

# Hannah Arendt y el tema de la autonomía de la política

María Pía Lara

## RESUMEN

El presente ensayo se aboca a recuperar la noción de autonomía de la política en Hannah Arendt. En mi opinión, Arendt representa un modelo de autonomía de la política *sui generis*. Por un lado, ella concibe a la religión como fuente de sentido y sus análisis sobre la tradición occidental ligan a la religión con la política a través de dos fuentes fundamentales: la griega y la romana. Para Arendt, la revisión crítica de estas dos tradiciones es el argumento fundamental para comprender por qué ella afirma que no existe un concepto político de autoridad moderna propio para la autonomía de la política. Ella recurre a la religión dándole un sentido funcional- político para poder armar su modelo de autonomía de la política con el ejemplo empírico de la revolución norteamericana. El resultado es un modelo de creatividad política en donde los términos religiosos son rescatados para ejemplificar a la política a partir de dos categorías centrales: libertad y acción.

**Palabras clave:** autonomía, autoridad, tradición, religión, libertad y acción

## ABSTRACT

This essay deals with Hannah Arendt's notion of the autonomy of politics. I contend that Arendt represents an autonomous model of the political that is *suis generis*. This means that Arendt conceives that religion and politics have historically been intertwined in the two main Western political traditions: the Greek and the Roman. Her critical view, however, insists that the fusion of these two traditions have made a modern concept of political authority inexistent. Hence, she takes religious figures and narratives to give political content to the categories that she will make use in her own model of the autonomy of politics. The outcome of her effort allows her to build a creative model of the political based on her two main categories: freedom and acción.

**Key words:** autonomy, authority, tradition, religion, freedom and action.

El renovado interés por la relación entre religión y política ha vuelto a un primer plano. Filósofos como Mark Lilla—*The Stillborn God*<sup>1</sup>—o Charles Taylor—*A Secular Age*<sup>2</sup>—insisten en la fundamental presencia de la religión en el mundo occidental. Por ello quisiera proponer el tema de lo que significó la autonomía de la política para Hannah Arendt y ver si a través de este análisis podemos extraer alguna conclusión útil para este debate.

Tanto Hannah Arendt como Carl Schmitt defendieron la tesis de la autonomía de la política, y ahí terminan las similitudes. Mientras Schmitt quería la autonomía de la política para justificar su postura de definirla a través de sus conceptos de amigos y enemigos, Arendt pensó en la “prioridad de la política” como la construcción de un mundo común, en donde la experiencia de la libertad--a través de la acción--fuera posible en el debate y la deliberación entre pares. Por ello el tema de la deseada autonomía de la política y su relación con el mundo religioso, para Arendt, se perfila desde su discusión sobre el destino del concepto de autoridad en el mundo moderno. En uno de sus ensayos más oscuros, “¿Qué es la autoridad?”<sup>3</sup>, Arendt reflexiona sobre por qué es imposible hallar un concepto de autoridad válido para el mundo moderno. Confieso que dicho texto nunca me pareció claro y que he tenido que releerlo muchas veces para comprender la conclusión de Arendt. Lo primero que llamó mi atención del diagnóstico de Arendt sobre el fracaso de la modernidad para producir un concepto político de autoridad, es que sólo se

comprende cuando ella explica por qué es imposible separar a la religión de la política desde la propia experiencia de la historia occidental. En efecto, Arendt pensó que la tradición occidental estableció vínculos indisolubles entre el concepto de autoridad y el origen divino al que estuvo asociada esta discusión. Por eso resulta apresurado pensar que Arendt está a favor de la unión entre política y religión al leer dicho texto, sin antes reflexionar sobre la manera en que ella construye históricamente el argumento del vínculo entre ambas, ligado a la forma en que el concepto de autoridad fue desarrollándose en una cierta fusión de tradiciones. Permítanme aclarar esto último: Arendt reconstruye cómo la tradición griega y luego la romana definieron a la autoridad política y de qué manera ambas fueron tomadas por el cristianismo y sus instituciones políticas, estableciendo un vínculo indisoluble entre las categorías de autoridad, religión y tradición. Para Arendt, el concepto moderno de autoridad no tuvo éxito porque se fundamentó no en un concepto de orden político, sino a través de la conexión religiosa con la autoridad divina y, por tanto, el tema de la autoridad política se conectó con el del poder divino mediante una justificación conceptual elaborada a partir de la relación jerárquica entre el gobernante y los gobernados. La dominación (*Herrschaft*) se vinculó a lo sagrado (*das Heil*), estableciendo con ello una identidad entre poder y dominación a través del concepto de autoridad. De esta forma lo sagrado no sólo produjo dominación, sino que fue también el resultado de la conexión inextricable entre las dimensiones religiosa y política. Por otro lado, la reconstrucción de Arendt en “¿Qué es la autoridad?” requiere de una cuidadosa interpretación sobre la paradójica renuncia occidental para plantear un concepto de autoridad derivado de experiencias políticas y con categorías propias. El fracaso occidental sería una muestra de las consecuencias de esta infausta relación entre religión y política.

En este trabajo trataré de iluminar lo que Arendt intentó hacer con su reconstrucción conceptual, no sólo a partir de “¿Qué es la autoridad?”, sino y sobre todo en la relación de dicho texto con otros dos que ella incluyó en *On Revolution*<sup>4</sup>. Este análisis parte de la conexión interna de estos trabajos de Arendt vinculándolos a sus silencios y a la curiosa manera en la que termina por salvar a la tradición romana—tras criticar también sus limitaciones—para elaborar una concepción alternativa de poder político para un mundo postmetafísico. Pero para poder explicarnos su trayectoria analítica debo antes hacer un par de aclaraciones. Mi tesis central es que Arendt no eligió enfocar su crítica sobre autores modernos como Hobbes o Rousseau, sino que se remontó hasta los orígenes del concepto de autoridad en las tradiciones griega y romana y en cómo los autores modernos heredaron el colapso teórico de las dos esferas—la religiosa y la política—cuando pensaron que el problema de la política era fundamentar las *razones* para definir el tema de la autoridad vinculado a la noción de poder entendido como dominación. Desde esta perspectiva, el desarrollo moderno de categorías políticas estuvo condenado al fracaso por la dependencia parasitaria de la política con la religión. Arendt construye su estrategia enfocándose en cómo la tradición griega concibió el problema y en cómo Platón en particular resolvió las dificultades de hallar una definición política del concepto de autoridad que, en última instancia, se convirtió en la justificación de la definición del concepto de poder como dominación. La segunda parte de su argumento muestra cómo los romanos resolvieron mejor que los griegos el tema de la autoridad, sustituyendo dicho concepto asociado al dominio del gobernante con el concepto de fundación romana que apelaba a la conexión con la idea de un acto fundacional vinculado a la tradición. Arendt concluye que los romanos tuvieron éxito donde los griegos fracasaron, porque aquellos desplazaron el acento de la autoridad al acto mismo de la fundación y elaboraron un concepto alternativo de poder como la posibilidad colectiva de actuar en concierto. Sin embargo, Arendt criticó el concepto de autoridad romano por su liga con la idea de tradición y ella era consciente de que la opción de la autonomía de la política requería de una

estrategia distinta. La elección de Arendt llevaba el propósito de construir un sistema político innovador—no dependiente de la tradición o de las tradiciones--en donde la libertad y la pluralidad fuesen los dos ejes centrales, como se analizará después. En el ensayo sobre la autoridad lo que complica la situación es que ella concluye que la tradición occidental fusionó las tradiciones griega y romana en las instituciones cristianas y el concepto de autoridad nunca se desprendió de su dependencia religiosa formulando una especie de dependencia entre las nociones de autoridad, religión y tradición<sup>5</sup>. Así que en el ensayo sobre la autoridad las conclusiones de Arendt producen más perplejidades que aclaraciones. Por eso la necesidad de vincular este texto a los otros dos que aparecen en su libro sobre la revolución.

Comenzaré mi interpretación enfocándome en subrayar la estrategia crítica por ella elegida. En segundo lugar, mostraré por qué Arendt culpa a la tradición occidental del fracaso de no hallar un concepto político de autoridad. Tercero, conectaré estas ideas con el marco conceptual de su original contribución al rescatar a la tradición romana con su concepto de fundación y con la narrativa que ella desarrolla acerca del mejor ejemplo de esta idea clave de los romanos en la narración que ella construye sobre la revolución norteamericana. Sugeriré con ello que Arendt representa el modelo de la configuración conceptual secular que en otro trabajo he denominado el modelo del mito. Dicho modelo teórico fue elaborado por Hans Blumenberg<sup>6</sup> pero es Arendt quien mejor lo personifica. Este modelo concibe a las narraciones míticas y a los mitos (religiosos) jugando papeles funcionales para la articulación de una visión política que no sólo traduce lo religioso a lo político, sino que concibe a los mitos y a su repercusión cultural como una parte sustantiva del proceso de creación de sentido que le permite desplazarse fuera del ámbito religioso sin sustituirlo. La diferencia radical con Arendt es que el suyo es también un modelo de creatividad política—y ello supone categorías nuevas que develan nuevos territorios de acciones entre los ciudadanos--ya que propone una categoría de poder distinto al que se define como dominación y aboga por un tipo de acción política vinculada al ideal republicano (el concepto de legitimidad es ilustrativo de esta dimensión, aunque ella nunca lo mencione). Finalmente veremos cuáles son los problemas teóricos de la formulación arendtiana de la autonomía de la política y su desconexión del importante vínculo con la justicia. La tesis fuerte de este ensayo será probar cómo Arendt intentó resolver después esta cuestión de una manera más clara y original cuando establece la conexión de su teoría con la tradición romana--con su concepto de acto fundacional—para explicar la revolución norteamericana y qué podemos criticar a su opción de apartar a la política no sólo de la religión, sino de posibles vínculos y relaciones con otras dimensiones de la realidad como la esfera social, la económica y la moral.

### **Los orígenes griegos del problema de la autoridad**

Arendt afirma que Platón buscó un concepto de autoridad para la polis griega cuyo rasgo definitorio fuese la búsqueda de la verdad a través de la persuasión. Platón deseaba abandonar las concepciones griegas previas que resolvían la cuestión de la autoridad en el caso de las colonias, por medio de la fuerza y la violencia. Arendt muestra cómo Platón buscó un concepto nuevo de autoridad más allá de los límites impuestos por los tiranos griegos, quienes utilizaron su poder de coerción a través de la violencia. Platón pensaba que las leyes podían ser una mejor forma de fundamentar al concepto de autoridad y, por ello, el filósofo debía gobernar. Sólo la muerte de Sócrates hizo pensar a Platón que esta aparente derrota del filósofo se debió a que éste estaba más interesado en encontrar la verdad que en gobernar. Fue entonces que Platón se enfrentó a un reto mayor: defender el poder de las ideas a través del mecanismo de la trascendencia. Arendt argumentó que “Platón pretendió que la razón podría ejercer [el poder] en manos del rey-

filósofo” a través de las ideas, ya que ellas “pueden ser medidas de la conducta humana porque trascienden la esfera de los asuntos humanos de la misma forma en que la medida trasciende lo que está fuera y más allá de todas las cosas cuya extensión pretende medir” (las cursivas son mías)<sup>7</sup>. El elemento de autoridad de las ideas permite a éstas “gobernar y obligar” y por ello el filósofo las concibe como instrumentos de dominación. Al utilizar la analogía de las artes y los oficios que, según Platón, son guiados por “las formas” de los objetos, él creyó en el carácter trascendente de las ideas que las situaba más allá del proceso de fabricación. Las ideas son guías que eventualmente se convierten en medidas o estándares sobre el éxito o fracaso de cómo son las cosas. Así, Arendt conectó la perspectiva de Platón con formas autoritarias de gobierno porque su fuente de autoridad se legitimaba como ejercicio de dominación. El poder de la trascendencia yacía más allá de la dimensión material de la vida y de las leyes de la naturaleza—o los designios de Dios—porque las ideas no están hechas por el hombre sino que pertenecen a otra dimensión. Es por ello que Arendt considera que Platón fue el responsable de que la tradición occidental entretajara el vínculo entre política y religión a través del poder trascendental de las ideas cuya existencia se encuentra más allá de los límites del mundo. De acuerdo a Arendt, es fundamental para su influencia posterior que Platón no evitara la existencia de una relación entre violencia y obediencia, pues él incurrió “en largos relatos acerca de los castigos y premios del más allá”, con lo cual estableció la crucial conexión con la obediencia a través de ingeniosas herramientas para reforzar “el poder de la razón sin que tuviera que utilizar realmente ninguna violencia externa”<sup>8</sup>. La verdad es lo que define a la trascendencia de las ideas y Platón se enfrentó a muchas dificultades debido a la discrepancia entre las ideas como verdaderas esencias a ser contempladas y las medidas a ser aplicadas. Por eso la discusión de Arendt sobre Platón ilumina la dimensión de la problemática ruptura entre la teoría y la práctica, lo que terminó por minar la posibilidad de hallar conceptos autónomos de la política tales como la libertad y la acción. Arendt también señala que Platón describió la idea del bien sólo en *La República*, mientras que la idea de la belleza parecía más cercana a los intereses de los filósofos, ya que ellos aman “la belleza” y no sólo el bien<sup>9</sup>. La función original de las ideas—según Arendt—no es gobernar<sup>10</sup> sino “iluminar la oscuridad”. Arendt utiliza esta contradicción para ilustrar por qué las ideas no tienen que ver con la política o con la experiencia política sino con la tarea del filósofo de contemplar “el verdadero ser de las cosas”. Por ello, Arendt señala que “es precisamente el gobernar, el medir, el subsumir y el regular lo que son totalmente ajenas a la experiencia política debajo de la concepción original de la doctrina de las ideas”<sup>11</sup>. De acuerdo a esto, Arendt argumenta que Platón se dio cuenta de que podía rescatar la utilidad de su teoría de las ideas para su teoría política sólo si la razón pudiera enfrentar el reclamo impersonal de la dominación (tal y como está expresado en *Las Leyes*). Este dilema hizo a Platón afirmar que ni Dios ni el hombre eran responsables del contenido de todas las cosas, sólo la idea del bien por sí misma. En consecuencia, Platón hizo del filósofo aquel que podía tomar a la verdad y transformarla en un conjunto de reglas. El filósofo se convirtió así en el rey-gobernante<sup>12</sup>. Es el mismo rey-gobernante quien considera a los asuntos humanos sometidos no a la deliberación y a la acción, sino a la contemplación de las cosas fuera del mundo humano. Por ello “ver la verdad” se convierte en el *motto* de la tradición autoritaria del pensamiento político.

Por su parte, Aristóteles también intentó concebir, sin éxito, la autoridad entre el que gobierna y los gobernados. Primero porque tomó elementos del espacio privado, ya que supuso que los esclavos eran necesarios y que las necesidades domésticas debían ser resueltas antes de que la polis pudiera ofrecerse a las tareas de la deliberación política. Las cuestiones sobre la vida buena podían ser discutidas en la polis griega por quienes eran considerados iguales y poseían el tiempo y los medios para ello. Por lo tanto, la libertad de la vida buena descansaba en la eliminación de

la necesidad. Aristóteles además estableció diferencias entre los gobernantes y los gobernados derivadas de la diferencia natural entre los mayores y los jóvenes. Por tanto, la cuestión de la autoridad dependió más de la educación que de las habilidades políticas. Arendt afirma que “el grandioso intento de la filosofía griega de hallar un concepto de autoridad que pudiera prevenir el deterioro de la polis y salvaguardar la vida del filósofo se hundió por el hecho de que en el ámbito de la vida política griega no hubo conciencia de un concepto de autoridad basado en la inmediata experiencia política”<sup>13</sup>.

### **Rescatando la tradición romana de la fundación**

Arendt rescata a la tradición romana porque ésta habilitó la dimensión de la política con el concepto de autoridad de una forma distinta a la griega. En efecto, Arendt parte de un análisis conceptual histórico en el cual el concepto de religión se define *como un ejercicio colectivo en el que compartimos el sentido de lo que hacemos*. Arendt toma el concepto romano de religión y aclara que el término en latín se entendía como *religare*, lo que ella conecta con la idea de lo que se construye en una comunidad. Al mismo tiempo, el concepto de autoridad romano, advierte Arendt, se derivaba también del latín, en concreto de la palabra *autoritas*, que significa la presencia de alguien como *autor o auctor*. El acto de fundación al que ella se referirá conecta estos dos sentidos para establecer el proyecto del acto fundacional que deberá construirse por medio de narrativas colectivas y de la memoria de grandiosas hazañas llevadas a cabo por los héroes de la comunidad. ¿Cuál es la intención de Arendt con esta conexión conceptual y qué original interpretación podemos hallar de la relación entre su concepto *secularizado* de religión y su concepto de autoridad?

Primero, Arendt comprendió el reto de la tradición occidental al tratar de rehacer la conexión esencial del concepto de autoridad con el de la tradición cristiana porque en ésta la política jugó siempre un papel parasitario con respecto de la religión. Una gran parte del desarrollo de los conceptos políticos consiste en traducciones literales del vocabulario religioso. La teología política es resultado de esta relación parasitaria. Sin embargo, Arendt intentaba abandonar ese horizonte y diseñar un nuevo tipo de relación entre la religión y la política a partir de un rescate semántico de los conceptos romanos. Con ellos, Arendt conectaba la idea de la creación de una comunidad política (fundación) que convertiría al relato original (el texto) en el proceso de su reproducción en la construcción de una comunidad abocada a recuperar el acto fundacional con nuevas interpretaciones de él. Aquí yace la clave de cómo Arendt intentó trasladarse fuera del ámbito de la teología política. Arendt argumenta que la noción de autoridad no puede definirse “como coerción externa”, ni como “formas persuasivas” (como en principio creyó la tradición griega), sino en la “distinción tanto de la coerción por la fuerza como de la persuasión a través de los argumentos”. Si no es la fuerza, ni la forma igualitaria de la persuasión entre pares, entonces, el problema podría localizarse en cómo las concepciones sobre la autoridad dependieron siempre de la fundamentación a priori de una relación jerárquica entre el gobernante con los gobernados, ya que el poder provenía de la divinidad. Esto era inevitable, pues ésta es la imagen de la religión siempre que Dios es origen del poder. Pero si el acento se desplaza hasta la idea de un ejercicio colectivo de fundación, compartido por toda la comunidad, entonces la jerarquía origina un proceso colectivo de legitimación que coloca el acento en cómo la comunidad comparte el poder a través de *mecanismos de poder desarrollados en la misma acción de la construcción de la dimensión específicamente política de la comunidad y al hacerlo, construyen con ello una narrativa acerca de dicha identidad colectiva*. Arendt muestra entonces la forma de recuperar la opción romana que busca colocar a la tradición como el rasgo distintivo de la autoridad vinculada

con la fuerza que le imprime el acto colectivo de recordar a través de las narraciones de aquel acto fundacional. No requiere gran explicación esta dimensión, pues lo que Arendt buscó con este concepto de autoridad no era la noción de poder coercitivo ni la fuerza de la persuasión, sino una forma de construir, de preservar, de cuidar el sentido colectivo de una comunidad plural y una identidad política que preservara esa pluralidad. Esto refleja que la cuestión de la autoridad no puede resolverse a través de un acto único sino de forma permanente al producir y reproducir la legitimidad por medio del empoderamiento (*empowerment*). Arendt analiza críticamente la estructura piramidal diseñada bajo el concepto de autoridad cristiano heredado en el mundo moderno, ya que éste sólo pudo resolverse a través de las instituciones religiosas<sup>14</sup>. Esta forma no se asemeja a la concepción romana de autoridad en donde el problema de la jerarquía es suplantado por el de la fundación y la fuente de la autoridad yace en la recolección del pasado, en revivir la grandeza de los valores y acciones de la fundación y en los legados tomados por la comunidad como ejemplares de los relatos históricos de sus ancestros.

Los romanos, según Arendt, no estaban preocupados por la relación entre la fuerza o la violencia para garantizar la legitimidad de su concepto de autoridad, sino con la noción de fundación y con los procesos narrativos del acto originario y las formas de reinterpretar las historias en las diferentes colonias en relación al imperio. “La fundación de un nuevo cuerpo político—lo que para los griegos era una experiencia común (ordinaria)—se convirtió para los romanos en el evento único, central, decisivo y en el comienzo irrepetible de toda su historia”<sup>15</sup>. ¿Cómo se articuló este proceso? Arendt afirma que se logró tomando la figura de Jano, “el dios de los comienzos” conectándolo luego con Minerva, la diosa de la memoria. Al construir una narrativa común de fundación procedente del legado literario griego, tal y como cristalizó en la narrativa homérica—como lo ilustra el ejemplo de cómo el espíritu de Héctor sobrevivió la caída de Troya—el sentido del relato se convirtió en “la santidad de la casa y la tierra” que resurgió esta vez en el territorio italiano<sup>16</sup>. El sentido romano de religión como *religare* es utilizado para describir este proceso como diferentes esfuerzos de asentar la fundación, esto es, como los esfuerzos históricos de refundación necesarios para vincularse con su pasado. De esta forma, Arendt comprendió los poderes secretos del sentido romano del término religión al considerarlo casi idéntico a la actividad política, porque los romanos le dieron “el poder vinculante de la fundación” a las formas en las que la comunidad humanizó a sus dioses con un hogar permanente en su narrativa. En el contexto romano, la política no se sitúa en una relación parasitaria con la religión porque ésta es utilizada como proveedora de narrativas de sentido que permiten recuperar el papel *funcional* de los dioses, quienes representaban valores esenciales de la comunidad y cuya fuerza simbólica se aprecia en dotar de sentido al comienzo de una empresa fundacional. Construir la comunidad requiere de las fuerzas simbólicas personificadas en las figuras religiosas que representan valores e ideales (como Jano o Minerva) de la tradición. De esta forma, estas figuras se humanizan y ocupan los lugares de la trascendencia mediante el ingreso a un territorio común entre los dioses y los humanos. En esta visión, la posición jerárquica desaparece ya que los dioses y los humanos contribuyen a la misma tarea de fundación a través del principio legitimante de la tradición que define el sentido de la identidad colectiva en ese acto de nuevo comienzo. El proceso narrativo que hace a los dioses humanizarse—el proceso del *working through del mito*—del que habla Blumenberg permite comprender cómo una comunidad se define por los valores que rescata de sus dioses y como ellos imparten un sentido político a la experiencia misma de la fundación. Por eso Arendt interpreta este concepto de autoridad vinculado a su acepción romana de *auctoritas* (que se deriva del verbo *augere*, aumentar o agrandar). Pero si la autoridad reside en el pasado (en recordarlo mediante narrativas), ese pasado está siempre presente con los vivos. Para Arendt, contrariamente a cómo los griegos construyeron

la fuerza del sentido en el ejemplo del hacer, el concepto de *auctor* significa que alguien puede convertirse en un autor o creador pues “en este caso no es el que construye sino aquel en quien se inspira la empresa completa y cuyo espíritu está presente, y que por tanto, más que el espíritu mismo del constructor, [lo que importa] es lo representado en *la construcción misma*”<sup>17</sup>. Así que consideremos lo que Arendt nos está diciendo: es la acción política de la empresa común de un nuevo comienzo, la acción de construir una comunidad política, lo que hace realmente que los dioses otorguen sentido al ejercicio de fundación como un verdadero acto político. La autoridad de los viejos aquí es diferente de su versión platónica porque Arendt aclara que la noción romana de autoridad no es igual a poder, pues el poder sólo puede definirse en plural y por medio del sentido del éxito compartido por la comunidad: *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* (“mientras que el poder reside en el pueblo, la autoridad yace con el senado”). Con esta interpretación Arendt afirma que el poder pertenece a la comunidad, es decir, es plural y está descentrado, ya que el senado juega el papel institucional de representar al pueblo. El senado se convierte en la fuente de autoridad otorgada por el pueblo y no por la ley divina. Así, la autoridad es *el acto de aumentar* y se posibilita por las decisiones políticas tomadas por el senado, pero la cuestión es que la noción de autoridad emerge de cómo el pasado entra dentro del presente—por la tradición-- en cómo los ejemplos particulares dotan de sentido a la comunidad como “un mero consejo” y no por medio de formas coercitivas. La clase de consecuencias políticas que esta forma de autoridad posee (su fuerza vinculante) no viene como mandato sino como formas de “aprobar o reprobar” las decisiones del pueblo. Por lo tanto, el interés se centra en la legitimidad y no en el poder definido como coerción o fuerza. Todo lo que ocurre, nos dice Arendt, se convierte en ejemplar y la mayor autoridad (*auctoritas maiourum*) es idéntica con los modelos de autoridad que poseen los relatos fundacionales como estándares morales y políticos.

### **La ausencia de la religión en el mundo moderno y el rescate de Maquiavelo**

En *Los Orígenes del Totalitarismo*<sup>18</sup> Arendt culpaba a la ausencia de creencias religiosas por las acciones de crueldad humana ocurridas en los campos de concentración<sup>19</sup>. Ella insistió en que la falta del temor al juicio final generó crímenes sin precedentes. Allí mismo realizó una demoledora crítica al papel de las ideologías como sustitutas de la religión. Así que no es de extrañar que en “¿Qué es la autoridad?” Arendt arremete de nuevo contra las ideologías y afirma que fueron éstas las que terminaron por producir el efecto debilitante de las fuerzas religiosas. En consecuencia, el sentido de autoridad moderno también da cuenta de la pérdida del sentido religioso--“del miedo a la otra vida” o al juicio final--que producía un efecto de trascendencia y de respeto ligado a valores morales compartidos en las comunidades asociado con las ideas sobre su futuro y con la dimensión de la vida después de la muerte<sup>20</sup>. Este sentido de trascendencia, advierte Arendt, se perdió cuando las ideologías suplieron el sentido de nuestras expectativas futuras.

¿Significa esto que Arendt comparte con Tocqueville, además de su pasión por el republicanismo, su visión de que la religión es la más política de las instituciones? Si leemos cuidadosamente los dos ensayos de *On Revolution*<sup>21</sup> a los que me he referido, seremos capaces de responder a esta pregunta claramente. Arendt se distancia de Tocqueville al considerar a la religión como el mejor sedimento de los hábitos del corazón, precisamente porque ella posee una perspectiva clara acerca de la necesidad de una política autónoma. Esto no quiere decir que Arendt desprecie a la religión, como bien lo aclaran sus preocupaciones sobre el totalitarismo y su preocupación por cómo las ideologías han llegado a sustituir a las creencias religiosas<sup>22</sup>. De lo que ella desconfía es de la traducción religiosa a la política y de cómo esto inhibe la creación de

categorías propias derivadas de las experiencias políticas. Por otro lado, Arendt hace uso de lecturas propiamente políticas cuando recupera a Jesús y el concepto de promesa que ella rescata de esta figura religiosa y su conducta política<sup>23</sup>.

En “¿Qué es la autoridad?”, Arendt localiza la problemática concepción cristiana de infravaloración del mundo material y su énfasis en la perspectiva futura de la “otra vida después de la muerte” como un efecto que debilita a la perspectiva de la política como una esfera diferenciada de la economía, la moral y la sociología. Para ella, la política supone la construcción de un mundo común. Por eso Arendt recurre a Maquiavelo. En dicho ensayo, casi al final, aparece Maquiavelo porque él acuña un concepto clave de la política: la *virtú*. Con él, Maquiavelo enfrentó la dimensión de la libertad con las experiencias políticas reales. Según Arendt, Maquiavelo dio un sentido específico a la virtud porque es “la respuesta, sintetizada de los hombres al mundo, o más bien, a la constelación de la *fortuna* en la cual el mundo se abre, se presenta y se ofrece a él frente a su virtud”<sup>24</sup>. También recoge de Maquiavelo su distanciamiento crítico de la religión, ya que él se dio cuenta de que “todo contacto entre la religión y la política corrompe a ambas y que una iglesia no corrupta, aunque es considerablemente más respetable, sería aún más destructiva al espacio público que en su presente corrupción”<sup>25</sup>. ¿Qué es lo que Arendt quiere decir con esta afirmación? Desde mi punto de vista, Arendt intenta rescatar la proeza de Maquiavelo al restaurar la noción política de libertad humana (fortuna) y de virtud cívica (responsabilidad). Maquiavelo también piensa en las revoluciones como empresas propias de la política y este sentido es el que la llevará a desarrollar posteriormente su propio concepto de revolución con el ejemplo de la revolución norteamericana. Sin embargo, contrariamente a Maquiavelo, Arendt no piensa en la revolución con violencia sino en cómo “La revolución americana se fundó en un nuevo cuerpo político sin violencia y con la ayuda de la constitución”. Esto fue posible, de acuerdo con ella, porque los padres fundadores pudieron reinterpretar a la tradición romana.

La importancia de Maquiavelo reside, según Arendt, en que supo apartarse de la idea religiosa de la salvación para restaurar la importancia de la libertad humana. Para ella, lo más importante es la preocupación y el cuidado por el mundo común. Y esto es precisamente lo que significa la “prioridad de lo político”: la necesidad compartida de construir y cuidar el mundo donde se experimente la libertad a través de la acción, el debate y la deliberación con nuestros pares. La política posee objetivos propios que no son de carácter utilitario y tampoco necesitan de categorías trascendentes, pues es la inmanencia la única forma en que la política puede ser considerada como una esfera autónoma de acción. Por ello el espacio público ocupa el lugar privilegiado en esta visión política, pues es el escenario del diálogo, la persuasión y el intercambio de opiniones propios del mundo plural<sup>26</sup>. La problemática de la autonomía en Arendt refleja un problema adicional ya que su perspectiva no concibe la necesidad de un diálogo fructífero entre la política y las dimensiones económicas, morales y sociales. Recordemos sus críticas a Platón y a Aristóteles por haber mezclado cuestiones de la vida privada en la pública. También encuentra problemática la visión de Marx que hace del trabajo el motor del cambio o las revoluciones<sup>27</sup>. Para Arendt, el éxito de la revolución norteamericana reside en que las necesidades básicas estaban resueltas. El resultado es que no hay manera en que el tema de la justicia se pueda colar en la política pues es imposible ver cómo argumentos sobre la distribución de la riqueza, la desigualdad social y la definición del bien común en relación con la justicia pueden ser rechazados a priori de la agenda de debates públicos. Las teorías feministas han sido claves para argumentar contra la separación a priori de estos ámbitos, lo que genera un problema sobre qué motivos o razones son los que necesitan discutir los ciudadanos si no son temas que están vinculados con la justicia<sup>28</sup>.



## Repensar la autoridad y el poder con la fuerza del ejemplo

En sus ensayos “Fundación I : *Constitutio Libertatis*” y en “Foundation II: Novus Ordo Saeculorum” Arendt desarrolla sus ideas acerca de la clase de revolución que pudiera resolver las complejidades de encontrar un concepto de autoridad post-metafísico y lejos del marco religioso. El único ejemplo apropiado para su teoría lo constituye la revolución americana. Arendt afirma que la noción de gobierno constitucional no fue revolucionaria porque simplemente significa que el “gobierno está limitado por las leyes”<sup>29</sup>. Una segunda cuestión es que ella recupera la definición de Thomas Paine de una constitución “no [como] el acto de gobierno sino del pueblo constituyendo el gobierno”<sup>30</sup>. A esta definición, ella añade otra no menos importante: Arendt afirma que los derechos constitucionales—las libertades negativas—que la constitución otorga no pueden ser la fuerza aglutinadora de la gente en relación a la autoridad, sino “el establecimiento de un *nuevo sistema de poder*” (las cursivas son mías)<sup>31</sup>. Por eso, Arendt explicita que la preocupación de los padres fundadores no era limitar el poder sino cómo crear uno nuevo. De acuerdo a ellos, esta nueva clase de poder no podía estar basado en la carta de derechos, tal y como la entendió la tradición liberal, sino en cómo habilitar la capacidad de la acción en concierto cuando se lograba el consenso sobre la necesidad de un nuevo comienzo. El resultado de esta búsqueda de los padres fundadores rindió sus frutos, ya que ellos “crearon nuevas fuentes de poder después de que la Declaración de Independencia aboliera la autoridad y el poder a la corona y al parlamento”<sup>32</sup>. La influencia fundamental de los padres fundadores fue Montesquieu, quien estaba sobre todo interesado en la constitución de la “libertad política”. Si bien al analizar este relato aparece la evidencia de la influencia de Tocqueville en Arendt, lo interesante aquí es precisamente cómo cada uno evalúa la relación entre política y religión. Estas diferencias, como ha mostrado Dana Villa, son la mejor prueba de cómo Arendt desconfiaba de la religión cristiana como proveedora de sentido político. Para ella, la creencia cristiana de la igualdad frente a Dios no puede ser el motivo o fundamento de la igualdad civil y los derechos políticos. En vez de pensar que los *mores* y los hábitos eran el sedimento del cuerpo político, como creía Tocqueville, Arendt prefería las estructuras legales y las instituciones democráticas. Si bien es cierto que era totalmente consciente de que tales construcciones no bastaban para garantizar la libertad humana, Arendt buscó su fuerza motivante en la forma en la que el ejercicio político de construcción de empresas colectivas permitiera la activación de la acción política por excelencia--la participación—unida a un nuevo concepto de poder que se halla en la expresión colectiva de esa capacidad de acción concertada. Como Dana Villa advierte, Arendt quería con ello “dar lectura al sentido de la revolución americana a través de un doble lente de republicanismo cívico y de filosofía existencial”<sup>33</sup>.

Los padres fundadores retomaron el interés de Montesquieu por la libertad política. Ésta, argumenta Arendt, no residía en el “yo haré” sino en el “yo puedo” y por ello, la libertad política debe construirse de una forma en la se articule el poder con la libertad. Aunque Montesquieu también estaba preocupado por el balance de poderes, lo que es realmente novedoso en él es su interés en la naturaleza misma del poder y por ello llegó a pensar que la única forma de limitarlo era a través del poder mismo. Por eso Arendt concluye que “el poder puede interrumpirse y aún permanecer intacto sólo por medio del poder, por ello el principio de separación de poderes por una parte del gobierno es lo que realmente posibilita la clase de mecanismo [efectivo y controlador] construido en el corazón mismo del gobierno, y desde el cual un nuevo poder se genera”<sup>34</sup>. Montesquieu influenció a los padres fundadores y les permitió construir un sistema de poderes en el que pudieran vigilar y pedirle cuentas al Estado de forma tal que una nueva noción

de poder descentrado impediría que un poder terminara por decrecer o por destruir al otro. Así, concluye Arendt, los padres fundadores concibieron la unión de trece repúblicas soberanas, una república confederada, y construyeron el acto de fundación inscrito en la narrativa de –La carta de los derechos—la cual fue incorporada como derechos en las enmiendas hechas a la constitución<sup>35</sup>. La contribución fundamental de los padres fundadores al concepto moderno de fundación fue “la consistente abolición de la *soberanía dentro del cuerpo político de la república*, la visión de que en el mundo de los asuntos humanos *la soberanía y la tiranía son lo mismo*”(cursivaas y traducción mías)<sup>36</sup>.

Esta narración muestra claramente la postura de Arendt con respecto a lo que ella considera su modelo republicano y de autonomía de la política. Contra Schmitt, por ejemplo, Arendt rechaza el concepto de soberanía porque lo identifica dentro de los conceptos claves de la teología política y lo asocia con la tiranía (el poder ilimitado de uno). Para Arendt, la moderna definición de soberanía como conexión entre la ley y el poder tuvo su origen en la búsqueda religiosa que otorgaba la autoridad al príncipe (o al rey), quién encarnaba el poder en la tierra y representaba su origen divino en el cual el poder y la ley coincidían. “Su voluntad”—explica Arendt—“porque supuestamente representa a la voluntad de Dios en la tierra, era tanto la fuente de la ley como del poder y este era de origen idéntico, lo que hacía a la ley poderosa y al poder legítimo”<sup>37</sup>. Con el rechazo de este concepto de soberanía, Arendt buscaba poder definir al poder preservando al mismo tiempo a la pluralidad. La revolución americana según Arendt tuvo un destino singular porque, en vez de tomar la definición europea tradicional de soberanía, se abocó a luchar a favor de la versión inglesa que siempre tuvo una monarquía limitada (en donde el gobierno del rey y el parlamento no poseían poder absoluto que los dispensara de la ley). Al mismo tiempo, señala Arendt, las colonias americanas nunca experimentaron pobreza masiva como su contraparte francesa. Por todas esas razones, la experiencia americana terminó por no hacer coincidir el origen de la ley con el poder. Para ellos, el lugar del poder era el pueblo aunque la fuente de la ley era la constitución, un documento escrito, un objeto perdurable, que podía ser considerado e interpretado de formas diversas. Lo importante para Arendt era que no se trataba de un estado subjetivo de la mente y tampoco se aludía a una noción ficticia de la voluntad, sino de un documento sometido a múltiples interpretaciones de la comunidad.

Ciertamente, la revolución americana estuvo exenta del problema del absolutismo y por esto ellos pudieron desarrollar un concepto nuevo de poder. El problema europeo del absolutismo, de acuerdo a Arendt, fue resultado de los así llamados procesos de secularización, es decir, de la emancipación del poder secular de la autoridad de la iglesia. El absolutismo europeo no pudo encontrar una solución satisfactoria para sustituir a la sanción religiosa con la sanción secular en la institución de la monarquía. Es por eso que Arendt concluye que este problema revela mejor que nada cómo Europa careció de una concepción política de autoridad. Por eso afirma que “la sanción específica con la cual la religión y la autoridad religiosa confirieron al espacio secular no podía reemplazarse simplemente por una soberanía absoluta, la cual, careciendo de una fuente trascendente y transmudana, podría sólo degenerar en la tiranía y el despotismo”<sup>38</sup>.

Arendt concluye que el problema de los europeos al tratar de resolver el tema de la autoridad no ocurrió mediante una revolución—lo cual los llevaría a la búsqueda de una noción apropiada de fundación--sino más bien al recurrir al mismo marco de referencia que la iglesia había utilizado en el pasado, es decir, al fundamentar la autoridad de la ley y del poder en una fuente absoluta que no era de este mundo, lo que terminaría por fracasar pues la política no podría liberarse de su yugo religioso. Por eso, la única forma de evitar este problema es pensar en la revolución como un nuevo comienzo porque sólo entonces la comunidad recientemente fundada

puede prescindir de las costumbres y del precedente (de la tradición a la que apelaban los romanos) y encontrar en este camino nuevas formas de definir al poder y a la legitimidad<sup>39</sup>.

La revolución norteamericana necesitaba romper con dos círculos viciosos: uno relacionado con la creación de las leyes; y el otro, inherente a la idea de nuevo comienzo que Arendt identificó con el momento fundacional. Los teóricos modernos conciben al poder relacionado con la ley por medio del concepto de soberanía. Este círculo vicioso, argumentaba Arendt, fue analizado por Sieyès al establecer una distinción entre *pouvoir constituant* (poder constitutivo) y *pouvoir constitué* (poder constituyente). Para Arendt, la definición de la voluntad de una nación donde el poder y la ley coinciden fracasa porque dicha noción se halla fuera del propio gobierno y de la ley. La voluntad de la nación podría verse atrapada fácilmente en la voluntad de la mayoría. Arendt argumentó que la revolución norteamericana tuvo éxito al dotar con la autoridad a la constitución porque su autoridad general se derivaba de autoridades subordinadas, es decir, de cuerpos horizontales investidos con autoridad tales como los distritos, los *counties*, las alcaldías, porque “preservar estos cuerpos en su poder era preservar a la fuente misma de la autoridad intacta” (p.165). Con esta interpretación, según Arendt, la revolución norteamericana fue preservada de caer en el círculo vicioso del *pouvoir constituant* y el *pouvoir constitué*. La autoridad de la revolución norteamericana vino de los delegados electoralmente constituidos en cuerpos, ellos recibían su autoridad desde abajo y no de forma vertical. Ellos no tuvieron que pensar en términos de una ficción o de un absoluto (la nación constituida por encima de toda autoridad y más allá de toda ley), sino en una forma pragmática en la que la ciudadanía organizada ejercía su poder de acuerdo a las leyes y también era limitada por ellas. Por eso la revolución americana proveía con su experiencia la posibilidad de acuñar un nuevo concepto de poder. Ellos habilitaron la posibilidad de la fundación porque a pesar del temor entre unos y otros, también había la confianza en su poder compartido. Los ciudadanos se mantenían juntos, argumentaba Arendt, por medio de *promesas mutuas*. Mientras que en la versión religiosa el acto de consentir se realizaba en cada individuo en soledad y “sólo en presencia de Dios”, en cambio, en el modelo de la fábula revolucionaria de Arendt, el acto de las promesas mutuas se realiza frente a los otros y es por eso que es independiente de toda sanción religiosa (p.171). El cuerpo político es el resultado de esta forma colectiva que la convierte en poderosa y fuera de ella nadie tiene el poder. Es así como Arendt concibe el concepto clave de pluralidad.

En el modelo de Arendt vemos cómo se construye una gramática de la acción pues esta facultad humana es la única que requiere de la pluralidad. Y así emerge la misma sintaxis del poder: ya que el poder *es humano y sólo puede atribuírsele al espacio común en el cual los seres humanos hacen y guardan sus promesas*. Y esto es precisamente lo que significa la autonomía de la política. Arendt afirma la visión política funcional de su fábula de la revolución mediante la recuperación de categorías originadas en los relatos religiosos, tales como las promesas y el perdón. La figura de Jesús representa ahora los valores a rescatar. Con ellos, aparecen dos categorías nuevas introducidas por Arendt a su modelo político: la reciprocidad y la mutualidad (p.181). Arendt explica el origen de las leyes no a partir de una voluntad general o de una autoridad divina, sino del proceso mismo de la revolución *narrada por ella*, lo que se convertirá en fuente inspiracional de todas las leyes. Arendt insiste en que ni los griegos, ni los romanos concibieron a las leyes como divinas sino como el producto *artificial* del quehacer humano (p.186). “El sentido original de la palabra *lex* es “conexión íntima” o relación, es decir algo que conecta a dos cosas o a dos socios cuyas circunstancias externas los han hecho coincidir” (p.187). Así es como ella explica que los romanos utilizaron las herramientas de las leyes para establecer tratados de paz, acuerdos para nuevas alianzas, una nueva unidad, etc. Y por eso atribuye a Montesquieu la recuperación original del uso romano del sentido de la ley que queda definido por

éste como “*rapport*, relación que sustituye a dos entidades diferentes” (p.188). Para Montesquieu, tanto como para los romanos, la ley es relativa por definición, es decir, establece relaciones, y por eso no se necesita una fuente de autoridad, ni tiene una validez absoluta. La conexión religiosa de la ley con la autoridad divina no provino de los romanos sino de los hebreos. Según Arendt, los norteamericanos fueron los que supieron recuperar el sentido original del término de religión ligado a la actividad política. Los romanos la entendieron como un esfuerzo por vincularse (religare) y la constitución se convirtió en el documento fundacional que permite establecer los vínculos mutuos en relación con ese nuevo comienzo. La distinción entre autoridad y poder clave de los romanos quedó también inscrito como un rasgo principal de la revolución norteamericana. Pero hubo una diferencia crucial entre la forma romana y la norteamericana, ya que para los romanos la función de la autoridad era política y consistió en dar consejos, mientras que para los americanos la función de la autoridad es legal y consistió en aprender a interpretar las leyes. Por eso la Corte Suprema deriva su autoridad de la constitución como documento escrito, mientras que el Senado romano tenía autoridad porque ellos eran los representantes del pueblo o, más bien, encarnaban a sus ancestros. Para los americanos las enmiendas a la constitución son los actos de aumentar la fundación original y es precisamente su capacidad de ser modificada la que logra establecer los nexos vitales con la ciudadanía. Así, acción e interpretación se convierten en claves de la construcción de la comunidad.

Para Arendt, como ya hemos dicho, los mitos de fundación son importantes y por eso he llamado a su modelo como el mejor ejemplo del modelo de Blumenberg sobre el mito funcional de la política. Arendt admite que utiliza el referente de los dos grandes mitos o leyendas de la fundación y ambas tienen nexos religiosos: una es la historia bíblica del éxodo de Egipto de las tribus israelíes y el otro es la historia de Virgilio en la que Eneas realiza una travesía después de que ha escapado del fuego de Troya. Ambas son historias de liberación. Para la primera de la esclavitud y para la segunda de la aniquilación. Ambas historias se centran en la promesa de la libertad. Este tema es retomado por la revolución, nos dice Arendt, en el carácter del mito funcional en el que el tiempo de la liberación se convierte en un tiempo del nuevo comienzo. Este espacio del nuevo comienzo es lo que finalmente cristalizará la configuración de la idea de autonomía de la política que Arendt transcribe con sus ideas rectoras de libertad y pluralidad.

---

<sup>1</sup> Lilla, Mark. *The Stillborn God*. Nueva York, Alfred A. Knopf. 2007.

<sup>2</sup> Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra, The Belknap Press of Harvard University Press. 2007.

<sup>3</sup> Este texto de Arendt es el que menos he visto citado, aún por las feministas. Una de las pocas feministas que sí lo ha trabajado es Bonnie Honig. Ver: Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca y Londres, Cornell University Press. 1993. pp. 76-125.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah. “Foundation I: Constitutio Libertatis” y “Foundation II: Novus Ordo Saeclorum” publicados en el volumen: *On Revolution*. Nueva York, Penguin Books. Pp.141-178 y 179-214 (respectivamente).

<sup>5</sup> Al respecto, Arendt señala que: “de este modo, la religión, la autoridad y la tradición se hicieron inseparables, expresando la sagrada fuerza vinculante de un comienzo revestido de autoridad al cual se permanece unido por medio de la fuerza de la tradición” en: Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Traducción de Eduardo Cañas. Barcelona, Piadós.p.86.

<sup>6</sup> Blumenberg, Hans. *Work on Myth*. Traducido al inglés por Robert M. Wallace. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press. 1990.

<sup>7</sup> Arendt, Hannah. “What is Authority?” publicado en: Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. New York, Penguin Books.p. 109. 1977.

<sup>8</sup> Ibid.p.111.

<sup>9</sup> Ibid.p. 112.

<sup>10</sup> Ibid.p.113.

<sup>11</sup> Ibid.p.113.

---

<sup>12</sup> Arendt señala que “La propuesta Platónica de un filósofo-rey no quiere decir que la filosofía misma deba, o incluso pueda, ser realizada en un Estado ideal, sino más bien que los gobernantes valoran la filosofía por encima de cualquier otra actividad deberían estar autorizados a gobernar de tal modo que pueda haber filosofía, que los filósofos puedan tener *scholē* y no sean perturbados por aquellos asuntos que surgen de nuestro vivir juntos, los cuales, por su parte, tienen su origen último en las imperfecciones de la vida humana” en: Arendt, Hannah, “El final de la tradición” publicado en el volumen: Arendt, Hannah. *La Promesa de la política*. Barcelona: Paidós. 2008. p.122.

<sup>13</sup> Arendt, Hannah. “What is Authority?” p.119.

<sup>14</sup> Al respecto, Arendt señala: “Puesto que la Iglesia, en su papel como nuevo protector del Imperio romano, había mantenido la trinidad esencialmente romana de religión, autoridad y tradición, pudo convertirse finalmente en la heredera de Roma y ofrecer a los hombres “en cuanto a miembros de la Iglesia cristiana el sentido de ciudadanía que ni Roma ni otras ciudades podían ya ofrecerles (R.H. Barrow, *The Romans*, 1949, pág.194). Quizá el mayor triunfo del espíritu romano es que la fórmula romana pudiese permanecer intacta en la Edad Media cristiana, simplemente intercambiando la fundación de Roma por la fundación de la Iglesia católica” en: Arendt, Hannah. 2008. *La promesa de la política*. Traducción de Eduardo Cañas. Barcelona: Paidós. 2008. p.87.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, “What is Authority?” p.121.

<sup>16</sup> Al respecto, Arendt comenta que “En palabras de Cicerón, “no existe nada a través de lo cual la virtud humana se aproxime más a las formas sagradas (*numen*) de los dioses que por medio de la fundación de una nueva *civitas* o la preservación de una ya establecida” (*De Res Publica*, vii, 12). La religión era el poder que otorgaba seguridad a la fundación al proporcionar un lugar donde los dioses pudiesen habitar entre los hombres. *Los dioses romanos habitaban los templos de Roma, no como los griegos que, aunque protegían las ciudades construidas por los hombres y podían morar temporalmente en ellas, siempre tenían su propio hogar en el Olimpo, lejos de los hogares de los hombres*” (las cursivas son mías) en: Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós. 2008. p 87.

<sup>17</sup> Arendt, Hannah, “What is Authority?” p.122.

<sup>18</sup> Ver, especialmente, “Totalitarianism and Power en: Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovich. 1975. Pp. 389-479.

<sup>19</sup> Arendt señala que: “Quizá nada distingue radicalmente a las masas modernas de aquellos de siglos pasados como la pérdida de la fe en el juicio final: los peores han perdido su temor y los mejores su esperanza. Incapaces de vivir sin miedo y esperanza, estas masas son atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer una fabricación humana del paraíso que tanto echan de menos y del infierno que tanto temen” en: Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, p.446 (la traducción es mía).

<sup>20</sup> Al respecto, Arendt señala: “Sin la sanción de la creencia religiosa, ni la autoridad ni la tradición están seguras. Sin el apoyo de las herramientas tradicionales de comprensión y de juicio, tanto la religión como la autoridad están abocadas al desmoronamiento” en: Arendt, Hannah. 2008. *La promesa de la política*. p.88.

<sup>21</sup> Ver: Arendt, Hannah, “Foundation I: *Constitutio Libertatis*” y “Foundation II: *Novus Ordo Saeclorum*” publicados en el volumen: *On Revolution*. New York: Penguin Books. 1990. Pp.141-178 y 179-214.

<sup>22</sup> Ver en *The Origins of Totalitarianism* la sección llamada “Ideology and Terror”, pp.460-479. Al respecto, ver también el excelente ensayo de Margaret Canovan llamado “Ideology and Terror” publicado en: Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.1992. pp.86-94.

<sup>23</sup> Al respecto Arendt señala: “De modo notable éste fue el caso de la única y audaz conclusión que Jesús de Nazaret extrajo de esa perplejidad de la acción humana que ha infestado por igual consideraciones políticas antiguas y las consideraciones históricas modernas. La incertidumbre de la acción humana, en el sentido de que nunca sabemos del todo qué es lo que estamos haciendo cuando comenzamos a actuar dentro de la red de interrelaciones y de dependencias mutuas que conforman el campo de acción, fue tomada de la filosofía antigua como el argumento supremo contra la seriedad de los asuntos humanos...Jesús encontró este remedio en la capacidad humana para perdonar, que se basa asimismo en la comprensión de que en la acción humana nunca sabemos lo que estamos haciendo (Lucas 23, 34), de modo que, no pudiendo dejar de actuar mientras vivamos, no debemos tampoco dejar nunca de perdonar” y para más elocuencia añade Arendt “el perdón pretende hacer lo que parece imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y que consigue establecer un nuevo comienzo allí donde los comienzos parecían haberse hecho imposibles”. Y concluye Arendt “fue la relación entre hacer y perdonar como un elemento *constitutivo del trato entre los hombres, lo cual era una novedad específicamente política, y no religiosa, de las enseñanzas de Jesús*” (las cursivas son mías) en: Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós. 2008.p. 93, 94 y 95. Al

---

respecto ver también: Arendt Hannah. *On Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. 1958 P. 241.

<sup>24</sup> Arendt, Hannah, "What is Authority?" p.137.

<sup>25</sup> Ibid.p.138.

<sup>26</sup> Al respecto señala Albrecht Wellmer: "In contrast to both liberalism and the tradition, Arendt wants to define and defend the *autonomy* of the political in two senses of the word. First, unlike the private and the social realms, the political sphere is autonomous in the sense that political action is or can be meaningful in itself, and does not rely on the presence of a purpose beyond politics (for example, the preservation of life, morality, or the pursuit of private happiness by individuals). Secondly, the political sphere is autonomous in the sense that it has no normative foundation provided, as it were, in advance, from some sphere beyond itself" en: Wellmer, Albrecht, "Arendt on Revolution" publicado en el volumen: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Editado por Dana Villa. Nueva York: Cambridge University Press. 2000. Pp.220-241.p.225.

<sup>27</sup> Ver la crítica que ella desarrolla en *On Human Condition*. Loc.cit.

<sup>28</sup> Este es precisamente el motivo de la argumentada crítica de Hanna Pitkin. Ver: Pitkin, Hanna, Fenichel. 1998. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

<sup>29</sup> Arendt, Hannah, "Foundation I: Constitutio Libertatis" en: *On Revolution*.p. 143.

<sup>30</sup> Ibid.p. 145.

<sup>31</sup> Ibid.p. 147.

<sup>32</sup> Villa, Dana. *Public Freedom*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 2008. p. 149.

<sup>33</sup> Villa, Dana. Ibid.p.97.

<sup>34</sup> Arendt, Hannah.. *On Revolution*. New York: Penguin Books. 1977. p.151-152.

<sup>35</sup> Al respecto dice Bonnie Honig: "Como todas sus historias de los espectadores, la fábula de Arendt tenía la intención de definir y habilitar nuevos horizontes de posibilidades. Tenía el sentido de inspirarnos, así como los ejemplos clásicos de la fundación envalentaron a los revolucionarios americanos. La fábula debe tomar el lugar del orden constatativo para que Arendt pueda teorizar una política viable para la modernidad, una política no nacida de la violencia sino del poder, una política no fundacional que es *legítima, autoritativa, estable y perdurable*" (las cursillas son mías) en: Honig, Bonnie, "Arendt's Account of Action and Authority" publicado en el volumen: Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca y Londres, Cornell University Press. 1993.p.109.

<sup>36</sup> Arendt, Hannah. Ibid.op.cit.p.153.

<sup>37</sup> Ibid.p.156.

<sup>38</sup> Ibid.p.160.

<sup>39</sup> Al respecto, Arendt concluye que "el milagro de la libertad yace en este poder comenzar" en: Arendt, Hannah. 2008. *La promesa de la política*.p.149.