

Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt

Matías Sirczuk*

RESUMEN

En este trabajo me propongo restituir los desplazamientos semánticos tanto del concepto de ley como del concepto de autoridad tal como son desarrollados por Arendt. A través de la descripción de los diferentes elementos que cristalizaron en el concepto de autoridad, Arendt se propone identificar dos modos diferentes de entenderla, modos que, articulados en la misma tradición de pensamiento político, tenderían a privilegiar algunos de sus elementos y a ocluir otros. Del mismo modo, en lo que se refiere a la comprensión de la ley, Arendt se propone desarticular el concepto de ley que heredó la modernidad restituyendo tres maneras diferentes de entenderla -griega, romana y bíblica- con el objeto de delimitar la relación que cada uno de estos significados tiene con la libertad política.

Es sólo a partir de este trabajo de desarticulación de las variaciones semánticas de los conceptos de ley y autoridad que le es posible pensar de un modo original la relación entre comienzo y permanencia, esto es, entre el pathos de la novedad y la necesidad de estabilidad, inherentes a la experiencia de la fundación política.

Palabras clave: autoridad, ley, tradición, política, filosofía, comienzo.

ABSTRACT

In this paper, I analyze the semantic displacements of the concepts of law and authority as they were developed by Hannah Arendt. Through the description of the different elements that crystallize into the concept of authority, Arendt identifies two dissimilar ways of understanding it. Arendt describes the way in which these different meanings of the concept were articulated in the same tradition of political thought, giving priority to some of these elements and hiding some others. In the same path, Arendt proposed to disarticulate the concept of law inherited by the Modernity restoring its three different interpretations—Greek, Roman, and biblical—in order to delimitate the relationship between these interpretations and the concept of political liberty.

It is only from this conceptual disarticulation of the semantic variations of law and authority that Arendt was able to propose an original way to thinking the relationship between beginning and permanence (in other words, between the pathos of novelty and the necessity of stability) inherent to the experience of political foundation.

Key words: authority, law, tradition, politics, philosophy, beginning.

Primera parte: dos maneras de entender la autoridad

“Nuestra herencia no viene precedida de testamento alguno”. Esta frase de René Char, con la que Arendt inicia *Entre el pasado y el futuro*,¹ marca la tonalidad presente en el conjunto de ejercicios de reflexión política que realiza a lo largo de este libro; los acontecimientos del siglo XX conducirán a Arendt a entender que la ruptura con la tradición, la pérdida del “hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado”² no sólo era irreversible sino

* Universitat de Barcelona/ Universidad de Buenos Aires. Con el apoyo del programa Alban, Programa de Becas de Alto Nivel de la Unión Europea para América Latina. Correo electrónico: matisirczuk@hotmail.com. Dirección postal: Passeig de Vallldaura 62-64 3º 1ª, 08031, Barcelona, España

¹ H. Arendt: *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996. Trad. castellana de Ana Poljak de: H. Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1968.

² H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», en: H. Arendt: *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 104. Traducción castellana de Ana Poljak de: «What is Authority?», en: *Between*

que podía llegar a tener consecuencias desastrosas.³ En este contexto, enfrentada con los “problemas elementales de la convivencia humana,”⁴ Arendt se propone indagar en las formas de continuidad del mundo común que funcionaron a lo largo de la historia, con el intento de descubrir allí las formas de la permanencia no transmitidas por la tradición de pensamiento, aquellas que han sido olvidadas debido al carácter altamente selectivo de esta tradición.⁵ En este sentido, si bien la pérdida de la tradición produce una ruptura del hilo que nos unía con el pasado, Arendt entenderá que al mismo tiempo “ese hilo también era la cadena que nos sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito” de modo tal que podría “ser que sólo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes.”⁶ Aunque la ruptura del hilo de la tradición puede haber conducido a los mayores desastres, Arendt entenderá también que dicha ruptura puede presentarse como una oportunidad para la acción y el pensamiento políticos: es sólo sobre el fondo de esta ruptura radical con la tradición que las revoluciones modernas fueron posibles.

En este contexto, entendemos, deben ser leídas las reflexiones de Arendt en torno a la autoridad. Tal como ha resaltado Bonnie Honig, Arendt es ambigua con respecto a la desaparición de la autoridad política en la modernidad: si por un lado esta desaparición marca la posible recuperación del mundo por parte de la política, por el otro deja a los regímenes políticos sin la única fuente que aseguraba la fundación y garantizaba la duración de los mismos desde Roma.⁷ Al comienzo de “¿Qué es la autoridad?” Arendt sostiene que “[h]abría sido más sensato preguntarse qué fue la autoridad y no qué es la autoridad” ya que considera que “la autoridad se ha esfumado del mundo moderno.”⁸ Esta primera afirmación, así dicha,

Past and Future, Eight Exercises in Political Thought, op. cit. Publicado originalmente como «Was ist Autorität?», *Der Monat*, VIII, 89, 1955.

³ En una conferencia celebrada en ocasión de su pensamiento, Arendt sostenía, haciendo referencia a la desaparición de los referentes de certidumbre resultado de la ruptura con la tradición, lo siguiente: “estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios, o mejor, en el infierno; es decir, si existieran absolutos. No hay absolutos. Y ustedes saben tan bien como yo que no había principios últimos a los que apelar con validez. No se podía apelar a nadie”. Véase «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en: H. Arendt: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 149. Traducción castellana de Fina Birulés de «On Arendt», en: M. A. Hill (ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin Press, 1979. En este sentido, Arendt pareciera afirmar que la pérdida de guías, de estándares morales invariables, resultado de la ruptura de la tradición, habría facilitado el terreno para el surgimiento de los totalitarismos. Ahora bien, en contra de ciertas interpretaciones que ven entre modernidad y totalitarismo una continuidad sin fisuras (incluso que ven al totalitarismo como la culminación de la modernidad), para Arendt la modernidad no termina necesariamente allí; según ella, el totalitarismo presupone una cristalización de elementos presentes en la modernidad que han dado a luz una forma enteramente nueva de gobierno, cuyo nacimiento no puede ser interpretado en términos de necesidad o de causalidad. En este sentido, Arendt entenderá que la ruptura con la tradición no sólo ha posibilitado el surgimiento del totalitarismo, sino que también ha sido la condición de posibilidad de las revoluciones modernas. Tal como escribe Fina Birulés, “el totalitarismo (...) no es la culminación de la época moderna sino una forma patológica especial de la política moderna. Para Arendt, no hay un vínculo interno entre la progresiva «pérdida del mundo», característica de la modernidad, y el terror, la esencia del totalitarismo. No debe sorprendernos, pues, que cuando escribe acerca de los acontecimientos históricos de su presente o del pasado lo haga fijando su atención en los dos polos extremos entre los que está comprendida la modernidad: el totalitarismo del siglo XX y el fenómeno de las revoluciones modernas.” F. Birulés: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 109.

⁴ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 153.

⁵ Véase H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974; reeditado en Barcelona, Paidós Surcos, 2005, p. 258. Traducción castellana de Ramón Gil Novales de: H. Arendt: *The Human Condition*, London, Chicago Press, University of Chicago Press, 1958.

⁶ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 104.

⁷ B. Honig: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993, p. 96.

⁸ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 101.

pareciera condenarnos a vivir en un mundo sin autoridad, sin medidas de estabilidad capaces de limitar la *hybris* humana. Pero a pesar de que algunos intérpretes han leído la comprensión arendtiana de la autoridad en clave puramente nostálgica y antimoderna, entendiendo que su argumento consistiría simplemente en describir el modo en que la autoridad se ha ido corrompiendo en la Edad Moderna hasta desaparecer,⁹ lo cierto es que para Arendt el concepto de autoridad que ha desaparecido de la faz de la tierra no remite a “la naturaleza o esencia de la «autoridad en general»” sino a un modo específico de autoridad, modo que ha sido válido durante un largo período de nuestra historia.¹⁰ En este contexto, Arendt se propone llegar a comprender el significado del vocablo mediante la reconstrucción de su origen histórico y político.

A través de la descripción de los diferentes elementos que cristalizaron en el concepto de autoridad, a través de la reducción a sus partículas elementales, Arendt se propone identificar dos modos diferentes de entender la autoridad, modos que, articulados en la misma tradición de pensamiento político, tenderían a privilegiar algunos de sus elementos y a ocluir otros. Según Arendt, el primer modelo de autoridad adquiere la imagen de la pirámide: Así, sostiene, “[l]a pirámide es (...) una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base.”¹¹ En este modo de comprender la autoridad y la naturaleza del gobierno autoritario, la cima de la pirámide apunta hacia arriba, hacia la fuente trascendente desde la cual el orden político adquiere legitimidad. Pero esta imagen, entiende Arendt, sirve solamente para representar a una tradición específica de la autoridad: la tradición cristológica del gobierno autoritario.¹² Frente a esta figura, Arendt redescubrirá, a través de la desarticulación de los elementos presentes en la tradición, la presencia oculta de un modelo de autoridad que -sin haber logrado articularse conceptualmente- ha sido el que dio sostén y permanencia tanto a la tradición de pensamiento como a los cuerpos políticos a lo largo de nuestra historia.

Tal como sostiene Arendt, tanto el vocablo como el concepto de autoridad tienen un origen romano; pero, según ella, si queremos comprender todas las dimensiones del concepto de autoridad como nos ha sido transmitido por la tradición, no podemos restringirnos simplemente a la experiencia política que le dio origen a la palabra sino que debemos orientar

⁹ Véase, por ejemplo, el artículo de R. Friedman: «On the Concept of Authority in Political Philosophy», en: R. E. Flathman (ed.): *Concepts in Social and Political Philosophy*, New York, Macmillan, 1973.

¹⁰ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 102. Tal como ha sostenido Fina Birulés, la descripción de la ruina del concepto de autoridad tradicional no significa para Arendt la renuncia a la autoridad como tal. Es que Arendt, al mismo tiempo que reconoce y celebra el carácter libre de la acción humana, está también preocupada por sus inestables e imprevisibles consecuencias. Su pensamiento por tanto no es sólo un pensamiento de la libertad, o un elogio de las virtudes de la acción sino también un reconocimiento de su fragilidad. Y es esta preocupación la que la lleva a reconocer que los humanos no pueden vivir sin algunas medidas estabilizadoras. Véase F. Birulés: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., p. 100. Volveremos sobre este punto en el apartado siguiente. Para una lectura de Arendt en esta clave véase también M. Canovan: «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en: F. Birulés (ed.): *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000; y B. Honig, «Declarations of Independence. Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *The American Political Science Review*, Vol. 85, Nº 1, March, 1991, pp. 97-113. Estas lecturas proponen entender el pensamiento de Arendt a la vez como la descripción del fin de un tipo específico de autoridad y el intento renovado por pensar un concepto de autoridad válido en condiciones post tradicionales.

¹¹ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 108. Véase también H. Arendt: «Authority in the Twentieth Century», *The Review of politics*, XVIII, 4, 1956, p. 411.

¹² Para una descripción del modelo de autoridad cristológico se puede consultar también C. Lefort: «La cuestión de la democracia», en: C. Lefort: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, especialmente pp. 46-48; y C. Schmitt: *Catolicismo y Forma Política*, Madrid, Editorial Tecnos, 1993.

nuestra mirada más allá, hacia el conflicto entre la filosofía y la polis y hacia la respuesta que Platón dio a este conflicto.¹³

Platón pretendía resolver el problema de la obediencia sin necesidad de recurrir a la violencia; pero la obediencia era ajena a los asuntos humanos tal como eran entendidos en la polis griega.¹⁴ Si bien Platón introdujo elementos extra políticos en el campo de los asuntos humanos, pretendía también no reducir la esfera política a la simple tiranía; su problema remitía, en definitiva, al siguiente: ¿Cómo suscitar la obediencia de la mayoría sin apelar a la violencia? La solución que dio a este problema fue doble: el primer elemento que introdujo Platón refiere al “mito conclusivo de recompensas y castigos en el más allá”;¹⁵ el segundo, refiere a las ideas como modelos trascendentes sobre los que juzgar los regímenes políticos concretos; ambos remiten al intento platónico de instituir un modo que permitiera, como lo haría posteriormente la autoridad, suscitar obediencia sin apelar a la coacción.

Ahora bien, estos esfuerzos por encontrar elementos de estabilidad que evitaran el deterioro de las ciudades-estado y que evitaran, al mismo tiempo, la amenaza que sobre la filosofía existía, se encontraron -según Arendt- con un problema fundamental: la polis griega carecía de una experiencia concreta de autoridad; la idea de gobierno -la relación de mando y obediencia- pertenecía para los griegos a la esfera doméstica y, por tanto, nada tenía que ver con la política. La doctrina de las ideas, el mito de recompensas y castigos en el más allá, presentes de un modo u otro en el concepto de autoridad que entró en crisis en la Edad Moderna, no fueron el resultado de ninguna experiencia política concreta sino por el contrario, fueron consecuencia de un temor y un desprecio hacia la política y hacia los asuntos comunes por parte de la filosofía. La fragilidad característica de los asuntos humanos habría conducido a la tradición filosófica desde Platón a pretender sustituir la acción y la libertad por el gobierno y la fabricación. El carácter ajeno y contrario a la política de estos elementos, no obstante, no les impediría jugar un papel fundamental en la articulación teórica del concepto de autoridad: como ejemplo de esto, sostiene Arendt, cabe destacar el hecho de que una de las características principales de las formas de gobiernos autoritarias -que la fuente de la autoridad trasciende al poder y no es el resultado de la actividad humana- remite a la aplicabilidad de la doctrina de las ideas en la filosofía política de Platón.¹⁶

Si del conflicto entre la filosofía y la polis hemos heredado tanto la noción de que la fuente de autoridad trasciende al orden político como la idea de que la autoridad encuentra su reaseguro en un dispositivo teológico político (de recompensas y castigos), en la experiencia romana hemos de buscar el significado específicamente político de la autoridad. Para los

¹³ Véase H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 117. El origen de la hostilidad de la filosofía frente a los asuntos comunes puede ser rastreado, según Arendt, hasta el juicio y condena a muerte de Sócrates. Frente a esta experiencia, Platón habría tratado de buscar una fuente de estabilidad externa a la política, fuente que pudiera garantizar la seguridad del filósofo frente a la ciudad. Para el tratamiento de la tensión entre filosofía y política en Arendt, véase H. Arendt: «Philosophy and Politics», *Social Research* (New York), vol. 57, N° 1, 1990, pp. 73-103; M. Canovan: «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research* (New York), Vol. 57, N° 1, Spring 1990, pp. 135-165; y D. R. Villa: «The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates», *Political Theory*, Vol. 25, N° 2, April 1998, pp. 147-172.

¹⁴ La introducción de elementos de gobierno en la polis griega fue el resultado de la tensión entre la filosofía y la política. Así, sostiene Arendt, “[p]ara nuestros fines es esencial recordar que el elemento de gobierno, tal como se refleja en nuestro concepto presente de autoridad tan tremendamente influido por el pensamiento platónico, se puede remontar a un conflicto entre la filosofía y la política, pero no a experiencias políticas específicas, es decir, experiencias de inmediata derivación del campo de los asuntos humanos”. H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 124. La introducción de elementos del ámbito doméstico -de la esfera de la necesidad- en la esfera de asuntos humanos tendrá graves consecuencias para el desarrollo de la filosofía política y la comprensión de los asuntos políticos a lo largo de toda la historia de occidente.

¹⁵ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 118.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

romanos, la tarea política fundamental consistía en la fundación,¹⁷ en este contexto aparece la palabra y el concepto de autoridad. Así, sostiene Arendt, “[e]l sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar», y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación.”¹⁸ La institución del senado romano derivaba su autoridad del hecho de que los senadores eran los representantes (y descendientes) de los fundadores de la ciudad eterna. A través de los senadores estaban presentes los fundadores, y con ellos “se hacía presente el espíritu de la fundación, el comienzo, el *principium*, y principio de aquellas *res gestas* que, desde entonces, formaron la historia del pueblo de Roma.”¹⁹ Dicho principio era transmitido a través de las generaciones, a través de una línea ininterrumpida de sucesores que vinculaban a los actuales senadores con la fundación.

A diferencia de la figura que nos brindaba el primer modelo de gobierno autoritario al que hacíamos referencia, Arendt señala que “[s]i se quiere relacionar esta actitud con el orden jerárquico establecido por la autoridad y visualizar esta jerarquía en la imagen familiar de la pirámide, es como si el vértice de la pirámide no se proyectara hasta la altura de un cielo en la tierra (o, como dicen los cristianos, más allá de ella), sino hasta las honduras de un pasado terrenal.”²⁰ En este sentido, se podría decir que la tradición romana de la autoridad sólo forzosamente puede representarse con la imagen de la pirámide ya que la fuente de autoridad no se encuentra arriba sino en el pasado. Mientras que la figura de la pirámide sirve para explicar la autoridad de un gobierno anclado en dispositivos teológico políticos, cuya fuente de legitimidad permanente es Dios, la figura romana de la autoridad permite pensar una forma de autoridad política en un mundo secular.²¹

De este modo, para los romanos, la autoridad hundía sus raíces en el pasado pero, a la vez, el pasado estaba presente a través de su transmisión y de instituciones políticas concretas. En este horizonte significativo, la tradición consistía precisamente en la santificación del pasado²² y la religión remitía a la vinculación de las generaciones presentes con el comienzo.²³ Así, vemos emerger en la historia, vinculadas a través de la experiencia política romana, a la autoridad, la religión y la tradición. Tradición, religión y autoridad devienen inseparables a partir de la fundación de Roma. Y son estos elementos los que brindaron durabilidad, permanencia y estabilidad a los regímenes políticos a lo largo de nuestra historia.²⁴

¹⁷ “La fundación de una nueva institución política -para los griegos una experiencia casi trivial- se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irreplicable de toda su historia, un acontecimiento único”. H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 132.

¹⁸ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 133.

¹⁹ H. Arendt: *Sobre la revolución*, en ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967; reedición: Alianza, Madrid, 2004, p. 276 [traducción modificada]. Traducción castellana de Pedro Bravo de: H. Arendt: *On Revolution*, Nueva York, Viking press, 1963.

²⁰ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 135.

²¹ Esta posibilidad de plantear la viabilidad de la autoridad sin remitir a Dios, esto es, sin estar anclada en un absoluto, será fundamental para entender el análisis de Arendt sobre las revoluciones.

²² “La tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de los que habían sido testigos y protagonistas de la fundación sacra y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos”. H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 135.

²³ El significado del vocablo religión en Roma, tal como es restituido por Arendt, es el de religar, volver a ser atado, “obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad”. H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 132.

²⁴ “El concepto romano de autoridad indica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de «aumento» necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan”. H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 278. Esta relación interna entre fundación y conservación, novedad y estabilidad, estuvo presente en toda la historia romana.

Ahora bien, esta relación con la autoridad de la fundación cumplió un papel importante no sólo en la historia política sino también en la tradición de pensamiento. Al igual que en el campo político, en el campo intelectual los romanos buscaron las fuentes del saber en el pasado aceptando de este modo la autoridad intelectual de los griegos. A pesar de su grandeza teórica, sostiene Arendt, “se puede poner en duda que [la filosofía griega] hubiera logrado perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable búsqueda de la tradición y la autoridad, no se hubieran decidido a hacerse cargo de esa filosofía y a reconocerla como la autoridad máxima en todos los asuntos de teoría y pensamiento. Pero fueron capaces de llevar a cabo esta integración sólo porque tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana.”²⁵

Esta recuperación por parte de los romanos del pensamiento griego, su constitución como autoridad en materia filosófica, tendrá graves consecuencias para el futuro. Al recurrir intelectualmente a los griegos como fuente, los romanos no articularon conceptualmente su propia experiencia política.²⁶ Sin la santificación de la fundación como evento único y extraordinario, nuestra tradición como tal no existiría. Nuestra tradición, que comienza con Platón, sólo adquiere el sello de su permanencia a través de la experiencia romana de la fundación. Pero esta experiencia, entiende Arendt, no fue articulada conceptualmente sino en los términos de la filosofía política griega que, desde Platón, tenía una naturaleza esencialmente antipolítica. Y este olvido del modo romano de entender la fundación y la autoridad tendrá importantes consecuencias en la historia de las revoluciones modernas.

Con la elevación a autoridad de una tradición filosófica hostil a la política y con una experiencia de la autoridad inarticulada teóricamente se encontrará la Iglesia católica. Luego de la caída del imperio romano la Iglesia se enfrentó a la tarea de fundar una institución perdurable y, tal como advierte Arendt, confrontada con dicha tarea, la Iglesia se “convirtió en romana”,²⁷ haciendo del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo la piedra sobre la que asentar una nueva fundación, pudiendo constituir así -a partir de este acontecimiento único e irrepitable- una institución humana duradera. De este modo, la experiencia de la fundación romana se “repitió” en la fundación de la Iglesia católica y la era cristiana se apoderó de la trinidad de religión, tradición y autoridad.²⁸

Así, sostiene Arendt, la continuidad del espíritu romano tuvo un doble resultado en la historia de Occidente: en primer lugar, el milagro de la permanencia se volvió a repetir. Según Arendt, es sólo porque la Iglesia adoptó ropajes romanos que pudo adquirir la permanencia que finalmente tuvo. Ahora bien, la configuración de la autoridad bajo la Iglesia no tuvo sólo elementos romanos; las partes de la doctrina cristiana que eran más difícilmente articulables con la comprensión romana de la fundación -la revelación de una verdad trascendente al orden político y su estructuración en forma de mandamientos- fueron integradas por la Iglesia

²⁵ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 131.

²⁶ “Our tradition, properly speaking, begins with the Roman acceptance of Greek philosophy as the unquestionable, authoritative binding foundation of thought, which made it impossible for Rome to develop a philosophy, even a political philosophy, and therefore left its own specifically political experience without adequate interpretation”. H. Arendt: «The Tradition of Political Thought», en: H. Arendt: *The promise of Politics*, Nueva York, Schocken Books, 2005, p. 54. Han llamado la atención acerca de la centralidad de los romanos en la obra de Arendt Jacques Taminiaux y Dean Hammer. Véase al respecto J. Taminiaux: «¿“Performatividad” y “grecomanía”?», en: AA.VV.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 71-84. (existe una edición ampliada de esta compilación publicada recientemente por la misma editorial que incluye tres ensayos nuevos y una entrevista de 1973 a Arendt); y D. Hammer: «Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory», *Political Theory*, Vol. 30, Nº 1, February 2002, pp. 124-149.

²⁷ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 136.

²⁸ Sólo en la medida en que la Iglesia católica concibió su propia fundación al modo romano es que pudo vencer las tendencias anti-institucionales del credo cristiano. Véase H. Arendt: «The Tradition of Political Thought», op. cit., p. 50.

a través de la incorporación de la filosofía griega.²⁹ Influida por la doctrina platónica de las Ideas, la consecuencia política más importante de la amalgama de estas tradiciones en la Iglesia católica fue la elaboración del sistema de premios y castigos. Así, la incorporación del mito platónico brindó mayor fuerza a la autoridad de la Iglesia, pero sólo al costo de oscurecer el significado específico del concepto de autoridad tal como lo entendieron los romanos. En segundo lugar, entonces, esta combinación de elementos romanos y elementos griegos, relacionados en una doctrina cuya fuente de legitimidad residía en Dios y cuya garantía de estabilidad se asentaba en la articulación de un dispositivo de obediencia teológico político, condujo a que la separación de Iglesia y Estado implicara que la política perdiera, por primera vez desde la época de los romanos, su autoridad “y con ella el elemento que, al menos en la historia occidental, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia.”³⁰ De este modo, la secularización, la pérdida de sanción religiosa, significó para la política la pérdida del halo de autoridad, la pérdida de la fuente de estabilidad.

Llegados a este punto y tal como nos lo presenta Arendt, tenemos una experiencia de la autoridad (específicamente política) olvidada y un concepto de autoridad que si bien adquirió su permanencia de la experiencia política que dio origen al vocablo, se revela en sus características propias como hostil a la esfera de los asuntos humanos. De este modo, podemos ver que aunque la experiencia de la autoridad, tal como Arendt la entiende, es exclusivamente romana su contenido semántico se ha transmitido, transformándose, a lo largo de la tradición. Desde la filosofía griega (en donde las ideas funcionan como fuente trascendente) hasta su incorporación en la doctrina católica, la fuente de autoridad fue comprendida como exterior al cuerpo político. Así, si la filosofía y el cristianismo contribuyeron a transmitir una experiencia política concreta, sólo lo hicieron al costo de transformarla.

En este sentido, Arendt señala que “[l]a única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y realidad a nuestra historia –la experiencia romana de la fundación– parece haberse perdido y olvidado por completo.”³¹ Sin embargo, sostiene a la vez Arendt, esto no es del todo cierto: “[e]n nuestra historia política existe un tipo de acontecimiento para el que la idea de fundación es decisiva y en nuestra historia del pensamiento hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de fundación es central, si no supremo.”³² Las revoluciones modernas se enfrentaron nuevamente con el problema de instituir duraderamente, de establecer –sobre las ruinas de la tradición– los nuevos cimientos que permitieran brindar permanencia a los asuntos humanos.³³ Pero confrontados con dicha tarea, los hombres de la revolución se encontrarían atrapados por las paradojas de un concepto de autoridad que, para funcionar como resorte de estabilidad, pareciera precisar de una fuente externa que lo reasegure. Como sosteníamos al iniciar este apartado, parecería posible pensar en Arendt como una pensadora que simplemente lamenta la pérdida de la autoridad tal como fue entendida por los romanos y transmitida por la tradición. De cualquier modo, esta pérdida se constituye para Arendt en la oportunidad de pensar un modo de autoridad compatible con

²⁹ “Hasta el punto en que incorporó la filosofía griega en la estructura de sus doctrinas y dogmas de fe, la Iglesia católica hizo una amalgama con el concepto político que los romanos tenían de autoridad, cuya base inevitable era un comienzo, una fundación en el pasado, y con la noción griega de medidas y reglas trascendentes”. H. Arendt «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 139

³⁰ H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., p. 138.

³¹ Ibid., p. 147.

³² Ibid., p. 148. El pensador político al que Arendt refiere es, como se puede imaginar, Maquiavelo.

³³ Así, sostiene Arendt, “las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza.” H. Arendt: «¿Qué es la autoridad?», op. cit., pp. 151-152.

las experiencias políticas modernas, un modo de autoridad que pueda constituirse como fuente de permanencia de los regímenes políticos en ausencia de un absoluto.

Segunda parte: tres modos de entender la ley

Desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu* se puede rastrear una preocupación por la fragilidad de la acción humana, por su tendencia inherente a “forzar todas las limitaciones y a cortar todas las fronteras.”³⁴ Sumado a esto, la conciencia trágica de que las limitaciones que la ley dispone frente al carácter imprevisible e irreversible de la acción son siempre precarias, incapaces de asegurar de manera firme y duradera el espacio público, convierten a Arendt en una pensadora en la que se conjuga de manera extraordinaria la celebración de la libertad, de la capacidad humana para comenzar, junto con la preocupación por pensar el modo de establecer los límites *políticos* necesarios para que dicha libertad pueda durar.³⁵ Las leyes, en este sentido, son para Arendt los elementos que posibilitan la estabilidad de los regímenes políticos; así, sostiene, “[l]a variedad de tales sistemas [legales] es grande, tanto en el tiempo como en el espacio, pero todos tienen algo en común –lo que nos autoriza a emplear la misma palabra para fenómenos tan diferentes como la *lex* romana, el *vóμος* griego y la *torah* hebrea- y que es que estaban concebidos para asegurar la estabilidad.”³⁶ Sumado a esto, la otra característica general que Arendt le atribuye a la ley es su validez limitada, esto es, el estar restringida a una comunidad política particular. En este sentido, la ausencia de la ley, tal como sostiene Arendt, no nos enfrenta inmediatamente con la anarquía, sino que nos puede confrontar con una organización política coactiva. La ley, por tanto, no pareciera encontrar su razón de ser en su carácter punitivo sino en su capacidad para organizar el espacio político, para “erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella.”³⁷

Ahora bien, si Arendt identifica la función política de la ley con una comprensión de la misma que encuentra su razón de ser y su característica fundamental no en la coacción sino en la capacidad para establecer vínculos, para asegurarlos, sólo puede hacerlo luego de proceder, al igual que con la autoridad, a desarticular el concepto de ley que nos ha sido transmitido por la tradición. Como es sabido, la confrontación de las nociones de poder y violencia son remitidas por Arendt a los modos alternativos de comprender la política: como dominación o como isonomía. El primero de estos modos deriva en la moderna comprensión del Estado: la soberanía es su forma política característica; el segundo deriva en la República y el principio de no soberanía. Tal como sostiene Arendt, esta comprensión de la violencia como sustrato de la soberanía remite -en definitiva- a la tradición que, desde Platón, sustituye el poder por el

³⁴ H. Arendt: *La condición humana*, op. cit., p. 218.

³⁵ En su texto “Hannah Arendt como pensadora conservadora” Margaret Canovan escribe que “[p]ara el propósito del presente ensayo, lo que interesa es el acento que Arendt pone en el papel de las instituciones del mundo como barreras que deben proteger la civilización humana contra los estragos de las fuerzas naturales y pseudonaturales. Aunque a menudo se ha interpretado a Arendt como partidaria del radicalismo casi anarquista del movimiento estudiantil de los años sesenta, un tema persistente en sus escritos es la importancia vital del derecho, la propiedad, las constituciones y los Estados, todos los cuales parecen instrumentos para asentar islas de estabilidad humana en medio de las corrientes destructivas de la naturaleza y la historia”. M. Canovan: «Hannah Arendt como pensadora conservadora», op. cit., p. 60.

³⁶ H. Arendt: «Desobediencia Civil», en: H. Arendt: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998, p. 87. Traducción castellana de Guillermo Solana Alonso y de Rosa S. Carbó de: H. Arendt: «Civil Disobedience», *The New Yorker*, 12 de septiembre, 1970. Reimpreso en: H. Arendt: *Crises of the Republic*, Nueva York, Hartcourt, Brace and Jovanovich, 1972.

³⁷ H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, alianza editorial, Madrid, 1998-2002, p. 689. Traducción castellana de Guillermo Solana Alonso de: H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Hartcourt, Brace and Co, 1951. La edición de 2004 (Nueva York, Schocken Books) es la más completa que existe actualmente.

gobierno. Y esta derivación del poder en violencia, originada por Platón, ha sido reforzada por una concepción imperativa de la ley, que la entiende como una orden. Frente a esta interpretación tanto del poder (como dominio) y de la ley (como mandato) Arendt va a apelar a una tradición alternativa: como ha señalado Claudia Hilb, “Arendt afirmará la existencia de otra tradición de pensamiento del poder, de otra manera de pensar y decir el poder,”³⁸ de aquella que identifica poder con opinión; así, “[e]l gobierno de la ley se asienta allí en el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia (...) La esencia del poder y de la ley no se dejan pensar en términos de mando y obediencia.”³⁹

La ley pareciera cumplir por tanto una función general de estabilización, a pesar de los diferentes modos particulares en los que ella se manifiesta. Como acabamos de sugerir, esta coincidencia del carácter estabilizador de la ley, no obstante, oscurece la coexistencia al interior de esta tradición de una interpretación de la ley que es coherente con la libertad y con la comprensión de la política como no dominación, y una comprensión de la ley que la interpreta en términos de mando y obediencia. Del mismo modo que para el problema de la autoridad veíamos que Arendt discriminaba una experiencia política de la autoridad, que no precisaría de una fuente trascendente para existir como tal, de una experiencia que sí precisaría de dicha fuente, en el caso de la ley, Arendt realizará una operación semejante.⁴⁰ Esta desarticulación le permitirá contraponer diferentes maneras de entender la ley, maneras que llevarán a pensar de modo distinto el problema de la legitimidad.

¿Cuáles son estas maneras diferentes de comprenderla? Como citábamos recientemente, Arendt distingue tres experiencias de la ley: el *nomos* griego, la *lex* romana y la Ley bíblica. Estos tres modelos de la ley conducen a tres maneras diferentes de establecerla, a tres modos distintos de articular la tarea de la legislación y la fuente de la autoridad; cada uno de ellos respondería de manera diferencial a las siguientes preguntas: ¿Está el legislador por encima de las leyes que promulga? ¿Es la tarea de la legislación política o prepolítica? ¿Cuál es la fuente de legitimidad de la ley en cada uno de estos casos?

El concepto de ley para los griegos está íntimamente ligado al concepto de fabricación. Los griegos no consideraban que la tarea de la legislación fuera política;⁴¹ las leyes, como las murallas de la ciudad, no eran el resultado de la acción política sino que eran producto del legislador.⁴² El legislador griego no pertenecía al cuerpo político pero tampoco estaba situado

³⁸ C. Hilb: «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt», en *Revista Sociológica* (México), año 16, número 47, septiembre-diciembre de 2001, p. 16.

³⁹ *Ibidem*. En este sentido Arendt afirma que frente a la tradición *platónica* “existe otra tradición y otro vocabulario [de la ley y del poder], no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una *isonomía* o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia”. H. Arendt: «Sobre la violencia», en: H. Arendt: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998, p. 143. Traducción castellana de Guillermo Solana Alonso de: H. Arendt: *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1970, reimpreso en *Crises of the Republic*.

⁴⁰ En este sentido, parte de los dilemas que enfrentaron los revolucionarios se debieron a que entendieron el problema del absoluto, de la fuente de la ley y del origen de la autoridad, en los términos de la tradición, esto es, entendieron la autoridad como trascendente al orden y la ley como expresión de la relación entre mando y obediencia.

⁴¹ Véase H. Arendt: *La condición humana*, op. cit., p. 221 y p. 81, notas 62, 64 y 65.

⁴² “Es cierto (...) que en Grecia se creía que el legislador procedía de fuera de la comunidad, que podía ser un extranjero y ser llamado del exterior; pero esto sólo significaba que la promulgación de la ley era prepolítica, anterior a la existencia de la polis, la ciudad-estado, del mismo modo que la construcción de las murallas alrededor de la ciudad era anterior a la existencia de la propia ciudad”. H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 257.

sobre él. Su autoridad dependía de su sabiduría para establecer las mejores leyes; y si bien tenía un carácter extraordinario, este carácter no dependía de atribución divina alguna sino que descansaba en la especificidad de su tarea: brindar leyes que le otorguen estabilidad a la polis. Pero su tarea, repitámoslo, no tenía ni una naturaleza divina ni una naturaleza política: la legislación consistía simplemente en brindar los elementos necesarios para que la estabilidad fuera posible y el poder pudiera desplegarse. La luz del ágora sólo podía brillar si los límites de la ciudad estaban delimitados espacialmente. El legislador, entendido como arquitecto de la polis, estaba encargado de poner las murallas en donde la actividad política pudiera desplegarse. El remedio clásico (y prefilosófico) para la fragilidad de los asuntos humanos fue la polis.⁴³

Ahora bien, al tratar la legislación como el resultado de la fabricación, al mismo tiempo que reconocían la necesidad de brindar estabilidad y durabilidad a los asuntos humanos, los griegos ignoraron que la tarea de la legislación podía surgir de la acción misma, de la capacidad de la promesa: “[e]ste desconocimiento es justamente lo que la noción romana de ley deshace, ya que a diferencia del *nomos* griego, entendido como «recinto», la *lex* romana denota «una relación formal entre personas antes que un muro que las separa de los otros».”⁴⁴ Del mismo modo que para comprender el significado político de la noción de autoridad Arendt dirigió nuestra mirada hacia los romanos, en lo que se refiere a la comprensión de la ley, a su dimensión política, Arendt volverá a indicarnos un camino similar. Desde un punto de vista teórico sólo Montesquieu entendió la ley en estos términos;⁴⁵ y fue así sólo porque en éste como en otros aspectos, Montesquieu era “romano”. Entendiendo la ley como relación, los romanos consideraron que la tarea de la legislación era esencialmente política.

En este sentido, Arendt señala que el significado de la palabra *lex* es “conexión íntima” o “relación”. La ley para los romanos tiene un carácter relacional; vincula dos cosas de naturaleza diferente. Las leyes eran los medios para establecer la paz, “eran tratados y convenios mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían.”⁴⁶ El pueblo romano, recuerda Arendt, no es sino el resultado de este tipo de unión, que en su forma originaria, se expresó en la unión entre patricios y plebeyos. La ley entendida de este modo, no requiere de ninguna fuente absoluta de la cual derivar su legitimidad. Las leyes son relativas a la constitución de una alianza, al establecimiento de relaciones; sirven

⁴³ Véase en particular el apartado “La solución griega” del quinto capítulo de H. Arendt: *La condición humana*, op. cit., pp. 220-225. Pareciera ser que en el caso de los griegos, la solución prefilosófica al problema de la estabilidad combinaba de una manera no antipolítica las dimensiones de la fabricación y de la acción. Siendo prepolítica, la tarea de la legislación era entonces la condición de posibilidad de la política.

⁴⁴ J. Taminiaux: «“Performatividad” y “grecomanía”?», op. cit., p. 79. Taminiaux remite a la nota 62 de la página 81 de *La condición humana* que recién citábamos.

⁴⁵ “[L]as leyes, que, siguiendo a Montesquieu, transforman a los individuos libres y sin ley en ciudadanos, no son los Diez Mandamientos de Dios o la voz de la conciencia o la *lumen rationale* que ilumina a todos los hombres, sino *rappports*, «relaciones» establecidas por los hombres y que, en la medida en que conciernen a los mudables asuntos de los hombres mortales —a diferencia de la eternidad divina o la inmortalidad del cosmos— deben estar «sometidas a todos los accidentes que ocurran, y variar a medida que cambian las voluntades de los hombres»”. H. Arendt: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 433-434. Traducción castellana de Fina Birulés y Carmen Corral de: H. Arendt: *The Life of the Mind*, edición de Mary McCarthy, Nueva York, Harcourt, Brace, Johanovich, 1978. Montesquieu y Maquiavelo ocupan un lugar privilegiado en el pensamiento de Arendt: ambos (junto con Agustín) podrían ser los únicos que articularon con mayor o menor éxito la experiencia política romana. Otras referencias a Montesquieu en esta clave pueden rastrearse en H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 203, nota 18 y p. 255; véase también el ensayo de Arendt titulado «Montesquieu’s Revision of the Tradition», incluido en H. Arendt: *The promise of Politics*, op. cit. pp. 63-69.

⁴⁶ H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 259.

para instituir una nueva unidad, una alianza entre dos entidades diferentes, puestas ahora en relación gracias a la ley.⁴⁷

Ahora bien, a pesar de las diferencias que ambas concepciones tienen de la ley, Arendt destaca también el frente común que establecen en oposición a la concepción judeo cristiana. Tal como las presenta Arendt, ni el concepto griego de *nomos* ni la *lex* romana precisan de una fuente trascendente sobre la que asentarse,⁴⁸ *nomos* como muralla, *lex* como relación, remiten a dos elementos (uno extrapolítico, el otro político) de estabilizar el orden sin renunciar a la libertad política y sin apelar a una fuente trascendente. Por el contrario, bajo la influencia de la tradición bíblica, la modernidad va a heredar un concepto de ley enteramente diferente. La ley no es aquello que establece las murallas dentro de las cuales el poder puede desplegarse, ni tampoco aquello que relaciona dos entidades diferentes sino que, para la tradición bíblica, la ley manda obedecer o sanciona la desobediencia. Y es evidente, sostiene Arendt “que tales mandamientos no pueden ser vinculantes sin una sanción religiosa superior. Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración de su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre.”⁴⁹

En *Sobre la revolución*, Arendt sostiene que la necesidad de un absoluto, del cual derivar la legitimidad de las leyes fue -en parte- resultado de la pérdida de la sanción religiosa de la esfera secular. La secularización, la separación de la Iglesia y el Estado, dejó a la esfera de los asuntos humanos sin la fuente de estabilidad que durante siglos había garantizado la

⁴⁷ En este sentido, y tal como afirma Jacques Taminiaux, si “el significado político de la actividad legislativa está ligado al reconocimiento de la promesa como modo esencial de redención de algunos importantes riesgos de la acción, la opinión que le merecen a Arendt las concepciones griegas de la legislación no son en modo alguno positivas. Cuando señala que la *polis* relegaba la legislación al rango de la fabricación, no debemos pensar que comparte esta manera de considerar la legislación como algo, en definitiva, ajeno a la política. De lo contrario, no se comprende cómo podría haber dejado apuntado, como si de un comentario evidente se tratara, que “los romanos son quizá el pueblo más político que hemos conocido”, o haber, con la misma brusquedad, alabado su “extraordinario genio político” por no haber sacrificado nunca (a diferencia de los griegos) lo privado a lo público o, también, cómo podría haber pretendido que fue mérito del “genio político de Roma” conceder a la legislación, y a la fundación, una importancia considerable.” J. Taminiaux: «¿“Performatividad” y “grecomanía”?», op. cit., p. 78. Ya hemos llamado la atención sobre la importancia de la experiencia romana en el pensamiento de Arendt (Cf. *Supra*, p. 8, nota 26). Por el momento notemos simplemente que si bien en la condición humana la polis pareciera representar el modelo a partir del cual toda política tendría que medirse, puesta a pensar el problema de la fundación de cuerpos políticos, de la legislación, Arendt va a recurrir permanentemente al modelo romano como fuente de inspiración teórica. Además de Taminiaux y Hammer, Fina Birulés ha prestado especial atención a este punto: “[f]rente a los griegos, que parecían considerar que la polis se protegía y se dotaba de estabilidad al rodearse de muros, y no contaban entre las actividades políticas la tarea de legislar -el legislador era el artesano constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía comenzar y acabar su trabajo para que la actividad política pudiese comenzar-, Arendt enfatiza lo que en su opinión constituyó el genio político de Roma, la legislación y la fundación, y afirma que «la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia». Así pues, si bien la concepción arendtiana de la acción política tiene mucho de performativa, esto no significa que no esté incluida en ella la preocupación por los incontrolables procesos y automatismos a los que da lugar y por la búsqueda de vías para remediarlos.” F. Birulés: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., p. 101.

⁴⁸ “La ley romana, aunque casi totalmente diferente del *vóμος* griego, tampoco sintió la necesidad de una fuente trascendente de autoridad, y si el acto de legislar requería la ayuda de los dioses -la ratificación distraída con la que, según la religión romana, los dioses aprueban las decisiones tomadas por los hombres-, no la necesitó en mayor medida que cualquier otro acto político importante. A diferencia del *vóμος* griego, la *lex* romana no era contemporánea de la fundación de la ciudad y la legislación romana no era actividad prepolítica.” H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 258. Unas páginas antes sostiene que “[a] fin de alcanzar una mayor precisión en el análisis de la naturaleza del problema que implica esta necesidad de un absoluto, quizá convenga recordar que ni la antigüedad griega ni la romana se plantearon el problema.” H. Arendt: *Sobre la revolución*, p. 255.

⁴⁹ H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 261.

permanencia. La unión entre tradición, religión y autoridad, si bien había surgido del espíritu romano, se había cristalizado en la Iglesia católica. Pero la concepción de la ley que fue transmitida por la Iglesia no tenía un espíritu romano sino hebreo; “[e]l modelo [de ley] no se alteró cuando, en los siglos XVII y XVIII, el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad, el lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, que era un hacedor de leyes, puesto que era el Hacedor del Universo, un lugar que después había sido ocupado por Cristo, la encarnación visible y corporal de Dios sobre la tierra, de quien posteriormente los vicarios de Dios, el Papa y los obispos de Roma, así como los reyes que les sucedieron, habían derivado su autoridad, hasta que, finalmente, los protestantes rebeldes se volvieron a las leyes y pactos hebreos y a la propia figura de Cristo.”⁵⁰ Y esta comprensión de la ley precisaba de un autor que se situara “más allá del poder de los hombres” y de un futuro de recompensas y castigos que reasegurara su capacidad para suscitar obediencia. Sin estos elementos, la ley entendida como mandato carecía de fuerza.⁵¹ Así, escribe Arendt, “[s]i la esencia del Derecho secular era el mandato, se requería, a fin de conferirle validez, una entidad divina, no la naturaleza, sino el Dios de la naturaleza, no la razón, sino una razón inspirada por Dios.”⁵² De este modo, habiendo heredado aquella comprensión de la autoridad y este concepto de ley, los revolucionarios entenderían el problema del fundamento en los términos de necesidad de un absoluto. Pero para Arendt este modo de comprender la ley no sólo condujo a complicar enormemente la tarea de brindar nuevas leyes durante los acontecimientos revolucionarios sino que además estaba asentado en una quimera.⁵³ Entendiendo la autoridad como trascendente al orden y la ley como expresión de la relación entre mando y obediencia, los revolucionarios se vieron enfrentados a las perplejidades de la fundación, sin contar con ninguna guía más que la que les brindaban los relatos de la antigüedad clásica y su propia experiencia política.

A lo largo de esta presentación hemos ido restituyendo los desplazamientos semánticos y políticos tanto del concepto de ley como del concepto de autoridad a lo largo de la historia, tal como son desarrollados por Arendt. En este camino, hemos descubierto que algunas de las perplejidades con las que se enfrentaron los revolucionarios a ambos lados del Atlántico no eran sólo el resultado de la propia tarea que estaban llevando adelante, sino también de una tradición de pensamiento escasamente comprometida con la experiencia política de la libertad: así, el problema del absoluto respondería a un modo específico de pensar tanto la ley como la autoridad. Pero tal como es restituido por Arendt, este modo de entenderlas había entrado irremediabilmente en crisis: la ruptura del hilo de la tradición implicaba,

⁵⁰ Ibid., pp. 261-262.

⁵¹ Es por esto, advierte Arendt, que los revolucionarios, aunque imbuidos de un espíritu secular, se vieron en la necesidad de apelar tanto a Dios como a la amenaza de un futuro de recompensas y castigos para asegurar la validez y la eficacia de las leyes que ellos mismos estaban promulgando. Haciendo referencia a la apelación a un futuro de recompensas y castigos que surgió al calor de los acontecimientos revolucionarios, Arendt sostiene que “no fue, ciertamente, ningún fervor religioso, sino un temor estrictamente político, suscitado por el enorme riesgo implícito en la esfera secular de los asuntos humanos, lo que les impulsó [a los revolucionarios] a fijarse en el único elemento de la religión tradicional cuya utilidad política como instrumento de gobierno estaba fuera de toda duda.” H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., p. 263. Aunque visto por Arendt con desconfianza por introducir en la esfera de los asuntos humanos la dimensión de la obediencia, el dispositivo teológico político de promesas y castigos futuros ha cumplido ciertamente un papel importante en el establecimiento de límites. No obstante, sobre las ruinas de la tradición, la posibilidad de actualizarlo era imposible.

⁵² H. Arendt: *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 268-269.

⁵³ En este sentido, Arendt sostiene que “[e]l dilema corriente —o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia— es una quimera. Todas las leyes son “directivas” más que “imperativas”. Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*.” H. Arendt: «Sobre la violencia», op. cit., Apéndice XI, p. 195.

necesariamente, la pérdida de posibilidad de un absoluto. En este contexto, en un mundo en donde no es ya posible apelar a una fuente trascendente como asiento de la legitimidad y permanencia, el esfuerzo de Arendt está orientado a redescubrir, en experiencias políticas olvidadas, un modo alternativo de entender la ley y de pensar la fuente de la autoridad. El redescubrimiento de Roma, de su forma de entender la autoridad anclada en la fundación, de su forma de entender la ley como relación, conducirá a Arendt a echar una luz diferente sobre el problema del comienzo en política; y es bajo esta luz que Arendt va a interpretar las revoluciones modernas, en donde el problema de la fundación política adquiere mayor radicalidad.