. VE, pp. 25-26. Como el *Verstand* no es “entendimiento” para Arendt, el *Verstand* no se relaciona en absoluto con la capacidad política de juzgar. Cfr. *supra*, III,II,4,A.

¹²⁴⁸ “El mayor obstáculo que la razón (*Vernunft*) pone en su propio camino proviene del intelecto (*Verstand*) y de los criterios, perfectamente justificados, que éste ha establecido para sus fines propios, es decir, para apagar nuestra sed y satisfacer nuestro deseo de saber y conocer. La razón por la cual Kant y sus sucesores no prestaron nunca gran atención al pensamiento como actividad, y menos aún a las experiencias del Yo pensante, radica en que *a pesar de todas las distinciones, exigían el mismo tipo de resultados y aplicaban la misma clase de criterios de certeza y evidencia, que son propios de los resultados y criterios del conocimiento*”. VE, p. 26. Énfasis añadido.

¹²⁴⁹ DF1, C. VII, 7.

racionales del ser humano acerca de la moralidad o la justicia, como si “lo dado” hubiera desaparecido del mundo. Sólo parecen haber quedado las nuevas costumbres, tradiciones y, sobre todo, las leyes que pueden aprobar y darse los hombres a sí mismos.

Los terribles hechos acontecidos bajo la dominación totalitaria son la causa de este vacío de referentes y de la caída definitiva de la tradición, si bien dichos crímenes también son al mismo tiempo la consecuencia de la caída de la tradición, pues sin la pérdida de fe en la trascendencia no hubieran ocurrido. La autora lamenta esta pérdida de referentes en la medida en que ha posibilitado el totalitarismo y, con mirada retrospectiva, subraya la “sabiduría política” de Jefferson cuando señalaba: “Afirmamos que estas verdades son *evidentes por sí mismas*” en la Declaración de independencia¹²⁵⁰. Esta afirmación, valorada una vez ocurridos los crímenes totalitarios, puede calificarse como expresión de profunda sabiduría política, a juicio de Arendt, precisamente porque pretende evitar que dichos crímenes ocurran mediante verdades evidentes o axiomáticas vinculadas con el respeto a la dignidad humana. Sin embargo, ya se ha dicho que la autora rechaza todo axioma en el ámbito de la política, y además celebra la pérdida de la autoridad de la tradición, porque deja a los seres humanos libres para crear sus propias leyes sin ningún referente absoluto ni *deus ex machina*, como la razón¹²⁵¹. Según lo dicho, en Arendt hay una indudable ambigüedad a este respecto. Teniendo esto presente vale la pena detenerse en la influencia de Montesquieu en este punto.

El rechazo a que la ley se fundamente en algo trascendente sigue la noción de ley de Montesquieu. La autora considera que el francés fue el único teórico prerrevolucionario que no vio necesario introducir un “absoluto” o una “norma superior” que diera legitimidad a las leyes positivas, aunque Arendt es consciente de que cuando el autor describe las leyes como relaciones se refiere a relaciones creadas por las leyes naturales, más que a relaciones surgidas del pacto o la convención. No obstante, su interpretación del francés apunta a que éstas no constituyen una “norma superior” en sentido normativo (valga la aparente contradicción) pues “no son más que

¹²⁵⁰ Cfr. SR, p. 264. Énfasis añadido.

¹²⁵¹ Cfr. DF1, C, VII, 6.

relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser”¹²⁵². O, en otras palabras, estas leyes no prescriben conductas, un deber ser, de modo que el pensador francés estaría aquí simplemente describiendo la realidad.

Hay que dejar a un lado ahora el problema de si la ley es o no normativa. Esta noción de la ley como ‘relación’ (no fundamentada en una autoridad superior), no es moderna, ni forma parte de los descubrimientos de Montesquieu, sino que procede de la noción romana de *lex*. Aunque el Pueblo romano era muy religioso, a juicio de Arendt no asentaba sus leyes en un mandamiento divino¹²⁵³. Así, la *lex* no se define por su contenido sino por su carácter convencional y por lo que logra con su existencia. La ley es la “conexión íntima” o “simplemente lo que pone en relación dos cosas”¹²⁵⁴, pues es “por definición relativa”¹²⁵⁵. Si bien, para lograr establecer vínculos, conexiones o relaciones la ley crea unas “reglas” sin las cuales dichas relaciones no existirían¹²⁵⁶. Por tanto, la ley es “la expresión de la reciprocidad (*Gegenseitigkeit*), de estar referidos los

¹²⁵² SR, p. 260. La interpretación de Arendt es similar a la de Guido Fassò. Sin embargo, se pone de manifiesto que los conocimientos de Arendt acerca del derecho no siempre estaban al nivel de su teoría política, ya que provenían normalmente de la relación de éste con la política y de las visiones de los grandes pensadores políticos. El significado de “ley” en Montesquieu procede de las ciencias de la naturaleza, designa un *ser* y no un *deber ser*, es decir, subraya el carácter *prescriptivo* pero no de *mandato* de la ley (cfr. SR, p. 202); un ser que, sin embargo, no sólo se refiere al elemento físico, sino también al histórico. Fassò afirma que el pensador francés denomina a estos elementos “naturaleza” a pesar de ser en su mayor parte históricos.

Ahora bien, este aparente relativismo que implica una variedad de espíritus generales en los distintos Pueblos se ha de armonizar con afirmaciones como la siguiente: “la ley, en general, es la razón humana [y] las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana” (cfr. *Del espíritu de las leyes*, I, 3, cit., p. 54). Fassò considera que el francés no se refiere aquí a una razón universal, sino a que la razón ha de ser aplicada en función de las condiciones histórico-ambientales de cada Pueblo. Montesquieu sería un iusnaturalista que, frente al apriorismo del iusnaturalismo racionalista, parte de los hechos históricos para considerar cómo han de ser las leyes. Cfr. FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho* (II), Madrid, Pirámide, 1982, trad. de J. F. Lorca Navarrete, p. 220. Cfr. también TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, (2). *Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, 1988, p. 295. Se podría decir que las leyes son convenientes cuando se ajustan a la “naturaleza de las cosas”. Lo difícil será determinar cuál es la naturaleza de las cosas, pues éstas son extraordinariamente variadas. Cfr. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, *Historia del pensamiento jurídico* (I), cit., p. 203.

¹²⁵³ Cfr. EPF, pp. 101-154.

¹²⁵⁴ SR, p. 260. La autora cita la primera frase de *Del espíritu de las leyes* (I, 1, cit., p. 51): “Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas”.

¹²⁵⁵ SR, p. 201.

¹²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 260.

unos a los otros y del ser responsables recíprocamente (*Füreinanderverantwortlich*)”¹²⁵⁷.

Para la autora, esta noción de ley, seguida por Montesquieu, se contrapone a la noción prescriptiva de ley como mandato trascendente, que considera de origen judío¹²⁵⁸. Ahora bien, su rechazo a que un absoluto respalde el derecho objetivo no se traduce en una defensa de la arbitrariedad o en que todo esté permitido, pues pone de manifiesto que hay una responsabilidad recíproca y común que los seres humanos se garantizan mutuamente. Dicho rechazo debe ser entendido más bien como una preocupación porque las leyes sean convencionales, en el sentido de asentidas por los miembros de la comunidad, no como un rechazo a lo religioso —ni siquiera en el ámbito político¹²⁵⁹— sino como un rechazo a que la apelación a un absoluto —el derecho divino, natural, la voluntad de la nación, etc.—, sustituya el consentimiento a las leyes y la libertad política.

Por lo que respecta a la compatibilidad con el poder, a su juicio, esta noción de ley como relación (*rapport*) es la más compatible con la idea de un poder divisible¹²⁶⁰. En este sentido “no hay un antagonismo entre ley y poder”¹²⁶¹ para Montesquieu. Ley y poder no se pueden, ni se deben, limitar mutuamente. El poder se limita a sí mismo, tanto para el francés como para Arendt, y la ley no limita sino que, esencialmente, establece relaciones, que a su vez generan poder¹²⁶².

Como ha quedado expuesto la ley como relación en Arendt se fundamenta en la capacidad de hacer promesas. Para ella, es necesario que se mantenga la intersubjetividad y los derechos políticos, que estos no hayan sido absorbidos por el Leviatán o la *volontée générale*. Es decir, la promesa sólo se puede dar cuando la pluralidad se mantiene intacta. Y la promesa —una vez plasmada en derecho—, es lo que otorga durabilidad a la comunidad política. En los regímenes soberanos u holistas,

¹²⁵⁷ DF1, C. II, 8.

¹²⁵⁸ Cfr. SR, p. 265.

¹²⁵⁹ Cfr. EPF, p. 79. La autora admite que hay espacio para lo religioso en el espacio político.

¹²⁶⁰ Cfr. CASADEI, Thomas, “Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt” cit., p. 808.

¹²⁶¹ SR, p. 203, n. 18.

¹²⁶² Cfr. *Ibidem*.

es decir, en los que el poder no está dividido, y cuando están verdaderamente pervertidos, el derecho no es ni siquiera un intento de límite al poder: éste no es más que un conjunto de ‘cláusulas en blanco’¹²⁶³ para que el poder pueda actuar a su arbitrio: la ley se somete al cambio, a la arbitrariedad y a la inestabilidad¹²⁶⁴.

Así como el Gobierno republicano armoniza derecho y poder, el Gobierno soberano es incapaz de dar durabilidad al cuerpo político y, además, presenta un problema en el ámbito internacional. Desde este punto de vista la tensión entre derecho y poder soberano es el “dilema entre la legalidad como el centro del Gobierno constitucional doméstico y la soberanía arbitraria como el estado natural en el campo de las relaciones internacionales”¹²⁶⁵. Para Arendt, esto se supera precisamente mediante las concepciones de Montesquieu sobre el derecho y el poder, ya que la tensión sólo existe en la medida en que se concibe el poder como poder soberano. En cuanto se considera, como el francés, que el poder es divisible y, como Arendt, se propone establecer una federación, el problema desaparece. Así, la promesa, el poder y la ley se combinan en una unión positiva. Cuando la autora subraya la incapacidad griega para crear relaciones *entre polis* está subrayando este mismo problema, ya que las nociones griegas de derecho y poder no pueden establecer relaciones con el exterior. La posibilidad de crear relaciones entre un Pueblo y otro es inconcebible, pues se entiende la ley como soberana y no como relación¹²⁶⁶.

J.M. Bernstein ha señalado que cuando la autora escribió *La condición humana* no había entendido verdaderamente la trascendencia de nociones como “inicio, acción, fundación, principio [y] promesa”¹²⁶⁷. Cuando verdaderamente comprendió su trascendencia fue en *Sobre la revolución*, al situarlas en relación con el fenómeno moderno de la revolución. En esta obra “los principios y las promesas se articulan a

¹²⁶³ Cfr. VOLK, Christian, “From Nomos to Lex...”, cit., p. 772.

¹²⁶⁴ “Pensar que las efímeras constituciones europeas de posguerra y [...] sus predecesoras del siglo XIX, cuyo principio inspirador había sido la desconfianza hacia el poder [...] constituyen la misma forma de Gobierno que la Constitución americana que había surgido de la creencia de haber descubierto un principio de poder lo bastante fuerte como para fundar una unión perpetua, es dejarse engañar por las palabras”. SR, p. 209.

¹²⁶⁵ EC, p. 400.

¹²⁶⁶ Cfr. QP, p. 127.

¹²⁶⁷ BERNSTEIN, J.M., “Promising and Civil Disobedience...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 115.

través de la idea de una Constitución fundante¹²⁶⁸. Y esto es lo que es necesario abordar a continuación: de qué modo se entiende esa relación entre derecho y poder como carente de antagonismos pero como esferas separadas, algo que requiere considerar que estas esferas no están jerarquizadas. Entre los intérpretes de Arendt se ha llamado a esto “constitucionalismo postsoberano”¹²⁶⁹.

A continuación se profundizará en la noción de ley como relación, que supone un avance sobre la noción de ley como límite. No obstante, el pensamiento de Arendt sobre la ley, elaborado a lo largo del tiempo, no quedaría completo sin lo que podríamos considerar su concepción o noción de ley como regla de juego o principio inspirador de la acción. Al final de esta parte dedicada a la influencia de Montesquieu sobre Arendt se tratará esta tercera noción o acepción de ley que hemos encontrado en el pensamiento de la autora.

3. La Constitución americana y el constitucionalismo arendtiano

A. La Constitución americana como tipo ideal

En una entrevista Arendt explicó cuál había sido su método para el estudio de la Constitución americana en *Sobre la revolución*, y sugiere que llevó a cabo “algo parecido a lo que Montesquieu hizo con la Constitución inglesa, en la medida en que construí [...] un cierto tipo ideal [e] intenté defenderlo con los hechos históricos”¹²⁷⁰; y añade: “actualmente todos procedemos así. De algún modo todos fabricamos lo que Max Weber llamó ‘tipos ideales’. Esto es, pensamos un determinado conjunto de hechos históricos, discursos, y lo que tengamos, hasta que se convierte en un tipo consistente de regla”¹²⁷¹.

Como se ve aquí, Montesquieu no sólo inspira su pensamiento sino que le sirve para “justificar su propio método”¹²⁷². Un método que contrasta con el positivismo de las modernas ciencias sociales. En su estudio, la autora no se detiene en la pura

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹²⁶⁹ VOLK, Christian, “From Nomos to Lex...”, cit., p. 779.

¹²⁷⁰ *De la historia a la acción*, cit., pp. 162-163. Se refiere a “La Constitución de Inglaterra”, en *Del espíritu de las leyes*, XI, 6, cit., pp. 151-158.

¹²⁷¹ *De la historia a la acción*, cit., pp. 162-163.

¹²⁷² Cfr. AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, cit., pp. 119-120.

facticidad, sino que toma en cuenta “discursos y hechos históricos”, así como “las autointerpretaciones y autocomprensiones que los [G]obiernos tienen de sí mismos”¹²⁷³. En cierto modo, Arendt emplea ya este método en *Los orígenes del totalitarismo*, donde cita a los protagonistas de los fenómenos políticos alejándose de una pretendida facticidad pura. La autora considera que, mientras los patrones de precisión científica no han dejado de crecer, los patrones de comprensión parecen no haber dejado de declinar¹²⁷⁴. Para ella, el francés se encuentra entre los “patrones de comprensión” que han declinado; por ello es necesario recuperarlo, ya que “difícilmente hay un acontecimiento de alguna relevancia de nuestra historia reciente que no pueda encajar en los esquemas conceptuales de Montesquieu”¹²⁷⁵.

La autora concibe el tipo ideal de Max Weber como un “tipo consistente de regla”¹²⁷⁶, de acuerdo con el texto transcrito. Por ello, parece que no pretende exponer como fue elaborada de hecho la Constitución americana, ni simplemente mostrar las notas generales de un Gobierno republicano; lo que la autora quiere es proponer como ejemplo una forma política constitucional. Por tanto, este ‘tipo ideal’ es presentado como normativo, como regla. En este sentido, Arendt se aleja del propio Weber, que no consideraba los tipos ideales como “reglas” o “modelos” a seguir, sino como descripciones de realidades que tienen algo en común que permite nombrarlas bajo el mismo “concepto-tipo”. Pues éste “busca regularidades *generales* de lo acontecido”¹²⁷⁷. El sentido de “ideal” no sugiere una aspiración alta o un modelo a imitar, sino que los tipos ideales, al ser conceptos y, por ello “generales”, están “relativamente *vacíos* respecto a la realidad concreta”¹²⁷⁸.

Dicho esto, a pesar de que Arendt así lo denomina, no parece que su exposición de la Constitución americana en *Sobre la revolución* pueda considerarse como la exposición de un ‘tipo ideal’, por dos razones: en primer lugar, porque la autora no sólo describe la Constitución americana sino que la propone como regla. Para ella se trata de

¹²⁷³ EC, p. 408.

¹²⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁷⁵ EC, p. 396.

¹²⁷⁶ Cfr. *De la historia a la acción*, cit., pp. 162-163.

¹²⁷⁷ Cfr. WEBER, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, J. Abellán (trad.), Madrid, Alianza, 2006, p. 93.

¹²⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

un modelo, aunque esto no quiere decir que sea un modelo idealizado, ejemplar en todo, pues no idealiza la república estadounidense, a pesar de lo que se ha señalado por algunos estudiosos¹²⁷⁹. Por otro lado, la Constitución americana no tiene el carácter abstracto propio del tipo ideal weberiano, el carácter de “universal” que comparte con el concepto. El tipo ideal no puede darse en la realidad, del mismo modo que se da un particular, y la Constitución americana no es un universal, sino un particular. Es una regla que es ‘un particular’, es decir, es un ejemplo o, si se prefiere, un caso.

Puesto que ya se ha hecho referencia al carácter modélico de la Constitución americana se ha de considerar ahora cuál es su contenido según Arendt, es decir, por qué constituye un modelo a seguir. Entre las formas políticas, la autora distingue entre formas de *Gobierno* y formas de *convivencia*¹²⁸⁰. Esta distinción corresponde a dos modos de entender o vivir la política. La primera responde a la clasificación antipolítica, tradicional y platónica, caracterizada por la verticalidad en el ejercicio del poder, como se pone de manifiesto en su nombre: ‘formas de *Gobierno*’¹²⁸¹. La segunda, en cambio, es la forma de clasificación propiamente política, en la línea de Cicerón y Montesquieu, para la que reserva la ilustrativa denominación de ‘formas de *convivencia*’. En la primera clasificación, las formas políticas se distinguen de acuerdo con criterios estructurales, fundamentalmente el relativo a quién gobierna sobre quién. En la segunda, la que podría denominarse la de los “prácticos honorables”, en el centro se sitúan las experiencias políticas, los principios y las acciones, es decir, los elementos dinámicos de la política¹²⁸².

Como ha quedado expuesto, para Arendt, la democracia se ubica dentro la taxonomía de la tradición de los filósofos. Pertenece, por tanto, a las formas construidas o pensadas antes que experimentadas. En cambio, la república pertenece a la

¹²⁷⁹ Cfr. SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política*, cit., p. 310.

¹²⁸⁰ Cfr. GT, pp. 303 y 309.

¹²⁸¹ El hecho de que la autora denomine a su clasificación alternativa como la de las formas de *convivencia* y no de *Gobierno* no significa necesariamente que el *Gobierno* (como relación entre gobernantes y gobernados) no exista en ellas, sino que, exista o no, nunca es lo determinante o el criterio distintivo de una forma política u otra. El *Gobierno* no es la experiencia central de la política. Cfr. GT, pp. 294 y ss. “Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una *isonomía* o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como su forma de *Gobierno*, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia”. CR, p. 143.

¹²⁸² Cfr. GT, pp. 295 y 303.

clasificación de los prácticos honorables. Lo relevante aquí es que para Arendt la diferencia entre la democracia y la república pasa por la separación entre derecho y poder¹²⁸³, como se adelantaba; por eso la autora afirma:

“La insistencia con que la Revolución americana distinguió entre república y democracia, o [G]obierno de la mayoría, depende de la separación radical entre Derecho y poder, cuyo origen, legitimación y esferas de aplicación eran claramente diferentes”¹²⁸⁴.

Por su parte, la república americana es la forma política más *política* en opinión de la autora. El Pueblo, que es la fuente del poder —evocando el republicanismo romano, como se ha visto—, elabora la Constitución, que será a partir de entonces la “fuente del Derecho”¹²⁸⁵. Hay que tener en cuenta que el Pueblo y el poder que éste tiene existen desde antes de la Constitución, e incluso de la Revolución¹²⁸⁶. Así, la Constitución no constituye ni crea el poder, sino que el poder da origen a ésta. Al señalar que el Pueblo existe con anterioridad a la constitución de la nueva república, la autora subraya el hecho de que el Pueblo americano tuvo una larga experiencia del poder¹²⁸⁷. Por tanto, el poder popular aprueba una Constitución que constituye un Gobierno en el que el Pueblo delega su poder¹²⁸⁸, en principio sin perderlo, o al menos pudiendo revocar esa delegación.

Sólo se comprende el significado de la separación entre derecho y poder si se repara en la doble acepción que tiene el término ‘Constitución’ para Arendt. Por una parte, significa o alude al acto constituyente (*act of constituting*) y, por otra, al documento escrito o a las normas de Gobierno (*law or rules of government*)¹²⁸⁹. En otras palabras, la Constitución es *acción* política, pero dicha acción tiene como resultado unas normas, un derecho objetivo u *objeto* duradero que también se denomina Constitución. Esta distinción se sitúa en el centro de “la versión arendtiana de la

¹²⁸³ Cfr. SR, p. 226.

¹²⁸⁴ *Ibidem*.

¹²⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 213.

¹²⁸⁶ Así, el Pacto del Mayflower es muy anterior a la Revolución. Cfr. SR, p. 227.

¹²⁸⁷ Esta experiencia la vieron reflejada en los escritos anteriores de Montesquieu, por quien sentían “una enorme fascinación”. Cfr. *Ibid.*, p. 201.

¹²⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 194.

¹²⁸⁹ *Ibidem*.

democracia constitucional”¹²⁹⁰ o, más exactamente, en términos de la propia pensadora, de la *república* constitucional.

La Constitución americana es una regla que proporciona los rasgos fundamentales de su dispersa reflexión sobre el derecho, porque muestra de qué modo se relaciona la política con el momento de creación del derecho (con la Constitución como acto), y a partir de ese momento, con la Constitución como objeto, es decir, con su aplicación. La “separación radical” entre poder y derecho, como se adelantaba, supone que el poder del Pueblo fue ejercitado con anterioridad a la Constitución; dicho de otro modo, la Constitución no crea este poder, sino que lo consolida o le da estabilidad. Así, la “fuente del poder”, que es el Pueblo, crea mediante su acción un objeto jurídico que se constituye a partir de entonces como “fuente del derecho” o Constitución como objeto. Con ello, a partir de entonces, deja de estar de algún modo al alcance del Pueblo. La autora explica esto de un modo enigmático cuando afirma que la Constitución “no es expresión de una voluntad nacional ni está sometida a la voluntad de una mayoría en mayor medida que un edificio es la expresión de la voluntad de un arquitecto, o está sometido a la voluntad de sus habitantes”¹²⁹¹. Es decir, la Constitución tiene sus propias reglas que deberán respetarse en el momento de su aprobación y en los momentos posteriores, de su aplicación, del mismo modo que la voluntad creativa del arquitecto estará limitada por las reglas que hagan del edificio un objeto habitable y duradero y los habitantes deberán respetar cómo se ha constituido el edificio, sin tener capacidad para modificar por completo sus elementos constitutivos.

B. La Constitución como acción política o como *praxis*

Para Arendt, la Constitución americana es “el acto de un [P]ueblo, no de un [G]obierno”¹²⁹². En esta distinción radica la diferencia entre la noción vertical y la horizontal del contrato social. La primera es la versión hobbesiana en la que cada individuo acuerda con las autoridades la garantía de su seguridad y abandona en ésta

¹²⁹⁰ J.M. Bernstein ha sido el primero en llamar la atención sobre esta distinción, en su breve y muy clarificador trabajo “Promising and Civil Disobedience...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., pp. 115-128. Se toma de él no sólo este punto sino la relación que a lo largo de este capítulo se establece entre la promesa y la desobediencia civil.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 223.

¹²⁹² *Ibid.*, p. 196.

todos sus derechos y poderes. La segunda sería la versión de Locke, en la que los miembros se ligan entre sí a través de promesas mutuas y no por recuerdos históricos u homogeneidad étnica¹²⁹³. En esta versión la sociedad constituye el Gobierno y, siendo la que da origen al Gobierno, queda intacta incluso aunque éste se disuelva, pues éste no tiene más que un poder delegado. El poder permanece siempre en la comunidad o, más exactamente, en el *entre* del Pueblo. En opinión de Arendt, la Constitución americana se crea conforme a este modelo de contrato social¹²⁹⁴. Así, en las asambleas constituyentes y en las convenciones especiales se debatió artículo por artículo el texto constitucional¹²⁹⁵. De este modo, la Constitución no fue ni el acto de un Gobierno ni el acto de una comisión de expertos, sino el acto de un Pueblo reunido en diversas convenciones y asambleas.

Este tipo de contrato horizontal o promesa es característico de la historia política estadounidense, como se ha adelantado. Entre estos contratos resulta paradigmático el Pacto del Mayflower, de los colonos que arribaron a la costa de Plymouth en Norteamérica y que formaron la primera asociación independiente de la metrópoli inglesa, considerado habitualmente como un precedente de lo que fue, un siglo después, la revolución y la Constitución americanas. Así, los poseedores del poder —el Pueblo de los Estados Unidos¹²⁹⁶— ya lo habían ejercido antes del momento constituyente mediante una promesa o contrato. En palabras de Joseph Story, ésta es la primera “asociación voluntaria”¹²⁹⁷. Para Tocqueville, y también para Arendt, este asociacionismo es una de las características fundamentales, y más admirables, de la identidad política estadounidense¹²⁹⁸.

¹²⁹³ Cfr. CR, pp. 93-94.

¹²⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 93.

¹²⁹⁵ Cfr. SR, p. 194.

¹²⁹⁶ La concepción de Montesquieu, en cambio, es muy distinta, pues éste considera que el Pueblo siempre requiere de representación, no puede actuar por sí mismo. Lo que sí puede hacer es elegir a sus representantes. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XI, 6, cit., p. 154.

¹²⁹⁷ Cfr. STORY, Joseph, *Commentaries on the Constitution of the United States* (I), 5^o ed., Buffalo, William S. Hein & Co., 1994, pp. 36-50. Cfr. también, FRIEDMAN, Lawrence M., *A History of American Law*, Nueva York, Touchstone, 2005, p. xiii y ss.

¹²⁹⁸ Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América (I)*, cit., p. 184. Cfr. también CR, p. 108.

Lo expuesto permite advertir que Arendt no es contractualista, en el sentido de que la sociedad y el poder no surgen del contrato, sino que son anteriores a él¹²⁹⁹. En dicho contrato no es relevante la homogeneidad, ni los recuerdos históricos, sino el consentimiento de los presentes y la “confianza en el prójimo”¹³⁰⁰. Con esto la autora muestra un rasgo esencial de la creación del derecho republicano. En principio, cualquiera puede participar en ese pacto originario, y este pluralismo se pone de manifiesto en que, una vez constituida la república, se entra a pertenecer a ella mediante el mero asentimiento a sus leyes. Por tanto, no es la afiliación nacional lo que determina la entrada en la comunidad como en el Estado-nación¹³⁰¹. Esto es indicativo de la capacidad *inclusiva* de esta forma de convivencia. En la Edad Moderna, el régimen republicano así entendido es el único que puede lograr que se satisfaga el derecho humano de pertenecer a una comunidad política sin quebrar su propia lógica interna. Sin embargo, como se verá, la república americana también comete el error de la exclusión en que incurren los Estados-nacionales; un error que se remonta al mismo momento fundacional¹³⁰², y que muestra los límites del pluralismo fundacional estadounidense, que no fue en absoluto universal, sino que se limitó al origen europeo (fundamentalmente anglosajón) y al cristianismo protestante.

Con la Constitución como acción política aparece nuevamente la cuestión de que “el derecho, según la respuesta arendtiana, es legítimo cuando se hace posible por la acción política”¹³⁰³. A partir de estas reflexiones, se comprende el énfasis de la autora en que el derecho ha de ser creado políticamente mediante el ejercicio de la deliberación y la capacidad de juicio. En este sentido, el constitucionalismo americano se inspira en la experiencia romana de la promesa. Ésta, la promesa o el pacto, es el fundamento del derecho como vínculo, pero dicho vínculo, para pervivir más allá de una generación,

¹²⁹⁹ Para Sánchez Muñoz, el contrato estabiliza y dota de permanencia esa acción conjunta, pero no crea la sociedad y el poder. Cfr. SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política*, cit., p. 202. Se podría precisar, siguiendo a Benhabib, que sin contrato social no hay mundo común en el sentido de estabilidad y duración de la comunidad política y de las relaciones intersubjetivas entre ciudadanos. Aunque el poder es anterior al contrato, necesita del contrato para ser duradero.

¹³⁰⁰ Afirmación de John Adams citada por Arendt en SR, p. 250. No se ha podido encontrar la procedencia de la cita.

¹³⁰¹ Cfr. ARENDT, Hannah, “La ausencia de ley es inherente a los desarraigados”, cit., p. 196.

¹³⁰² Cfr. *infra*, III,III.

¹³⁰³ VOLK, Christian, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, Baden, Nomos, 2010, p. 211.

requiere que el derecho se convierta en objeto. No basta la acción-palabra, la promesa fundacional o la Constitución como acto. Por ello se llega a la necesidad de hablar de la Constitución como *poiesis*. Es decir, la promesa no es suficiente para fundar y constituir la libertad; es necesario institucionalizarla, como ha visto Keenan¹³⁰⁴. Y esto lo logra el establecimiento de un derecho escrito u objeto jurídico.

C. La Constitución como objeto jurídico o como *poiesis*

La promesa o el contrato social horizontal como acción o acto del habla intersubjetivo sólo vincula a aquellos que prometen en el momento constituyente, pero no a sus descendientes o sucesores. Es necesaria la objetividad de un derecho escrito, resultado de una *poiesis*, para que ese vínculo trascienda más allá de las asambleas constituyentes. La Constitución republicana supone la culminación de la Revolución, el inicio de una nueva tradición, de un nuevo orden secular al modo romano. Esta tradición se origina a partir de la Constitución como acto, pero sólo se perpetúa mediante la Constitución como objeto, es decir, mediante un derecho que garantiza la estabilidad de una comunidad formada por mortales que nacen y mueren constantemente. Debido a este permanente movimiento no es posible que cada generación funde o refunde la comunidad política. Por ello, la promesa constituyente intersubjetiva del Pueblo en el que se crea la Constitución se plasma en un objeto jurídico para ser transmitida como *traditio* (entrega) a las siguientes generaciones¹³⁰⁵.

Así, la Constitución como objeto hace posible la vinculación con el origen. Lo jurídico tiene un sentido de memoria de la gran empresa fundacional, del deseo de los antepasados de permanecer vinculados. Y este objeto se arraiga en los descendientes con la renovación de las promesas por parte del Pueblo, es decir, con la renovación del deseo de estar juntos de las siguientes generaciones de ciudadanos acatando el texto constitucional. Este es el asentimiento expreso o tácito a la Constitución¹³⁰⁶, o *consensus iuris* en sentido subjetivo, mediante el que las generaciones manifiestan interiormente la autoridad de la Constitución.

¹³⁰⁴ Cfr. KEENAN, Alan, "Promises, promises. The Abys of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 22, nº 2, 1994, p. 313.

¹³⁰⁵ Cfr. SR, pp. 214 y ss.

¹³⁰⁶ Cfr. CR, pp. 95 y ss.

Tal es el vínculo que crea la Constitución como objeto sobre las siguientes generaciones, e indica quién está fuera y quién está dentro de la comunidad política. Es decir, quién está dentro del espacio de libertad y quién no. La Constitución ofrece un espacio para el poder del Pueblo¹³⁰⁷. Sin embargo, a un tiempo, está separada del poder porque este último se desarrolla dentro de ella sin poder cambiarla. Éste es el sentido de pensar la Constitución como “objeto” y de compararla con un edificio.

Se ha señalado con acierto que en el pensamiento de Arendt, “el fundamento de la política es la pluralidad; la esencia de la política no es una cualidad de los seres humanos sino una relación entre personas; ‘el objeto de la política’ no son las personas sino el mundo mismo; y, por último, el significado de la política es la libertad”¹³⁰⁸. No obstante, cabe matizar que “el objeto de la política” o ‘mundo’ tiene dos sentidos: el artificio humano material, los objetos (a los que se refiere S. Parekh) y el derecho como artificio humano peculiar surgido de la *praxis*. Lo que garantiza la existencia política es, sobre todo, ‘el objeto de la política’ en este segundo sentido, más concretamente el objeto “derecho”¹³⁰⁹.

El derecho como objeto sólo estará en armonía con la política en la medida en que se haya creado y respete su fundamento o condición, que es la pluralidad humana; su esencia, que es la relación interpersonal; y dé lugar a un espacio de libertad para el Pueblo o los gobernados. Una libertad que, si bien no necesita siempre del derecho, requiere de la objetividad de éste para desenvolverse de una manera estable sin caer en el olvido y sin romper las relaciones ya creadas. Ahora bien, no cabe duda de que no toda Constitución es igualmente apta para durar por muy consensuado que haya sido su origen. Arendt no era jurista y no reparó en que, entre los elementos a considerar para tomar en cuenta la duración de Estados Unidos, está precisamente el elemento estrictamente jurídico de la brevedad y sencillez de la Constitución americana, que ha contribuido a su larga duración¹³¹⁰.

¹³⁰⁷ Cfr. SR, p. 233.

¹³⁰⁸ PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, cit., p. 108. Énfasis añadido.

¹³⁰⁹ Parekh sólo se refiere al primero. Cfr. *Ibidem*.

¹³¹⁰ Cfr. PEREIRA MENAUT, Antonio Carlos, *Invitación al estudio de la Constitución de los Estados Unidos*, Santiago de Compostela, Tórculo Ediciones, 1998, p. 25.

La doble acepción del término “Constitución” orienta en la comprensión de la separación ‘radical’ entre derecho y poder tras el momento constituyente. Pero cabe añadir a todo esto una nueva luz, si la contemplamos también como marco conservador, determinado por la Constitución como objeto y por el espacio que ésta crea, dentro del cual es posible la innovación de la ciudadanía.

4. Entre autoridad y poder: conservación judicial e innovación popular

“Toda República [...] debe ser regida por una autoridad inteligente. Es, pues, condición necesaria que *esta autoridad* ante todo debe estar siempre *en relación con la causa que ha dado origen al Estado*”¹³¹¹.

Para Arendt, una comunidad que pretenda durar en el tiempo necesita preservar su fundación, ya sea, como en Roma, sus mitos fundacionales, sus costumbres y *leges*, o como en la república americana, su objeto constitucional. En el primer caso el órgano que desempeña esta actividad es el Senado, con su *auctoritas* que se traduce en su facultad de consejo, mediante el que se busca la rememoración de los pilares fundacionales y el crecimiento de lo fundado. Por su parte, en los Estados Unidos la autoridad la detenta la *Supreme Court*, con su facultad de interpretar el texto constitucional. La *auctoritas* en el contexto norteamericano tiene el carácter de conservación de la Constitución. Para Arendt, en la Edad Moderna sólo la Revolución americana consiguió restaurar la autoridad romana, entre otras razones por la ya mencionada de que el poder era anterior a la Constitución y no un producto o creación de ésta¹³¹².

Según Arendt, la revolución es un fenómeno nuevo, pero la mirada de los revolucionarios estaba fija en la Antigüedad. De hecho, su lectura de este fenómeno parte de las categorías político-jurídicas de Grecia, y aún más, de Roma¹³¹³. Para Arendt, la autoridad vinculada con el origen a que se refiere Cicerón es la de los jueces

¹³¹¹ CICERÓN, Marco Tulio, *De re publica*, I, 26, en *Sobre la República. Sobre las leyes*, cit., p. 28. Énfasis añadido.

¹³¹² Cfr. SR, p. 278.

¹³¹³ Según Arendt, lo nuevo que se descubrió en América fue el poder municipal, desconocido en el Viejo Mundo. Cfr. SR, p. 225.

y la *Supreme Court*. Sin embargo, la diferencia con Montesquieu a este respecto es radical. En efecto, para Montesquieu el poder de juzgar es terrible, y por ello ha de ser “invisible y nulo”¹³¹⁴ y no estar ligado a una profesión estable. Este poder no ha de ser permanente, de modo que se han de constituir tribunales sólo por el tiempo que la necesidad requiera¹³¹⁵. Y, más aún, el francés parece negar al juez la capacidad de juzgar, pues exige que las sentencias correspondan de tal modo al “texto expreso de la ley”, que han de ser “fijas”¹³¹⁶. Así, los jueces no son más que “el instrumento que pronuncia las palabras de la ley”¹³¹⁷.

En cualquier caso, para Arendt, debido a que en el régimen republicano el poder y el derecho se encuentran separados, es posible un equilibrio entre acción novedosa y conservación de la comunidad política. Así, en la república hay dos elementos claramente distinguidos: la Constitución federal, que delimita un marco de conservación a cargo de la *Supreme Court*, y un marco de innovación que se refiere al Pueblo o al Gobierno. La Constitución queda fuera del poder directo e inmediato del Pueblo y delimita el espacio de poder de éste. Al mismo tiempo la *auctoritas* de los magistrados vincula las leyes que se aprueban y las decisiones del Gobierno con el momento fundacional o constituyente, y controla su coherencia con el origen. El objeto constitucional, que está llamado a durar en el tiempo, es de donde deriva la *auctoritas* de la *Supreme Court*, que lo cuida y conserva¹³¹⁸. Y el modo mediante el que dicho tribunal conserva es la interpretación constitucional, mediante su actividad de revisión de decisiones o leyes para ajustarlas al espíritu originario¹³¹⁹.

La posición de Arendt es muy similar a la de Tocqueville que, a diferencia de Montesquieu, consideraba de gran importancia el poder judicial. Para Tocqueville, este

¹³¹⁴ MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, cit., XI, 6, cit., p. 152.

¹³¹⁵ Cfr. *Ibid*, XI, 6, cit., pp. 151-152.

¹³¹⁶ Cfr. *Ibid*, XI, 6, cit., pp. 153.

¹³¹⁷ Cfr. *Ibid*, XI, 6, cit., p. 156.

¹³¹⁸ Así se puede entender, pues la autoridad procede de la fundación para Arendt. Cfr. EPF, pp. 152-153. Ahora bien, en rigor, es la sentencia *Marbury v. Madison* (1803) dictada por la *Supreme Court* la que otorga autoridad al Alto Tribunal para declarar inconstitucionales las leyes del Congreso. Cfr. *Marbury v. Madison*, 5 U.S. 137, 2 L. Ed. 60 (1803). Cfr. también REHNQUIST, William H., *The Supreme Court*, Nueva York, Vintage Books, 2001, pp. 21-35. Cfr. también HARTMAN, Gary; MERSKY, Roy M., y TATE, Cindy L., *Landmark Supreme Court Cases*, Nueva York, Checkmark Books, 2007, pp. 467-468. El Juez Marshall subrayó en la sentencia la importancia del carácter *escrito* del texto constitucional y de su superioridad como ley duradera del país.

¹³¹⁹ Cfr. RJ, pp. 187 y ss.

es el poder que hace posible corregir los extravíos de la democracia y al mismo tiempo conservarla. Ahí reside una de las clases de la longevidad de la república americana a su juicio¹³²⁰. Es digno de señalar que para algunos, como Jeremy Waldron, la revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes es, sencillamente, contraria a la democracia y, por ello, negativa¹³²¹.

La autora tenía muy claro el carácter no-democrático de la revisión judicial. Para ella, ésta es una opción republicana, y por ello no-democrática¹³²². La revisión judicial ha de considerarse como una característica fundamental de las repúblicas. Si la *Supreme Court* lleva a cabo su tarea de manera adecuada este órgano se limita a indicar cuáles son los límites del poder político, para que no ejerza su potestad más allá de la Constitución. El respeto y fidelidad a la Constitución es ineludible para el poder —gubernamental y popular— y, en caso de transgresión de la misma, la autoridad, detentada por el máximo órgano jurisdiccional, puede poner de manifiesto esa transgresión de la norma fundamental y dictar una sentencia que vincule al poder y que anule la decisión inconstitucional.

Así, dentro de lo que se puede denominar ‘marco de conservación’ se encuentra el papel de la *Supreme Court*, sede de la autoridad. Su cometido, la interpretación de la Constitución, es concreto y limitado pero al mismo tiempo ineludible¹³²³. Por ello, la *Supreme Court* pierde su autoridad tanto cuando excede los límites de su función, como cuando elude realizarla. Ejemplo de exceso en el uso de su autoridad, para la autora, es la sentencia respecto a “Little Rock”, con la que el tribunal no sólo prohibió la segregación racial en la escuela —imperativa por ley en los Estados del Sur hasta ese momento—, por considerarla contraria a la Constitución, sino que además obligó a que

¹³²⁰ Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, cit., pp. 277-279.

¹³²¹ Cfr. WALDRON, Jeremy, “The Core of the Case Against Judicial Review”, *The Yale Law Journal*, vol. 115, nº 6, 2006, p. 1406.

¹³²² Cfr. SR, p. 315. Y este carácter es aún mayor si se tiene en cuenta que, más allá de la *Supreme Court*, lo que convierte al poder judicial en Estados Unidos en un poder comparable a los otros dos es que el control de la constitucionalidad de las leyes es algo que cualquier juez puede llevar a cabo. Por ello, se ha dicho que en Estados Unidos todo juez es “juez constitucional”. Cfr. PEREIRA MENAUT, Antonio Carlos, *Invitación al estudio de la Constitución de los Estados Unidos*, cit., p. 77. La revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes es una potestad atribuida a todo órgano jurisdiccional estadounidense, si bien la *Supreme Court* puede revocar las decisiones de los órganos jurisdiccionales inferiores aportando una interpretación distinta, que será la vinculante.

¹³²³ Cfr. CR, p. 98.

la educación de blancos y negros fuera siempre integrada¹³²⁴. Es decir, el tribunal no se limitó a prohibir la segregación imperativa sino que ordenó la integración imperativa¹³²⁵. Esto supone un ejemplo de lo que Arendt entiende como un exceso en las funciones del tribunal y, por ello, una pérdida de autoridad al inmiscuirse en el ámbito de social, que no forma parte de su ámbito de actuación, restringido a lo público¹³²⁶.

Un ejemplo de renuncia a ejercer su función por parte de la Corte lo ve Arendt cuando el tribunal se negó en el asunto de la constitucionalidad de la guerra de Vietnam, para la cual el ejecutivo no contaba con el consentimiento del Congreso, necesario para la toma de este tipo de decisiones. En este caso el tribunal se inhibió, alegando que el objeto del litigio era un asunto político que no tenía autoridad para juzgar. Esta renuncia también supone una pérdida de autoridad¹³²⁷. En definitiva, la tesis de Arendt ha sido bien resumida por Goldoni y McCorkindale señalando que “si bien el Tribunal *sólo* puede interpretar” y no debe excederse en su función de intérprete, al mismo tiempo “*debe* interpretar” y no inhibirse cuando no se respeta la Constitución¹³²⁸.

¹³²⁴ Cfr. *Brown v. Board of Education of Topeka*, 349 U.S. 294, 75 S. Ct. 753, 99 L. Ed. 1083 (1955). Se trata de una de las sentencias más importantes del Alto Tribunal, ya que prohibía la segregación racial en las escuelas del Sur por ser contraria a la XIV enmienda que proclamaba la “igual protección de las leyes” para todas las personas nacidas o naturalizadas en los Estados Unidos. Esta decisión encontró resistencia social y política en los Estados del Sur, especialmente en Arkansas. Dicha resistencia se puso de manifiesto, en primer lugar, en el retraso intencionado en la implantación de la educación pública integrada y, en segundo lugar, en la introducción de una enmienda en la Constitución de Arkansas para garantizar la continuidad de la segregación en el Estado. El conflicto entre el Alto Tribunal y Arkansas, hizo que la capital del Estado, Little Rock y los alumnos de raza negra sufrieran las tensiones entre una y otra postura, hasta que finalmente el Tribunal dictó la sentencia *Cooper v. Aaron* subrayando la correcta decisión de *Brown v. Board of Education of Topeka*. El Tribunal señalaba, además, que la sumisión a dicha sentencia era un mandato constitucional y el modo de lograr el ideal de una igual justicia ante la ley para todos los ciudadanos. Cfr. HARTMAN, Gary; MERSKY, Roy M., y TATE, Cindy L., *Landmark Supreme Court Cases*, cit., pp. 34-39 y pp. 48-49. Cfr. también *Cooper v. Aaron*, 358 U.S. 1, 78 S. Ct. 1401, 3 L. Ed. 2d 5 (1958).

¹³²⁵ Cfr. RJ, p. 188 y ss. Cfr. también GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, “The Role of the US Supreme Court in Hannah Arendt’s Constitutional Thought”, en VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, cit., pp. 125-127.

¹³²⁶ Cfr. “Reflexiones sobre Little Rock”, en RJ, *passim*. En efecto, Arendt propone en este escrito una distinción entre tres ámbitos de la vida de las personas: el público o político, el social y el privado.

¹³²⁷ Cfr. CR, pp. 11-55. Cfr. también GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, “The Role of the US Supreme Court...”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., pp. 127-129.

¹³²⁸ Cfr. GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, “The Role of the US Supreme Court...”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 131.

Frente al rol desempeñado por la autoridad de la *Supreme Court*, que se limita a la interpretación constitucional, está el Pueblo, “la sede del poder”¹³²⁹, la instancia capaz de acción política y de llevar a cabo los cambios que no competen al Tribunal Supremo, cuya función exclusiva es la conservación. Estas distinciones vuelven a apuntar al dilema de Arendt sobre cómo conciliar derecho —aquí, Constitución— y libertad política. Del modo descrito, la autoridad y el poder tienen su propia esfera de actuación; la conservación jurídica, cuya función está atribuida al Alto Tribunal, y la innovación o capacidad de acción política, atribuida al Pueblo y al Gobierno respectivamente. La afirmación de que en Estados Unidos hay una “separación radical entre poder y derecho”¹³³⁰ se comprende más adecuadamente a partir de estas distinciones entre la sede del poder (*the seat of power*) que es el Pueblo, la fuente del derecho (*the source of law*) que es la Constitución¹³³¹ y lo que podría denominarse la sede de la autoridad que es la *Supreme Court*¹³³².

Lamentablemente, según Arendt, este equilibrio entre Constitución, autoridad y poder no se logró verdaderamente porque, a pesar de lo expuesto, la Constitución americana “ofrece espacio público sólo a los representantes del Pueblo, pero no al Pueblo mismo”¹³³³. A juicio de la autora sólo Jefferson era consciente del “error fatal cometido por la Constitución al no constituir legalmente y fundar de nuevo las fuentes originales de su poder y libertad pública”¹³³⁴, el poder de las asambleas municipales. Así, siendo “la propia Constitución, la mayor hazaña [, fue] la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado”¹³³⁵. Esta nueva vuelta de tuerca que relativiza el valor de lo dicho anteriormente pone de manifiesto lo difícil que resulta mantener el poder del p-ueblo —en especial, el municipal, que es el poder originario de la federación—, al tiempo que se respetan las instituciones fundadas y el Gobierno de

¹³²⁹ SR, p. 213. Se sigue esta edición con un ligero cambio: “sede” en vez de “asiento”.

¹³³⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹³³¹ *Ibidem.*

¹³³² Cfr. GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, “The Role of the US Supreme Court...”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 119.

¹³³³ SR, p. 330.

¹³³⁴ *Ibidem.*

¹³³⁵ *Ibidem.*

representantes¹³³⁶. En este sentido, el dilema o problema arendtiano no queda resuelto, pues no hay verdadero equilibrio entre acción y derecho. A continuación se verá hasta qué punto llega el empeño arendtiano por combinar, sin sintetizar, tanto la innovación como la conservación. Y, más adelante, la posible solución a esta tensión.

5. Hacia el Gobierno mixto: la pluralidad de experiencias políticas y la dificultad de su combinación

Hasta ahora se ha tratado de exponer el modelo constitucional arendtiano y de qué modo se integran en él algunos de los elementos del pensamiento de Montesquieu: el papel de los principios políticos, la división del poder, la ley como relación, y la coordinación entre derecho y poder; así como otros elementos que, sin relacionarse directamente con el pensamiento del francés, era conveniente tomar en consideración, como el doble carácter de la Constitución, acto y objeto; y el papel de la *Supreme Court* como autoridad conservadora de la Constitución. Sin embargo, esto queda todavía incompleto. Es necesario hacer referencia ahora, aunque sea brevemente, a lo que Arendt entiende por Gobierno mixto, que apunta nuevamente hacia el dilema objeto del presente trabajo.

La autora trata en pocos lugares acerca del Gobierno mixto de manera explícita. La excepción es su conferencia titulada “La gran tradición”¹³³⁷. Esta noción es crucial para comprender por completo el modo en que Arendt presenta la Constitución americana como un modelo o regla, así como la separación ‘radical’ entre el poder como innovación y el derecho como marco de conservación. Dicha conferencia también ayuda a comprender la posición de Arendt acerca de la desobediencia civil.

Arendt esboza las formas de Gobierno siguiendo a Montesquieu, en quien se basa para exponer a continuación su clasificación de las formas políticas. Como ha quedado expuesto, el pensador francés sirve a la autora para situar en primer plano de la reflexión las experiencias políticas, los principios y las acciones. En definitiva, el

¹³³⁶ Tassin considera que, para Arendt, es mejor que la revolución perezca para que se mantenga el espíritu revolucionario, ya que el revolucionario es el más conservador una vez la revolución ha triunfado. Cfr. TASSIN, Etienne, “‘...sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions”, cit., pp. 1122-1124.

¹³³⁷ Cfr. GT.

cambio y la novedad como un rasgo fundamental de la política. Esto permite a la autora perfilar una taxonomía de formas de convivencia alternativas a la tradicional. En esta tipología alternativa, Arendt distingue tres formas políticas: el reino, la aristocracia y la república¹³³⁸. Aunque la pensadora de Hannover considera que esta clasificación de Montesquieu, y por ello también la suya, no es de “tipos ideales”¹³³⁹, la literatura sobre la materia sí considera que es una clasificación de tipos ideales, y parece acertado hacerlo así¹³⁴⁰. Es decir, se trata de explicar fenoménicamente qué es lo esencial de las distintas formas de convivencia, sin proponer unas u otras. La propuesta, más bien, es la combinación de todas ellas en el caso de Arendt.

Las formas políticas en la clasificación arendtiana se distinguen a partir de la experiencia fundamental de cada una, al modo de Montesquieu. Así, cada experiencia constituye el “suelo común”¹³⁴¹ de una forma política. La autora parte de formas de convivencia particulares dadas históricamente, para extraer de ellas una experiencia fundamental y mostrar una forma de Gobierno como ‘universal’¹³⁴². Esta tipología al modo que la entiende Weber, no ofrece un “deber ser” político; sin embargo, sí es “reconocible” en la realidad porque la autora se basa en experiencias políticas concretas para llevar a cabo su clasificación. Y estas son, nuevamente, experiencias de la Antigüedad griega y romana que aparecen más polarizadas entre sí que en ningún otro escrito. Es decir, se pone especialmente de manifiesto lo diferentes que fueron las experiencias de ambos Pueblos, y con ello, la importancia de armonizarlas.

La primera de las formas de convivencia es el reino. Para caracterizar el reino, la autora se basa en la experiencia del reino griego de la edad heroica, una época anterior a la constitución de las ciudades autónomas griegas. A juicio de Arendt, en ese momento el rey no era un dominador, como lo fue en experiencias políticas posteriores, sino un

¹³³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 302 y ss.

¹³³⁹ Cfr. EC, p. 399.

¹³⁴⁰ J.M. Rodríguez Paniagua, siguiendo a E. Cassirer, considera que el francés es “el primer pensador que ha concebido la idea del “tipo ideal” histórico y la ha acuñado de manera clara y segura” (cfr. *Historia del pensamiento jurídico*, cit., p. 204). El autor no se refiere a la Constitución de Inglaterra como tipo ideal, sino a esta clasificación de formas políticas, de universales. También Fassó habla de “modelos ideales”. Cfr. FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho* (II), cit., p. 200.

¹³⁴¹ Cfr. EC, p. 404.

¹³⁴² Cfr. GT, p. 303.

primus inter pares, el primero entre sus iguales¹³⁴³. Piénsese, por ejemplo, en el perfil de Agamenón en la *Ilíada*¹³⁴⁴.

Lo que se quiere subrayar aquí es que la experiencia distintiva del reino es la acción. Dicha forma de convivencia “descansa en la experiencia de la acción en el sentido general de comenzar algo nuevo”¹³⁴⁵. La acción es el principio fundamental o motor del reino, “aquello que pone en movimiento”¹³⁴⁶ esta forma de convivencia. Por tanto, el reino sólo existe mientras dura una determinada empresa o gesta que ha unido para actuar juntos a aquellos que constituyen la comunidad; una empresa que reviste un carácter extraordinario, como la guerra de Troya. Y esto imposibilita que la experiencia del reino sea susceptible de darse de un modo cotidiano y, por tanto, que pueda durar largo tiempo¹³⁴⁷.

El hecho de que en el reino la acción sea la experiencia fundamental hace ver que para Arendt la acción del reino tiene un sentido paradigmático. Se podría decir que es la acción política en su forma pura, ya que sólo en esta forma de convivencia la experiencia fundamental es la acción. Ello no obsta al hecho de que en todas las demás formas políticas haya acción también, pues, como se ha visto, las experiencias fundamentales de una forma política son compatibles con experiencias secundarias¹³⁴⁸.

La segunda forma de convivencia que Arendt presenta es la aristocracia. La autora la describe basándose en un momento histórico posterior al del reino griego, el de la aristocracia de la *polis*. En la aristocracia la experiencia fundamental es la ‘distinción’ mediante la que cada ciudadano se “revela” ante los otros y constituye su yo ante los

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 307.

¹³⁴⁴ De Agamenón, se dice, por ejemplo, que era “...conspicuo y destacado / entre héroes numerosos”. Cfr. HOMERO, *Ilíada*, canto I, verso 480, cit., p. 107. Era el que destacaba entre sus iguales que eran reyes también, siendo él el “rey de reyes” como rey de Micenas.

¹³⁴⁵ GT, p. 306.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹³⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 306.

¹³⁴⁸ Cfr. *supra*, III,III,2,A.

demás miembros de la *polis*¹³⁴⁹. Para la autora, la distinción como experiencia fundamental supone una actuación diaria y una “deliberación constante”¹³⁵⁰.

Por tanto, la aristocracia no descansa en experiencias de acción extraordinarias, como las gestas bélicas del reino, sino en la deliberación y la distinción cotidianas entre ciudadanos. Debido a esta cotidianeidad de su experiencia fundamental, en principio la aristocracia puede durar más que el reino, es decir, constituir la libertad de forma duradera mediante el derecho y la responsabilidad recíproca entre ciudadanos. Aun así, parece que esta durabilidad no resultó fácil de lograr en la práctica, pues sus mismos “rasgos aristocráticos, el individualismo temerario del *aristeuein* a toda costa, llevaron finalmente a la *polis* a su perdición, pues hizo casi imposibles las alianzas entre *poleis*”¹³⁵¹. En la aristocracia, la experiencia fundamental es la *Gegeneinander-Handeln* (la acción frente a los otros)¹³⁵², que en este contexto sería más bien ‘la *palabra* frente las otros’ o la deliberación agonal.

La contrapartida a este individualismo extremo de la *polis* es la tercera forma de convivencia, la república, que se basa en la República romana. En ella es característico que “el *salus rei publicae*, el bienestar que todos tenemos en común, era siempre puesto conscientemente por encima de la gloria individual”¹³⁵³. Así, en ella la actividad principal no está centrada en la revelación del yo, sino en el “cuidado vigilante de la

¹³⁴⁹ Esta experiencia aristocrática de la distinción es lo que Montesquieu atribuía a la monarquía.

¹³⁵⁰ GT, p. 309. Aquí la autora piensa la acción y la palabra por separado, como sucede en otros lugares de su obra. Por ejemplo, cuando señala que la actividad predominante en la *polis* no era la acción sino la palabra, de acuerdo con la doble definición aristotélica de hombre como *zoon politikon* y *zoon logon ekhon*. Cfr. EPF, p. 72.

¹³⁵¹ GT, p. 308. La autora aventura que el modo de concebir el derecho en Grecia, de acuerdo con esos rasgos aristocráticos, pudo ser una de las causas de la desaparición política del mundo griego. Cfr. QP, p. 127. Esta idea se reitera en *La condición humana*, donde se subraya que el espíritu agonal es la causa tanto del genio de Atenas como de su rápida decadencia. Cfr. CH, pp. 219-220. Esta impotencia del *nomos* para lograr la estabilidad se basa, en última instancia, en el desconocimiento de la importancia política de las promesas. Un olvido que deriva, por un lado, del carácter prepolítico del *nomos* y, por otro, probablemente de una incompatibilidad entre el individualismo y la promesa, esencial para Arendt. Dicha capacidad logra la duración del mundo humano y de las relaciones interpersonales que en él se establecen. Cfr., acerca de la importancia de la promesa en Arendt: CH, pp. 262-265; y su posterior desarrollo en SR, pp. 233-241.

¹³⁵² Cfr. ARENDT, Hannah, *Vita activa*, cit., p. 220.

¹³⁵³ GT, p. 309.

fundación de Roma y de sus leyes”¹³⁵⁴. La autora caracteriza la república como aquella forma de convivencia que logra ser duradera porque no está fundada ni en la acción extraordinaria, como el reino, ni en la distinción individualista, como la aristocracia, sino en la igualdad. Y esto explica también la importancia que da el republicanismo a las leyes. Ahora bien, esta forma política también tiene su peculiar inconveniente, que es el hecho de que los ciudadanos no logran “revelarse a sí mismos”, es decir, constituir su individualidad irrepetible, como sí ocurre en la aristocracia¹³⁵⁵.

A juicio de Arendt las tres formas de convivencia anteriores se pueden combinar en una misma comunidad con el llamado ‘Gobierno mixto’¹³⁵⁶. Para ella, éste no tiene el significado habitual de coordinación del poder de todos los sectores sociales o de división del ‘Gobierno’ en tres ramas, sino que es el resultado de vincular las experiencias políticas mencionadas: acción, distinción e igualdad. De hecho, a su juicio el espíritu de igualdad y el de distinción no se dan exclusivamente en la república y en la aristocracia, sino que son “experiencias básicas de toda vida humana comunitaria”¹³⁵⁷. Es decir, al menos en parte, el ‘Gobierno mixto’ se da en toda forma política.

Lo denomina “Gobierno mixto”¹³⁵⁸ con poca fortuna, pues sería más adecuado hablar de ‘convivencia mixta’, ya que la autora opone precisamente la ‘convivencia’ y el ‘Gobierno’ como elementos esenciales de lo político de acuerdo con dos

¹³⁵⁴ *Ibidem*. Estas consideraciones coinciden con las de Montesquieu, quien subraya que el espíritu romano pasaba por el respeto a las máximas del Gobierno y a las costumbres antiguas. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XIX, 4, cit., p. 249.

¹³⁵⁵ Cfr. GT, p. 309.

¹³⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 303. Desde el punto de vista de la relación entre acción-palabra-ley se podría decir que en el reino hay fundamentalmente acción, teniendo la palabra un papel secundario y la ley ningún papel; en la aristocracia, hay fundamentalmente palabra y una ley que garantiza que la deliberación y una acción limitada tengan lugar, pero la deliberación nunca se refiere a la ley. En la república se da fundamentalmente la ley como igualdad, una ley que ha surgido de la acción y la palabra, las cuales, una vez constituida la ley, se encaminan fundamentalmente a la conservación y al aumento de la república. El “gobierno mixto” arendtiano combinaría las tres experiencias —acción, palabra y ley— en una sola forma de convivencia.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 302. Esto sigue en la línea de Montesquieu, para quien las experiencias fundamentales (o motores) de cada comunidad política no son excluyentes. Son “fundamentales” porque puede haber otras experiencias distintas, no fundamentales, que estén igualmente presentes en la comunidad política. Así, señala que “aunque la virtud política sea el resorte de la República, el honor se encuentra también en ella”. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, “Advertencia del autor”, cit., p. 49.

¹³⁵⁸ Cfr. GT, p. 303.

concepciones diametralmente opuestas del mismo. Dicho ‘Gobierno mixto’ integraría las tres experiencias fundamentales de la pluralidad humana¹³⁵⁹, como ya había hecho Montesquieu con dos de ellas: la distinción y la igualdad¹³⁶⁰. Esta preferencia de Arendt por el Gobierno mixto y las posibilidades y desventajas que presenta cada una de las formas de convivencia ponen de manifiesto que no se decanta en exclusiva por ninguna de ellas: ni por la acción real, ni por la republicana, ni por la deliberación agonial, pues deja claro que lo mejor es combinar lo positivo de las tres¹³⁶¹. Estas reflexiones presentan el problema en su forma más cruda, al mostrar la distinción y la novedad como propias de Grecia y la igualdad y la conservación del derecho como lo propio de Roma, y apuntan tanto a la tensión fundamental entre estos modelos, como a la búsqueda de una solución, que aquí no se concreta a pesar de darle el nombre de ‘Gobierno mixto’¹³⁶².

La manera de presentar el problema por parte de Arendt pone de manifiesto que difícilmente la noción arendtiana de acción griega puede combinarse con su noción de ley romana, y superar la tensión que hay entre ambas realidades, si no se quiere que éstas pierdan sus rasgos distintivos. Es la dificultad de articular la experiencia griega basada en lo que ella denomina la *Gegeneinander-Handeln* (la acción o deliberación *contra* los otros) en el reino y en la aristocracia respectivamente, con la experiencia romana de acción *con* los otros o *Miteinander-Handeln*. Esta tensión, trasladada a la tipología expuesta, es una tensión entre la acción ‘real’ y la distinción aristocrática frente a la experiencia republicana de la igualdad jurídica. Dicha tensión se muestra con claridad si se tiene en cuenta que en la república la experiencia de la igualdad conduce

¹³⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 310.

¹³⁶⁰ Es clara la combinación de distinción e igualdad en el Parlamento que propone Montesquieu basándose en la Constitución inglesa, pues “el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al [P]ueblo”. Es decir, el legislativo ha de ser bicameral, formado por la cámara de los Lores y la de los Comunes, que es probablemente en lo que piensa Arendt cuando habla de combinación entre distinción (aquí, nobiliaria) e igualdad (aquí, del Pueblo). Cfr. *Del espíritu de las leyes*, cit., XI, 6, cit., p. 154.

¹³⁶¹ Cfr. GT, p. 310.

¹³⁶² En referencia a aquellos autores que situados fuera de la tradición valoraron la posibilidad de un Gobierno mixto igual que Montesquieu, Arendt destaca a Aristóteles y, en especial, a Cicerón. La autora comparte con Aristóteles y Cicerón la preocupación por encontrar un régimen que pueda durar. Y el régimen que encuentra es, como ellos, el Gobierno mixto que surge de una combinación de elementos tomados de las tres formas políticas fundamentales.

La autora también cita a Tucídides, pero obvia la constitución mixta de las *Nomoi* de Platón. Cfr. GT, p. 303. Polibio y Cicerón llamaban república al Gobierno mixto porque lo asociaban con Roma. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, cit., 1265b33; CICERÓN, *Sobre la República*, I, 41 y GT, p. 310.

al cuidado del pasado, mientras que las experiencias del reino y la aristocracia están orientadas principalmente a innovar y a revelar el propio yo¹³⁶³.

Los rasgos de la acción ‘regia’ que se desarrolló en la guerra de Troya ponen de manifiesto hasta qué punto hay una tensión entre acción y ley, ya que esta acción guerrera es incompatible con cualquier estructura legal. La ‘acción pura’ es lo opuesto a lo jurídico por cuanto el derecho es límite y vínculo (de acuerdo con las dos nociones de lo jurídico en Arendt señaladas hasta el momento), y la acción guerrera representa la ruptura de todo límite y la escasa duración del vínculo entre los guerreros.

Esta acción regia o pura se describe adecuadamente con el término “política impolítica”¹³⁶⁴, acuñado por M. Canovan para caracterizar la acción tal y como la concibe Arendt: la acción es “política” en el sentido de que constituye una novedad; al mismo tiempo, es “impolítica” porque a fuer de innovadora es anti-institucional o, al menos a-institucional, ya que tiende a poner en peligro la estructura, la estabilidad del marco institucional o legal dentro del que se desarrolla. Además, como tiene que ver con el cambio y la transgresión de límites, “extralegal”, se da fuera o en el límite de lo que es acorde al derecho¹³⁶⁵. La acción así entendida no requiere de un ‘mundo común’, un ‘objeto de la política’ garantizado por el derecho, sino que le basta un “espacio de aparición”¹³⁶⁶. Es decir, al agente que pertenece al reino le basta ser visto y oído por los otros, tal y como se describe en la *Ilíada*; de ese modo puede revelar ‘quién es’ ante los otros y sus hazañas pueden ser recordadas cuando el poeta las recoge en sus versos¹³⁶⁷.

Por tanto, la acción real o ‘pura’ no sólo es “política impolítica” sino más exactamente “política ajurídica”¹³⁶⁸, pues allí donde hay una estabilidad jurídica, como en la aristocracia o en la república, la experiencia de la acción pura no es, ni puede ser, la experiencia política fundamental.

¹³⁶³ Cfr. GT, pp. 306-309.

¹³⁶⁴ Cfr. CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation...*, cit., p. 148.

¹³⁶⁵ Cfr. CR, p. 87.

¹³⁶⁶ Cfr. BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 127 y ss.

¹³⁶⁷ Cfr. EPF, p. 54.

¹³⁶⁸ Esto delimita mejor el objeto del problema, no sólo por lo que respecta a la idea de “política impolítica”, sino porque con esta denominación no se pone de manifiesto cuál es la tensión real de la acción frente al derecho.

La difícil articulación del Gobierno mixto que permita integrar “la acción ajurídica” y las leyes exige resolver la tensión que acaba de referirse. Con ello enlaza la cuestión de la desobediencia civil y el modo en la que Arendt la comprende, a la luz del momento fundacional estadounidense.

Según Arendt, la República estadounidense es, como la romana, una forma particularmente apta para hacer de ella una forma mixta de Gobierno; en cierto modo es una forma mixta ya por sí misma. Esto suscita una cierta perplejidad, pues la república no puede ser una forma de convivencia específica y a la vez una forma mixta de Gobierno, de acuerdo con lo ya expuesto. Sin embargo, si tomamos en cuenta que al hablar de “república” como forma política particular la autora se refiere a Roma y que la república americana integra elementos romanos pero también griegos en su constitución, entonces se puede comprender en qué sentido cabría hablar de Gobierno mixto con la Constitución americana, como distinta de la forma estrictamente republicana de Roma¹³⁶⁹. Lo distintivo de Estados Unidos respecto de Roma es que logra mantener el elemento de novedad y distinción tal y como se verá a continuación.

El fenómeno de la desobediencia civil supone, en cierto modo, la combinación de lo griego (la novedad) y lo romano (la estabilidad). La desobediencia civil como forma de acción política auna, paradójicamente, no sólo la acción innovadora sino también el respeto por la estabilidad¹³⁷⁰; en otras palabras, la experiencia de la distinción, la experiencia de la igualdad y la experiencia de la acción unidas. Con la desobediencia civil se manifiesta una peculiar noción de acción y un tercer sentido o noción del derecho: el derecho como principio inspirador de la acción o como reglas de juego. Por tanto, la desobediencia civil constituye el ápice o núcleo de lo que hemos venido denominando problema arendtiano.

¹³⁶⁹ La consideración de que, para Arendt, en Estados Unidos se une de algún modo lo griego y lo romano se fundamenta en lo que se expondrá *infra*, III,III,6,A-E.

¹³⁷⁰ Según señala acertadamente Smith, en el fenómeno de la desobediencia civil tal y como la entiende Arendt, “podemos ver estos dos lados juntos”. Cfr. SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 106. Esta combinación está estrechamente relacionada, de nuevo, con la influencia de Montesquieu en “Desobediencia civil”, en CR, pp. 59-108. Smith es la única estudiosa que ha reparado adecuadamente en el lugar destacado de Montesquieu en el pensamiento de Arendt, especialmente su enorme importancia para comprender ciertas paradojas del pensamiento de la filósofa alemana.

6. La acción del desobediente

A. La concepción arendtiana de la desobediencia civil

“La libertad siempre implica la libertad de disenter”¹³⁷¹.

Como se ha señalado, la desobediencia civil es una noción central en el pensamiento de Arendt¹³⁷², que ofrece una perspectiva decisiva sobre el dilema o la tensión objeto de este trabajo; tensión presente en la Constitución americana, cuya solución pasa por determinar la importancia de que tanto la acción innovadora como la responsabilidad recíproca fruto de un derecho duradero puedan coexistir en la república.

La autora dedica una parte de su estudio titulado “Desobediencia civil” a distinguir este fenómeno de otro similar, la objeción de conciencia, materia sobre la que también había cambiado de opinión, pues poco tiempo antes de la redacción de dicho trabajo sostenía que ambas prácticas eran en el fondo lo mismo. Ambas consistían, para ella, en que un individuo que tenía un deber jurídico de hacer algo omitía dicha acción por ser contraria a su conciencia¹³⁷³. En “Desobediencia civil”, en cambio, sostiene que la desobediencia y la objeción son prácticas distintas. Así, para ella, las acciones paradigmáticas de Sócrates, que aceptó su condena a muerte, y de Thoreau, que decidió no pagar un impuesto relativo a la esclavitud, no son acciones de desobediencia civil¹³⁷⁴.

¹³⁷¹ CR, p. 222.

¹³⁷² Cfr. “Desobediencia civil” (“Civil Disobedience”, *New Yorker*, 1970, pp. 70-105), posteriormente recogido (sin cambios sustanciales) en *Crisis de la república* (1972). El artículo es fruto de un seminario organizado en 1970 bajo el título “¿Ha muerto la ley?”, que tuvo lugar en un contexto de inquietud ante el aumento de la delincuencia y los movimientos de desobediencia civil en Estados Unidos.

Hay, incluso, quien considera que la disidencia en el pensamiento de Arendt es la piedra angular de la reciprocidad fundadora de derechos. Cfr. BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos...”, cit., *passim*. Y así parece en el contexto de los Estados Unidos, pero difícilmente esta afirmación puede extenderse a otras formas políticas, modernas o antiguas, en las que, según Arendt, no se conoce la disidencia. Cfr. SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, cit., p. 130. La desobediencia civil no es ni la única manera de mantener y renovar el consenso originario, ni este fenómeno se limita a esa renovación, como se verá.

¹³⁷³ Cfr. VV.AA., *Dissent, Power and Confrontation*, cit., pp. 18 y ss.

¹³⁷⁴ Cfr. CR, p. 68 y ss.

En Sócrates y Thoreau, para Arendt, sólo hay un deseo de estar en paz con la conciencia que conduce a abstenerse de actuar. Más que un deseo de cambiar el mundo, lo pretendido es estar en paz con uno mismo dejando de hacer algo que la propia conciencia prohíbe. La filosofía moral de Arendt parte de que la conciencia o diálogo del yo con el yo mismo sólo se manifiesta o *aparece* políticamente como omisión, nunca como acción. En rigor, esto equivale a decir que no *aparece*, pues abstenerse de hacer algo no constituye un fenómeno en ningún caso. Para la filósofa de Hannover, “la conciencia es apolítica”¹³⁷⁵, salvo que aquellos que se oponen, por ejemplo, a una determinada ley por considerarla inmoral y contraria a sus conciencias, se unan políticamente para actuar contra ella. En este caso el fenómeno pasa de ser moral — subjetivo y de conciencia— a político —intersubjetivo y de opinión. Y esto supone que quien actúa, aunque lo haga inspirado por razones morales, como Sócrates y Thoreau, ya no desea simplemente ser una excepción a una norma general omitiendo una acción, sino que pretende cambiar la norma llevando a cabo acciones¹³⁷⁶, que sí son fenómenos, que sí aparecen en el mundo. Se produce así una confluencia entre hombre bueno y buen ciudadano, pues se logra tanto la armonía interior del yo, de la interioridad, como el deseo político de cambiar el mundo¹³⁷⁷.

Por tanto, para Arendt la objeción de conciencia constituye un fenómeno moral, pero no así la desobediencia civil, que es eminentemente política porque en ella hay una cooperación entre personas que actúan en común —y no una actuación de un hombre aislado¹³⁷⁸— para forzar un cambio político mediante la transgresión de las normas. Además de su carácter intersubjetivo o plural, la acción del desobediente, presenta otros rasgos: es pública y no-violenta. La publicidad distingue esta acción de la que llevan a cabo los delincuentes, que tratan de ocultar sus acciones. La no-violencia la distingue de la acción revolucionaria¹³⁷⁹.

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹³⁷⁶ Cfr. SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, cit., p. 129.

¹³⁷⁷ Cfr. CR, p. 76.

¹³⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

¹³⁷⁹ La acción del delincuente es violenta, como la del revolucionario, pero aquél busca la impunidad con la ocultación: esto último, y no la violencia, es lo que la distingue de la desobediencia civil. Cfr. CR, p. 84.

Los tres rasgos señalados son, en definitiva, los propios de la mayoría de las formas de poder para Arendt: actuación concertada, pública y no violenta. Lo que es específico de los desobedientes civiles es que son “minorías organizadas unidas por una opinión común, más que por un interés común, y por la decisión de adoptar una postura contra la política del Gobierno, aunque tengan razones para suponer que semejante política goza del apoyo de una mayoría; su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión”¹³⁸⁰.

Ésta es la nota específicamente republicana de la desobediencia civil, el hecho de que suele ser el medio de las minorías para hacerse oír. Si se les presta la debida atención, se hace insostenible la descalificación habitual de las minorías en sociedades democráticas, consistente en oponer a sus puntos de vista el acuerdo de la mayoría sobre lo contrario. Para Arendt, en las democracias y en las formas de Gobierno holistas en general, las minorías únicamente pueden intentar convertirse en mayorías, ya que, como minorías, están automáticamente descalificadas por la forma de Gobierno, no sólo para gobernar sino para actuar u opinar en términos contrarios al Gobierno mayoritario.

En las repúblicas, como en la estadounidense, donde se acepta tácitamente la desobediencia o acción de la minoría, el problema principal es cómo dicha acción que desafía las leyes es compatible con ellas¹³⁸¹. Al interrogar a la Constitución americana acerca de la constitucionalidad de la desobediencia, la autora considera que en su primera enmienda, ésta protege claramente “la libertad de palabra y de prensa”¹³⁸², pero no la libertad de acción de los desobedientes civiles. Por ello, Arendt propone la aprobación de una nueva enmienda para que se reconozca en la letra de la Constitución dicha libertad de acción, pero insiste en que ella, aunque no se encuentra en la letra de la norma fundacional, sí pertenece a su espíritu¹³⁸³.

Por tanto, a juicio de Arendt el espíritu de la Constitución americana sí ofrece un ‘espacio’ a los gobernados en la política en los Estados Unidos. La autora se muestra en este trabajo más optimista que en *Sobre la revolución*, aunque propone la aprobación de

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 90.

¹³⁸² *Ibidem.*

¹³⁸³ Cfr. *Ibid.*, pp. 90-91.

la enmienda constitucional para que la letra de la Constitución recoja lo que ya está presente en el espíritu. Nuevamente, la influencia de Montesquieu es fundamental: al respecto, señala que éste tenía razón al hablar de que hay un espíritu en las leyes e indica cuál es el espíritu de las leyes en Estados Unidos: “el asentimiento [...] en el sentido de activo apoyo y continua participación [...] es el espíritu de la ley americana”¹³⁸⁴.

Así, la ambigüedad de la Constitución antes subrayada¹³⁸⁵ y el dilema arendtiano puesto de manifiesto en esta ambigüedad parece encontrar aquí un principio de solución. Algunos interpretan dicha ambigüedad como el apoyo de Arendt a las revoluciones, pero no al triunfo de éstas, ya que su fracaso sería la única manera de hacer posible que vuelvan a ocurrir, ya que toda revolución supone siempre un ‘nuevo inicio’, pero su triunfo lleva paradójicamente a los revolucionarios a ser puramente conservadores, conservadores de ese nuevo inicio que impide el surgimiento de otros inicios¹³⁸⁶. No obstante, al tratar de la desobediencia civil la autora insinúa que ésta ha hecho posible el equilibrio entre la revolución y la Constitución¹³⁸⁷.

Para Arendt, los acontecimientos que se desarrollaron en la década de 1960 en Estados Unidos guardan relación con el espíritu revolucionario fundacional como capacidad de actuar políticamente y de manera innovadora, capacidad que parecía haberse perdido en favor del Gobierno hasta ese momento. A su juicio, la aprobación de la enmienda haría posible mantener con más seguridad, con un reconocimiento oficial, el espíritu de novedad que difícilmente sobrevive a las instituciones y las leyes que toda comunidad política necesita si quiere existir durante un tiempo. Esta mayor ‘institucionalización’ de la desobediencia civil supondría, según W. Smith, “sacarla de las calles e introducirla en el Gobierno”¹³⁸⁸, es decir, permitir el diálogo político de los desobedientes con el Gobierno mayoritario. La enmienda propuesta supone reconocer

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹³⁸⁵ Cfr. *supra*, III,III,4.

¹³⁸⁶ Cfr. TASSIN, Etienne, “‘...sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions”, cit., pp. 1109-1126. Cfr. SR, p. 387.

¹³⁸⁷ Así lo entiende V. Smith, parece que con razón. Cfr. SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 112. Cfr. “Desobediencia civil”, en CR, *passim*.

¹³⁸⁸ Cfr. GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher, “The Role of the US Supreme Court...”, en *Hannah Arendt and the Law*, cit., p. 134.

expresamente el derecho de asociación de tradición preconstitucional en Estados Unidos, el asociacionismo destacado por Tocqueville que, según Arendt, ha quedado reducido a la desobediencia civil como forma última de asociación voluntaria¹³⁸⁹.

Se ha señalado que la desobediencia civil en el pensamiento arendtiano es una forma de re-fundar la comunidad política, ya que la política requiere de refundaciones para recordar las experiencias en que se basa y, sobre todo, para conservar la libertad. Así, para J.M. Bernstein, “la desobediencia civil es lo análogo de la fundación revolucionaria que ocurre en el mundo ordinario de las democracias constitucionales y representativas”¹³⁹⁰. A juicio de este autor, es una refundación que tiene tres presupuestos: el primero, las promesas, que están en el centro de “la ontología política tardía” de Arendt; el segundo, que dichas promesas se dan a través del contrato constitucional formalizado por una “comunidad de promitentes” (*community of promisors*); y, por último, la “fuerza racional de los principios” que parten de ese momento fundacional. En este sentido, la desobediencia civil tiene “validez ejemplar”, porque cuando el desobediente actúa, ese acto particular *revela* un determinado principio. El acto tiene una fuerza normativa que deriva de esa idea o principio que el desobediente representa al verse inspirado por el mismo¹³⁹¹. Ese principio, que mueve a la acción en los Estados Unidos, es eminentemente político, y consiste en “activo apoyo y continúa participación”¹³⁹². Eso sería lo que ‘pone en movimiento’ la república americana.

Conviene reparar en que las ideas que acaban de exponerse constituyen una evolución en la interpretación de Arendt sobre Montesquieu, y en su propio pensamiento, pues ahora el principio y los elementos estructurales — Gobierno y ley— ya no se encuentran separados. De hecho, el principio, el elemento dinámico o innovador que impulsa a la acción, procede de un elemento estático o estructural, que es la Constitución, en concreto del espíritu de ésta. Esto supone un cambio radical en el dilema arendtiano y en la filosofía político-jurídica de la autora.

¹³⁸⁹ Cfr. CR, pp. 106-108.

¹³⁹⁰ Cfr. BERNSTEIN, J.M., “Promising and Civil Disobedience...”, en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 127.

¹³⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 116.

¹³⁹² CR, p. 93.

B. El espíritu constitucional como inspiración de la acción

“El espíritu de las leyes’, como lo vio Montesquieu, es el principio por el cual actúan y se ven inspiradas a actuar las personas que viven bajo un específico sistema jurídico”¹³⁹³.

Ya se ha señalado que, según Montesquieu y Arendt, las leyes son las que regulan el ámbito del *entre*¹³⁹⁴, es decir, la intersubjetividad de la esfera política; y que lo hacen sin determinar las acciones, es decir, mediante prohibiciones o mandatos de no hacer, nunca imponiendo obligaciones activas. Ahora bien, respecto a las leyes, la autora cambia nuevamente su parecer. Antes diferenciaba claramente entre lo estático y lo dinámico de las formas políticas (estructura y acción), siguiendo a Montesquieu, y por eso afirmaba que “la grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer”¹³⁹⁵. En otras palabras, derecho y política se encontraban radicalmente separados, constituyendo sendas esferas, una circunscrita a las omisiones y la otra referida a las acciones.

Estas ideas llevan a Birmingham a afirmar que “lo que le interesa a Arendt es la demanda de Montesquieu de que los principios políticos son diferentes de la leyes”¹³⁹⁶. Ello puede aceptarse para la Arendt anterior a “Desobediencia civil”, pero en modo alguno cuando introduce sus planteamientos acerca de la desobediencia, pues a partir de ahí el énfasis no se pone en que las leyes prohíben conductas, sino al contrario, en que las inspiran y promueven. Así, la desobediencia civil, que supone un desafío a las leyes, deriva curiosamente del espíritu de éstas. Es “un acto que vulnera la ley en el espíritu de la ley”¹³⁹⁷.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 101.

¹³⁹⁴ Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, I, 1, cit., p. 51; a quien cita Arendt en DF1, C. VII, 3, diciembre de 1951.

¹³⁹⁵ PP, p. 100 y cfr. OT, p. 625.

¹³⁹⁶ Cfr. BIRMINGHAM, Peg, “On Action. The Appearance of the Law”, en *Action and Appearance...*, cit., p. 110.

¹³⁹⁷ OWENS, Patricia, “On Dissent US Publics and Anti-War Protest over Kosovo”, en *The Humanitarian Condition: US Public Spheres and the 1999 War over Kosovo* (tesis doctoral),

Pervive aquí la consideración de que las formas de convivencia política, por su naturaleza, necesitan de un principio inspirador que las ponga en movimiento y que de ese modo las conserve¹³⁹⁸. Lo novedoso reside en el hecho de que es el derecho —más concretamente, el espíritu constitucional— el que determina ese principio inspirador. Así, el derecho de cada forma de Gobierno y el principio inspirador de las acciones ya no están separados, como se sostenía en los escritos anteriores¹³⁹⁹. El derecho, a pesar de ser el principal elemento estructural que otorga estabilidad a la comunidad política y a pesar de pertenecer a la naturaleza estática y estable de las formas políticas, es también lo que pone en movimiento la comunidad mediante un principio inspirador de las acciones.

El espíritu de la ley inspira un tipo de conducta tanto entre los gobernantes como entre la ciudadanía. En este sentido, la autora se refiere al derecho como “las reglas válidas del juego”¹⁴⁰⁰, siguiendo a Alessandro Passerin d’Entrèves. Con ello, subraya el carácter directivo del derecho del ‘edificio constitucional’. Este carácter directivo del derecho procede de un espíritu político del pasado, y supone que el derecho dirige la acción en cierto modo. Con ello parece lograrse que incluso la acción política,

University of Wales, 2003. Accesible en <http://cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/2616> [consultado 20/05/2015], p. 149.

¹³⁹⁸ Cfr. OT, p. 626; GT, p. 300.

¹³⁹⁹ De la década de 1950. Para ella, en estos años, el derecho y el ‘principio’ del Gobierno se encuentran separados, con la única excepción de la forma de Gobierno totalitaria. Cfr. *supra* III,III,2,A.1-A.2.

¹⁴⁰⁰ PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, cit., p. 159. Arendt lo cita en CR, p. 195. Sergio Cotta considera el derecho como *inclusión* frente a la política, que siempre se refiere a un “nosotros” comunitario, fronterizo y limitado a un territorio. En este sentido, el derecho y la política se contraponen. Para subrayar el carácter inclusivo del derecho, Cotta también compara el derecho con las normas de un juego. En ellas, el punto de referencia para establecer relaciones jurídicas es el hombre en cuanto tal. En este sentido, cualquiera puede ser incluido bajo las relaciones que establece el derecho y no es necesario tener nada en común, más allá de formar parte de la especie humana. Esta noción del derecho se aproxima a la noción de ley republicana tal y como lo entiende Arendt. Un derecho que tiene capacidad de expandirse, potencialmente, a todos los seres humanos. Esto nada obsta al temor de Arendt a la existencia de una autoridad política mundial. Si para Cotta el derecho es lo que satisface la “vocación de universalidad” (p. 69) del hombre que el “nosotros” político no puede satisfacer, para Arendt la política en forma de promesa es aquello que tiende puentes y establece relaciones “nosotros-ellos” con un nuevo “nosotros” que no cancela las diferencias; es lo que Cotta denomina el “nosotros amplio”. El derecho como promesa en Arendt, tiende, como en Cotta, a la universalidad. No obstante, es dudoso que para ella ésta fuera beneficiosa o recomendable, aunque se conservaran las diferencias de los promitentes. Cfr. COTTA, Sergio, *¿Qué es el Derecho?*, Rialp, Madrid, 1993. Más ampliamente, *El derecho en la existencia humana*, I. Peidró Pastor (trad.), Pamplona, EUNSA, 1987, especialmente pp. 111-115.

innovadora y peligrosa —como toda acción—, se canalice, siendo también, en su innovación, conservadora.

Efectivamente, Montesquieu consideraba que el espíritu general de una comunidad no sólo es el sustento del poder, sino que lo limita, de tal modo que las acciones del poder “cuando parecen ir en contra como cuando parecen seguirlo, siempre tienen relación con ese tono dominante”¹⁴⁰¹. Esto no significa que la esfera de los asuntos humanos esté regida por un determinismo sociológico o geográfico sino por una multitud de factores entre los que se da un “concierto dinámico”¹⁴⁰².

Para Montesquieu dicho “concierto dinámico” del espíritu general (*esprit générale*), surge de muy diversos factores, entre los que se cuentan “el clima, la religión, *las leyes*, las máximas del Gobierno, los ejemplos del pasado, las costumbres y los hábitos”¹⁴⁰³. Arendt hace referencia a la ley como el único factor, si bien, aunque no en estos términos, lo pone en relación con otros, como “los ejemplos del pasado, las costumbres y los hábitos”. Al modo romano, el cuidado de las *mores maiorum*, de las prácticas de los *Patres*, supone una inspiración para actuar. En la versión americana el mirar hacia la Constitución supone una inspiración para actuar en ‘asociaciones voluntarias’ de acuerdo con el espíritu de los Padres Fundadores.

Así, los descubrimientos de Montesquieu, además de los principios de acción y la divisibilidad de poderes, para Arendt también se refieren a la compleja relación entre la acción y la ley en el marco de un espacio público que ha de mantener un equilibrio entre lo político y lo jurídico. Para comprender este equilibrio es necesario hacer nuevas distinciones. La primera es tomar en cuenta que el espíritu de la ley americana conduce a una toma de posición ante lo público —sea ésta la que sea dentro de dicho espíritu—, ante las políticas del Gobierno o las leyes de la mayoría. Esta toma de posición puede conducir al disentimiento y, también, lógicamente, al asentimiento a dichas leyes o políticas¹⁴⁰⁴. Dicho de otro modo, el espíritu del republicanismo americano conduce a la ciudadanía a poder consentir a las leyes con su apoyo y participación. El ciudadano

¹⁴⁰¹ Cfr. MONTESQUIEU, “De l’entresol a la coupole”, en *Oeuvres complètes*, París, Seuil, 1964, p. 173.

¹⁴⁰² Cfr. TIerno GALVÁN, Enrique, “Introducción” a *Del espíritu de las leyes*, cit., p. 40.

¹⁴⁰³ Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XIX, 4, cit., p. 249. Énfasis añadido.

¹⁴⁰⁴ Cfr. CR, pp. 93-95.

puede asentir a ellas mediante el uso y la obediencia (*consensus iuris*), o bien, cuando discrepa de éstas, asociarse con otros para oponerse a ellas¹⁴⁰⁵, por ejemplo a un conflicto bélico iniciado por el Gobierno estadounidense o a una subida de impuestos. Ahora bien, los ciudadanos que se asocian para actuar juntos pueden *disentir* de las leyes y las políticas coyunturales de los Gobiernos precisamente porque *consienten* ser miembros de la república y aceptan las reglas del juego y la autoridad de la Constitución (*consensus iuris*). Ésta es la condición de la desobediencia.

Por tanto, cuando el espíritu constitucional o legal inspira la desobediencia civil contra las leyes de la república no conduce a la destrucción de la misma. La Constitución americana tiene como propósito el establecimiento de la libertad de acuerdo con el espíritu fundacional, y “la libertad siempre implica libertad de disentir”¹⁴⁰⁶. El disentimiento activo de las leyes sólo tiene sentido dentro de la Constitución, del mundo compartido donde se enmarca la desobediencia civil. Este poder del Pueblo nada obsta a la autoridad de los magistrados y a la separación entre poder y derecho, así como entre poder y autoridad.

C. Separación y equilibrio entre derecho y acción

Cabe preguntarse cómo la acción del desobediente, que es extralegal¹⁴⁰⁷ y vulnera las leyes, resulta al mismo tiempo garante de la supervivencia de las instituciones, por mucho que siga el espíritu general del Pueblo o de la Constitución. Lo que escribe Arendt a este respecto es que “el asentimiento tácito general [el “asentimiento general a la Constitución”] tiene que ser distinguido cuidadosamente del asentimiento a leyes específicas o a una determinada política, a las que no alcanza aunque éstas sean el resultado de decisiones mayoritarias”¹⁴⁰⁸. Esta distinción entre el asentimiento a la Constitución, por un lado, y el asentimiento a leyes o políticas coyunturales, por otro, se refiere al marco conservador constitucional o propiamente jurídico, y al contenido que se puede innovar o contenido político, respectivamente. Y

¹⁴⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 222.

¹⁴⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 96. El asentimiento tácito a la Constitución no lleva consigo asentir a leyes o políticas coyunturales. Cfr. “La mentira en política”, en CR, pp. 11-55.

esto último implica que el poder ejecutivo o el legislativo pueden ser retados por las minorías y carecen de autoridad (en sentido fuerte) sobre éstas, pues el rechazo de la idea de soberanía lleva consigo que el Pueblo no se ve representado por el Gobierno mayoritario ni por cualquier otro órgano que pretenda representar a la totalidad de la república.

En rigor, lo que tiene autoridad o, más exactamente, es la fuente de autoridad, es la Constitución. Por tanto, para la autora el ciudadano se enfrenta de manera completamente distinta al marco conservador y al contenido innovador. Respecto a la Constitución cabe el asentimiento y, en su caso, la propuesta de nuevas enmiendas, o bien, el supuesto extremo de la revolución, pero esto evidentemente supone situarse fuera del orden jurídico. Por su parte, el desobediente civil es aquel que acepta tácitamente el orden constitucional porque quiere “jugar”, quiere entrar al juego de la política y, por ello, acepta la Constitución como las normas que dirigen dicho juego. Concretamente, las normas de publicidad y no violencia. Así, éstas son las condiciones para actuar políticamente dentro de un ámbito institucional. En este sentido, se entiende la afirmación de Arendt de que “el disentimiento implica el asentimiento”¹⁴⁰⁹. El desobediente ha de aceptar la autoridad de la Constitución para disentir, porque si no lo hace será un revolucionario. Además, con esta aceptación se introduce en la comunidad política como ciudadano: es lo que la autora denomina la “afiliación voluntaria a la comunidad”¹⁴¹⁰. Y señala, siguiendo a Tocqueville, que este fenómeno de aceptación de la Constitución está generalizado en Estados Unidos, es una suerte de “*consensus universalis*” o un asentimiento tácito general de la ciudadanía a la Constitución¹⁴¹¹. Dicha aceptación remite a la definición ciceroniana de Pueblo como esa asociación de

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 95. Arendt no se refiere expresamente a la aceptación del castigo legal como uno de los rasgos del desobediente. Eso sí, de los rasgos que ella subraya, que son el asentimiento general al orden establecido, la publicidad de sus actos y el carácter no violento de los mismos, se desprende que el desobediente no evitará el posible castigo con ocultación o violencia; y que tampoco evitará el castigo si esto supone o se entiende como, una amenaza a todo el orden jurídico establecido.

Como ha señalado Rivas, la aceptación del castigo es uno de los requisitos de la desobediencia, ya que la no-aceptación del mismo diluye la diferencia entre desobediencia y delincuencia (y revolución), pues si el desobediente no se somete al castigo previsto por la ley niega todo el orden jurídico, y el imperio de la legalidad, convirtiéndose así en revolucionario. Cfr. RIVAS, Pedro, “La triple justificación de la desobediencia civil”, *Persona y Derecho*, 34, 1996, p. 189.

¹⁴¹⁰ Cfr. CR, p. 96.

¹⁴¹¹ Cfr. *Ibidem*.

hombres que aceptan el mismo derecho (*consensus iuris*). La aceptación de la Constitución como objeto, así como la aceptación de las reglas de la no violencia distingue al desobediente del revolucionario, que niega ambas y con el que no ha de ser confundido. Como la propia Arendt señala, en estas cuestiones se corre el riesgo de cometer un error teórico si no se delimitan los dos fenómenos o prácticas¹⁴¹².

El contenido innovador de la desobediencia es lo que los ciudadanos pueden cambiar mediante sus acciones de desobediencia y protesta. Se refiere siempre a acciones del ejecutivo con las que están en desacuerdo —como la guerra de Vietnam— o a acciones del legislativo, como la aprobación de leyes concretas —por ejemplo, la segregación de blancos y negros—. El marco jurídico constitucional, al hallarse ‘objetivado’ y convertido en muralla, como el *nomos*, está separado radicalmente del poder, al tiempo que genera un espacio para actuar políticamente y, por eso, se puede hablar de ‘marco’ de conservación. La Constitución no es el contrato fundacional que hicieron otros y que sólo a ellos vincula, sino que trasciende ese momento mediante la aceptación tácita o el *consensus iuris* generalizado (*consensus universalis*).

Conviene recordar que el punto de partida de la autora es que el “consenso de todos”, si es posible, lo es sólo en la fundación de una comunidad, no en la vida política posterior. Después, el disentimiento es la característica de la política. En Locke, la aceptación de que el consenso de todos resulta imposible en ese segundo momento le lleva a considerar necesario el Gobierno de la mayoría, a la que todos se sujetan en el contrato social. De este modo, en palabras de Waldron, que sigue a Locke, “el consentimiento original apoya con fuerza el argumento de la decisión mayoritaria”¹⁴¹³. Sin embargo, en Arendt se separa radicalmente la aceptación de esa norma originaria o fundacional de los actos políticos y de las normas jurídicas posteriores. La aceptación de la Constitución no obliga a acatar las decisiones de la mayoría, del Gobierno o del legislativo.

Para la tradición platónica, a juicio de Arendt, la lucha contra el Gobierno es sinónimo de lucha contra la forma de Gobierno. En cambio, desde su visión

¹⁴¹² Cfr. *Ibid.*, p. 60.

¹⁴¹³ WALDRON, Jeremy, *The Dignity of Legislation*, cit., p. 138.

republicana, el problema radica precisamente en que la representación tiende a excluir el uso directo del poder del Pueblo. Y el límite a dicho poder no debe ser gubernamental sino constitucional. Por eso, para ella, aunque se logre la derogación de determinadas leyes o el derrocamiento del Gobierno, siempre queda preservado el contrato originario y el deseo de permanecer unidos horizontalmente. Si este principio inspirador del asentimiento pierde su autoridad y los ciudadanos dejan de asentir y disentir a las leyes y políticas gubernamentales, esta forma de convivencia desaparece. De ahí que Arendt reivindique la necesidad de la desobediencia civil para salvar la república estadounidense ante el fallo de sus instituciones¹⁴¹⁴.

En este contexto, según la libre interpretación de la autora¹⁴¹⁵, la propuesta de Montesquieu es "revolucionaria"¹⁴¹⁶ y provocadora no sólo porque para el francés el poder es divisible, no violento y necesita de los otros; ni únicamente porque la ley es relacional y vincula a los distintos miembros de la comunidad e inspira la acción a un tiempo. Hay algo que aglutina todos estos "descubrimientos" fundamentales que el francés llevó a cabo. Y es una concepción de la acción que, con carácter general, no sólo es novedosa, sino también conservadora, pues la acción que se da en una comunidad sigue —normalmente— el principio inspirador de ésta y, con ello, dicha acción conserva la comunidad político-jurídica en el tiempo. Así, al menos en apariencia, desaparece el antiguo problema de la relación entre estabilidad y novedad, como ha visto Smith con más claridad que ningún otro autor¹⁴¹⁷.

¹⁴¹⁴ Cfr. CR, p. 108. Balibar considera esta postura de Arendt como su "abandono absoluto de todo *positivismo* al incluir en el origen de la institución política [...] un momento de an-arquía imprescriptible, que debe ser constantemente reactivado precisamente para que la institución sea *política*". Balibar tiene razón, aunque afirma que toda política es, para Arendt, antinómica, de enfrentamiento entre contrarios. Esto, que tal vez vale para la república americana, no es tan claro para otras, como la democracia francesa, que supone, desde el punto de vista de la acción y el derecho, una abolición de esta antinomia entre espontaneidad y conservación en los términos que aquí se presenta. Quizá el error de Balibar es precisamente no distinguir entre las distintas formas políticas que Arendt considera. Cfr. BALIBAR, Étienne, "Impolítica de los derechos humanos...", cit., *passim*.

¹⁴¹⁵ La interpretación de Arendt es libérrima, como es habitual, ya que, el espíritu general es para Montesquieu algo más amplio y complejo que para Arendt. Además, aunque la autora habla del "espíritu de las leyes" — habría que entender "leyes", no en sentido jurídico, sino como las "relaciones necesarias" de esta forma de convivencia—, esto confunde su exposición. Se trata realmente del espíritu de la Constitución, que es de donde deriva el espíritu general de la comunidad que constituye la forma de Gobierno de la república americana para ella.

¹⁴¹⁶ Cfr. GT, p. 299.

¹⁴¹⁷ Cfr. SMITH, Verity, "Dissent in Dark Times...", en *Thinking in Dark Times...*, cit., p. 106.

Así, como señala esta autora, la acción del desobediente es “una actividad que media entre la necesidad de cambio y la necesidad de estabilidad”¹⁴¹⁸. Supone la combinación de la acción ‘pura’ (real) y de la acción en sentido romano (republicana). Por un lado, la acción es ‘pura’, es decir, anárquica, espontánea e impredecible¹⁴¹⁹; además es una “acción *contra*” (*Gegeneinander-Handeln*), frente a la mayoría que promueve una determinada política o ley. Por otro lado, la imprevisibilidad de la desobediencia se ve canalizada por la democracia constitucional, a través de la aceptación de la Constitución, del marco de conservación. En este sentido, la acción es conservadora, pues se encuentra inspirada en una tradición, y asiente aunque sea tácitamente a un marco de conservación (*consensus iuris*). En este sentido es acción *con* los otros (*Miteinander-Handeln*), porque es una renovación del consenso originario y de sus principios, que sólo se actualizan con las acciones. Puede, por tanto, denominarse acción “extralegal conservadora” o “extralegal constitucional”, en la medida en que se opone a las leyes dentro del espíritu constitucional.

D. La acción libre fuera de un contexto constitucional adecuado

Si es verdad que para la de Hannover es importante establecer un espacio constitucional para la libertad política, también lo es que se puede actuar en concierto y en libertad fuera de las instituciones: al menos así lo entendía antes de escribir “Desobediencia civil”. Sin embargo, a partir de este artículo Arendt se sitúa más cerca del institucionalismo de Montesquieu, quien consideraba que para la libertad basta “un contexto institucional adecuado”¹⁴²⁰ y que, por tanto, describe la libertad exclusivamente en relación con la institución y la ley al decir que “la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permitan”¹⁴²¹. En esta última etapa, la autora condiciona la acción propiamente política (actuación pública, concertada y por medios pacíficos) a la aceptación de la Constitución.

¹⁴¹⁸ *Ibidem*.

¹⁴¹⁹ Cfr. CH, p. 252.

¹⁴²⁰ TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (2), cit., p. 297.

¹⁴²¹ Y se subraya el carácter moral de las mismas: “la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”. En este sentido, la ley supondría el límite moral que prohíbe “lo que no se debe querer” y permite “lo que se debe querer”. Cfr. MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, XI, 3, cit., p. 150. En *Los orígenes del totalitarismo*, la autora subraya esta misma idea: que las leyes en las sociedades libres prohíben lo que también nos prohíbe el *tribunal* de la conciencia.

Probablemente todavía es aplicable la distinción de Benhabib, ya mencionada¹⁴²², entre las dos dimensiones fenomenológicas del ámbito público arendtiano: “su cualidad de *espacio de aparición* y su cualidad de ser *un mundo común*”¹⁴²³. En este sentido, hay algunos tipos de acción o formas de ejercitar la libertad —con rasgos similares a la acción homérica o del reino— que no requieren de un mundo común ni de un derecho objetivo, sino que sólo necesitan de la existencia de un espacio de aparición. Se trataría de actos de libertad que no requieren de instituciones. En opinión de Benhabib, la dimensión del ámbito público como espacio de aparición nunca puede eliminarse mientras haya vida humana, es decir, no requiere nada más que la presencia de seres humanos¹⁴²⁴.

De acuerdo con lo anterior, es posible actuar libremente y gozar de un espacio de aparición incluso en una tiranía. Es verdad que la tiranía es un régimen que acaba con el Estado de derecho tanto para Montesquieu como para Arendt y que supone la ausencia de libertad política en lo que se refiere a un “contexto institucional adecuado”. Sin embargo, Arendt admite en ocasiones que, aunque la tiranía y, en especial, el totalitarismo, suprimen toda libertad e impiden la capacidad de actuar por las instituciones y estructuras, esto no excluye por completo dicha capacidad fuera de las estructuras. La dimensión fenoménica del espacio público como espacio de aparición no desaparece en ellas. La autora ofrece ejemplos de ello, como la defensa armada del gueto judío de Varsovia durante la ocupación alemana¹⁴²⁵, las acciones de los

¹⁴²² Cfr. *supra* II,2,B y III,II,3,A y ss.

¹⁴²³ BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., p. 128. Cfr. también las pp. 125 y ss., que son muy luminosas para la problemática que aquí tratamos. Además, Benhabib articula la acción narrativa con la capacidad de hacer promesas y la apertura a la temporalidad de la que carece la primera dimensión del ámbito público.

¹⁴²⁴ Cfr. *Ibidem*. Probablemente Benhabib está en lo cierto. La propia Arendt afirma que “sólo la tiranía es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de aparición”; y explica que esta forma de Gobierno destruye el poder mediante la violencia y “sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas” (cfr. CH, pp. 225 y 227). Ahora bien, esto último se refiere únicamente a la forma de Gobierno tiránica o al tirano, pero no a todos los miembros que viven bajo esta forma de dominio. Arendt entiende que estos últimos pueden eludir de alguna manera el yugo del tirano y formar un espacio de aparición no-institucional. Por eso, parece que Benhabib tiene razón en este sentido.

¹⁴²⁵ Cfr. EJ, pp. 12-13. El caso del gueto de Varsovia supone una respuesta de legítima defensa violenta de los judíos frente a las SS. Este no es un contexto de libertad en ningún sentido, a pesar de que hay una actuación concertada de los rebeldes judíos. Estos no estaban “libres de dominio”, más bien todo lo contrario. El caso del gueto no es ni siquiera un intento de liberación de un

partisanos¹⁴²⁶ y, en otro contexto, de los revolucionarios americanos¹⁴²⁷. Todas ellas son ejemplos de acciones libres en situaciones políticas en las que las instituciones trataron de impedir toda libertad, por ser tiránicas o totalitarias o, en el caso del revolucionario, esas instituciones fueron rechazadas a pesar de que eventualmente garantizaran la libertad.

En todos estos casos se da “la libertad experimentada en el proceso de actuar”¹⁴²⁸, es decir, la libertad en sentido arendtiano, pero en una esfera pública alternativa que no es un “mundo común” en sentido fuerte, sino un espacio de aparición reducido y no-duradero.

E. El carácter heterónomo del objeto constitucional

La autora sostiene que el asentimiento y el disentimiento de la ciudadanía respecto del derecho están interrelacionados. En este sentido, señala que para que el asentimiento (a las leyes o a la Constitución) sea auténtico, el disentimiento ha de ser “una posibilidad legal y *de facto*”¹⁴²⁹. La posibilidad de disentir de las leyes y políticas coyunturales es una posibilidad *de facto* en muchos países. Si bien, para ella, la desobediencia civil es un fenómeno específicamente estadounidense¹⁴³⁰. Y la razón más profunda de esto es que en ese país el espíritu de la Constitución inspira a la ciudadanía a disentir. Por tanto, al menos en Estados Unidos, se puede admitir que el asentimiento a leyes y políticas coyunturales es auténtico porque es posible el disentimiento como posibilidad *legal* y, no sólo *de facto*, según la autora. Eso en cuanto al disentimiento respecto a leyes; sin embargo, respecto a la Constitución, el asentimiento no se puede considerar auténtico. Ya que el disentimiento es posible *de facto*, pero dicho

dominador (como puede ocurrir en ciertas situaciones revolucionarias), sino un acción encaminada a morir con honor.

¹⁴²⁶ Cfr. EPF, pp. 160-161. Parece que no existe la posibilidad de libertad sin organización política, ni donde ésta es tiránica; sin embargo, al principio de este libro (cfr. EPF, p. 10), Arendt subraya la libertad de que gozaban los partisanos, como René Char, que redescubrieron la libertad pública de los revolucionarios del siglo XVIII.

¹⁴²⁷ Cfr. SR, *passim*.

¹⁴²⁸ EPF, p. 179.

¹⁴²⁹ CR, p. 95.

¹⁴³⁰ En este punto Arendt parece estar equivocada, pues hay muchos otros ejemplos de desobediencia fuera de Estados Unidos: por ejemplo, Gandhi. Cfr. GANDHI, Mahatma, *Non Violent Resistance (Satyagraha)*, Nueva York, Schocken, 1961.

disentimiento respecto de la Constitución no está previsto legalmente. Si lo estuviera, este orden jurídico habría previsto su propia destrucción¹⁴³¹.

Ahora bien, si el pacto fundacional da lugar a una autoridad y a una tradición, ¿cómo podría ser ‘auténtico’ el asentimiento a la Constitución? En otras palabras, ¿cómo podría aceptarse legalmente disentir de la Constitución? El *consensus universalis* difícilmente puede considerarse libre si por libre se entiende una elección entre apoyar o no la Constitución, porque no apoyar la Constitución supondrá situarse fuera de una comunidad política. El intento de Arendt de negar la heteronomía de las leyes resulta especialmente insatisfactorio en este punto, porque la Constitución no puede ser más que heterónoma para los que no participaron en su aprobación.

Así, sólo con respecto al marco de la innovación —respecto a leyes y políticas coyunturales— la autora puede sostener que el asentimiento es auténtico, en tanto que el disentimiento es una posibilidad *de facto* y también legal, porque en el marco de la innovación es posible decir sí o no. En cambio, en el marco de la conservación sólo es posible decir sí a la Constitución: decir “No” supondrá situarse fuera de la comunidad política, ser un revolucionario. Hay quien considera que, al ser esta fidelidad al acto fundacional heterónoma, no decidida, se niega la libertad y, por ello, Arendt estaría aceptando un cierto tipo de violencia. Esta conclusión es correcta desde las categorías de la autora, porque la Constitución no está dentro del diálogo político, ni de la libertad,

¹⁴³¹ Acerca de la interrelación entre disenso y asentimiento cfr. SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, cit., pp. 221-222. El autor subraya la importancia de que el orden social o el Gobierno ofrezca una propuesta que se puede aceptar o de la que se puede disentir. Allí donde se dan “presiones anónimas del sistema, que resultan oscuras, que borran la distinción entre consenso y disenso [...] la oposición entre adaptación e inadaptación es un sustituto peor que la oposición entre obediencia y desobediencia porque elimina la subjetividad”. Las “presiones anónimas del sistema” que menciona Spaemann recuerdan a la crítica de Arendt a la burocracia y al predominio de lo social sobre lo político. En el ámbito social, lo que impera es la *adaptación*, no la *obediencia* o *desobediencia*: “Allí donde la totalidad de un orden social existente no se hace evidente en forma de una propuesta vinculante, actuándose de acuerdo con ella hasta su revocación, el disenso o es silenciado por la asignación de satisfacciones alternativas, o se convierte en una inadaptación enfermiza. Esto significa que cuando el disenso no es articulable, no hay tampoco consenso” (cfr. *Ibid.*, p. 221). Para Arendt, como para Spaemann, la peor tiranía es un poder oscuro y anónimo que se desconoce y que hace imposible cualquier clase de asentimiento racional al mismo, y también la desobediencia, ya que para obedecer o desobedecer es necesario poder articular ese disenso frente a un poder identificable y concreto.

sino que es una condición y un impulso a la misma¹⁴³². En cierto modo todo derecho, aunque tuviera origen en un ‘acto’ político y deliberativo, al convertirse en objeto deja de ser político y pasa a tener una normatividad que no se elige, sino que es necesaria para el establecimiento de un orden y para la estabilidad. Así, en cierto modo, todo derecho como objeto es ‘prepolítico’ para el sujeto al que se le aplica.

IV. Tocqueville y el delito original de la república americana

1. El delito original como problema social

La influencia de Tocqueville en Arendt ha sido objeto de atención detenida por parte de diversos estudiosos¹⁴³³. Sostiene Hanna Fenichel Pitkin que son tres los pensadores que han ejercido una mayor influencia en la filósofa alemana: Heidegger, Tocqueville y Marx. A su juicio, el influjo de los dos últimos es mayor de lo que cabría suponer a partir de las escasas referencias explícitas, por lo que puede considerarse oculto. Respecto a Tocqueville, hay que recurrir a la correspondencia para hallar una revelación explícita de la propia autora de dicha influencia. En una de sus cartas se confiesa “gran admiradora” del autor de *La democracia en América*¹⁴³⁴.

Como, no obstante, este influjo ha sido estudiado en profundidad, en este trabajo se tratará con brevedad y centrándonos en un problema acerca del que los intérpretes de

¹⁴³² “De hecho, una promesa para ser de verdad un acuerdo, para ser libre, debería emerger de y *continuar* considerándose la posibilidad de un desacuerdo real...”, ha señalado Keenan. Desde esta concepción de la libertad como decisión instantánea, se acaba negando la capacidad de prometer y de ser responsable de la palabra dada. Y negar esta capacidad equivale a negar una capacidad fundamental de la libertad humana. A pesar de todo, Keenan está en lo cierto al señalar que en la política no todo puede ser discutido y consensuado, como piensa Arendt: también hay decisiones del Gobierno y actos de fuerza dentro de las instituciones políticas. Cfr. KEENAN, Alan, “Promises, promises. The Abys of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt”, cit., p. 317.

¹⁴³³ Cfr. LLOYD, Margie, “In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism”, *Review of Politics*, 57, 1, 1995; SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política* cit., pp. 313 y ss.; MANCINI, Matthew, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals*, cit.; BOESCHE, Roger, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State University Press, 1996; FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, 1998.

¹⁴³⁴ Cfr. la carta a Seymour Drescher, 12 marzo 1959, citada por JACOBITTI, Suzanne D., “Individualism and Political Community Arendt and Tocqueville on the Current Debate in Liberalism”, *Polity*, vol. 23, nº 4, p. 586.

la autora no se han pronunciado. Este problema es el “delito original” de Estados Unidos¹⁴³⁵, término tocquevilliano que ella emplea para hacer referencia a la exclusión de los negros (y los indios, aunque sobre éstos no se tratará aquí) en la fundación de la república norteamericana¹⁴³⁶. Tocqueville entiende el problema racial como un problema social cuya solución, en consecuencia, ha de ser también social. Arendt coincide con él en considerarlo un problema social susceptible únicamente de una solución social¹⁴³⁷, aunque distinta a la de Tocqueville, como se verá. No obstante, con el tiempo Arendt evolucionó hacia una consideración del problema como jurídico-constitucional, sosteniendo a partir de ahí que la solución pasa precisamente por añadir una nueva enmienda a la norma fundamental.

Tocqueville trata extensamente de cuáles son los factores que logran que la libertad política dure en el tiempo, es decir, que permiten a un Pueblo democrático permanecer libre; era esta una preocupación que compartía con Montesquieu. Así, señala hacia el final de la primera parte de *La democracia en América*: “mi objetivo ha sido mostrar con el ejemplo de América que las leyes, y sobre todo las costumbres, pueden permitir a un Pueblo democrático permanecer libre”¹⁴³⁸. Para ello, analiza cuáles son los factores sociales, jurídicos y políticos que han contribuido al mantenimiento de la libertad en los Estados Unidos. En este sentido, su investigación se refiere al mismo problema que ha dado origen a este trabajo, el problema del establecimiento duradero de la libertad. Y, como se ve, su conclusión es que las costumbres sociales son determinantes para el mantenimiento de la libertad, y sólo tras ellas son importantes las leyes.

¹⁴³⁵ La autora trata este tema en “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, cit., pp. 195-196; RJ, pp. 191 y ss.; y CR, pp. 96-98.

¹⁴³⁶ Esto desmiente que la autora idealizara la república americana, como a veces se ha dicho. A juicio de Sánchez Muñoz, Arendt idealiza la fundación de Estados Unidos, sin tener en cuenta a los excluidos del consenso originario: mujeres, negros y nativos. Cfr. SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política*, cit., p. 310.

¹⁴³⁷ K.T. Gines ha publicado recientemente un estudio sobre la ‘cuestión negra’ en Arendt. Gines considera que el modo en que la de Hannover aborda esta cuestión muestra la inconsistencia de su distinción entre la esfera social y la política. Cfr. GINES, Kathryn T., *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, pp. 123 y ss.

¹⁴³⁸ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., p. 305.

Como ha visto Fenichel Pitkin, la influencia de Tocqueville es clave para comprender la noción de arendtiana de lo social¹⁴³⁹, y su estudio pone de manifiesto las dificultades para distinguir lo social de lo político en Arendt, dos ámbitos que no parecen estar tan radicalmente distinguidos en el francés como lo están en Arendt, quien intentó separarlos casi por completo.

Siguiendo la indicación de Pitkin, y con objeto de comprender la distinción entre lo social y lo político en Arendt, conviene referirse primero a la noción tocquevilliana de ‘democracia’. La lectura de *La democracia en América* admite juicios radicalmente distintos. Se puede considerar al autor como el mayor partidario de la democracia o como su mayor detractor. Estos juicios contrapuestos acerca de su visión de la democracia tendrían su explicación en el hecho de que él la consideraba una realidad sociopolítica ambivalente y ello se refleja con profusión en su obra.

La democracia, para Tocqueville, más allá de ser una forma de Gobierno, representa un cambio social radical que entraña la igualdad de condiciones entre los ciudadanos¹⁴⁴⁰. Dicha igualdad puede, a su juicio, tener consecuencias positivas o negativas; en este sentido, la democracia como igualdad de condiciones, es ambivalente. En un sentido positivo, la igualdad puede conducir a la independencia, la iniciativa y la autosuficiencia de los individuos; en otras palabras, al ejercicio de la libertad. Por otro lado, y en un sentido negativo, la democracia puede conducir a la servidumbre y al conformismo; dicho de otro modo, a la pérdida o al abandono de la libertad. Con respecto a esta potencial tendencia negativa, Tocqueville destaca dos manifestaciones¹⁴⁴¹. La primera es la tiranía de la mayoría¹⁴⁴². Dicha tiranía, desde un punto de vista institucional, se pone de manifiesto en el ejercicio del poder por el Gobierno mayoritario sobre el resto de la población. Y, desde un punto de vista sociológico se muestra en el poder de la opinión pública mayoritaria, que orienta los pensamientos de toda ciudadanía en su propia dirección. Indudablemente ambas

¹⁴³⁹ Cfr. FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, cit., pp. 118 y ss.

¹⁴⁴⁰ El francés afirma expresamente que la democracia, tal y como él la entiende, puede darse en distintas formas de Gobierno. Es decir, el término “democracia” no designa una forma de organización política específica sino que tiene un sentido sociológico, más amplio, referido a la igualdad de condiciones. Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., p. 17.

¹⁴⁴¹ Aquí sigo a FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob...*, cit., pp. 118 y ss.

¹⁴⁴² Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., pp. 187 y 247 y ss.

manifestaciones de tiranía de la mayoría son represoras de las minorías y de los individuos según Tocqueville. El pensador francés considera que la solución a estas consecuencias no deseables de la democracia pasa por la descentralización administrativa, las instituciones locales autónomas y, sobre todo, el asociacionismo, “la acción libre del poder colectivo de los individuos”¹⁴⁴³.

La segunda manifestación negativa de la igualdad democrática es el conformismo de la población, que rehúsa emplear su poder ante un “despotismo administrativo”¹⁴⁴⁴ que la conduce al aislamiento y a la “total apatía”, a una “esclavitud pacífica” y sin violencia¹⁴⁴⁵. A juicio del francés la solución a este problema también hay que buscarla en el asociacionismo, en aquello que él llama “el arte de ser libre”¹⁴⁴⁶.

Como se ve, en el pensamiento del francés la democracia comporta tanto posibilidades como peligros, y esos peligros de la democracia, que son los peligros de la igualdad, se conjuran mediante el ejercicio de la libertad¹⁴⁴⁷.

Arendt muestra preocupaciones similares a las de Tocqueville, pero las expone en otros términos. Las oportunidades y peligros que el francés describe en el interior de la democracia, ella las considera pertenecientes a formas políticas distintas: la república, por un lado, y la democracia, por el otro.

Así, la autora admira las instituciones políticas de Estados Unidos porque son republicanas, no exactamente democráticas. A su juicio esa comunidad política presenta rasgos eminentemente republicanos, como el federalismo, la estabilidad jurídica, el poder de los jueces, el asociacionismo y la voz de las minorías. Como se ha visto, para la autora la ‘democracia’ en sentido estricto es la francesa y rousseaniana. Por tanto, la tensión interna que en Tocqueville se unifica bajo la idea de ‘democracia’, en Arendt no es tal tensión, pues una ‘república’ como la americana es una forma de Gobierno distinta a una ‘democracia’ como la francesa.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 184.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, (tomo II), p. 374.

¹⁴⁴⁵ Cfr. FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob...*, cit., p. 119.

¹⁴⁴⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., p. 283.

¹⁴⁴⁷ Durante el curso “Radical American Democracy” en Bard College (septiembre 2014), la exposición del pensamiento de Tocqueville corrió a cargo de Roger Berkowitz, y fue de gran ayuda en la elaboración de este epígrafe.

A juicio de Arendt, la república se mantiene en el ámbito eminentemente político, mientras que la democracia suele desplazarse hacia la esfera social. La distinción arendtiana entre república y democracia aparece vinculada a su distinción entre lo político y lo social. Por mencionar una sola característica, en la república se promueve el ejercicio de la libertad política e incluso el disenso, mientras que en la democracia se busca la unidad de la opinión pública, lo que conduce a la larga a la apatía y al conformismo de la ciudadanía. Estas dos características contrapuestas entre una y otra forma política son distintivas de lo político y de lo social respectivamente.

No obstante, la distinción entre lo político y lo social propuesta por Arendt resulta algo más compleja. Ello se muestra, por ejemplo, si nos referimos al asociacionismo, en particular, al asociacionismo estadounidense. La de Hannover es, como ya se ha dicho, una ferviente admiradora de la afición de los norteamericanos a crear asociaciones —fenómeno que Tocqueville fue el primero en destacar— y considera que éstas son uno de los rasgos característicos de la república¹⁴⁴⁸. Sin embargo, en otros lugares parece entrar en contradicción consigo misma, al insistir en la necesidad de separar lo social y lo político. Así, cuando se refiere al asociacionismo norteamericano en “Reflexiones en Little Rock” (1959) lo considera propio del ámbito social, porque asociarse siempre supone discriminar a la hora de elegir con quién se asocia uno. Al respecto, señala que si se tratara de un fenómeno político, el asociacionismo tendría que ver con la igualdad, ya que la política mediante las leyes nos hace a todos iguales (por ejemplo, a efectos del sufragio activo y pasivo), pero la esfera social es una esfera de discriminación en la que cada uno elige con quién comparte su tiempo y sus actividades¹⁴⁴⁹. En contraste con esto, años después, en “Desobediencia civil”, entiende las asociaciones como el fenómeno *político* más importante¹⁴⁵⁰.

En “Little Rock” consideraba puramente social el problema de la segregación racial en Estados Unidos y, por tanto, para ella las soluciones al mismo habían de ser sociales, no jurídicas. Así consideraba que, una posible solución era crear asociaciones que hicieran frente a la segregación; como ejemplo, sugería el de un grupo de padres de

¹⁴⁴⁸ Cfr. CR, p. 108.

¹⁴⁴⁹ Cfr. RJ, pp. 192 y 196 y ss.

¹⁴⁵⁰ Cfr. CR, p. 103.

ambas razas que crearon una escuela con alumnos blancos y negros, con objeto de lograr la integración¹⁴⁵¹. Es llamativo que en “Little Rock” considere que este tipo de asociacionismo no es político, a pesar de que supone una “actuación conjunta” y pública cuyo propósito es lograr una mayor integración entre razas.

Conviene referirse ahora a qué entiende Tocqueville por ‘delito original’. Para él, durante los años de esclavitud arraigó la costumbre en los blancos de despreciar a los negros, costumbre que se prolongó incluso después de la abolición. Así, el “hecho inmaterial”¹⁴⁵² de la esclavitud se combina con el de la raza, y los descendientes de los esclavos negros quedan identificados por su aspecto físico con ese pasado ignominioso de la esclavitud. Por tanto, para el francés, el problema no es jurídico, ni algo que las leyes hayan podido solventar¹⁴⁵³. Se trata de un problema estrictamente social, de costumbres de la sociedad estadounidense. Por ello, aun cuando la ley otorga los mismos derechos a los negros, la desigualdad social se mantiene e incluso se ve agravada, porque las consecuencias de la esclavitud siguen presentes en las costumbres. Una vez lograda la igualdad jurídica, la diferencia racial recuerda y mantiene las diferencias sociales en las costumbres. No se trata sólo de la dificultad de las leyes para cambiar las costumbres, sino que, al parecer, pueden incluso reavivarlas. En este sentido, el francés afirma que “la desigualdad se graba en las costumbres a medida que se borra en las leyes”¹⁴⁵⁴. En definitiva, “la igualdad de condiciones”¹⁴⁵⁵ no puede lograr la igualdad de las características físicas o naturales¹⁴⁵⁶.

Para Tocqueville, la solución al problema racial pasa por el mestizaje. Se trata de un remedio social para un problema social. Al respecto, admite que el mestizaje es muy poco común en los Estados Unidos y, por ello, se muestra escéptico acerca de si el problema llegará a resolverse alguna vez¹⁴⁵⁷. Como se adelantaba, para Arendt el problema de la discriminación tiene su solución también en el ámbito social, aunque no por medio del mestizaje, sino del asociacionismo. Tanto Tocqueville como Arendt

¹⁴⁵¹ Cfr. RJ, pp. 188-189.

¹⁴⁵² TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (I), cit., p. 328.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 331.

¹⁴⁵⁴ *Ibidem*; también pp. 328 y ss.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 192.

¹⁴⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 341.

consideran que las leyes son impotentes para solucionar dicho problema, e incluso pueden agravarlo en las costumbres a medida que lo intentan resolver.

Ambos coinciden en que este problema puede poner en peligro la supervivencia de la república americana¹⁴⁵⁸. Arendt teme que el intento de dar solución al problema a través de la ley, a través de la integración de blancos y negros en las escuelas por imperativo legal, puede tener consecuencias nefastas, pues considera que la integración imperativa puede llevar a la población blanca a querer sustituir la república por un Estado-nación homogéneo para ciudadanos blancos¹⁴⁵⁹. A su juicio la trascendencia del problema es tal porque se remonta al punto de partida de la república, y supone haber quebrantado un principio vital de la misma desde el mismo origen¹⁴⁶⁰.

Con el tiempo, la autora no cambiará de opinión respecto al peligro que comporta este problema, pero sí respecto a su diagnóstico. Como se ha dicho, años después de escribir el artículo sobre “Little Rock” considerará que el ‘delito original’ no es sólo un problema social o de costumbres, sino un problema jurídico: la exclusión de negros (e indios) del consenso constitucional originario¹⁴⁶¹.

2. El delito original como problema jurídico

Cuando Arendt escribe “Desobediencia civil” (1970) considera que el ‘delito original’ es un problema jurídico que no tiene su origen en la esclavitud sino en la exclusión de los negros y de los indios del pacto constitucional. Ello hace que, a su juicio, el problema negro se haya enquistado, no a causa de las costumbres, sino por dicha exclusión de los negros del pacto constitucional y de la Constitución -objeto. El problema es originalmente político (es decir, está entre los que forman parte de la Constitución como acto) y se enquista debido al carácter conservador del derecho. Por tanto, está enraizado en la fundación del país, una fundación que, en Estados Unidos (como en Roma) tiene “carácter sacro [...] en el sentido de que una vez que algo se ha

¹⁴⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 327.

¹⁴⁵⁹ Cfr. ARENDT, Hannah, “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, cit., p. 196.

¹⁴⁶⁰ Cfr. RJ, p. 190.

¹⁴⁶¹ Cfr. CR, pp. 98-99.

fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras”¹⁴⁶², da estabilidad a un espacio político¹⁴⁶³.

Ahora bien, no sólo se heredan las ventajas y los beneficios de una tradición política, sino también las deudas y las culpas. Así, según Arendt “cada generación, por el hecho de haber nacido dentro de un continuo histórico, debe cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia de las actuaciones de sus antecesores”¹⁴⁶⁴. Y el pecado de los Padres Fundadores es el hecho de que los negros y los indios “jamás fueron incluidos en el *consensus universalis* original de la república americana”¹⁴⁶⁵. Nunca se les dio la posibilidad de asentir a la Constitución, ni durante la fundación, ni más tarde. En definitiva, nunca se los consideró como ciudadanos. Además, a juicio de la autora, los intentos de solución a este problema, como las enmiendas decimocuarta y decimoquinta, fueron inútiles¹⁴⁶⁶. Incluso la *Supreme Court*, la autoridad dedicada a interpretar la Constitución en su espíritu original, confirmó esta exclusión en su sentencia *Dred Scott v. Sandford*, de 1857, al afirmar que “los negros no son ni pueden ser ciudadanos en el significado de la Constitución federal”¹⁴⁶⁷. No obstante lo anterior, y a pesar de los intentos fallidos de remediar este problema por la vía jurídica, la autora considera ahora que ésta es la vía apropiada para hacerlo.

Según Tocqueville la Constitución americana se acepta tácitamente en Estados Unidos, existe una especie de *consensus universalis* que implica un asentimiento general a la misma. La autora considera que esta aceptación supone la afiliación voluntaria a la comunidad, y que esta aceptación es necesaria para que los inmigrantes

¹⁴⁶² EPF, p. 131.

¹⁴⁶³ El elemento que logra dicha duración no es sólo la veneración por el acto de fundación y la autoridad de los *Patres* en Roma, o de los *Founding Fathers* en Estados Unidos. Es la capacidad de hacer promesas lo que vincula a unas generaciones con las otras, un acto que en el caso de los Estados Unidos se renueva con el “asentimiento tácito general” o *consensus universalis* de cada uno de los ciudadanos a la pertenencia a la comunidad (cfr. CR, p. 96); un contrato original o promesa que se transmite mediante la *traditio*, la entrega, que vincula a unas generaciones con otras y con el pacto original o la Constitución. El vínculo duradero del contrato original es la promesa cuyo contenido es sencillamente el compromiso de permanecer unidos (cfr. *Ibidem*).

¹⁴⁶⁴ RJ, p. 57.

¹⁴⁶⁵ CR, p. 97.

¹⁴⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 98. Las enmiendas XIV y XV son del año 1868 y 1870 respectivamente. La XIV señala que “todas las personas naturalizadas en Estados Unidos [...] son ciudadanas de Estados Unidos” y la XV señala que “el derecho de los ciudadanos de Estados Unidos a votar no puede ser denegado [...] por razones de raza, color o condición previa de esclavitud”.

¹⁴⁶⁷ *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393, 15 L. Ed. 691 (1857). Arendt se refiere a ella en CR, p. 99.

desarraigados que quieren formar parte de la comunidad encuentren la protección jurídica de un derecho y la posibilidad de ejercer derechos como ciudadanos. De este modo, según la autora, aceptando tácitamente la Constitución, los sucesivos inmigrantes que han llegado a Estados Unidos se han hecho miembros de pleno derecho del país¹⁴⁶⁸. Pero en el caso de los negros y los indios hay una “exclusión tácita del asentimiento tácito”¹⁴⁶⁹. Es decir, no pueden aceptar la autoridad de la Constitución porque ésta les excluye. Esta exclusión no es expresa, sino tácita, en el sentido de que procede del espíritu y no de la letra de la normal fundamental¹⁴⁷⁰.

Como ambos grupos no tienen posibilidad de aceptar el orden constitucional, la autora considera que los grupos de negros rebeldes que proliferaban en la década de 1960 en Estados Unidos no eran desobedientes civiles. Para serlo, deberían haber entrado a formar parte de la comunidad mediante el asentimiento a la Constitución. Pero al estar excluidos originalmente de la misma y del espíritu de sus leyes, no tenían la posibilidad de aceptar la Constitución y, por tanto, tampoco la de optar por la desobediencia civil. A consecuencia de esto, la desobediencia civil, que es pública y pacífica, no constituye una opción para los excluidos del pacto original, que se preocupan escasamente de “las reglas de la no violencia”¹⁴⁷¹ y no son contrarios simplemente a leyes o políticas coyunturales, sino que se hallan en “abierta rebelión”¹⁴⁷² contra las instituciones mismas de las que se encuentran excluidos¹⁴⁷³. A la luz de lo anterior, derecho y poder aparecen aquí como realidades no separables, ya que sin la inclusión jurídica constitucional no es posible actuar políticamente o de forma no violenta.

Así, el excluido no forma parte del Pueblo y no puede usar los canales pacíficos y públicos para la desobediencia civil. No puede ejercer un ‘disenso político’ sino que ha de emplear los canales anárquicos de los excluidos, que son la delincuencia y la violencia. Es decir, ha de optar por un ‘disenso criminal’. Esto hace que, para el excluido, el derecho muestre un carácter coactivo y no directivo. En términos generales,

¹⁴⁶⁸ Cfr. ARENDT, Hannah, “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, cit., p. 195.

¹⁴⁶⁹ CR, p. 98.

¹⁴⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁷² *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 99.

“la coacción se aplica a los que se sitúan fuera del *consensus iuris*, que define la identidad jurídica de una sociedad; ya sea porque lo transgreden al cometer un delito o porque representan una amenaza externa a esa comunidad jurídica o porque no han sido reconocidos por esta última”¹⁴⁷⁴.

En términos generales las leyes tienen un carácter eminentemente directivo, son aquello que se acepta voluntariamente porque se considera válido como “las reglas del juego”. Esto supone, a juicio de Arendt, que no se puede participar en el juego a no ser que se acaten estas normas que “dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego”. Así, negarlas de raíz no significa, a su juicio, mera desobediencia sino la negativa a entrar en la comunidad humana. Ahora bien, parece excesivo pensar que la exclusión original afecta a todas las generaciones de negros hasta el punto de negarles la condición de ciudadanos hasta mediados del siglo XX, que es cuando la autora escribe. Y resulta también excesivo, por determinista, afirmar que a causa de esta exclusión los negros sólo podían reaccionar violentamente a los problemas políticos en este momento. Además, esta consideración está desmentida a la vista de la realidad política de la época, por ejemplo, con Martin Luther King¹⁴⁷⁵.

Ahora bien, a pesar de que el juicio de Arendt parece excesivo, el problema racial no ha perdido actualidad ni siquiera a día de hoy, en que un mestizo es Presidente de los Estados Unidos. Las muertes injustificadas y las protestas y revueltas de los últimos años lo ponen de manifiesto.

Arendt siempre consideró que Estados Unidos era un país radicalmente distinto de los Estados nacionales europeos debido a su estructura federal y a que no era

¹⁴⁷⁴ SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto...*, cit., p. 127. Énfasis añadido. Hay que recordar que, para Arendt, ni siquiera los delincuentes se encuentran fuera del *consensus iuris*, pues la justicia penal presupone siempre que éstos aceptan las leyes penales (cfr. *supra*, III,II,2,A).

¹⁴⁷⁵ Resulta llamativo que Arendt no se refiera a la marcha negra por el trabajo y la libertad de 1963. Esta marcha se desarrolló pacíficamente y concluyó con el famoso discurso de Luther King. La marcha no sólo respetó escrupulosamente “las reglas de la no violencia”, sino que, además, tuvo frutos políticos inmediatos, como “La ley de los derechos civiles” en julio de 1964, impulsada por el Gobierno de Kennedy. Como es sabido, el presidente Kennedy había sido asesinado en noviembre de 1963, pero sus discursos y sus principios políticos sirvieron de impulso para la aprobación de esta ley.

considerado como un cuerpo en sentido unitario¹⁴⁷⁶. Esta distinción no sólo se refiere a su forma federal, sino también a que su estructura se sostiene “independientemente de la existencia o no de una población homogénea”¹⁴⁷⁷. Ahora bien, lo dicho sobre la exclusión original de la ciudadanía a los negros y a los indios podría o debía haber conducido a Arendt a reflexionar sobre este rasgo, que parece más propio de un Estado-nación europeo. En este sentido, no se cumple la garantía para lograr la inclusión jurídica de todos los que viven bajo la jurisdicción del derecho, ni siquiera en un régimen republicano como los Estados Unidos:

“para garantizar el derecho a tener derechos debemos empezar a distinguir la ciudadanía de la nacionalidad y rearticular el Estado como una institución de la legalidad en vez de la soberanía. En la construcción del Estado como una “sociedad abierta”, Arendt señala: ‘el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todos los que viven en su territorio’”¹⁴⁷⁸.

La privación del reconocimiento y de la protección jurídica es el principal problema para la efectividad del derecho a tener derechos que defiende la autora, y constituye uno de los factores principales de violencia en las comunidades políticas. El gran acierto de Arendt al considerar la política como la esfera de la pluralidad parece un acierto radical respecto al ‘deber ser’ de la política, pues la homogeneidad es el defecto que más conflictos causa dentro de las comunidades y que más dificulta el entendimiento político. Por tanto, la pluralidad como ‘aceptación del otro’, de la dignidad del otro, debería ser el núcleo normativo de toda política.

Pero esto no es lo mismo que definir la política como la esfera de la pluralidad, como si esto no fuera un logro, sino algo inherente a la misma, algo referido a su

¹⁴⁷⁶ Hay quien sostiene que esta distinción entre Europa y América es influencia de Tocqueville. Cfr. HEITER, Bernd, ROSENMÜLLER, Stefanie, HEUER, Wolfgang, *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzlersche J.B. Verlagsb, 2012, p. 222.

¹⁴⁷⁷ RJ, p. 191.

¹⁴⁷⁸ HAYDEN, Patrick, *Political Evil in a Global Age*, Nueva York, Routledge, 2009, p. 91. El texto de Arendt que Hayden transcribe, en EC, p. 208.

carácter ‘fenoménico’. Visto de este modo, como dice la autora, “solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido [lo político] y hecho realidad”¹⁴⁷⁹.

Así, como se ve, hasta la forma republicana de Estados Unidos, que para la autora es uno de los regímenes políticos “más políticos”, presenta graves problemas desde su fundación. Igual que Montesquieu y Tocqueville, la autora nunca creyó que existiera una forma de democracia o república “pura y perfecta”¹⁴⁸⁰, pero no por ello dejó de considerar que había ciertas formas a las que imitar, procurando evitar sus defectos. Así, la sugerencia de Arendt para remediar el problema de la exclusión original es la aprobación de una enmienda constitucional que se refiera a esta exclusión originaria de manera explícita¹⁴⁸¹. Se trata, pues, de una solución jurídica para un problema jurídico que, sin embargo, nunca se ha llevado a cabo.

V. Recapitulación: ¿la superación del dilema de Arendt?

El estudio de la influencia de los prácticos honorables en relación con la tensión entre acción y derecho ha permitido conocer la evolución del concepto de derecho en el pensamiento de Arendt. Si en el segundo capítulo se han puesto de manifiesto las deficiencias del modelo griego del *nomos*, de la ley como ‘límite’, que la autora pretende superar, en el tercero se han estudiado las otras dos nociones de ley en su pensamiento: el derecho como ‘relación’ y como ‘reglas de juego’.

Respecto al derecho como relación, ofrece indudables ventajas que lo hacen preferible a la ley entendida como mero ‘límite’ a las acciones. Para Arendt, el *nomos* logra crear un espacio de aparición delimitado en el que actuar, pero la *lex* fundamentada en la promesa va más allá, pues no sólo crea un espacio para la acción sino un mundo común duradero. Es decir, a la virtud del espacio se añade la del tiempo, y con ello se logra constituir la libertad de manera duradera, porque la ley se crea mediante promesas que vinculan de manera estable a una comunidad y crean un espacio

¹⁴⁷⁹ QP, p. 71.

¹⁴⁸⁰ Cfr. NEUMANN, Franz, Prólogo a MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, cit., p. xli.

¹⁴⁸¹ Cfr. CR pp. 98-99.

de responsabilidad recíproca horizontal. Además, la ley como relación es una ley incluyente, de modo que, mediante promesas recíprocas, puede superar las limitaciones del modelo jurídico griego, permitiendo crear nuevas relaciones con nuevos territorios.

La Constitución americana toma como modelo este tipo de ley como relación y su fundamento que es la promesa recíproca aunque, como se ha visto, Arendt distingue entre dos acepciones del término ‘Constitución’. Así, en cuanto a que su aprobación es política, es decir, supone la deliberación y la acción del Pueblo, la Constitución es un acto. No obstante, su vigencia depende del asentimiento tácito de la ciudadanía a ésta o *consensus iuris*. En este sentido, se puede hablar de la Constitución como objeto.

Al referirse a la Constitución estadounidense, la autora señala expresamente que el derecho no es suficiente para limitar la libertad y la capacidad de acción. El derecho no puede cumplir con ese objetivo. Como se ha visto, la salida a este problema es el propio poder; concretamente, un poder federal que puede limitarse a sí mismo. Así, el derecho entendido como relación se ha de completar con una concepción del poder entendido de modo federal, que permite su división en distintos centros. El derecho no tiene que ser (ni puede ser) un soberano que opera como límite de la acción, sino que, mediante la promesa, vincula a los ciudadanos y permite la creación de una federación que logra satisfacer la necesidad de limitar la acción al mismo tiempo que la multiplica.

Según Arendt, el autor más leído por los Padres Fundadores fue Montesquieu, y no es casual que sea él quien destaque que el poder se limita a sí mismo y que la ley se ha de entender como ‘relación’ más que como límite. El derecho como relación y el poder al modo federal dan como resultado una armonía que, a la vez, supone una “distinción radical” respecto al origen de ambas esferas. El poder no surge de la Constitución sino que es anterior a ésta. La Constitución sólo pretende perpetuar la libertad. Además, poder y ley están separados porque no son esferas que se controlan mutuamente. Así, mediante dicha separación entre lo estructural y lo dinámico, desaparecería el conflicto entre derecho y acción.

Sin embargo, la aparente armonía entre el derecho como vínculo y el poder federal no soluciona realmente el problema en opinión de Arendt. Así lo señala en

Sobre la revolución. La razón es que, paradójicamente, la Constitución no ha dejado espacio para la acción de la ciudadanía sino sólo para los gobernantes. Es decir, en el fondo la Constitución no ha cumplido adecuadamente su función de constituir la libertad de forma duradera. A pesar de la incapacidad del derecho para limitar las acciones, la Constitución americana ha limitado las acciones de los ciudadanos, al no dejarles espacio para actuar. Ello significa que la conservación ha predominado sobre la innovación, rompiendo el equilibrio pretendido.

Lo anterior obliga a Arendt a revisar su concepción del Derecho, para considerarlo como inspiración de las acciones. La autora emplea un término nuevo para la Constitución americana: es el derecho como 'reglas del juego', que señala unas directrices para la política siguiendo un principio propio. Con esta noción, la 'separación radical' entre derecho y poder (en cuanto a su ejercicio o aplicación), desaparece. El derecho ya no está completamente separado del poder, pues inspira la acción dentro de un espíritu general. Por tanto, no opera propiamente como un límite, ni solamente como un vínculo, sino que va más allá, pues actúa como inspiración de las acciones de la ciudadanía. Así, la Constitución americana inspira las acciones con un 'espíritu de participación', de ejercicio de la libertad, con la posibilidad abierta de asentimiento o de disentimiento. Sin embargo, al sostener eso, Arendt está afirmando expresamente lo contrario a lo subrayado anteriormente al afirmar que la Constitución no dejaba espacio a la ciudadanía.

En el marco de este derecho, la acción no se entiende ya como espontaneidad extralegal carente de fundamento, ni únicamente limitada por las promesas realizadas (o aceptadas como propias mediante el *consensus iuris*), sino como basada en principios que proceden de la ley. Por tanto, el dilema arendtiano se resuelve de la manera más paradójica: la acción, que en sentido puro siempre es dinámica, es al mismo tiempo conservadora. El resultado es que la autora acaba abandonando la distinción de Montesquieu entre el derecho y los principios de las formas de Gobierno, pero de manera curiosa sigue recurriendo a él para enfatizar su nueva noción de ley, al convencerse de que hay un espíritu en las leyes de los distintos Pueblos, en particular, en los Estados Unidos.

Aun así, que la Constitución federal americana posea esta virtualidad de lograr remediar la tensión, la existencia de un espíritu general en la Constitución también tiene sus inconvenientes, pues es dicho espíritu lo que mantiene vivo el ‘delito original’ de los Estados Unidos. La exclusión fundacional perpetúa la exclusión del reconocimiento y protección de la Constitución a las sucesivas generaciones de negros e indios. Por tanto, el carácter conservador de la Constitución también presenta problemas, ya que si se entiende de una manera rígida se perpetúan los errores de los fundadores durante generaciones.

CONCLUSIONS

1. The tension between action and legality in Hannah Arendt's thinking led us to look at her biography, since, as she affirmed that she became a writer by "accident", due to the extraordinary circumstances surrounding her. Her work may not be understood without knowing her experiences.
 - 1.1. The first milestone in her life are the onset of national-socialism in Germany, Heidegger's takeover as the principal of Freiburg University, and her need to flee from Germany to Paris (1933). These occurrences constituted a turning point for her, from her first years dedicated to philosophy with Heidegger and Jaspers, to politics and global concerns.
 - 1.2. Later she helped young Jewish people to move to Palestine, experienced life in a French internment camp and fled once more, this time to the United States (1941). Two years later, she found out about the extermination camps under the Hitler regime ("death factories"), which had a significant impact on her. This is the second milestone in her life. Her awareness of the extermination camps made her think about the "radical evil" that viewed human beings as "superfluous". In the face of this totalitarian evil, of Hegelian and deterministic roots, Arendt found hope in the human capacity to act, in human freedom understood as the capacity to innovate or begin. This capacity of action is linked to the unique nature of each human being, so that the individual performs unique actions because the individual itself is unique. Arendt finds an exaltation of human individuality in the heroes of Homeric epics, as opposed to the superfluous and generic nature to which man is reduced under totalitarianism.
 - 1.3. The action and unique nature of each individual is opposed to the totalitarian reality she suffered when she was forced to flee to France and have the status of stateless for 18 years. This experience, common to many other Europeans at that time, made her aware of the moral and political requirement of

acknowledging citizenship to every person. This is what she called the “right to have rights” or the right to enjoy citizenship in a political community.

- 1.4. In 1951 she was granted the American nationality. This new citizenship, to which she will feel strongly attached, is the third milestone in her life. This led her to study the origins of the country in the revolution and its foundation. These events demonstrate the human capacity to act and begin, but also the need for stability required by a political body and the tension between political action and legal stability, the subject matter of this work. Although Arendt became aware of these issues earlier, it is not until the study of the US revolution that they became clearer.
 - 1.5. At the beginning of 1960, when she attended Adolf Eichmann’s trial as a reporter, she retook the topic of evil, which she defined as “banal” and she believed to have found its inception: the abandonment and disregard of thoughts and of the capacity of judgment. Politics in the 1960s made her reflect on her political thinking, particularly, the movement for civil rights and the phenomenon of civil disobedience.
 - 1.6. Close to her death, she analyzed issues that were apparently far from politics, related to activities of the mind: thinking, willing and judging. Nevertheless, these topics were far from politics only in part, since for Arendt judgment is a political capacity.
2. In light of these life experiences, we will understand better Arendt’s approximation to the subject matter of this work: the tension between action and law. Her theory of action is inspired in the Homeric experience of *archein*, free, unlimited and unpredictable. For her, action is defined by its innovative nature, by an inherent tendency to evade limits and for its unpredictability. These features imply a challenge for any potential legal order, since, according to her, a legal order focuses mainly on ensuring stability. The main purpose of this work is to determine the experience(s) that makes it possible to strike a balance between the novelty of human action and the stability of law, avoiding the tension between both. Special attention has been given to the political experiences of Old Greek and Roman Ages, referred to by Arendt; for her the

CONCLUSIONS

merit of the first is action and, of the second, stability and the care of the world. The combination of the Greek and the Roman makes it possible to reach a solution in this issue, combining innovation and stability. The United States foundation is also addressed in this study which is one of the fundamental legal-political experiences for her.

3. Pre-philosophic Greece responded to the tension between action and law through the foundation of the *polis* and by the establishment of the law (*nomos*).
 - 3.1. According to Arendt, the *nomos* creates a place for action and dialogue similar to a wall in a city in the sense that only forbids, but does not prescribe or inspire positive action. The *nomos* limits excesses and the unpredictability of the action, but at the same time, it enables action by making the *polis* endure.
 - 3.2. The objective of the *polis* of creating lasting freedom through the *nomos* was not achieved, according to Arendt: the *nomos* was not appropriate to limit action. The Greek spirit of struggle made men seek to distinguish themselves from the others with unique words and actions, thereby showing the unique nature of each individual. In this sense, action was understood as action or dialogue *before* others (*Gegeneinander-Handeln*).
 - 3.2.1. According to Arendt, this spirit of struggle led Greek cities to ruins, because it made alliances between them practically impossible and poisoned life in the *polis* with mutual envy and hate. In other words, individualism made them unable to set limits to their capacity of spontaneous action, through mutual commitment.
 - 3.2.2. Furthermore, Greek law was pre-political, previous to the *polis* existence, that is to say, it was more related to “manufacture” than to the use of language. Due to this pre-political nature, the *nomos* did not create lasting relationships between persons. The *nomos* was understood as a limit to action, but not as a promise or alliance between citizens. It did not require the fidelity of a promise and, therefore, it did not achieve the duration that laws must guarantee. Non juridical action and the efforts of individuals to distinguish

themselves —the capacity of innovation—, prevailed over the stability of law.

4. The answer of philosophers (concretely, that of Plato) to this lack of limits and unpredictability of actions is the government of philosophers: an anti-political answer according to Arendt. For her, platonic philosophy implies fleeing from human affairs to take shelter under philosophy solidity. Plato attempts to avoid unexpected actions, as Socrates' death, and offers a solution to the decadence and instability of life in the *polis*. According to Arendt, after Socrates' death, Plato began to believe that persuasion was insufficient to guide men. Since that moment, instead of persuasion or dialogue capacity, what makes men human is their capacity to see, to have a clear preference for contemplation instead of for action and speech. This preference, together with the fear to the *polis*, led Plato to change his theoretical philosophy into a political philosophy. The philosopher began to understand the "truth" in terms of standards applicable to individual behavior. This became the "measure" the philosopher applied to the people. Thus, the philosopher-king acted as a craftsman, who has the knowledge to "make" a *polis*, imitating a transcendent model. Arendt insists on the philosopher tendency to solve problems in the world of action through more trustworthy categories of "doing", of production, destroying the political sphere. The search for stability in this way implies the complete loss of innovation and freedom. In spite of Arendt's radical rejection to this political conception, it does not propose the return to a "pre platonic" stage, or acting without limits, as in the Homeric times. Instead she aims to combine the spirit of the new and the concern for stability, which led her to consider the Roman political and legal experiences.
5. As an answer to the unpredictability of the action and the need for stability, Romans appeal to the capacity of making and maintaining promises. Rome's political genius was in foundation of cities and legislation. This capacity of making promises led to a better understanding of the law (*lex*), as this implies the existence of a formal relation between individuals. According to Arendt,

CONCLUSIONS

tradition appeared in Rome, as the veneration of the past, towards the city's foundation and the *patres*. Roman spirit demands attention, and Arendt understands it—in part, under Cicero's influence—as the capacity of founding and keeping cities. Romans knew how to take care of the political world, being faithful to the foundation of Rome and to the Roman laws, through their respect of traditions and of the capacity to make promises. Furthermore, they knew how to maintain the material world through the cultivation of the soul or *cultura animi*—as Cicero called it—, which consists in discerning what is beautiful or good and then keep it. Roman spirit appeals, therefore, to past authority, present stability and care projected to the future.

5.1. Arendt highlights that the myth of the foundation of Rome shows this people's capacity to make and maintain promises, since Rome origin is an agreement between Eneas and his enemies. This capacity enabled the approval of the Law of the Twelve Tables, which joined in a single community two factions which struggled against each other: patricians and plebeians. For Arendt, promises may be the origin of a political body, since their main purpose is to offer predictability in the face of the uncertainty of actions. Through mutual accords, promises ensure certain stability for future actions through mutual agreement. According to Arendt, promises limit actions, but such limitation is necessary, since this grants certain predictability to actions in the public sphere. In this sense, she writes that promisors are superior to fully free men who are not subject to any promise or purpose whatsoever.

5.2. For Arendt, Montesquieu was the person who understood Roman law and its “relational” feature in the best way, and defined the law as *rapport*, the relation between several persons whose origin lays on their capacity for promising.

5.2.1. In this sense, *lex* is a horizontal “relation” between men, which does not need any transcendental source of authority, just like the *nomos*. Although, unlike the latter, the *lex* is created through politics and is based on a consensus and, therefore, it does not require violence to be effective.

- 5.2.2. Promise and *lex* establish a common lasting responsibility in the world through the emphasis in mutual, reciprocal responsibility. Thus, action is action *with* the others (*Miteinander-Handeln*). Politics does not focus on innovative actions or on individual acts aiming to distinguish oneself from others, since being politically committed means to preserve and maintain.
- 5.3. Arendt considers that pre-revolutionary and revolutionary experiences in the United States were based on this capacity of making and keeping promises, where agreements and laws were substantiated. Therefore, the American concept of the law is related to the Roman *lex* and to the importance of tradition for this people. Nevertheless, in spite of the capacity of laws based on promises to create enduring relations, Arendt is aware that not even a law based on a promise can establish limits to action, since action inherently lacks limits and predictability. Therefore laws are always in danger of being repealed by power: in the event of a conflict between law and power, law rarely wins the dispute. Therefore, freedom cannot be based on the capacity of making and keeping promises only. Another principle must also be taken into consideration.
6. The answer to this is to divide power so that it can limit itself. The United States federation system with its multiple centers of power —townships, counties, the federation itself— is illustrative of this. According to Arendt, this example shows the implementation of the “discovery” of the divisible nature of power made by Montesquieu.
- 6.1. According to Arendt, the United States federal Constitution is based on the idea that it is not for the law to limit actions, which can in no way be done effectively. Law does not forbid or prescribe actions. The necessary limit to power comes from power itself. The American experience shows that such power may only be refrained through power and it still remains intact. In this sense, free actions are limited only by other sources of action, i.e., by other power centers or spheres where such actions take place. In this sense, law

CONCLUSIONS

does not limit action, but it establishes lasting relations and offers a place for them.

- 6.2. According to Arendt, there was a radical separation between law and power in the American Revolution. That is to say, power precedes the Revolution and even the colonization of the continent: it was enforced under the *Mayflower* agreement and, later, in townships, districts and counties. In this sense, in a federation, power is used before the foundation and organization of the new political body, and prior to the approval of a Constitution, the purpose of which is to preserve such power, not to create it.
 - 6.3. The foundation of a political body is feasible through a Constitution, which is guaranteed by the *auctoritas* in the American Republic: the *Supreme Court*. According to Arendt, the duty of this High Tribunal is to interpret the Constitution in order to guarantee political stability; its authority proceeds from the foundation of the country and remains linked to it. Therefore, the Supreme Court does not hold power, but authority.
 - 6.4. Nevertheless, the tension between political stability and novelty is not definitely solved with the division of power. Paradoxically, Arendt alleges that the Constitution itself, the greatest achievement of the American people, was not a complete achievement, since it could not keep the original sources of power, the citizenship and the townships. Thus, constitutional stability put an end to innovation.
7. When Arendt writes “Civil disobedience”, she offers a different answer to this matter, because she modifies, in a certain way, her opinion about the American Constitution. She offers a new notion of the law, although this comes remotely from the idea of the spirit of the laws of Montesquieu. For her, the spirit of the new does not proceed only from action, but also from law, particularly from the Constitution. Law does not only achieve permanency, but also novelty.
 - 7.1. According to this notion, law inspires action in a certain direction, it does not only create a place for the action and for relations between individuals. Arendt pointed out that the spirit of the law, as Montesquieu understood it, is the principle that *inspires* individuals living under a certain legal system *to*

act. And this inspiration, which comes from the Constitution in the United States is freedom in itself or the inspiration to act in politics: the ongoing participation in matters of public interest. Therefore, the Constitution is not an inert object, a framework to supply power with stability and freedom, at one's own power expense, but an inspiration to act.

7.2. According to Arendt, in that country, People accept the Constitution freely, through their tacit assent. The Constitution embodies the “rules of the game” and must be accepted for those who want to enter to the *game* of politics. This assent to the Constitution does not imply assenting to concrete laws or Government policies, because the Constitution spirit leads people to act politically, even in the face of laws and Government policies. The constitutional spirit leads to an ongoing participation in public affairs, even when disobeying laws and the Government.

7.3. The construction of the law as the “inspiration for action” changes the understanding of the law as a strictly structural or institutional stabilizing force. On the contrary, law is now understood as the way to keep politics in movement, stabilizing public affairs through dynamic principles. In this approximation to the American Constitution, Arendt's antinomy seems to be solved paradoxically: through civil disobedience, novelty and stability come together; through it, the action is carried out as “*Gegeneinander-Handeln*”, as an action *against* the government or the legislative power and, at the same time, as “*Miteinander-Handeln*” or action *with* the others, the Founding Fathers and the whole community. This all keeps the spirit of the Constitution alive.

7.4. The tension between law and action seems to be solved in that way. Nevertheless, the American Constitution did not offer a complete political model, according to Arendt, because it did not include everybody under its protection.

7.4.1. Black and Indians were excluded from the original consensus therefore, they would be unable to accept a Constitution that excludes them and, they would be excluded from acting in politics pursuant to

CONCLUSIONS

the American public spirit. Arendt calls this constitutional exclusion the “original crime” of the United States, following Tocqueville.

7.4.2. For her, the solution to this problem is the approval of a constitutional amendment in order to include the excluded from the original consensus, granting them equal status to all citizens in the country.

8. Arendt’s answers to this sort of problems that interest her are, —at least, within her own thinking—, provisional and aporetic, because her thinking is “radical” and open to changes of opinion. In fact, her statements were refuted, in whole or in part, by new experiences and remarks about them, either lived by her or extracted from the past. In relation to the later, some of her interpretations are debatable, such as the alleged Greek incapacity for performing alliances, since there are many sources evidencing that there was a Greek practice of making promises, although, certainly, they were not usually fulfilled.
9. Regarding the philosophers and thinkers who are her sources, there is no doubt that she uses and cites them extremely freely. Her hermeneutics, as she affirms herself, does not pretend to read those authors literally, but to understand them in light of their impact on the world and its understanding. Some of the sentences of great philosophers and thinkers she cites are suggestive and useful tools, but not always faithful to their meaning or sense within the context of such authors’ work.
10. Arendt’s interpretation of power and political freedom implies a challenge for several political approaches: liberal individualism, collectivism and utilitarianism. Her thesis that the common and the power are *between* human beings takes her away from the approaches that focus on the individual and the community. Her thesis gives great importance to the *relations* between persons. Thus, in reply to individualism and to the conformism of consumer societies, she speaks of *public* happiness and the need for judgment. In reply to the pretensions of a holistic understanding of the political community with the homogeneity or

prevalence of ethnic or ideological majorities, she offers a federal republican proposal in which power will indefinitely multiply from the perspective of territorial organization of the institutions, and diversity of civil associations. This is a model in which the legal order does not make distinctions between citizens, since the identity and public spirit of the community is not exclusive, it is enough to accept the law to be part of the community. Freedom, as concerted action upon by the individuals, entails also a challenge to utilitarian or consequentialist approaches, within the moral realm, as well as the political or legal one, since action may not be determined from its consequences, since they may not be known in any way in a world inhabited by diverse human beings. The calculation of the utility belongs to another scope, to the manufacture or production of goods, where men produce in solitude as a *homo faber* and do not act collectively as a “political animal”.

11. Power and freedom require, as was discussed, the faculty of promising and judging. Both are related to time dimension, the setting of lasting relations between individuals and between these latter and the law, the objects and the world around. With regards to the reduction of human affairs to mere political spontaneity, Arendt highlights the human capacity of promise and the lasting nature of law and, with regards to closed ideologies and the instantaneous consumption she argues for the capacity to judge, in politics, in culture, and in any scope of human life. The judgment on the good and bad, the beautiful and the ugly is followed by taking care of what deserves attention, whether it is a constitutional matter, a work of art or a relationship between individuals.

12. These remarks are very useful to reflect on the present. In some countries politicians have lost their legitimacy and their power to govern; in many cases politics has been reduced to economy and finance. Law has proved too weak. Although law appears strong, it is not strong enough to face these problems, because it is necessary to act in politics and make politics in the public interest and not for private interests. There must be a public spirit between citizens. Arendt proposes to recover the public space and assume the responsibility for

CONCLUSIONS

the world. A new beginning becomes necessary, and it will also require the capacity of promising and judging, in order to keep what is worthy; whether it is law, culture or the political community.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

1. Obras de Hannah Arendt

“Concerning Minorities”, *Contemporary Jewish Record*, vol. 7, nº 4, 1944, pp. 353-368.

“Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht”, *The Kenyon Review*, vol. 10, nº 2, 1948, pp. 304-312.

Introducción en *Job's Dungheap*, Nueva York, Schocken Books, 1948. *El muladar de Job* por Bernard Lazare, C. Liacho (trad.), Barcelona, Palinur, 2005.

“The Achievement of Hermann Broch”, *The Kenyon Review*, vol. 11, nº 3, 1949, pp. 476-483.

“The Rights of Man, What Are They?”, *Modern Review*, vol. 3, nº 1, 1949, pp. 24-37.

The Origins of Totalitarianism, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich (1951, 1958), 1976. *Los orígenes del totalitarismo*, G. Solana (trad.), Madrid, Alianza, 2006.

“Stern, Selma, The Court Jew. A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe”, *Jewish Social Studies*, vol. 14, 1952, pp. 176-178.

“The Great Tradition and the Nature of Totalitarianisms”, conferencia, *Speeches and Writings File (1923-1975)*, 1953 (Hannah Arendt Papers)¹⁴⁸².

“Statelessness”, conferencia, *Speeches and Writings File (1923-1975)*, 1955 (Hannah Arendt Papers).

¹⁴⁸² Las documentos inéditos de Arendt (Hannah Arendt Papers) se citan con el nombre del documento entre comillas, a continuación de qué se trata (conferencia, correspondencia, etc.), la serie o grupo de documentos a la que pertenece y la fecha aproximada de escritura.

“Authority in the Twentieth Century”, *Review of Politics*, 18, 1956, pp. 403-417.

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess, Londres, East and West Library, 1958. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, D. Najmías (trad.), Barcelona, Lumen, 2000.

The Human Condition, University of Chicago Press, 1958. *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, (1960), 2011. *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Barcelona, Paidós, 1993.

“Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Journal of Politics*, vol. 20, nº 1, 1958, pp. 5-43; “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, Nueva York, *Social Research*, vol. 69, nº 2, 2002, pp. 273-319. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, A. Serrano de Haro (trad.), Madrid, Encuentro, 2007.

“Freedom and Revolution”, en *The Henry Wells Lawrence Memorial Lecture*, Connecticut College, 1962.

“The Cold War and the West”, *Partisan Review*, vol. 29, nº 1, 1962, pp. 10-20.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, Nueva York, Viking, (1963), 1968. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, C. Ribalta (trad.), Barcelona, Lumen, 2000.

“Nathalie Sarraute”, *The New York Review of Books*, vol. 2 nº 2, 5/3/1964.

Discurso sin título, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Letters and the National Institute of Arts and Letters*, 2ª serie, nº 15, Nueva York, 1965.

“Containing China: A Round-Table Discussion”, *Commentary*, 41, 5, 1966, pp. 34-35.

Contribución en VV.AA., *Contemporary Controversy, Readings for Composition and Discussion*, Nueva York, 1966, pp. 292-296.

“Remarks on the Crisis Character of Modern Society”, Nueva York, *Christianity and Crisis*, vol. 26, nº 8, 1966, pp. 112-114.

BIBLIOGRAFÍA

“The Evolving Society; the Proceedings of the First Annual Conference on the Cybercultural Revolution. Cybernetics and Automation”, Nueva York, *Institute for Cybercultural Research*, 1966, pp. 213-219.

Prólogo a Karl Jaspers, *The Future of Germany*, E. B. Ashton (trad.), The University of Chicago Press, 1967, pp. v-xi.

Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought, Nueva York, Viking, 1968. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, A. Poljak (trad.), Barcelona, Península, 1996.

“He's All Dwight”, *New York Review of Books*, 11, 2, 1/8/1968.

Men in Dark Times, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968. *Hombres en tiempos de oscuridad*, C. Ferrari y A. Serrano de Haro (trad.), Barcelona, Gedisa, 2001.

“Lawlessness is Inherent in the Uprooted”, *The New York Times*, 1968. “La ausencia de ley es inherente en los desarraigados”, A. Serrano de Haro (trad.), *Arbor*, 742, 2010, pp. 195-197.

“Civil Disobedience”, *The New Yorker*, 1970, pp. 70-105.

Introducción en Glenn Gray, *The Warriors: Reflections of Men in Battle*, University of Nebraska Press, 1970, pp. vii-xiv.

“Distinctions: To the Editors”, *The New York Review of Books*, 13, 12, 1/1/1970.

Aportaciones orales a un debate recogidas en VV.AA., *Dissent, Power and Confrontation*, A. Klein (ed.), Nueva York, McGraw-Hill, 1971.

Crises of the Republic, New York Harvest, 1972. *Crisis de la república*, G. Solana (trad.), Madrid, Taurus, 1973.

“Remembering Wystan H. Auden”, *The Harvard Advocate*, vol. 108, 2-3, 1975, pp. 42-45.

Die verborgene Tradition: Acht Essays, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. *La tradición oculta*, R. S. Carbó y V. G. Ibáñez (trad.), Barcelona, Paidós, 2004.

“Public Rights and Private Interests” en *Small Comforts for Hard Times. Humanists on Public Policy*, F. Stuber (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1977, pp. 103-108.

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, Nueva York, Grove Press, 1978. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, M. Candel (trad.), Barcelona, Paidós, 2005.

The Life of the Mind, Mary McCarthy (ed.), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. *La vida del espíritu*, R. M. Romero y F. V. Oña (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

“On Hannah Arendt” en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, M. A. Hill (ed.), St. Martin’s Press, 1979. *De la historia a la acción*, M. Cruz (introd.), F. Birulés (trad.), Barcelona, Paidós, 1995.

Introducción en Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Zohn (trad.), Nueva York, Schocken Books, 1986, pp. 1-58.

Lectures on Kant’s Political Philosophy, Ronald Beiner (ed.), Chicago University Press, 1992. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, C. Corral (trad.), Barcelona, Paidós, 2003.

Was ist Politik?, Múnich, Piper, 1993. *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Barcelona, Paidós, 1997.

Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism, J. Kohn (ed.), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1994. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, A. Serrano de Haro (trad.), Madrid, Caparrós, 2005.

“Martin Heidegger, octogenario”, J. Bayón (trad.), Madrid, *Revista de Occidente*, nº 84, 1996, pp. 255-271.

BIBLIOGRAFÍA

- Love and Saint Augustine*, J. Vecchiarelli Scott y J. Chelius Stark (ed.), The University of Chicago Press, 1996. *El concepto de amor en san Agustín*, A. Serrano de Haro (trad.), Madrid, Encuentro, 2001.
- Denktagebuch: 1950 bis 1973*, U. Ludz e I. Nordmann (eds.), Múnich, Piper, 2002. *Diario filosófico. 1950-1973*, R. Gabás (trad.), Barcelona, Herder, 2006.
- Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003. *Responsabilidad y juicio*, M. Candel (trad.), Barcelona, Paidós, 2007.
- The Promise of Politics*, Nueva York, Schocken Books, 2005. *La promesa de la política*, E. Cañas y F. Birulés (trad.), Barcelona, Paidós, 2008.
- “Del desierto y los oasis”. J. A. Guerrero (trad.), *Revista de Occidente*, nº 305, 2006, pp. 99-102.
- On Revolution*, Nueva York, Viking, (1963), 2006. *Sobre la revolución*, P. Bravo (trad.), Madrid, Alianza, 1998, 2ª reempr. 2009.
- Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Múnich, Piper, 2006. *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y obra*, F. Birulés (introd.), M. Abella y J. L. López de Lizaga (trad.), Madrid, Trotta, 2010.
- Reflections on Literature and Culture*, W. Hamacher (ed.), Stanford University Press, 2007.
- The Jewish Writings*, J. Kohn y R. H. Feldman (eds.), Nueva York, Schocken Books, 2007. *Escritos judíos*, E. Cañas, M. Candel, R.S. Carbó y V. G. Ibáñez (trad.), Barcelona, Paidós, 2009.
- “The Great Tradition I. Law and Power”, Nueva York, *Social Research*, nº 3, 2007, pp. 713-726; “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, Nueva York, *Social Research*, nº 4, 2007, pp. 941-954. “La gran tradición”, A. Ballesteros (trad.), *Eunomía: revista en cultura de la legalidad*, nº 6, 2014, pp. 294-311.

“Tres poemas: Ensimismada, W.B., Parque junto al Hudson”, A. Serrano de Haro (trad.), *Arbor*, 186, nº 742, 2010, pp. 199-200.

Correspondencia

Briefwechsel 1926-1969, Múnich, Piper, 1985. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, E. Kaufholz-Messmer (trad.), París, Payot, 1995.

Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy (1949-1975), Nueva York, Secker & Warburg, 1995. Hannah Arendt, Mary McCarthy, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, A. M. Becciu (trad.), Barcelona, Lumen, 1998.

Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse aus den Nachlässen, Úrsula Ludz (ed.), Frankfurt [etc.], Piper, 1998. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, A. Kovacsics (trad.), Barcelona, Herder, 2000.

Hannah Arendt, Alfred Kazin, “The correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin”, Oslo, *Samtiden*, 1, 2005, pp. 120-141.

Hannah Arendt, Paul Tillich, “Briefwechsel”, *Zeitschrift für Neuer Theologiegeschichte*, vol. 9, asunto 1, 2008, pp. 131-156.

2. Fuentes de Arendt empleadas en este estudio

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, J. Marías y M. Araujo (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

– *Política*, J. Marías y M. Araujo (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2005.

CICERÓN, *Vom Gemeinwesen*, Karl Büchner (trad.), Zürich, Artemis-Verlag, 1952¹⁴⁸³.

¹⁴⁸³ Ejemplar subrayado y anotado por la autora. Consultado en The Hannah Arendt Collection, Bard College, Nueva York.

BIBLIOGRAFÍA

- *Las leyes*, A. d'Ors (trad.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
 - *Sobre la República*, A. d'Ors (trad.), Madrid, Gredos, 1984.
 - *Disputaciones tusculanas*, A. Medina González (trad.), Madrid, Gredos, 2005.
 - *Sobre los deberes*, J. Guillén (trad.), Madrid, Tecnos, 1989.
 - *Sobre la República. Sobre las leyes*, J. Guillén (trad.), Madrid, Tecnos, 1992.
 - *De Legibus*, C. W. Keyes (trad.), Harvard University Press, 1994.
 - *Cartas (I), Cartas a Ático*, M. Rodríguez, P. Márquez (trad.), Madrid, Gredos, 1996.
 - *Sobre la naturaleza de los dioses*, A. Escobar (trad.), Madrid, Gredos, 1999.
 - *On the Commonwealth and On the Laws*, J. E. G. Zetzel (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 - *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, J. C. Martín (trad.), Madrid, Cátedra, 2001.
 - *Sobre el orador*, J. J. Iso (trad.), Madrid, Gredos, 2002.
- CONSTANT, Benjamin, *De l'esprit de conquête et d'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation actuelle*, Flammarion, 1993. *Del espíritu de conquista*, M. M. T. Wintrich y M. A. López (trad.), Madrid, Tecnos, 1988.
- EURÍPIDES, *Tragedias (I)*, 4ª reeimpr., A. Medina González, J. A. López Férez (trad.), Madrid, Gredos, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, F.W. von Herrmann (ed.), (1927), 1977. *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.
- *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke Verlag, (1931/32, 1940), 1954. “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, N. V. Silvetti (trad.), Oviedo, *Eikasía*, 12, 2007.

- *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1987. *Introducción a la metafísica*, A. Ackermann Pilári (trad.), Barcelona, Gedisa, 2003.
- *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, J. Aspiunza (trad.), Madrid, Alianza, 2008.

HOMERO, *Iliada*, A. López Eire (trad.), Madrid, Cátedra, 1993.

- *Odisea*, J.M. Pabón (trad.), Madrid, Gredos, 2015.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, J. Xirau y W. Roces (trad.), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpr. 1974.

KAFKA, Franz, *El proceso*, I. Hernández (trad.), Madrid, Cátedra, 1997.

- *El castillo*, D. J. Vogelmann (trad.), Madrid, Alianza, 2009.

KANT, Immanuel, *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), *Zum ewigen Frieden* (1795). *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, F. Rivera Pastor (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1999.

- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). *La religión dentro de los límites de la mera razón*, F. Martínez Marzoa (trad.), Madrid, Alianza, 1981.
- *Kritik der Urteilskraft* (1790). *Crítica del juicio*, 2ª ed., M. García Morente (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1981.
- *Kant's gesammelte Schriften* (XXIX vols.), Berlín, Real Academia Prusiana de las Ciencias-De Gruyter, 1928.

LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, C. Mellizo (trad.), Madrid, Alianza, 1990.

MARX, Karl, *El capital*, Pedro Scaron (trad.), México, Siglo XXI Editores, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, F. Neumann (introd.), T. Nugent (trad.), Nueva York, Hafner, 1949¹⁴⁸⁴.
- *Oeuvres complètes*, París, Seuil, 1964.
- *Del espíritu de las leyes*, M. Blázquez y P. de Vega (trad.), Madrid, Tecnos, 1980.
- MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma*, A. G. Moreno (trad.), Madrid, Aguilar, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, A. Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1972.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*, E. López Castellón (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- *Diálogos (V): Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N.L. Cordero (trad.), Madrid, Gredos, 1998.
- *Las leyes*, J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano (trad.), Madrid, Alianza, 2002.
- *República*, J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano (trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- *Fedón*, C. García Gual (trad.), Madrid, Gredos, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762. *El contrato social o Principios de derecho político*, 5^a ed., M. J. Villaverde Rico (trad.), Madrid, Tecnos, 2009.
- SÉNECA, *Tratados morales*, P. Fernández Navarrete (trad.), Madrid, Austral, 2005.
- TERENCIO, *Obras*, G. Fontana Elboj (trad.), Madrid, Gredos, 2008.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, J. S. Mill (introd.), Nueva York, A. A. Knopf, 1945¹⁴⁸⁵.

¹⁴⁸⁴ Ejemplar anotado y subrayado por la autora. The Hannah Arendt Collection, Bard College, Nueva York. Accesible parcialmente en <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Montesquieu-Spirit.pdf> [consultado: 03/06/2015].

- *De la Démocratie en Amérique*, París, M. Th. Génin, (1835, 1840), 1951. *La democracia en América*, E. Nolla (trad.), Madrid, Aguilar, 1989.
- *L'Ancien régime et la Révolution*, J. P. Mayer, París, Gallimard, (1866), 1967. *El Antiguo régimen y la revolución*, D. Sánchez de Aleu (trad.), Madrid, Alianza, 2004.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (libros I-II), J. J. Torres Esbarranch (trad.), Madrid, Gredos, 2008.

- *Historia de la Guerra del Peloponeso* (libros III-IV), J. J. Torres Esbarranch (trad.), Madrid, Gredos, 1991.

WEBER, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, J. Abellán (trad.), Madrid, Alianza, 2006.

II. Bibliografía

1. Obras sobre el pensamiento de Arendt

ABENSOUR, Miguel, “La lectura arendtiana del mito de la caverna”, B. Correa López (trad.), *Al margen: revista trimestral*, 21-22, 2007, pp. 8-31.

AMIEL, Anne, “Hannah Arendt lectrice de Montesquieu”, Lyon, *Revue Montesquieu*, nº 2, 1998, pp. 119-138.

BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el ‘derecho a tener derechos’ y la desobediencia cívica”, D. S. Fernández (trad.), *Erytheis*, nº 2, 2007.

BEINER, Ronald, “Hannah Arendt on Judging” en Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, pp. 89-156, Chicago University Press, 1992.

BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2003.

BERKOWITZ, Roger, “Revolutionary Constitutionalism: Some Thoughts on Laurie Ackermann’s Jurisprudence”, *Acta Jurídica*, 2009.

¹⁴⁸⁵ Ejemplar perteneciente a la autora con anotaciones y subrayado, Hannah Arendt Collection, Bard College, Nueva York.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNSTEIN, J.M., “Promising and Civil Disobedience: Arendt’s Political Modernism” en *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, R. Berkowitz, J. Katz y T. Keenan (ed.), Nueva York, Fordham University Press, 2010.
- BERNSTEIN, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” en VV.AA., *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, F. Birulés (comp.), J. Calvo (trad.), Barcelona, Gedisa, 2002.
- BIRMINGHAM, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: the Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.
- “On Action. The Appearance of the Law”, en A. Yeatman, P. Hansen, M. Zolkos y C. Barbour (eds.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Nueva York-Londres, Continuum International, 2011.
- BISKOWSKI, Lawrence J., “Politics Versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger”, *Review of Politics*, 57, 1, 1995, pp. 59-89.
- BOESCHE, Roger, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State University Press, 1996.
- BRUNKHORST, Hauke, “Reluctant Democratic Egalitarianism: Hannah Arendt’s Idea of a Revolutionary Foundation of the Modern Nation State and International Law”, *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, vol. 15, nº 2, 2008, pp. 149-167.
- CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- CASADEI, Thomas, “Il senso del ‘limite’: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt” en *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 805-838.
- DE LA TORRE, Francisco Javier, *Aproximación a la fuentes clásicas latinas de Hannah Arendt*, Universidad de Málaga, 2002.

- DI CROCE, Marianne, “Le politique chez Hannah Arendt. Entre fragilité et durée”, Université du Québec á Montréal, 2013. <http://www.archipel.uqam.ca/5312> [consultado: 15/11/13].
- DISCH, Lisa J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ítaca [etc.], Cornell University Press, 1994.
- FENICHEL PITKIN, Hanna, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, 1998.
- “On Relating Private and Public”, en VV.AA. *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, tomo III, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 214-236.
- FORTI, Simona, “Il potere contra il dominio: la politica secondo Hannah Arendt ” en *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 131-161.
- GAROFALO, Luigi, “Suggerzioni per il giurista dai *Quaderni e diari* di Hannah Arendt”, *Anuario da Faculdade de Dereito da Universidade da Coruña*, nº 12, 2008, pp. 447-472.
- GINES, Kathryn T., *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.
- GIORCELLI BERSANI, Silvia, *L'auctoritas degli antichi*, Milán, Le Monier Università, 2010.
- HAMMER, Dean, *Roman Political Thought and the Modern Theoretical Imagination*, University of Oklahoma Press, 2008.
- HAYDEN, Patrick, *Political Evil in a Global Age*, Nueva York, Routledge, 2009.
- HEITER, Bernd, ROSENMÜLLER, Stefanie, HEUER, Wolfgang, *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- HONIG, Bonnie, "Declarations of Independence. Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*, vol. 85, n° 1, 1991, pp. 97-113.
- ISAAC, Jeffrey C., "A New Guarantee on Earth, Human Dignity and the Politics of Human Rights" en *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, tomo II, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 65-91.
- JACOBITTI, Suzanne D., "Individualism and Political Community Arendt and Tocqueville on the Current Debate in Liberalism", *Polity*, vol. 23, n° 4, 1991.
- JAY, Martin, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
- KEENAN, Alan, "Promises, Promises. The Abys of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 22, n° 2, 1994.
- KESBY, Alison, *The Right to Have Right: Citizenship, Humanity and International Law*, Oxford University Press, 2012.
- KLABBERS, J. "Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt", *Leiden Journal of International Law*, vol. 20, n° 1, 2007, pp. 1-23.
- KOHN, Jerome, "Guest Editor's Introduction", Nueva York, *Social Research*, vol. 74, n° 3, 2007.
- "Guest Editor's Introduction", Nueva York, *Social Research*, vol. 74, n° 4, 2007.
- LA TORRE, Massimo, "Hannah Arendt and the Concept of Law. Against the Tradition", Stuttgart, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 99, 3, 2013.
- LINDAHL, H., "Give and Take: Arendt and the Nomos of Political Community", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, n° 7, 2006, pp. 881-901.
- LLOYD, Margie, "In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism", *Review of Politics*, 57, 1, 1995.

- MENKE, Christoph, “The ‘Aporias of Human Rights’ and the ‘One Human Right’: Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument”, *Social Research*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 739-762.
- OWENS, Patricia, “On Dissent US Publics and Anti-War Protest over Kosovo” en *The Humanitarian Condition: US Public Spheres and the 1999 War over Kosovo* (tesis doctoral), University of Wales, 2003. Accesible en <http://cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/2616> [consultado: 25/09/2014].
- *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- PAREKH, Bhikhu, *Pensadores políticos contemporáneos*, V. Bordoy (trad.), Madrid, Alianza, 1982.
- PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Nueva York, Routledge, 2008.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994.
- REPOLES TORRES, Ana Paula, *Direito e Política Em Hannah Arendt*, Loyola, 2013.
- RICOEUR, Paul, “De la philosophie au politique” en *Hannah Arendt: Confrontations*, Lille, Association Les cahiers de la philosophie, 1987.
- “Action, Story and History. On Re Reading The Human Condition”, en VV.AA., *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, tomo III, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 43-53.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- SIRCZUK, Matías, “Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* (recurso electrónico), Murcia, Universidad de Murcia, 2009.
- SMITH, Verity, “Dissent in Dark Times. Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism” en *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, R. Berkowitz, J. Katz y T. Keenan (ed.), Fordham University Press, 2010, pp. 105-114.
- TAMINIAUX, Jacques, “Arendt, disciple de Heidegger?”, Bruselas, *Études Phénoménologiques*, vol. 1, 1985, pp. 111-136.
- *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, M. Gendre (trad.), Albany, State University of New York Press, 1997.
- “Time and the Inner Conflicts of the Mind”, en VV.AA. *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, tomo IV, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 175-191; “Athens and Rome”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, D. Villa (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 165-177.
- “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?” en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, J. Eraso Ceballos (trad.), Madrid, Sequitur, 2008, pp. 71-84.
- TASSIN, Etienne, “‘...sed victa Catoni’: The Defeated Cause of Revolutions”, Nueva York, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007, pp. 1109-1126.
- “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze”, Andrea Mejía (trad.), *Revista de estudios sociales*, nº 43, 2012, pp. 36-49.
- VECCHIARELLI SCOTT, Joanna; CHELIUS STARK, Judith, “Rediscovering Hannah Arendt” en *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, 1996, pp. 115-212.
- VILLA, Dana, “Arendt, Heidegger and the Tradition”, Nueva York, *Social Research*, vol. 74, nº 4, 2007.

– “Arendt and Heidegger, Again” en VV.AA., *Heidegger’s Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, S. Fleischacker (ed.), Pittsburgh, Dusquesne University Press, 2008.

VOLK, Christian, *Die Ordnung der Freiheit*, Aachen, Nomos, 2010.

– “From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics and Order”, *Leiden Journal of International Law*, nº 23, 2010, pp. 759-779.

VV.AA., *El legado filosófico del siglo XX*, M. Garrido, L. M. Valdés y L. Arenas (coords.), Madrid, Cátedra, 2007.

VV.AA., *Hannah Arendt and the Law*, M. Goldoni, C. McCorkindale (eds.), Oxford, Hart, 2012.

VV.AA., *Law and Agonistic Politics*, A. Schaap (ed.), Farnham, Ashgate, 2009.

WALDRON, Jeremy, “Arendt’s Constitutional Politics”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, D. Villa (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219.

WELLMER, Albrecht, “Hannah Arendt y la revolución” en VV.AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, J. Eraso Ceballos (trad.), Madrid, Sequitur, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, M. Lloris Valdés (trad.), Barcelona, Paidós, 2006.

2. Bibliografía secundaria

ÁLVAREZ, A., *Under Pressure: The Writer in Society, Eastern Europe [etc.]*, Penguin, 1965.

ALVIRA, Rafael, “Habitar y cultivar”, *Persona y Derecho*, 30, 1994.

BAUMAN, Zigmunt, *Mundo consumo*, A. Santos Mosquera (trad.), Barcelona, Paidós, 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega* (I), E. Imaz (trad.), Barcelona, RBA, 2005.
- CASALINI, Brunela, “Popular Sovereignty, the Rule of Law, and the Rule of Judges in the United States” en VV.AA., *The Rule of Law. History, Theory and Criticism*, Holanda, Springer, 2007, pp. 201-236.
- CHESTERTON, Gilbert K., *Obras Completas*, A. Marichalar, M.J. Barroso Bonzon, A. Reyes (trad.), Barcelona, Plaza & Janés, 1961.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, J. M. García de la Mora y J. C. García Borrón (trad.), Barcelona, Ariel, 1985-89.
- CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.
- CRUZ CRUZ, Juan, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, EUNSA, 1982.
- CRUZ PRADOS, Alfredo, *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 1999.
- DE LUCAS, Javier, “¿Por qué obedecer a las leyes de la mayoría?” en VV.AA., *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp. 167-257.
- D'ORS, Álvaro, “Silent leges inter arma” en *De la guerra y de la paz*, Madrid, Rialp, 1954.
- *Ensayos de teoría política*, Pamplona, EUNSA, 1979.
- *Derecho privado romano*, Pamplona, EUNSA, 1997.
- ELORDUY, Eleuterio; PÉREZ ALONSO, J., *El estoicismo* (II vols.), Madrid, Gredos, 1972.
- FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, J. F. Lorca Navarrete (trad.), Madrid, Pirámide, 1982-1988.

- FRANKL, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, C. Kopplhuber (trad.), Barcelona, Herder, 1991.
- FRIEDMAN, Lawrence M., *A History of American Law*, Nueva York, Touchstone, 2005.
- GADAMER, Hans Gregor, *Verdad y método*, A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trad.), Salamanca, Sígueme, 1992-1993.
- GANDHI, Mahatma, *Non Violent Resistance (Satyagraha)*, Nueva York, Schocken, 1961.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, A. Vallejo Campos y A. Medina González (trad.), Madrid, Gredos, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca (trad.), Barcelona, Paidós, 1999.
- *Perfiles filosófico-políticos*, M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Taurus, 2000.
- HARTMAN, Gary; MERKSKY, Roy M., y TATE, Cindy L., *Landmark Supreme Court Cases*, Nueva York, Checkmark Books, 2007.
- HARTOG, François, “La autoridad del tiempo”, A. Santoveña (trad.), *Historia Mexicana*, vol. LVIII, nº 4, 2009, pp. 1419-1445.
- JASPERS, Karl, *Iniciación al método filosófico*, M. L. Pérez Torres (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1977.
- “Eichmann in Jerusalem, An Interview with Peter Wyss on the Book by Hannah Arendt” en VV.AA., *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, tomo II, G. Williams (ed.), Nueva York, Routledge, 2006, pp. 299-307.
- KASER, Max, *Storia del Diritto Romano*, R.Martini (trad.), Milán, Cisalpino, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

- KNAUSS, Bernhard, *La polis, individuo y Estado en la Grecia antigua*, F. González Vicen (trad.), Madrid, Aguilar, 1979.
- KOZAK, L.A., *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, A. H. Sommerstein, I. C. Torrance (eds.), Berlín, De Gruyter, 2014.
- LA TORRE, Massimo, “Reflexiones sobre la *Ilíada*” en *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*, E. Bea (ed.), Madrid, Trotta, 2010, pp. 65-67.
- LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999.
- LLANO, Fernando, “Cicero and Natural Law”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 98, nº 2, 2012, pp. 157-168.
- MOELLER, Charles, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, M. D. Raich Ullán (trad.), Madrid, Encuentro, 2008.
- MANCINI, Matthew, *Alexis de Tocqueville and American Intellectuals*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2006.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967.
- NICGORSKI, Walter, “Cicero’s Paradoxes and His Idea of Utility”, *Political Theory*, vol. 12, nº 4, 1984, pp. 557-578.
- “Political Science, Cicero, and Education”, 17/08/2012. APSA 2012 *Annual Meeting Paper*. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=2104465> [consultado: 18/04/14].
- ORREGO, Cristobal, “Cicerón descuartizado, Cicerón en un fractal”, Pamplona, *Anuario filosófico*, vol. 34, nº 70, pp. 395-432.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado*, A. Fernández-Galiano (trad.), Barcelona, Ariel, 2001.

- PEREIRA MENAUT, Antonio Carlos, *Invitación al estudio de la Constitución de los Estados Unidos*, Santiago de Compostela, Tórculo, 1998.
- PETTIT, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, T. Domènech (trad.), Barcelona, Paidós, 1999.
- PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 1998.
- POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, E. Loedel y A. Gómez Rodríguez (trad.), Barcelona, Paidós, 1957.
- RAU, Zbigniew, “The State of Enslavement the East European Substitute for the State of Nature”, *Political Studies*, XXXIX, 1991, pp. 253-269.
- RAWLE, William, *A view of the Constitution of the United States of America*, Philadelphia, P. H. Nicklin, 1829.
- REHNQUIST, William H., *The Supreme Court*, Nueva York, Vintage Books, 2001.
- RICHTER, Melvin, “Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville”, *Comparative Politics*, vol. 1 n° 2, 1969, pp. 129-160.
- RIVAS, Pedro, “La triple justificación de la desobediencia civil”, *Persona y Derecho*, 34, 1996.
- RIVERA GARCÍA, Antonio, “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en *De Republica*”. *Doxa*, 29, 2006, pp. 367-386.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, *Derecho y sociedad*, Madrid, Tecnos, 1979.
- *Historia del pensamiento jurídico*, Madrid, Universidad Complutense, 1992-1993.
- RUBIO CARRACEDO, Jose, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, V. Herrero (trad.), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

- SENETT, Richard, *El artesano*, M. A. Galmarini (trad.), Barcelona, Anagrama, 2010.
- SERNA, Pedro; TOLLER, Fernando, *La interpretación constitucional de los derechos fundamentales: una alternativa a los conflictos de derechos*, Buenos Aires, La Ley, 2000.
- SPAEMANN, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, EUNSA, 1980.
- STORY, Joseph, *Commentaries on the Constitution of the United States* (I), 5ª ed., Buffalo, William S. Hein & Co., 1994.
- STRAUSS, Leo, “What is Political Philosophy?”, *The Journal of Politics*, vol. 19, 1957, pp. 343-368.
- *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1965.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid, Alianza, 1988.
- UNGER, Roberto M., *La democracia realizada. La alternativa progresista*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Manantial, 1999.
- VIEHWEG, Theodor, *Tópica y jurisprudencia*, L. Díez Picazo (trad.), Pamplona, Thomson-Civitas, 2007.
- WALDRON, Jeremy, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- *Derecho y desacuerdos*, J. L. Martí y. A. Quiroga (trad.), Madrid, Marcial Pons, 2005.
- “The Core of the Case Against Judicial Review”, *The Yale Law Journal*, vol. 115, nº 6, 2006.
- WEIL, Simone, “La *Ilíada*, o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, A. López y M. Tabuyo (trad.), Madrid, Trotta, 2005.