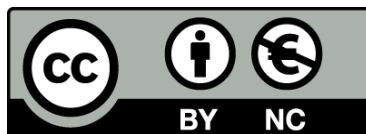




UNIVERSITAT<sub>DE</sub>  
BARCELONA

## Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad

Edgar Straehle Porras



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License.**

Tesis doctoral

Hannah Arendt:  
Una lectura desde la autoridad

Edgar Straehle Porras

Directora y tutora: Fina Birulés Bertran

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la  
Cultura

Programa de doctorat: Ciutadania i Drets Humans

Barcelona, septiembre de 2016



*Dedicado a la memoria de mi padre*



“*Amor Mundi*: ¿por qué es tan difícil amar el mundo?”

Hannah Arendt



## Agradecimientos

Si bien la escritura de una tesis doctoral de filosofía puede parecer a simple vista una tarea individual y llevada a cabo en soledad, es imposible mirar atrás sin pensar en las numerosas personas que se han cruzado por este camino y que de algún modo u otro han contribuido a que esta accidentada aventura pudiera llegar a buen puerto.

En primer lugar, agradezco el apoyo material que se me ha dispensado desde las instituciones. Por un lado, la concesión de una beca predoctoral FI (2013FI\_B 01083) por parte de la Generalitat que me ha ofrecido la ocasión de poder encarar esta ardua investigación y me ha dado la posibilidad de impartir docencia en las aulas de la Universidad de Barcelona. Por el otro, la ayuda que me ha sido entregada por la Fundación Pedro i Pons, gracias a la cual he podido realizar una estancia en la Freie Universität de Berlín en la primavera de 2016.

Me siento profundamente en deuda con el *Seminari de Filosofia i Gènere*, con el *Centre de Dona i Literatura* y con el *Grup Arendt i de Pensament i Política* (GAPP).<sup>1</sup> También con el incipiente Centre de recerca “Teoria, gènere, sexualitat” (ADHUC). La encomiable labor realizada y el cálido entorno promovido por personas como Fina Birulés, Rosa Rius, Marta Segarra y Helena González han contribuido sobremanera a la confección de este trabajo. Además, en estos espacios he tenido la ocasión de poder compartir conocimientos y extraer aprendizajes gracias a personas como Elena Laurenzi, Carmen Revilla, Georgina Rabassó, Àngela Lorena Fuster, Stefania Fantauzzi, Helga Jorba, Matías Sirczuk o Blanca Llorca. Sin duda, gracias al Laboratorio de Tesis, posible únicamente en virtud del inextinguible tesón mostrado por Rosa Rius y Georgina Rabassó, he podido adquirir una verdadera conciencia de lo que estaba haciendo que ha permitido orientar y mejorar este trabajo.

Agradezco a Étienne Tassin y Wolfgang Heuer que me facilitaran la realización de una estancia de investigación y generosamente me acogieran en la Universidad de París 7 – París Diderot y en la Freie Universität de Berlín respectivamente. En París, además, tuve la oportunidad de participar en un grupo de personas extraordinarias, tanto a nivel intelectual como humano, entre los cuales no puedo dejar de citar los nombres de Anders Fjeld, Vincent Jarry, Brice Nocenti, Rémi Zanni, Manuel Cervera-Marzal, Charlene Charles o Kévin Eybert. También me gustaría recordar el nombre de Christine Harckensee, por su grata manera de acompañar mi investigación en el archivo Hannah Arendt y por ayudarme a la hora de descifrar la a veces endemoniada letra de la pensadora de origen alemán.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Filósofas del siglo XX: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465) y de su continuación, «La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino» (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE), así como del GRC “Creació i pensament de les dones” (2014 SGR44).



Dentro de las paredes de la Universidad de Barcelona he tenido la suerte de poder encontrarme con otras personas que de una manera u otra me han ayudado y respaldado. Me refiero a María Luisa Vieta, Xavi Cava, Francesco Petrone, Jonathan Lavilla y Marta Palacín. Mención especial merece Margarita Pons Alsina, por su admirable y encantadora manera de resolver entuertos y dificultades en la biblioteca. También quiero darme el placer de recordar a Núria Sara Miras Boronat, quien generosamente se ha preocupado sin cesar por el destino de esta investigación y me ha brindado la mejor de las amistades.

Por esta larga singladura he tenido la suerte de encontrarme con otras personas que me han dado incontables muestras de su generosidad. Entre ellos, Oriol Alonso, Cristina Basili, Juan Gómez-Bárcena, Martine Leibovici, Adina Mocanu, James Muldoon, Diego Paredes, Ricard Planas e Isabel Roldán. El recuerdo de Meritxell Joan y Lluís Corominas estarán para siempre ligados a estas páginas, gracias a su bondad y su valiosísima ayuda.

Quisiera destacar que “El Patio” ha sido el mejor espacio de encuentro y de debate que he encontrado en mi vida. Gracias a David Gràcia, Ester Jordana, Ekhi Lopetegui y Juan del Cristo Morales por hacerlo posible. También a Ana Lanfranconi, por encarnar además el más admirable y más bello modelo de amistad.

Por supuesto, debo destacar el incondicional apoyo de mi querida madre en unas condiciones que en ciertas ocasiones han sido bastante difíciles y de Raquel, cuyo respaldo, cuyos consejos y cuyos sacrificios han sido un enorme estímulo para mí.

Una vez más quiero nombrar a mi tutora Fina Birulés, quien para mí es una autoridad en el mejor sentido de la palabra. No puedo sentir nada más que una inmensa gratitud por todo el apoyo y toda la confianza que depositó en mí desde un primer momento, cuando me dirigí hacia ella como un desconocido, y que espero no haber defraudado. Sin ella, nada de todo esto habría sido posible.

En último lugar, quiero recordar el nombre de mi difunto padre, Rainer Strähle. Más de la mitad de las páginas de este largo trabajo fueron escritas a su vera, en el transcurso de su enfermedad. Por desgracia, al final no pudo ver su resultado. Este escrito está dedicado a su memoria.

Las traducciones del inglés, alemán, francés, italiano, catalán o portugués al castellano son mías. En los casos en que existe una traducción al castellano, se ha cotejado con el documento original y en muchos casos se la ha modificado. En tales casos, se notifica en la nota al pie y la paginación se corresponde a la edición del texto traducida al castellano. Las referencias a las obras citadas con mayor frecuencia, todas ellas de Hannah Arendt, se realizarán de acuerdo con el siguiente sistema de citas:

Agustín: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009 (*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929).

BPF: *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996 (*Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1968).

CR: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998 (*Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972).

DT: *Diario Filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006 (*Denktagebuch, 1950 bis 1973*, Munich, Piper, 2002).

EC: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005 (*Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1994).

EJ: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999 (*Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*, Nueva York, The Viking Press, 1963).

HC: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005 (*The Human Condition*, Londres-Chicago, University of Chicago Press, 1958).

RHR: «Reflexiones sobre la revolución húngara», en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 67-120 («Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution», *The Journal of Politics*, XX, 1, 1958, pp. 5-43).

JW: *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009 (*The Jewish Writings*, Nueva York, Schocken Books, 2007).

Kant: *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003 (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982).

LM: *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002 (*The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978).

Marx: «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 13-66 («Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319).

MDT: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006 (*Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968).

OR: *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004 (*On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963).

OT: *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987 (*The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1951).

OV: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005 (*On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1970).

PP: *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008 (*The Promise of Politics*, Nueva York, Schocken Books, 2005).

RJ: *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidós, 2007 (*Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003).

RV: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona: Lumen, 2000 (*Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1958).

VT: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004 (*Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1976).

WP: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 (*Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, ed. d'Ursula Ludz, Munich, Piper, 1993).

**Índice**  
**Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad**

Resumen	3
Abstract	4
<b>Introducción y metodología</b>	
La autoridad como problema	5
Arendt, una pensadora sin barandillas	10
El problema de la autoridad desde Arendt	14
Consideraciones metodológicas	17
Plan de la obra	20
<b>Primera Parte: Una lectura de la autoridad</b>	
Capítulo I: De la vita activa a un mundo de espectadores.	25
Labor	26
Trabajo	32
Acción y discurso	37
Una primera aproximación al mundo	47
Con Heidegger y contra Heidegger	56
A vueltas con el mundo	61
Breve excursión sobre la zoología de Adolf Portmann	63
Entre Sócrates y Maquiavelo	66
El espectáculo del mundo	70
Interludio: Del perdón y la promesa a la autoridad	78
Capítulo II: ¿Qué es la autoridad?	83
Introducción a la cuestión de la autoridad	84
¿Qué no es la autoridad?	86
¿Qué es la autoridad?	92
En torno a la trinidad romana: autoridad, religión y tradición	98
La crisis de la educación y la autoridad	105
Autoridad, poder y violencia.	117
Buscando puentes entre la teoría y la praxis	131
Capítulo III: Reflexiones sobre el concepto de auctor	139
Actor, artifex y auctor	140
I	141
II	146
II (bis)	151
III	152
Tres tipos de auctores	157
El auctor en la antigua Roma	157
Thomas Jefferson y los Founding Fathers	164
Lessing y los fermenta cognitionis	168
Karl Jaspers, tan cerca y tan lejos.	171

## **Segunda Parte: Figuras y contrafiguras de la autoridad**

Preámbulo	183
Capítulo IV: Grecia y la no experiencia de la autoridad	187
La polis griega, entre el nomos y la acción.	188
Platón	193
Aristóteles	205
Capítulo V: Magnus ordo saeculorum, Roma y la auctoritas	208
Potestas versus auctoritas	211
De la fundación a la lex	219
Epílogo: el cristianismo como un nuevo milagro de la autoridad	222
Capítulo VI: Hacia el poder soberano: Maquiavelo y Hobbes	227
Maquiavelo	230
Hobbes	235
Capítulo VII: Las revoluciones, acontecimientos modernos de la fundación	246
Apuntes introductorios acerca de Sobre la Revolución	246
En torno a la revolución	250
Una historia de dos revoluciones	253
Autoridad y fundación	258
Epílogo: La república de los consejos y la autoridad	266
Capítulo VIII: El totalitarismo como contracara de la autoridad	275
El totalitarismo frente a la tradición	280
Terror, ideología y movimiento	283
El mundo negado y la superfluidad del ser humano	291
Totalitarismo versus autoridad	295
<b>Conclusiones</b>	301
Hacia una reconsideración de la autoridad	308
<b>Concluding remarks</b>	317
Towards a reconsideration of authority	324
<b>Bibliografía</b>	331

## Resumen

En este trabajo se examina el concepto de autoridad desde el pensamiento de Hannah Arendt. El objetivo consiste en repensar y reivindicar la importancia de esta categoría política central que ha sido insuficientemente estudiada por la tradición del pensamiento político y cuyo olvido debe ser reparado para comprender adecuadamente la crisis política del presente. Abordar de nuevo la autoridad supone disociarla del poder y también del autoritarismo, nociones con las que habitualmente se la confunde, y rescatar su dimensión específica. En este sentido, se hace hincapié en este trabajo en que la autoridad es incompatible con una concepción del poder como la que está encarnada en la noción de soberanía. Frente a ésta, lo que se expone es que la autoridad comporta una forma de obediencia que no se sustenta sobre la imposición, la coerción o la violencia, sino sobre otros factores como el reconocimiento y que por ello se define inevitablemente por poseer un carácter frágil. La autoridad es lo que implícitamente declara la incompletitud del poder y lo que desvela que éste requiere una instancia exterior que le sirva como fuente de legitimidad.

Para acometer este examen de la autoridad, se ha realizado un estudio exhaustivo de la obra de Arendt desde la perspectiva de este concepto y se muestra que éste no ocupa un rol secundario ni aislado en el conjunto de su pensamiento. La autoridad enlaza con una cuestión central en esta autora como es la del mundo y se relaciona de manera íntima con otras de sus preocupaciones principales. La autoridad se sitúa asimismo en el centro de otras cuestiones de primer orden en Arendt como son el poder, la violencia, la soberanía, la ley, la fundación, la memoria, la revolución, el juicio, el sentido común, la república de consejos o sobre todo el mundo, al mismo tiempo que dialoga con otras como son el totalitarismo, la desobediencia civil, el perdón, la promesa o las actividades del trabajo y la acción.

En Arendt, la autoridad se define por rasgos como su dimensión relacional, su carácter dinámico o por aparecer como una suerte de contrapeso a la dimensión imprevisible y desbordante de la acción que sin embargo no conduce a la negación de ésta. Por otro lado, la autoridad también provee un horizonte de permanencia que no se encuentra presente en la categoría arendtiana de poder y que resulta fundamental para la posibilidad y viabilidad de una fundación política. Como extensión de estas consideraciones, en las páginas siguientes se desarrollará lo que hemos llamado un poder de recepción y se hará una reconsideración del concepto de autor desde las reflexiones de esta pensadora. Finalmente, este trabajo pretende encarar el que para Arendt consistía en uno de los problemas fundamentales del pensamiento político: cómo reconciliar no la libertad y la igualdad, sino ésta y la autoridad.

## Abstract

This work will examine the concept of authority, taking Hannah Arendt's political thinking as a cue. My aim is to rethink and vindicate the importance of this political category, which has been insufficiently examined by the tradition of political thought. In my opinion, its specific dimension needs to be further studied so that we can better understand the current political crisis. In order to fulfil this new approach, we need to dissociate or disentangle the notion of authority from those of power and authoritarianism, concepts with which it has usually been confused. In this regard, this work highlights the fact that authority is incompatible with a conception of power that is embodied in the notion of sovereignty. Contrary to this conception, authority implies a form of obedience which does not stand on imposition, coercion or violence, but on other factors, such as recognition, and consequently it is inevitably defined by its fragile character. Implicitly, authority reveals the incompleteness of power and thus discloses that power needs an exterior instance as a source of legitimacy.

In order to complete this task, this research rests upon a deep and exhaustive examination of the works of Hannah Arendt from the perspective of authority and argues that this concept does not play a secondary or isolated role in her thinking. Authority is linked with one of the central problems for this thinker, that of the question of the world. Furthermore, authority is located at the very heart of other major issues, such as the concepts of power, violence, sovereignty, law, foundation, memory, revolution, judgment, common sense or, above all, the world. At the same time the concept of authority plays an important role in the understanding of Arendt's position in regard to the council system and it is useful to delve more deeply into other phenomena such as totalitarianism, civil disobedience, forgiveness, promise or both the activities of work and action.

In Arendt, authority is defined by characteristics such as its relational dimension and its dynamic character. In addition, authority is seen as a kind of resource which can counterbalance the unpredictable character inherent to action that at the same time does not negate its freedom or its spontaneity. On the other hand, authority provides a horizon of permanence that is not present in the Arendtian category of power and is crucial for the possibility or viability of the political foundation. As a result of this consideration, in the following pages I develop what I call a "power of reception" and I will reconsider the concept of the author on the basis of Arendt's reflections. Finally, this work aims to tackle what the thinker considered as one of the major challenges for the current political thinking: the reconciliation of not freedom and equality but of equality and authority.

## Introducción y metodología

### La autoridad como problema

En Berlín, a finales de 1945, los signos de descomposición eran inconfundibles. Yo no era el único en nuestra tranquila calle de las afueras que había estado escondido durante semanas en una especie de arresto domiciliario voluntario. En la casa de al lado, un joven que se dirigía hacia su unidad militar había prolongado la visita a sus familiares indefinidamente a la espera del final. Ahora las cosas estaban cambiando. Al otro lado de la calle, los oficiales de las SS ya no entraban y salían de la casa de la hermosa viuda y sus dos hijas. Pronto las sábanas de éstas colgarían de las ventanas para indicar su rendición a los oficiales de las fuerzas de ocupación. Otros se adaptaban peor. El militar retirado que vivía un poco más arriba en la misma calle estaba cargando su pistola para matar primero a su mujer y luego a sí mismo, ya que la pareja no podía soportar el momento de vergüenza nacional. En otros lugares, se disparaba de manera más arbitraria. Un joven fanático hirió a un compañero de las Juventudes Hitlerianas que había osado sugerir que Hitler había conducido Alemania al desastre. ¿Estaba el *Führer* todavía vivo? De repente, se hizo claro que no quedaba autoridad, ninguna en absoluto.<sup>2</sup>

En este vívido fragmento el sociólogo alemán Ralf Dahrendorf narra y condensa en unas pocas líneas el desconcierto que padecieron sus compatriotas justo después de su debacle en la Segunda Guerra Mundial. El problema, como muestra, no consistió tan sólo en la absoluta y cruenta derrota militar sino en que la estruendosa caída del totalitarismo, un tipo de régimen que había diseminado el poder por todas las esferas de la vida de sus súbditos, había generado una situación de anomia y un caos físico y mental que se propagó a gran parte del conjunto de la población. Dahrendorf, por eso, no se refiere a esta situación tan sólo como una disolución del poder sino que la retrata como una descomposición de la autoridad, lo que conminó a la gente a tener que vivir en una situación de intemperie, no solamente en un sentido físico del término sino también en uno psicológico o intelectual, y la empujó a una coyuntura de completa desorientación.<sup>3</sup>

Pensemos en otro cataclismo como fue el vertiginoso derrumbe del régimen comunista en la extinta Unión Soviética. Según un autor como Claude Lefort, esta crisis política no sobrevino como resultado de una crisis de poder. Fue más bien el proceso de *perestroika* capitaneado por Mijail Gorbachov el que desacreditó a todo el edificio del partido y lo desprovoyó de su antigua función simbólica.<sup>4</sup> De golpe, el entero relato del pasado reciente comparecía bajo otra luz y otro semblante, bajo una tonalidad distinta donde se reemplazaban las imágenes de heroísmo y sacrificio por otras menos halagüeñas que estaban repletas de casos de incompetencia, corrupción y violencia. Sin darse cuenta, el proyecto de reestructuración propugnado por Gorbachov significó la desautorización y el resquebrajamiento del mismo modelo que había imperado hasta el momento, originando una crisis de autoridad que desencadenó un raudo e irreversible desmoronamiento interno

---

<sup>2</sup> Dahrendorf, Ralf, *Ley y orden*, Madrid, Civitas, 1994, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Probablemente el mejor libro para aproximarse al inmediato clima de posguerra sea Buruma, Ian, *Año cero: historia de 1945*, Barcelona, Pasado y Presente, 2014.

<sup>4</sup> Lefort, Claude, «Poscomunismo y liberalismo», en *El pueblo y el poder*, Buenos Aires, Promete Libros, 2014, p. 133.



sin que fuera necesario que se diera el recurso a las armas. Resulta sintomático que, en una célebre expresión, el historiador de origen húngaro François Fejtô se refiriera a estos acontecimientos como una “revolución sin revolucionarios”, algo *a priori* tan problemático y contradictorio como una acción sin actores. Y es que las armas tan sólo fueron desenvainadas en vano en 1991, justamente por medio de un golpe de Estado que infructuosamente porfió por recuperar mediante la violencia algo que había perdido sin ella.

No se debe olvidar que los años 80 fueron la década de una oposición al comunismo que se plasmó en expresiones rápidamente en boga como «disidencia» o «el poder de los sin poder», tematizado por Vaclav Havel.<sup>5</sup> De este modo, se defendía tanto a nivel teórico como práctico la existencia de un tipo de poder diferente, no necesariamente represivo o coercitivo, que podía erosionar el oficial por medio de estrategias que deliberadamente renunciaban al uso de la violencia y que tenían la capacidad de convertirse en ejemplares. En realidad, lo que se hacía con ello era desafiar e impugnar la autoridad del Estado correspondiente, mostrando que el poder de las instituciones estaba encerrado dentro de sí mismo, desprovisto de un reconocimiento o de un sostén popular suficiente, y que se encontraba cada vez más dependiente de la apelación explícita o implícita a una violencia con la que amedrentar a la población y enmascarar así su falta de autoridad. Paralelamente se produjo una transferencia de autoridad hacia estos rebeldes o disidentes que, no por casualidad, poco después se convirtieron en referencias morales e incluso en dirigentes de las nuevas democracias.

Esta autoridad, que en ocasiones creemos conocer tan bien y que en otras no sabemos cómo definir con exactitud, es el objeto al que está dedicado este trabajo. El propósito no es otro que el de rescatar tanto para el debate filosófico como el político una categoría que había sido central y que, pese a ser mencionada con profusión, ha tendido a serlo de manera acrítica y superficial, al ser escasamente pensada o estudiada en su especificidad. Innumerables son los malentendidos por los cuales la autoridad ha sido desnaturalizada y confundida, en donde ha comparecido como un atributo o una modulación del poder o, peor aún, como un sinónimo o equivalente del autoritarismo. En efecto, ha prevalecido una precomprensión de la autoridad que, basada en prejuicios, se ha apresurado a la hora de valorarla de manera negativa y ha taponado los esfuerzos de interrogarse en qué consiste realmente; que ha impedido que la autoridad haya sido tratada como merece en el campo del pensamiento.<sup>6</sup> Al mismo tiempo, esta carencia dificulta la comprensión de un presente en el que la crisis de la autoridad, como en el seno de las democracias contemporáneas, ocupa un lugar tan importante como insuficientemente explorado.

Así pues, podemos convenir con facilidad en que la autoridad se ha convertido en un problema. Aunque lo es porque no se la suele ver ni reconocer como un problema. La autoridad parece presentarse como un concepto diáfano, incluso obvio, que no exige una mayor elucidación, profundización o problematización. Que no exige ni merece ser repensado. Sin embargo, la mayoría de veces que se emplea esta palabra, y como es de esperar a menudo con un sentido rotundo e innegablemente negativo, no se sabe o no se quiere saber lo que significa o se quiere decir con propiedad; tampoco la *raison d'être* o las implicaciones que arrastra dicha noción. La autoridad aparece así como aquello que no debería existir, que debe ser erradicado a toda costa; incluso como un concepto inactual,

---

<sup>5</sup> Havel, Vaclav, *El poder de los sin poder*, Madrid, Encuentro, 1990.

<sup>6</sup> Para una aproximación al temor contemporáneo a la autoridad que todavía puede resultar de utilidad, véase Sennett, Richard, *La autoridad*, Madrid, Anagrama, 1982.

extemporáneo, asociado a un vestigio anacrónico, superado e indeseable. No obstante, al nivel de los hechos, eso no ha significado en modo alguno su extirpación. En muchos casos ha desembocado más bien en lo contrario.

Se podría aseverar que la autoridad es lo que de algún modo está y no está. Cuando está debe ser disimulada, tapada, escondida, silenciada, invisibilizada, por temor a que se descubra la recaída en vetustos modelos desiguales, asimétricos e injustos; mientras que cuando se la nombra, por lo menos en uno de los lados del espectro ideológico, suele ser para calificar o más bien descalificar al enemigo o rival. La autoridad, o su aspecto considerado como más extremo y nefando, el autoritarismo, tiende a ser entonces lo que caracteriza no a uno mismo sino al otro y lo que curiosamente, por lo menos si se atiende a la etimología, lo desautoriza y lo desacredita. De ahí la conocida profusión de movimientos o corrientes antiautoritarios en los últimos tiempos tanto en el terreno de la política como en el de la pedagogía.

Ahora bien, el problema reside en que estos movimientos no suelen definir o problematizar el significado de la autoridad. Entre ellos es bien difícil hallar un análisis extenso, serio o profundo de este concepto con el que se enfrentan, pese a que si examinamos las reflexiones de algunos de los principales referentes teóricos con los que se identifican (como Paulo Freire en el campo de la pedagogía o Mikhail Bakunin en el de la política), descubrimos que éstos la han reivindicado a su manera y que han realizado aportaciones interesantes y originales sobre esta cuestión.<sup>7</sup> Al final, con lo que nos encontramos es que la autoridad comparece usualmente en la actualidad como una modulación del poder que no es propiamente definida, que con facilidad es confundida con alguna versión suya que sea extrema, ilegítima, arbitraria y/o antidemocrática. En casos ilustres, como en el clásico *Autoridad e individuo* de Bertrand Russell, ni siquiera se juzga necesario explicar en qué consiste la autoridad o qué es lo que la diferencia del poder, a pesar de mencionarla en el escueto título. Con mayor razón, eso explica que ilustres pensadores contemporáneos como Antonio Negri y Michael Hardt, entre muchos otros, propongan alegremente la abolición de la autoridad en *Multitud* sin llegar a explicitar qué entienden exactamente por esta noción.<sup>8</sup>

Pese a que incluso se ha llegado a señalar hoy en día la existencia de una moda o un *revival* de la autoridad,<sup>9</sup> espoleada sin duda porque desde hace más de medio siglo se habla

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, Bakunin escribió en *Dios y el Estado*: “¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio, les escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control. No me contento con consultar una sola autoridad especialista, consulto a varias; comparo sus opiniones y elijo la que me parece más justa. Pero no reconozco autoridad infalible, ni aun en las cuestiones especiales; por consiguiente, no obstante el respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie (...) Me inclino ante la autoridad de los hombres especiales porque me es impuesta por la propia razón (...). Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias” (*Dios y el Estado*, Madrid, Júcar, 1975, pp. 64-65).

<sup>8</sup> Negri, Toni y Hardt, Michael, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, DeBolsillo, 2006, p. 401. De hecho, en dicho pasaje llegan a equiparar autoridad y soberanía, lo que a la luz de la historia resulta extremadamente problemático, como más adelante tendremos tiempo de esbozar.

<sup>9</sup> Tavoillot, Pierre-Henri, *Qui doit gouverner?: une brève histoire de l'autorité*, París, Grasset, 2011, p. 39. Ciertamente hay que indicar que en los últimos años se han publicado una serie de libros que han tratado de reivindicar o revisitar la cuestión de la autoridad. Entre otros, véanse Marina, José Antonio, *La recuperación*

y se denuncia la existencia de una alarmante crisis de la autoridad, como si fuera un fenómeno exclusivo de nuestra época,<sup>10</sup> tampoco los declarados partidarios de ésta, si bien en realidad de una de sus acepciones históricas concretas, la han repensado verdaderamente o se han atrevido a llevar a cabo una crítica en un sentido kantiano. Así pues, salvando unas pocas y meritorias excepciones, tanto sus detractores como sus defensores han tendido a quedarse anclados en una definición poco estudiada y, de este modo, los diferentes posicionamientos han litigado entre sí en nombre de una palabra que no se habían preocupado por explorar de verdad. Hay que pensar que este ocaso de la autoridad ha estado precedido por el fin o la transformación de su sentido previo, un vuelco semántico que no se suele tener en cuenta y que ayuda a explicar su actual aura negativa.

En estas páginas, por eso, se tiene el propósito de denunciar esta situación, reabrir esta cuestión y convertir en problema algo que no suele estar considerado como tal: huelga decir que no se trata de posicionarse a favor o en contra de la autoridad sino de confrontarnos con su significado y con su relevancia tanto a nivel histórico como filosófico, con la intención de recorrer, captar y exponer algunas de las problemáticas o ambivalencias asociadas a este concepto, las cuales pueden quedar desapercibidas a causa de malentendidos como los arriba mencionados. Más que enredarnos en los laberínticos meandros de una discusión terminológica, el objetivo radica en investigar con vocación heurística una dimensión que en su momento era designada con el nombre «autoridad», a sabiendas de las numerosas variaciones semánticas que ha padecido este término a lo largo de la historia y sin la pretensión de establecer un significado o una definición en concreto.

Como veremos, la autoridad es en definitiva un concepto elusivo que no se deja atrapar o encajar fácilmente en los límites de una definición. No se trata de una cuestión novedosa y, hace casi dos mil años, el historiador romano Dión Casio ya manifestó la imposibilidad de hallar un vocablo griego que tradujera el cúmulo de matices que se escondían detrás de la *auctoritas* romana.<sup>11</sup> Por la misma razón, tampoco resulta fácil hacerlo respecto a los supuestos significados que esta palabra fue recibiendo y acumulando en el transcurso de las diversas épocas, en particular después de la ruina del Imperio romano.

En este sentido, podemos referirnos a la autoridad como lo que Mieke Bal ha llamado un concepto viajero.<sup>12</sup> Para empezar, porque referirnos a la autoridad supone remitirnos a una serie de campos diversos donde este concepto aparece en cada uno de ellos de modo dispar, aunque sin estar completamente desconectados entre sí. No es lo mismo hablar de la autoridad en el terreno de la política como puede serlo en la educación, la religión, el derecho, la psicología, el deporte o incluso el *management*. En cada uno de

---

*de la autoridad: claves para la familia y la escuela*, Barcelona, Versátil, 2009; Estlund, David, *La autoridad democrática: los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; Biancu, Stefano, *Saggio sull'autorità*, Milán, EDUCatt, 2012; Ronell, Avital, *Loser sons: Politics and authority*, Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2012; Damien, Robert, *Éloge de l'autorité: généalogie d'une (dé)raison politique*, París, Armand Colin, 2013; Muraro, Luisa, *Autorità*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013; Noorani, Tehseen et alii (ed.), *Problems of Participation: Reflections on Authority, Democracy and the Struggle for Common Life*, Lewes, ARN Press, 2013; Ponce de León, Facundo, *Autoridad y poder*, Montevideo, Taurus, 2014.

<sup>10</sup> En realidad, la sensación de estar padeciendo una crisis de autoridad ha sido mucho más frecuente de lo que hemos pensado. Cuenta Carl Honoré que ya en una lejana tablilla asiria del 2800 antes de Cristo se podía leer una inscripción que decía: "Nuestro mundo ha degenerado últimamente (...). Los niños no obedecen a sus padre y es evidente que se aproxima el fin del mundo" (*Bajo presión: cómo educar a nuestros hijos en un mundo hiperexigente*, Barcelona, RBA, 2008, p. 214).

<sup>11</sup> Dión Casio, *Historia romana*, Madrid, Gredos, 2004, 55, 3, 4.

<sup>12</sup> Bal, Mieke, *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*, Murcia, Cendeac, 2009.

estos ámbitos, la autoridad se desarrolla dentro de una constelación de conceptos, de contextos y de valoraciones con los que se relaciona de manera diferente. Aunque también es un concepto viajero en un sentido más netamente lingüístico, pues, dependiendo del idioma en el que se pronuncie, la palabra y sobre todo su connotación no siempre aparecen del mismo modo. Pensemos en una lengua como el italiano, que dispone de un adjetivo como «*autorevole*» y de un sustantivo como «*autorevolezza*», donde se transmite un sentido nada ambiguamente positivo de la autoridad inexistente en el castellano y en el que se la asocia al reconocimiento y al prestigio. De una manera análoga, en la misma lengua castellana se puede hablar todavía de alguien como autoridad moral o como una autoridad en un tema en concreto, aunque en otros contextos el uso de la misma palabra puede resultar confuso.

Este otro lado de la cuestión, donde la autoridad aparece como algo que debe ser disociado del poder y que puede ser objeto de una consideración positiva, ha sido abordado ya en el pasado reciente, y por una nómina de pensadores tan desemejantes como Hannah Arendt, Bertrand de Jouvenel, Alexandre Kojève, Yves Simon, Max Horkheimer, Erich Fromm, Karl Jaspers, Michael Oakeshott o John Dewey. En mayor o menor grado, con sus semejanzas y disimilitudes, estos autores compartían el proyecto de repensar o reivindicar la autoridad con el fin de hacer frente a los problemas de la sociedad del presente, en especial el feroz advenimiento del fascismo y del totalitarismo. Por supuesto, otra de las inquietudes ampliamente compartidas apuntaba al progresivo proceso de liquidación del tejido comunitario o de atomización de la sociedad que no debe ser identificado de manera automática con una actitud conservadora. Por lo que respecta a varios de los miembros de esta lista, sus disquisiciones estaban animadas por el explícito propósito de servirse de este concepto en el marco de un proyecto que fuera renovador y progresista. Uno de los aspectos fundamentales residía en la pretensión (o el desafío) de engarzar la autoridad con un concepto en apariencia tan contrapuesto e incompatible como el de libertad. En este sentido se deben leer las siguientes palabras de Dewey:

“El verdadero problema no reside en trazar una demarcación entre dos *esferas* separadas, autoridad y libertad, estabilidad y cambio, sino en lograr su interpenetración. Necesitamos una autoridad que, a diferencia de las antiguas formas en que ésta operaba, sea capaz de dirigir y aplicar el cambio, pero también necesitamos un género de libertad individual distinta de la que la desordenada libertad económica de los individuos ha producido y justificado”.<sup>13</sup>

De todos modos, no deja de ser cuando menos chocante que la relevancia que atribuyeron explícitamente al problema de la autoridad no se reflejó en la atención que estos mismos pensadores, incluyendo entre ellos a John Dewey, le prestaron a dicho concepto a lo largo de su obra. En muchos casos, no pasó de ser una cuestión que ocupó un lugar secundario o incluso periférico en el conjunto de sus escritos, razón por la que ha pasado desapercibida a muchos de sus lectores y estudiosos y por la que seguimos huérfanos de un verdadero y sesudo análisis filosófico de lo que es la autoridad. El principal propósito de esta tesis, por ello, consiste en paliar este déficit y tratar de desarrollar una concepción de la autoridad *desde* el pensamiento de Hannah Arendt. El objetivo de nuestra investigación, pues, no se restringe a trazar una exégesis de las obras de

---

<sup>13</sup> Dewey, John, «Liberalismo y cambio social», en *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 160. A continuación añade: “El mundo ofrece hoy al observador un espectáculo de inestabilidad general, de inseguridad y de conflicto creciente, tanto entre distintas naciones como dentro de cada una de éstas. Este espectáculo resulta hartamente evidente, y tan es así que me parece inconcebible que alguien pueda rechazar el *desiderátum* de establecer y afianzar un nexo orgánico entre libertad y autoridad” (p. 162).

esta pensadora, sino en interrogarlas y hacerlas hablar desde un problema concreto que atañe a nuestro presente.

### Arendt, una pensadora sin barandillas

Con el tiempo parece haberse impuesto como obvia la idea de que Arendt es una de las grandes pensadoras de los últimos tiempos. No es nada extraño tropezar con frases en las que, al intercalarse una reflexión suya, se la presenta y valora como la figura más importante del pensamiento político del siglo XX o que se haya convertido en una autora de referencia que es imprescindible tener en cuenta y estudiar a la hora de abordar numerosos de los problemas que siguen siendo de actualidad: entre otros, el totalitarismo, la revolución, la violencia, la desobediencia civil, la acción, el espacio público, los derechos humanos, el pensar, el juicio, el mal, etcétera. Por decirlo de otro modo, y conectando con el tema de la tesis, Arendt parece haberse convertido en una autoridad en estas cuestiones, entre las cuales cabe incluir desde luego la que concierne a la autoridad.

Sin embargo, eso no quita que esta autora haya acumulado un buen número de detractores o que Margaret Canovan, nada más empezar su canónica monografía sobre el pensamiento de Arendt, la califique como una *outsider*.<sup>14</sup> Y es que tal como le dijo a Roger Errera en la entrevista que éste le hizo, Arendt recurría a todo aquello que le podía servir (*moi, je me sers où je peux*) para intentar comprender de la mejor manera posible el fenómeno o concepto en el que había depositado su atención,<sup>15</sup> lo que de paso significaba que se colara en terrenos o ámbitos donde no siempre fue bienvenida, donde sus reflexiones fueron recibidas como una arrogante injerencia o como una intrusión ilícita. En realidad, su propia manera de entender el quehacer filosófico tiene que ver con ello, pese o justamente debido a que Arendt no lo consideraba como propiamente filosófico, y por eso Anne Amiel se ha referido a su pensamiento como una *non-philosophie*.

A pesar de sus conocidas posiciones respecto a la tradición, y en cierto modo precisamente a raíz de ellas, sus contribuciones desafiaban de manera abierta las tradiciones académicas que pretendían monopolizar el estudio de los asuntos que le interpelaban. Ernst Vollrath lo ha expuesto de una manera más amable y ha comentado que se caracterizaba por no tener prejuicios teóricos<sup>16</sup> y, por ello, su *modus operandi* pudo ser tomado como inoportuno, irreverente o impertinente. No está de más recordar que ella entendió su pensamiento como un *Denken ohne Geländer* o un *Thinking without bannisters*, a saber, como un pensamiento sin barandillas o sin apoyaturas, tal y como Cristina Sánchez lo ha traducido.<sup>17</sup> Incluso como un pensar en y desde la intemperie. Por eso, cuando pronunció la frase “lo que quiero es comprender”, como hizo en la entrevista concedida a Günter Gaus o en el coloquio denominado *Arendt on Arendt*, lo que por un lado quiso expresar es que “había que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado

---

<sup>14</sup> Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1992, p. 1.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, «Entrevista televisiva con Roger Errera», *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p. 108.

<sup>16</sup> Vollrath, Ernest, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, 44, 1, 1977, p. 161.

<sup>17</sup> Sánchez, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 35.

antes y luego empezar a aprender de los demás”.<sup>18</sup> De ahí que el primer paso consistiera en descongelar las palabras recibidas e interrogarse de nuevo por su significación, lo que a su vez le conducía a esa afición, observada en público por Mary McCarthy y fácilmente perceptible por sus lectores, de definir de nuevo los términos que usaba. Como en el caso de la autoridad, de lo que se trataba era de confrontarse con el prejuicio heredado, recuperar la experiencia original del concepto en cuestión y de este modo poder estar en situación de emitir juicios que fueran dignos de tal nombre.

Con todo, la relación de Arendt con el saber anterior no estaba impulsada por un instinto iconoclasta o destructivo, mucho menos por uno que fuera irrespetuoso o ingrato. Tampoco se explica por eso que Harold Bloom ha bautizado con el nombre de “angustia de la influencia” (*anxiety of influence*), donde el discípulo procura desprestigiar y sacudirse de la deuda contraída con sus maestros con el fin de realzar la propia singularidad y el valor o la originalidad del propio pensamiento.<sup>19</sup> Más bien se basaba en un simultáneo posicionamiento a favor y en contra. Por usar una imagen empleada por Neus Campillo, se puede afirmar que Arendt pensó con y contra Heidegger, con y contra Marx, con y contra Jaspers, con y contra Sócrates, con y contra Maquiavelo, con y contra muchos más.<sup>20</sup> En el fondo, ese contra no suponía más que el reconocimiento implícito de un pensar-con (*mitdenken*), una manera de dignificar lo escrito por el otro y de otorgarle un peso, una valía y una importancia para la consideración filosófica, así como de aplicar lo que ella entendía por la actividad del pensar (*denken*) que, como Heidegger, también Arendt asoció al agradecer (*danken*) y a la gratitud.<sup>21</sup> Después de todo, más que una filósofa, quizá habría que considerarla como una pensadora, en la acepción particular que ella le dio a esta palabra.

Que Arendt pensara sin barandillas, no significa en absoluto que lo hiciera en la soledad o en el aislamiento. Para ella, la actividad de pensar tenía que ver con la elección de los amigos que queremos y logramos que nos acompañen en nuestro tránsito vital. Esos nombres recién citados, desde Heidegger hasta Maquiavelo, o esa galería de hombres y mujeres a quienes les tocó vivir en tiempos de oscuridad, pueden ser visualizados como los compañeros seleccionados con los que materializar un pensar-con. En tanto que autores (*auctores*), podrían ser vistos incluso como una suerte de autoridades en un sentido positivo del término, como los interlocutores privilegiados con los que entablar un diálogo y con cuya apelación no se desea en modo alguno cerrar una cuestión sino recorrerla, desplegarla y abordarla desde otro ángulo, enriquecerla y darle una mayor profundidad, cuya compañía nos sirve para devolvernos al mundo y quién sabe si incluso reconciliarnos con él.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 170.

<sup>19</sup> Véase Bloom, Harold, *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila, 1991.

<sup>20</sup> Campillo, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 22ss.

<sup>21</sup> DT IX, 17, pp. 202-204, anotación de mayo de 1952.

<sup>22</sup> Recordemos las palabras que el jurista Antonio María Hespanha ha escrito respecto al cambio semántico padecido por el llamado «argumento de autoridad», en el contexto del derecho medieval. “Mientras no intervienen factores de decadencia, la invocación del argumento de autoridad y de la *opinio communis doctorum* (opinión común de los doctores) no significa, como muchos piensan, un dogmatismo que pauperiza a la ciencia jurídica. Más bien al contrario, sugería una actitud mental abierta: como no se reconocían verdades definitivas, importaba, sobre todo, confrontar los puntos de vista de los diversos autores. Por tanto, la invocación del organización *ab auctoritate* se relaciona claramente con la naturaleza dialéctica, no definitiva, de las soluciones jurídicas”. Hespanha, António María, *Cultura jurídica europea*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 130-131.

Todo lo anterior ha contribuido a la proliferación de una serie de malentendidos. Uno de los más habituales ha sido el de querer etiquetar a una pensadora que no tuvo la necesidad ni la voluntad de alinearse con una posición determinada y que a la postre excede toda clasificación. Respecto a las corrientes de pensamiento también se puede recurrir a la imagen del “con y contra” evocada más arriba. Sin duda, se pueden detectar rastros conservadores, republicanos o liberales en Arendt, aunque ubicarla en un lado del espectro político no deja de ser una apuesta arriesgada y pensamos que no necesaria. Más que adscribirla a una línea de pensamiento en particular o discutir en qué medida es heideggeriana, aristotélica, kantiana o jaspersiana, es preciso reivindicar el carácter histórico o deliberadamente situado de sus posicionamientos frente a la tentativa de unificar sus afirmaciones y soldarlas en una unidad supuestamente cerrada y perfecta, recayendo en la ficción autoral denunciada por Foucault.

Por todo ello, en estas páginas se quiere resaltar su preocupación por los acontecimientos históricos, los cuales también le sirven como interlocutores, postes o referencias desde los que pensar. El pensamiento de Arendt está estrechamente anclado en la experiencia, sea ésta la del presente o la del pasado y, en este orden de cosas, puede ser útil y esclarecedor retener lo que ella misma anunció al inicio de *Entre pasado y futuro*: “mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo”.<sup>23</sup> Por su parte, en sus *Reflexiones sobre la revolución húngara* ya había entrado en esta cuestión y señalado que “los acontecimientos, pasados y presentes, no las fuerzas sociales ni las tendencias históricas, no las encuestas ni la indagación de motivos ni cualquier otro artilugio del arsenal de las ciencias sociales, son los verdaderos maestros de los científicos de la política, los únicos dignos de confianza, como son también la fuente de información más fiable para quienes se dedican a la política”.<sup>24</sup> Por eso, añadía a continuación que toda teoría, interpretación o comprensión de los fenómenos debía ser pensada, reexaminada y continuamente puesta a prueba a la luz de los acontecimientos.

Un simple vistazo a la bibliografía consultada por Arendt nos revela que, en textos capitales como *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Sobre la Revolución*, *Eichmann en Jerusalén*, aunque también en una obra que se califica de fenomenológica como *La Condición Humana*, cita un mayor número de libros históricos o de historia que de filosofía. Por su parte, como a la hora de examinar la autoridad, no cesa de afrontar y diseccionar numerosas cuestiones fundamentalmente desde la óptica de una sucesión de experiencias o coyunturas históricas. Como es lógico, también apela a diversos autores del pasado, a quienes de todos modos tiende a pensarlos en relación a su contexto vital. Sin embargo, conviene advertir que Arendt también aparece como una historiadora extraña, anómala y heterodoxa, que en rigor tampoco se consideraba como tal. En este sentido, hay que comprender que sus libros ponen su foco de interés en la historia pero que al mismo tiempo no deberían ser leídos como cualquier otra obra de historia. Detrás de su tratamiento de los hechos pervive un irreductible trasfondo filosófico que justifica gestos o aseveraciones que difícilmente son aceptables dentro del gremio de los historiadores. A pesar de que Arendt indique la importancia de aferrarse a los hechos, hay que reconocer que por lo general brinda una imagen bastante homogénea de fenómenos complejos como los que describe, sean el totalitarismo, las revoluciones americana o francesa, el cristianismo o las civilizaciones romana y griega. A pesar de dirigirse a la historia, lo hace con una vocación y un propósito, asentado probablemente en su comprensión de la facultad

---

<sup>23</sup> BPF 20.

<sup>24</sup> RHR 71.

del juicio, que pertenecen más bien al campo de la filosofía o que se sitúa en un espacio intermedio que fácilmente contraría tanto a los integrantes de un ámbito como a los del otro. Lo que escribe en su respuesta a Voegelin acerca de su *Los orígenes del totalitarismo* puede resultar de ayuda para comprender su peculiar aproximación a la historia:

“Lo que hice – y lo que en todo caso habría hecho, dada mi formación previa y mi forma de pensar – fue descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos, rastreándolos en la historia previa hasta donde lo consideré oportuno y necesario. Quiere esto decir que no he escrito una historia del totalitarismo, sino un análisis en términos de historia”.<sup>25</sup>

Por razones como las referidas, no han sido pocos los historiadores que han cargado las tintas contra las incursiones e intuiciones que Arendt ha hecho en su campo de conocimiento, muchas de las cuales van a ser recogidas a su debido tiempo en este trabajo. Aunque también ha habido otros más indulgentes o generosos. Por ejemplo Tony Judt, quien ha escrito que “Arendt cometió muchos pequeños errores, por lo que sus críticos nunca la perdonarán. Pero en las grandes cuestiones estuvo certera, y por ello merece ser recordada”.<sup>26</sup> No se trata de una simple voz en el desierto, muchos otros historiadores prestigiosos han suscrito esta valoración y no han tenido reparos en alabarla, respetarla o considerarla como una indiscutible referencia, entre los cuales podemos destacar a Barbara Cassin, Mona Ozouf, Timothy Snyder, Nicole Loraux, François Furet, Pierre Vidal-Naquet, Lynn Hunt o J.G.A. Pocock. Por añadidura, es preciso señalar que algunas de sus equivocaciones se excusan por el descubrimiento de nuevas fuentes y datos que la pensadora judía, fallecida hace ya más de cuatro décadas, no tuvo la ocasión de conocer. Como se explicará más adelante, esto habría sucedido particularmente en relación al totalitarismo nazi, acerca del cual no hay que olvidar que escribió de manera contemporánea o casi contemporánea a los hechos.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que Arendt entendió sus textos como ejercicios de pensamiento, tal y como reza el subtítulo de su obra *Entre pasado y futuro*. En ellos, como en el caso de la autoridad, no interesa tanto lo que se expone en la conclusión final como convertir el problema en una fuente para el cuestionamiento y la reflexión. Por decirlo en términos actuales, sus obras podrían ser consideradas en buena medida como una suerte de *food for thought*. A decir verdad, y esto atañe asimismo a la cuestión de la autoridad, uno tiene la impresión reiterada de que sus hilos argumentales, sus conocidos *trains of thought*, no son enteramente conclusivos y que no logran despejar todas las dudas que sus afirmaciones hacen surgir. En este sentido, ante una recriminación del pensador canadiense C.B. MacPherson por el uso personal o idiosincrático que ella le daba a las palabras, Arendt le respondió que en su opinión “una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación)”.<sup>27</sup> A fin de cuentas, como Arendt sostuvo, el pensar no concluye en ningún lugar en concreto ni tampoco desemboca en un determinado punto final, pues en sentido propio se trata de una actividad de carácter negativo que se define por cierta esterilidad o por la ausencia de resultados. Su función, pues, es más crítica y

---

<sup>25</sup> «Una réplica a Eric Voegelin», EU 484. Para explorar esta cuestión y un diálogo con las aportaciones de Arendt a nivel histórico, véase King, Richard H. y Stone, Dan (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Nueva York, Berghahn Books, 2007.

<sup>26</sup> Judt, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008, p. 97.

<sup>27</sup> Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 157.



destruktiva que konstruktiva y jamás puede darse por acabada.<sup>28</sup> En muchos casos, como con Sócrates, no deriva más que en aporías o en la circularidad y no hace más que sumirnos en la perplejidad. De ahí que Arendt compare su labor con la de Penélope.

## El problema de la autoridad desde Arendt

El propósito de esta investigación consiste en llevar a cabo un abordaje del pensamiento de Arendt desde la perspectiva de la autoridad, una tarea que se ha realizado bajo la convicción de que las reflexiones que nos legó sobre esta cuestión no sólo son extremadamente ricas y fértiles, sino que además siguen siendo de un gran valor e interés para la actualidad. También pensamos, y raro es decirlo en una autora de su envergadura y popularidad, que han sido insuficientemente estudiadas.<sup>29</sup> Por ello, esta investigación procura subsanar este relativo olvido y se sitúa ante la realización de una doble tarea: tanto la de confrontarse con la autoridad desde Arendt como leer a Arendt desde la autoridad; es decir, establecer un diálogo bidireccional entre autora y concepto que tiene la pretensión de enriquecer a ambos.

En primer lugar se tiene la intención de interrogar e iluminar las obras de esta pensadora desde este prisma con la meta de suministrar una lectura diferente, al mismo tiempo que firmemente fundamentada en sus textos y en sus palabras. Desde luego, no se trata de negar o impugnar las otras interpretaciones que se han hecho de su obra, ni mucho menos de reivindicar la propia como la correcta, sino de enfocar las reflexiones de Arendt desde un ángulo distinto y, creemos, subestimado o poco tenido en cuenta. Con ello, lo que se persigue no es alcanzar una supuesta verdad, sino dibujar un rostro inédito de Arendt que en buena medida difiere de las lecturas que se han ido haciendo hasta el momento.

En el fondo, la primera pregunta que guía los caminos de esta investigación es: ¿Qué pasaría si ponemos la autoridad en el centro del pensamiento de Arendt? ¿Qué nos aporta examinar sus reflexiones y observaciones desde esta óptica? Lo que en esta investigación se quiere analizar no es solamente en qué consiste su concepto de autoridad sino qué lugar ocupa y qué rol juega, deliberada o inadvertidamente, en el pensamiento de Arendt; por extensión, cómo se engarza la cuestión de la autoridad con el resto de sus observaciones y contribuciones. Para ello, en particular a causa de los particulares rasgos de la obra arendtiana donde unas cuestiones enlazan continuamente con otras distintas, resulta indispensable profundizar en los otros aspectos de su pensamiento filosófico, entrelazar, imbricar o hacer chocar su noción de autoridad con otros de sus términos de referencia. El concepto de autoridad, por decirlo de otro modo, no se explica tan sólo desde sí mismo y un estudio como el que aquí se plantea exige prestar atención a otras de las importantes reflexiones, algunas de ellas a primera vista lejanas o ajenas, efectuadas por Arendt. Por ello, es preciso adelantar que no se tiene el objetivo de llevar a cabo un análisis exhaustivo del conjunto de toda su obra, algo de todos modos completamente imposible dada la creciente e inasumible vastedad del actual corpus bibliográfico, ni tampoco de las cuantiosas nociones clave que van a desfilar a lo largo de estas páginas. Más bien se trata

---

<sup>28</sup> “El pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo: socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética”, «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción, opus citado*, p. 125.

<sup>29</sup> Probablemente la obra más relevante que se ha escrito para abordar la cuestión de la autoridad en Arendt sea Revault d’Allonnes, Myriam, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008. Para un estudio más reciente de la misma cuestión, véase Ponce de León, Facundo, *Autoridad y poder*, Montevideo, Taurus, 2014.

de seccionar su pensamiento y atravesar sus conceptos, abrirlos desde el prisma de la autoridad y desde allí, con la pretensión de no perder el hilo conductor que anima la investigación, extraer lecturas, indicaciones y enseñanzas que nos puedan servir de cara al presente.

Para realizar de la mejor manera dicha tarea, este trabajo tratará de moverse entre varios extremos que convendrá evitar. Primero, creer que el concepto de autoridad se encuentra desde el principio en el corazón del pensamiento de Arendt y que no lo abandona hasta su deceso. Poner la autoridad en el centro de la lectura no significa afirmar que ocupe ese mismo centro. Desde luego, pensar así sería un grave error y forzoso es reconocerlo desde el momento inicial. Aunque la cuestión de la autoridad aparezca ya, a decir verdad más esbozada, sospechada o intuida que desarrollada, en un texto temprano como *Los orígenes del totalitarismo* (1951), es preciso avanzar que se trata de un tema que aparece y desaparece de forma incesante a lo largo de sus obras y que por ejemplo no recibe un tratamiento individualizado en un escrito fundamental como es *La condición humana* (1958), por lo general considerado como el más importante de sus libros.

Sin embargo, como es lógico, convendría precaverse asimismo de caer en un extremo contrario y considerar que la autoridad no es más que un concepto adicional dentro del pensamiento de Arendt, que ella tan sólo lo despliega y tiene en cuenta en una serie de escritos en concreto (como *¿Qué es la autoridad?* o *La autoridad en el siglo XX*). Frente a semejante tesis, una lectura más atenta y perspicaz muestra cómo esta cuestión nos obliga a visitar otros textos y a captar cómo entronca con otros temas o conceptos, y no sólo los de tradición y religión, que en su momento se irán examinando a lo largo de este trabajo. Esta lectura nos conducirá a tener que repensar un buen número de los términos arendtianos, tanto su significación como sobre todo su *raison d'être* y las implicaciones que arrastran; en especial el concepto de mundo, pero también muchos otros como los de fundación, promesa, perdón, poder, violencia, revolución, juicio, sentido común o las actividades del trabajo y de la acción. Finalmente, no sólo es importante saber cuál es el lugar que ocupa la autoridad sino qué es lo que acontece a causa de su desmoronamiento o de su crisis, sea a nivel filosófico o en el terreno de la historia. De ahí que un estudio de la autoridad en Arendt no deba hacer caso omiso a la lectura que ella hace de Platón, de Hobbes y también del totalitarismo. En este mismo contexto, resulta asimismo de importancia someter a examen el escrito que Arendt consagró a la crisis de la educación.

En tercer lugar, no se tiene la intención de atribuir a Arendt algo así como una suerte de teoría más o menos desarrollada y sistemática de la autoridad. Nada más lejos de su intención que tener una aspiración semejante. Desde su perspectiva, podemos considerar de una manera extremadamente concisa que la autoridad se define por consistir en una demanda asimétrica de obediencia que reposa sobre factores como el reconocimiento. Además, Arendt añadió algunos rasgos distintivos, como que la autoridad es compatible con la libertad, que enlaza con la preservación o la permanencia del mundo y que no se asienta sobre la violencia, sobre la coerción ni tampoco sobre la persuasión. No nos cansaremos de recordar que no se debe confundir la autoridad con el autoritarismo. Ahora bien, también es fundamental retener que la autoridad no es más que una palabra que designa un complejo fenómeno histórico que ha asumido variados rostros en el pasado, los cuales se diferencian en cuestiones de calado y no pueden ser fácilmente subsumidos en uno solo. Eso adquiere mayor relevancia en el presente, dado que la crisis de la autoridad entronca con un fenómeno como la ruptura del hilo de la tradición y nos deposita ante el

reto de cómo repensar una autoridad que no se encuentra respaldada por la tradición, con la cual había estado estrechamente vinculada y sobre la cual se sostenía en buena medida.

Por último, no se debe pensar que Arendt llega a aportar algo así como una solución o un remedio al problema de la autoridad y, por ejemplo, prescribe qué rostro debería asumir ésta en el presente o qué rasgos distintivos la deberían caracterizar. Para empezar, porque la misma autoridad se define inevitablemente por su historicidad, de modo que toda respuesta debe estar situada en el tiempo y no puede ser formulada *in abstracto*. Más importante, porque el pensamiento arendtiano se funda en el irrenunciable primado de la acción sobre una teoría que enuncia sus propuestas desde una posición individual y alejada del mundo de las apariencias. Por esa misma razón, también convendría evitar la tentación de extraer una lectura normativista de unas afirmaciones que no son más que unos juicios u observaciones. A nuestro juicio, no hay que tomar las reflexiones de Arendt como una suerte de recetario para la acción.

Lo primero que se advierte en la lectura de este trabajo es que la cuestión de la autoridad se inscribe en el centro del conflicto que se gesta entre la irrupción de lo nuevo y la permanencia de lo antiguo y, por lo tanto, enlaza con la relación siempre complicada que existe entre la acción, que sobresale por su carácter natalicio o transformador, y un mundo que lo es en la medida en que no es fugaz, efímero o volátil. Ambos costados, los usualmente llamados rupturista y conservador, existen y conviven en una inextinguible tensión dentro de su pensamiento. La cuestión de la autoridad sirve para dar mayor perspectiva o profundidad a esta tensión, pero en modo alguno la resuelve ni pretende hacerlo. En este sentido, la autoridad supone una privilegiada puerta de acceso para evaluar la cuestión de la temporalidad en un pensamiento que también se encuentra tan interesado y localizado en el espacio como es el arendtiano.

En realidad, la autoridad puede ser considerada en segundo lugar como una categoría que sobresale por ocupar un lugar de diálogo, intersección y entrecruzamiento entre muchas otras de las categorías que forman parte del magma conceptual arendtiano. En cierto modo, puede ser colocada en cierta posición intermedia (y siempre problemática) que se sitúa de manera diferente entre la tradición y la religión, entre el trabajo y la acción o entre el poder y la violencia. Especialmente rica resulta la relación que entabla con el poder, pues la autoridad es lo que evidencia el carácter indigente de un poder que, sin su respaldo, corre el riesgo de estar abocado a una condición efímera debido a la cual puede ser incapaz de cuajar en un auténtico acto de fundación. Por esa razón, se insistirá en este trabajo en el carácter irreductiblemente ambivalente de la autoridad, al tratarse de una instancia que del mismo modo que puede reforzar el poder también puede minarlo, desautorizarlo y retirarle su legitimidad.

Como tercer hilo conductor, un examen de la autoridad también nos sirve para desplazar el punto de vista desde el cual se encara la obra de Arendt, habitualmente analizada desde la óptica de los agentes o los actores, y acentuar la perspectiva de los espectadores, los cuales han tendido a ser estudiados sólo dentro del marco del juicio y de otras cuestiones relacionadas. Con ello, insistimos, no se pretende contradecir la interpretación llamémosla hegemónica o predominante, que en modo alguno juzgamos incorrecta o falsa, sino desafiarla y subvertirla al mismo tiempo que complementarla y enriquecerla. Como veremos, la cuestión de la autoridad también dispensa un amplio protagonismo a los espectadores, destinatarios o receptores – debemos confesar que no hemos encontrado hasta el momento una palabra que nos deje satisfechos –, e incluso se

hará mención a lo que se ha llamado un poder de recepción. A la luz de las reflexiones de Arendt, también se bosquejará una concepción original del autor que no hace sino hacer hincapié en la importancia del público (*das Publikum*) y reflejar el difícil encaje entre los autores y los espectadores. Con ello, se lanzará una propuesta para repensar la problemática relación entre teoría y praxis, que desde luego únicamente halla su auténtica respuesta y su “solución” concreta en el curso de la acción.

La cuarta línea de fuerza que recorre este trabajo tiene que ver justamente con la historicidad y es la que, tal vez de manera más implícita que explícita, más mostrada que explicada, anima la segunda parte del trabajo. Lo primero que se constata es que de la autoridad no se puede hablar exclusivamente en un solo sentido y que a nivel fáctico ha tenido diferentes plasmaciones o cristalizaciones, por usar un término caro a Arendt. Por ello, esa especie de historia y contrahistoria de la autoridad (desde la lectura de la autora de *La condición humana*) que se desarrolla en la segunda sección de esta investigación se encuentra dedicada, entre otras cosas, a dar cuenta de su multiplicidad semántica y cómo cada una de sus materializaciones históricas arroja un encaje distinto y complejo con la trama de conceptos y rasgos distintivos de cada época. Debido a esta historicidad, la exposición de la primera parte (que sigue una aproximación más abstracta y, por así decirlo, más fenomenológica) demanda una segunda que desciende al terreno de los hechos y tiene el propósito de impedir la esencialización de este concepto, matizarlo a la luz de los episodios pretéritos y abrirlo a la contingencia de la historia. Se ha colocado en segundo lugar no por razones de importancia sino de exposición, puesto que, como veremos, la cuestión de la autoridad no puede ser resuelta desde una perspectiva como la de la especulación teórica.

### Consideraciones metodológicas

Más allá de los comentarios vertidos hasta el momento, se pueden añadir algunas consideraciones metodológicas adicionales con el objeto de aclarar la forma de proceder que se ha seguido.

En primer lugar, conviene advertir que este trabajo no tiene por objeto examinar el concepto de autoridad en general ni tampoco su trayectoria histórica. Naturalmente, como se constatará a lo largo del trabajo, se ha consagrado una considerable porción de tiempo a una labor de exploración histórica, filosófica y sociológica para comprender mejor las múltiples ambigüedades y ambivalencias que se esconden detrás de la autoridad, aunque, al estar puesto el foco de atención sobre el pensamiento de Arendt, se ha pensado que no era oportuno desviar más tiempo y espacio en un apartado concreto para describir la biografía de un concepto que, si por algo ha destacado a nivel bibliográfico, es por sus diferentes aproximaciones e introducciones históricas.<sup>30</sup>

Respecto a Arendt, probablemente el punto más importante consiste en que cuando se examina la autoridad no se estudia la palabra sino el concepto al que ella se refiere. Hay que pensar que esta autora no tiene desarrollada esta categoría desde un principio, sino que emerge gradualmente, en particular poco después de la publicación de *Los orígenes del*

---

<sup>30</sup> Para profundizar en la historia general de la autoridad, véanse: Lincoln, Bruce, *Authority: construction and corrosion*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Mendel, Gérard, *Une histoire de l'autorité: permanences et variations*, París, La Découverte, 2002; Preterossi, Geminello, *Autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003; Furedi, Frank, *Authority: a Sociological History*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.

*totalitarismo* (1951), y comienza a tener cierta consistencia en breves textos como *Authority* (1953) y *Breakdown of Authority* (1953), todavía inéditos. Además, es preciso informar que el empleo que Arendt suele hacer de sus propias categorías resulta problemático y que, al haberlas redefinido a su manera, con frecuencia se vio obligada a tenerlas que usar bajo significados que no coincidían con los propios. Eso se percibe claramente en la utilización que hace de conceptos centrales en este trabajo como los de poder y autoridad, donde al servirse de uno de ellos según su propio sentido por lo general prefiere referirse al otro conforme a su significado habitual, probablemente para evitar malentendidos. La autoridad consiste, pues, en un concepto que, dependiendo del contexto, aparece, desaparece y reaparece - y a veces, como en *Sobre la Revolución*, incluso lo hace en un mismo libro. Por ello, esta investigación se centra en el concepto de autoridad que Arendt desgrana en *What is Authority?* y que, como veremos, puede ser divisado en muchos otros de sus textos con el propósito de hacerlo dialogar o discutir con el resto de su pensamiento.

Como se sabe, este diálogo o discusión lo hace a nivel histórico con diferentes culturas, acontecimientos y autores. Por eso, en un principio se acarició la idea de realizar una investigación paralela con el fin de contrastar y hacer dialogar las afirmaciones de Arendt con el estado actual del conocimiento sobre los respectivos temas, aunque al final se ha desistido a causa de la excesiva envergadura que contenía dicho proyecto. Como se verá, de todos modos se dispersarán algunas informaciones al respecto para plantear o valorar la verosimilitud de sus afirmaciones históricas, en especial en aquellos ámbitos, como el del totalitarismo, donde Arendt ha sido aceptada como una referencia o una interlocutora en la materia.

Por lo que respecta a los pensadores con los que dialoga, la situación resulta tal vez más compleja, puesto que Arendt puede llegar a describirlos de una manera bastante particular que, en nuestra opinión, en algunos casos no les hace justicia y peca de homogeneizadora. Pensemos a modo de ejemplo en el Hobbes que presenta en *Los orígenes del totalitarismo* o en la consideración global de Platón. Algo semejante se puede decir de otros retratos más amables y muy fructíferos pero de todos modos discutibles a nivel histórico, como son el de Sócrates o el de Kant, en especial a la hora de tematizar la facultad del juicio. A decir verdad, consideramos que ella misma fue consciente de ello y que no tuvo la intención de proceder de otro modo. Por decirlo de algún modo, más que autores se aproximó a ellos en tanto que una suerte de vectores históricos, donde lo que le interesaba no era tanto reproducir exactamente lo que dijeron cuanto el rol que jugaron y siguen jugando en la historia.

En relación con este punto hay que tener en cuenta que en su póstuma *La vida del Espíritu* ya comentó Arendt que el enfoque que tomaba a la hora de diseccionar la figura de Sócrates, al transformar un personaje histórico en un modelo o en un tipo ideal, podía ser discutible, “pues sin duda es preciso realizar algún cambio si la figura en cuestión ha de cumplir la función que se le asigna”.<sup>31</sup> Acto seguido, intercala un comentario de Étienne Gilson, quien acerca de *La divina comedia* observó que cada personaje conservaba tanta realidad histórica como exigía la función representativa que Dante le había asignado. En esta línea, en vez de rebatir o recusar las interpretaciones de Arendt se ha optado por aceptarlas en este contexto como una suerte de peticiones de principio y puntos de partida desde los que seguir reflexionando. Lo que Arendt entiende por autor, como veremos más adelante, no se entiende como el punto final en el que deben concluir las reflexiones, sino

---

<sup>31</sup> LM 191.

como un punto de partida o una figura de referencia que, yendo más allá de ella, debe servirnos para pensar mejor una cuestión.

Para acometer la tarea prefijada, se ha querido hacer uso de todo el corpus arendtiano disponible, desde los textos más conocidos hasta los considerados como menores, desde las obras publicadas hasta las no publicadas, desde sus escritos más elaborados y extensos hasta su nutrida correspondencia, pasando por sus cursos y sobre todo por su fecundo *Diario Filosófico*. Por esa razón, se ha considerado que era necesario tener a disposición el máximo número de fuentes posibles y se ha hecho acopio de toda la bibliografía secundaria posible en el mayor número posible de idiomas (español, catalán, alemán, francés, italiano, portugués y por supuesto inglés). En varios casos, se ha considerado oportuno acudir a las mismas fuentes que leyó Arendt a la hora de abordar determinados fenómenos o épocas históricas (como son, entre otros, los textos de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Immanuel Kant o Thomas Hobbes, pero también los de Bertrand de Jouvenel, Alessandro Passerin d'Entrèves, Oskar Anweiler, Adolf Portmann, Reginald Barrow, Plinio el Viejo, etcétera). Por esa razón, también se hizo una estancia en el archivo Hannah Arendt de Oldenburg, un archivo que por cierto sigue sin estar suficientemente trabajado y explotado. Sin embargo, hay que confesar que lo anterior nos ha despertado la duda de pensar hasta qué punto es lícito basarse en escritos que, por las razones que fuesen en cada caso, no estaban destinadas al público. Creemos que, en la medida en que el objetivo no consiste tanto en llevar a cabo una investigación que aspire a la fútil tarea de reproducir lo que pensaba la “verdadera” Arendt como en hacerla hablar desde su obra, no se debe sobrevalorar la magnitud de este debate y que es importante que los textos inéditos sean leídos en sintonía con las obras que no lo son. Por otro lado, también se puede aducir que ella misma apeló a todo tipo de fuentes a la hora de estudiar las aportaciones de otros pensadores. Ahora bien, de todos modos hemos tomado la decisión de poner de manifiesto aquellos apuntes o anotaciones que pudieran suscitar problemas con el objeto de no igualar todo tipo de fuentes, de no esconder los fundamentos sobre los que se asientan las interpretaciones que se han hecho en estas páginas y permitir así que sea el lector el que disponga de elementos para poder posicionarse respecto al autor de este trabajo.

También es preciso indicar que una de las fuentes menos exploradas en el pensamiento de Arendt tiene que ver con la siempre problemática cuestión lingüística. Como se sabe, esta pensadora escribió en alemán e inglés, incluso en algunos momentos en francés. Además, tradujo algunos de sus textos de un idioma al otro, con traducciones que nunca fueron completamente calcadas y donde introdujo algunas variaciones o adiciones significativas, en parte por el intento de adaptar lo pensado al público al que iba dirigido. Debido a algunas diferencias terminológicas y etimológicas entre el alemán y el inglés, se sirvió de términos que en ocasiones resultan de provecho para iluminar o comprender mejor lo que quería decir en el otro idioma. De hecho, Arendt fue una pensadora muy sensible al origen de las palabras y, como en el caso de la autoridad, muchas veces las pensó desde sus raíces originales, especialmente (que no siempre) desde la lengua alemana. Por ello, en esta investigación también se ha querido prestar atención a las traducciones que ella misma hizo de sus obras, algunas de las cuales lo fueron de escritos focalizados en la cuestión de la autoridad (como *Was ist Autorität?* o *Über die Revolution*).

## Plan de la obra

La primera parte del trabajo se divide en tres capítulos. Se ha preferido no comenzar el texto por el tema de la tesis, que se reserva para más adelante, sino por la que se considera que es su obra más importante, *La condición humana*, y examinar las tres actividades en las que según Arendt se divide la *Vita activa*: la labor, el trabajo y la acción (así como el discurso que la acompaña). Sobre todo serán analizadas desde su relación con el mundo, lo que de paso nos hace entrever cómo se engarza esta cuestión con la de la autoridad. El objetivo consiste en comprender dónde se sitúa el origen del problema de la autoridad, qué le conduce a Arendt a repensarla, y por eso se ha tomado la decisión de colocar el punto de partida de la investigación en la concepción arendtiana de la política. Más adelante, se despliega la concepción arendtiana de mundo y se atiende a sus diferentes oscilaciones así como a una comparación con el tratamiento que le dio Heidegger. El sentido de esta parte consiste en ver cómo se ha producido una experiencia como la de la pérdida del mundo (*Weltlosigkeit*), pero también cómo el mundo no sólo debe ser entendido como el *productum* de la acción y la fabricación, sino que asimismo se propone prestar atención al rol que Arendt le otorga a los espectadores, especialmente en los escritos del final de su vida. Para ello, se hará una incursión en sus reflexiones acerca de las conclusiones del zoólogo Adolf Portmann así como la comparativa que traza entre Sócrates y Maquiavelo respecto a las actitudes que propugnan a la hora conducirse individualmente en el mundo de las apariencias. Al final, después de explicar la importancia que tiene para Arendt la facultad del juicio, se prestará atención en un interludio al perdón y la promesa, los cuales, en tanto que contrapesos de la acción, nos permiten comprender el porqué de la autoridad.

En el segundo capítulo, se realiza una primera aproximación al concepto de autoridad. En un primer momento, siguiendo el proceder arendtiano, se explica con qué no se la debe confundir. A continuación se presenta un análisis somero de sus principales rasgos distintivos y se hace hincapié en la importancia del rol del reconocimiento, en su intrínseca inapropiabilidad, en su carácter mundano, en su vocación de permanencia así como en su dimensión relacional. Más adelante se da cuenta del estrecho vínculo histórico que une a la autoridad con la religión y la tradición, con las que, según Arendt, formó la trinidad romana que ella califica como las tres columnas del mundo occidental. Luego se lee su aproximación a la educación desde esta perspectiva, destacando no solamente la importancia del mundo o de la transmisión, sino desvelando que en este contexto se asoman rasgos y rostros de la autoridad que no se encuentran presentes en su versión política. Este mismo capítulo continúa con un estudio de la autoridad que se desarrolla en diálogo con los conceptos arendtianos de poder y de violencia, se aborda la cuestión de la desobediencia civil desde esta perspectiva y se explica por qué la soberanía aparece como la contracara de la autoridad. Finalmente, se emplean las reflexiones vertidas en torno a la autoridad para repensar y enfocar desde un nuevo prisma la problemática relación entre teoría y praxis.

En el tercer capítulo, se expone y desarrolla una original concepción del autor que surge a partir de las observaciones de Arendt y que se sitúa entre las figuras del actor y del *artifex*. Para ello, se profundizará en lo que entiende por testigo o en cómo se pueden leer las biografías que delinea en *Hombres en tiempos de oscuridad* desde la perspectiva del autor. A continuación, se propondrá estudiar la figura del autor desde tres posibles ejemplificaciones: el *auctor* según la antigua comprensión romana, los *Founding Fathers* de la naciente república americana y la excepcional figura del escritor dieciochesco Gotthold Ephraim Lessing, según la silueta que la autora judía hizo de él. Por último, se

estudiará el pensamiento de Jaspers en relación a la autoridad y cómo le pudo haber influido también en lo que Arendt entendió por este concepto.

La segunda parte del trabajo, titulada «Figuras y contrafiguras de la autoridad», consta de cinco apartados y, como se ha comentado, abriga la pretensión de realizar un análisis de la cuestión desde una perspectiva histórica y sigue la periodización de *¿Qué es la autoridad?* Esta comienza con un capítulo en donde se aborda el problema de la autoridad desde la antigua Grecia. En un primer momento se explora por qué Arendt opina que en esta cultura no pudo haber una experiencia de la autoridad y también se cuestiona la interpretación helenofílica de Arendt. Por otro lado, se analizan las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la cuestión de la autoridad y por qué resultan fallidas a juicio de la autora.

Siguiendo las afirmaciones de Arendt, en el quinto capítulo se analiza la civilización romana, allí donde se generó y desarrolló el concepto de *auctoritas*, una categoría central para acercarnos a la política de la época. Se aprovecha este contexto para desarrollar el estrecho vínculo que tiene esta cuestión con la concepción que los romanos tuvieron de la fundación y asimismo se da cuenta de la comprensión que tenían de la *lex* (en contraste con el *nomos* griego). Por último, se explica cómo (y a qué precio) el cristianismo pudo aparecer como una nueva cristalización (no política) de la autoridad romana.

En el sexto se estudia la cuestión de la autoridad en los prolegómenos de la Edad Moderna. Para ello, después de explicar brevemente la influencia que tuvo Lutero sobre esta cuestión, se aborda el pensamiento de Maquiavelo, quien plantea una restauración de la autoridad romana pero desde una perspectiva teórica. También se examinan las contribuciones de Hobbes, el más insigne teórico del concepto de soberanía, en el cual se produce lo que hemos descrito como una suerte de fusión entre los conceptos de poder y autoridad.

Por su parte, en el séptimo capítulo se explora la cuestión de las revoluciones modernas desde la perspectiva de Arendt y cómo en ellas se replantea de manera novedosa el problema de la fundación. En este sentido, se analizan comparativamente las diferentes respuestas que se ponen en práctica en la Revolución Francesa y, especialmente, en la Revolución Americana. Por último, se estudia la república de los consejos desde el prisma de la autoridad y por ello se examina las controvertidas afirmaciones de Arendt acerca de las elites.

Finalmente, en el octavo y último, se realiza un análisis del totalitarismo en tanto que la contracara y la negación más radical de lo que es la autoridad. Para ello, se tendrá en cuenta de qué manera el totalitarismo atenta contra lo que Arendt entiende por mundo, se instala en una dinámica de continuo movimiento y funciona según una lógica del Terror, todo lo cual desemboca en la superfluidad de los seres humanos.





Primera Parte:  
Una lectura de la autoridad



## Capítulo I: De la *vita activa* a un mundo de espectadores

Toda nuestra existencia aquí, comparada con la eternidad pasada, que fue antes de que nosotros fuéramos, y con la inmortalidad futura, que será después de que nosotros hayamos sido, es pura presencia. Vivir realmente significa realizar esta presencia; un medio entre muchos es no olvidar jamás y no permitir que ésta se escinda en el pasado y en el futuro. Pues el propio pasado temporal, lo mismo que el propio futuro temporal, en contraposición a las eternidades, tienen la tendencia a devorar el presente. Dicho de otro modo, la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez no se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida.

Hannah Arendt<sup>32</sup>

Antes de confrontarnos de manera directa con la cuestión de la autoridad es preciso acometer un rodeo previo para captar el rol que juega en el pensamiento de Arendt y le conduce a la tarea de repensarla de nuevo. Este concepto comienza a ser plenamente articulado en su sentido específico por esta pensadora después de haber escrito *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y durante el periodo de gestación y redacción de *La condición humana* (1958), donde se tematizan con mayor o menor atención muchas de las categorías propiamente arendtianas, como «labor», «trabajo» y «acción», pero también otras como «mundo», «libertad», «soberanía», «poder» o «violencia». No obstante, y pese a que en aquel entonces Arendt estaba escribiendo de forma paralela sobre la autoridad, este término no hace acto de presencia en este texto. Su concepción específica de autoridad está extrañamente ausente, aunque de todos modos se despliegan a lo largo de este escrito un buen número de cuestiones que guardan con ella una relación directa y obvia. Así pues, de lo que aquí se trata es de efectuar un acercamiento a las principales categorías de *La condición humana* para mostrar luego cómo engarzan a su vez con el concepto de mundo y cómo se intercala entre ellas la problemática de la autoridad. El análisis de estas categorías, empero, no tiene la pretensión de ser exhaustivo y será efectuado fundamentalmente con el propósito de dar cuenta de aquellos elementos y rasgos, como la dimensión espaciotemporal, que resultan útiles para acercarnos a la problemática de la autoridad y, por extensión, al concepto arendtiano de mundo así como a su comprensión de la política.

Este capítulo va a consistir inicialmente en una relectura de los principales apartados tratados en *La condición humana*, a menudo considerada como su *magnum opus*. Se trata de una obra que versa fundamentalmente sobre las vicisitudes y transformaciones padecidas por la *vita activa* a lo largo de la historia. En conexión con lo anterior, en este libro Arendt plasma sus preocupaciones por el desenvolvimiento de la sociedad (y en este sentido por la absorción de lo político por parte de lo social) al mismo tiempo que por el peligro de tener que afrontar la materialización de una sociedad de trabajadores sin trabajo (o mejor dicho, como veremos, de laborantes sin labor). Para ello, como han afirmado Bikhu Parekh o André Engrén, en *La condición humana* se desarrolla lo que se ha llegado a llamar una suerte de fenomenología, una fenomenología sin *epokhé* como la ha denominado Neus Campillo.<sup>33</sup> En la segunda parte de este capítulo se tiene la intención de

---

<sup>32</sup> DT I, 4, p. 9, anotación de julio de 1950.

<sup>33</sup> Respectivamente, véase Parekh, Bikhu, *Hannah Arendt and the search for a New Political Philosophy*, pp. 68-69; Engrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984; Campillo, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, 2013, p. 135. Según Elisabeth Young-Bruehl, la más

exponer y desarrollar a nivel teórico lo que Arendt entiende por «mundo», lo que de todos modos será revisitado más adelante desde otros ángulos y contextos. Se abriga el propósito de desplegar este concepto complejo y poliédrico, presentarlo como un espacio cimentado sobre la pluralidad y destacar, entre otras cosas, el rol que desempeñan en ello tanto los actores como los espectadores así como la importancia que tiene el tiempo, léase la estabilidad, la consistencia y la permanencia, para que el mundo pueda ser propiamente mundo.

## Labor

En *La condición humana*, Arendt centra su atención en trazar las distinciones entre tres palabras clave, o más bien en tres abstracciones que la tradición no había hecho y que resumen las actividades distintas entre sí que forman parte de la *vita activa* del ser humano: la labor (*labor* o *Arbeit*), el trabajo (*work* o *Werk*) y la acción (*action* o *Handlung*). Ahora bien, no se deberían sobredimensionar las fronteras trazadas en torno a cada una de ellas y hacerlas de este modo rígidas e impermeables. Por emplear los términos de Patchen Markell,<sup>34</sup> en vez de hablar de una arquitectura territorial de los conceptos se puede describir el esfuerzo arendtiano como una suerte de compleja arquitectura relacional, donde las relaciones entre ellos se complican, enredan e interseccionan de diversas maneras, por lo que no se deben inscribir dichas abstracciones conceptuales en el mundo como si de realidades nítidas o fácilmente delimitables se tratara. Además, lo que será objeto de estudio en la segunda parte de esta investigación, también en *La Condición Humana* se sirve de estos términos como puntos de apoyo para examinar las épocas históricas del pasado.

Antes de entrar a analizar pormenorizadamente lo que Arendt entiende por «labor», «trabajo» y «acción» es preciso trazar una distinción preliminar entre los dos primeros que no ha estado exenta de polémica,<sup>35</sup> a pesar de que ella misma había reconocido que se trataba de términos que a la hora de la verdad no dejaban de interpenetrarse o solaparse.<sup>36</sup> En su opinión, se trata de una distinción conceptual acerca de la cual prácticamente no se había reflexionado con anterioridad y de la que casi no había bases o argumentos para

---

importante biógrafa de Arendt, ésta habría afirmado que era una especie de fenomenóloga, pero no a la manera de Hegel o Husserl (*Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 501).

<sup>34</sup> Markell, Patchen, «Arendt's Work: On the Architecture of *the Human Condition*», *College Literature*, 10, 2011, pp. 15-44.

<sup>35</sup> Algunos problemas de traducción en Hannah Arendt son inevitables e irresolubles. En el caso del «trabajo», la etimología de esta palabra cuadra más bien con lo que Arendt entiende por «labor». Mientras que el origen de la primera se asocia a *tripalium*, un instrumento de tortura, el de la segunda entronca con las semillas y por tanto con la fertilidad, de lo cual la pensadora alemana fue plenamente consciente. Otro de los problemas a la hora de emplear la palabra «labor» o el verbo «laborar» yace en que, a diferencia de sus equivalentes alemanes «*Arbeit*» y «*arbeiten*», se utilizan en castellano con menor frecuencia y generalidad que «trabajo» o «trabajar», de modo que numerosas de las afirmaciones que van a aparecer más adelante se predicen en nuestra lengua más de estos términos que no de aquellos. Por eso, como alternativa se ha propuesto traducirlas respectivamente por «trabajar» y «producir», aunque esta opción suscita otras dificultades probablemente mayores. Además, choca, en primer lugar, con que en inglés sucede lo mismo que se comentado que en español y que Arendt recurra de todos modos a la palabra «*labor*»; en segundo, contrasta con la decisión de esta pensadora, quien se inclinó por emplear el par «*labourer*» y «*travailler*» para dar cuenta de esta distinción en francés, en cuyo idioma había leído un buen número de obras de consulta para desarrollar este tema (Simone Weil, Pierre Naville, Georges Friedmann, Yves Simon, Alain Touraine...).

<sup>36</sup> HC 158-159.

avalarla.<sup>37</sup> Sin embargo, inspeccionando el vocabulario de diversas lenguas, halla ciertos indicios para respaldarla, pues en ellas se manifiestan semejantes diferencias semánticas entre los verbos «*poiein*» y «*ergázesthain*», «*laborare*» y «*facere*» (o «*fabricari*»), «*travailler*» y «*œuvrer*», «*labor*» y «*work*», «*arbeiten*» y «*werken*» o en fin «*laborar*» y «*trabajar*».

La labor es la actividad que se dedica a cubrir y satisfacer las necesidades derivadas del proceso biológico del cuerpo humano con la meta de asegurar su supervivencia y también su reproducción en un sentido físico. La imagen por excelencia de la labor es la del campesino, que jornada tras jornada se desloma en el campo para conseguir el sustento con el que alimentarse. Sin embargo, esta actividad abarca en realidad todas aquellas tareas, sean en el ámbito del hogar, en el campo o dentro de un edificio, cuya razón de ser se encuentra en garantizar la subsistencia y cuyos frutos no están destinados a ser usados sino consumidos. Por ello, Arendt también subraya que consiste en una actividad que en realidad no le es exclusiva al ser humano y que comparte con los otros organismos vivos. En la labor, añade, es ahí donde el ser humano se muestra menos humano y más próximo a la naturaleza, menos *bios* y más *zoé*, donde se presenta como lo que bautiza como un *Animal Laborans*.

Ciertamente, Arendt se muestra poco complaciente en sus apreciaciones acerca de la labor y de todo lo que implica. Ésta no es solamente una actividad dura, ardua o extenuante sino que también está asociada de manera inherente al dolor y al sufrimiento. No en vano señaló que “ninguna violencia ejercida por el ser humano, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad”.<sup>38</sup> Eso explica que antaño los griegos consideraran la labor como un quehacer vergonzoso que, en caso de ser posible, reservaron a los esclavos o que dentro del cristianismo y del judaísmo, entre otros, fuera equiparada la realización de esta actividad a una maldición.<sup>39</sup> La misma palabra «necesidad» (*necessity*) no sería al fin y al cabo más que la problemática pero inevitable e imperfecta traducción al español de un término alemán más contundente como «*Not*» - que asimismo hace alusión a la miseria y la pobreza, algo que se pierde en la traducción de este vocablo al inglés o al castellano-, mientras que la palabra «*Arbeit*» (trabajo) entronca etimológicamente con «*Armut*» (pobreza). Pese a ser quienes proporcionaban el alimento a la sociedad sin los cuales no podía funcionar ésta, a lo largo de la historia los laborantes tendieron a ser despreciados por la sociedad y a ser excluidos de los derechos políticos o de ciudadanía. Hay que tener en cuenta que, en la medida en que los laborantes eran quienes ocupaban su tiempo y gastaban sus fuerzas en conseguir recursos con los que satisfacer las necesidades de sus cuerpos, fueron considerados como personas que no eran ni podían ser verdaderamente libres. La inclemente y alienante faena que llevaban a cabo, se pensaba, embrutecía sus facultades y los incapacitaba para ocupaciones o encargos más excelsos, con mayor razón para el disfrute de una auténtica libertad política. Más que agentes humanos, recibían la consideración de pacientes o

---

<sup>37</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 93. En realidad, si bien desde un ángulo muy distinto, encontramos que Friedrich Engels, en una anotación añadida a la cuarta edición de *El Capital*, ya había trazado una distinción entre los términos «*labour*» y «*work*» que limita a la lengua inglesa. El pensador alemán escribió que “la lengua inglesa tiene la ventaja de poseer dos palabras distintas para esos dos diferentes aspectos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y que está determinado cualitativamente se denomina *work*, por oposición a *labour*; el que crea valor, y al que sólo se mide cuantitativamente, es *labour*, por oposición a *work*”. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Capital. Crítica de la economía política*, Barcelona, Siglo XXI, 2008, p. 58, nota 16.

<sup>38</sup> HC 137. Traducción modificada.

<sup>39</sup> DT V, 7, p. 103, anotación de julio de 1951.

víctimas de los procesos de la naturaleza, a los que dócilmente o no consagraban todas sus energías.

En un texto publicado póstumamente como *¿Qué es la política?*, subrayó Arendt que había dos maneras diferentes de entender el significado de no ser-libre: por un lado, estar sujeto a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, “estar sometido a la cruda necesidad de la vida”.<sup>40</sup> Para esta pensadora, por eso, la labor no es tan sólo una actividad que, más propia de épocas pasadas, decrece y desaparece cada vez más en nuestros tiempos, pues bajo otros rostros y ropajes, bajo otras denominaciones, condiciones y contextos, sigue plenamente presente en la actualidad, incluso en el seno de las sociedades más opulentas. Los laborantes no sólo son quienes se encuentran bajo un régimen de esclavitud, sino que esta categoría incluye asimismo a los hombres y las mujeres que se ven forzados a dedicar sus vidas a intentar cubrir las más elementales y fisiológicas necesidades de su existencia.

Arendt hace hincapié en que la labor implica un secuestro de tiempo y un gasto de fuerza vital que conduce a que los laborantes tengan que concentrarse en sus actividades y vidas individuales y deban exiliarse en el hogar, con lo que pierden de vista el mundo que les une a los demás. “El *Animal Laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente”.<sup>41</sup> La labor es la única de las tres actividades que en rigor se corresponde a la experiencia de no-mundanía y por ello puede ser valorada como una tarea intrínsecamente antipolítica. Para comenzar, porque el laborante se enclaustra dentro de la esfera privada y en su seno “el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento”.<sup>42</sup> Para seguir, porque la amenaza de la miseria y de la pobreza que con insistencia se cierne sobre los laborantes les impide pensar bajo otros ideales que no sean los directamente relacionados con la vida, tales como la fertilidad o la abundancia, algo que en definitiva “no es más que otro modo del «creced y multiplicaos» en el cual, por así decirlo, la propia voz de la naturaleza nos habla”.<sup>43</sup> Por último, los mismos frutos que se extraen de los esfuerzos y las fatigas de la labor no pueden tener una auténtica incidencia en el mundo ni tampoco transformarlo, destinados como están a ser consumidos y abocados a una inminente desaparición sin rastro. Hay que tener en consideración que la labor se lleva a cabo en procesos de constante repetitividad, en ciclos de continuo retorno que nunca terminan y que en sentido estricto no dejan nunca un producto final, con lo que son incapaces de generar historia. En este sentido, no deja de ser digno de mención que Arendt asocie la labor a la fertilidad o la fecundidad (*Fruchtbarkeit*), que en el título del epígrafe 14 de la edición alemana, a diferencia de la original en inglés, distingue clara y explícitamente de la productividad (*Produktivität*), más próxima de entrada a la actividad del trabajo.

Por todo ello, Arendt se posiciona en contra de las percepciones o valoraciones de la labor, más propias de los tiempos modernos, que la consideran o defienden como una realidad connatural e incluso positiva de la existencia humana, al mismo tiempo que

---

<sup>40</sup> WP 95.

<sup>41</sup> HC 128.

<sup>42</sup> HC 124

<sup>43</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 95.

simpatiza con las afirmaciones que Simone Weil vierte en *La condición obrera* y que resume con la conclusión de que “quien labora (*arbeitet*) no puede ser libre”.<sup>44</sup> A su manera, Arendt se adelanta a los estudios de un antropólogo como Marshall Sahlins, quien investigó cómo las sociedades “primitivas” habían vivido justamente en contra de la actividad laboral y cómo éstas, una vez asegurada la subsistencia, habían preferido invertir su tiempo libre en ocupaciones que actualmente se adscribirían a la ociosidad.<sup>45</sup> La labor no sólo era un tipo de actividad que no dignificaba sino que consistía en una tarea que se evitaba a toda costa. Por su parte, el medievalista Eric Fossier, acerca de un dicho actual como “el hombre está hecho para trabajar”, léase en este caso laborar, ha comentado que “este aforismo no sólo es inexacto, sino que incluso se contradice con lo que la historia nos enseña. Todas las civilizaciones precristianas, la de la Antigüedad «clásica», probablemente también las de los pueblos denominados «bárbaros», se basaban en el ocio, *otium*”.<sup>46</sup>

Cabe tener en cuenta que en Arendt la labor debe ser entendida como una condición necesaria e ineliminable de la política, aunque, eso sí, como una condición prepolítica (y en sí antipolítica). La labor es una actividad que se tiene que cubrir para garantizar la supervivencia y permitir que haya personas que puedan dedicarse a otro tipo de tareas como, aunque por supuesto no solamente, las políticas. El problema no reside en la labor, puesto que sin ella la especie humana no podría sobrevivir, sino en colocar este tipo de actividad y sus rasgos distintivos como los valores centrales desde los que comprendernos a nosotros mismos y, más aún, desde los que pensar la política. Arendt critica con insistencia sociedades, como la actual, o filosofías en las que se exalta o glorifica la idea de labor así como se silencia o se olvida su doloroso reverso. Éste sería el caso de pensadores fundamentales para nuestro tiempo como John Locke, Adam Smith y sobre todo Karl Marx, si bien ninguno de ellos habría sabido captar la diferencia semántica existente entre los conceptos de labor y de trabajo.<sup>47</sup>

Con John Locke se pasó a conceptualizar la labor como una fuente de propiedad, de modo que sendos términos, antaño completamente diferenciados, no aparecen ya como mutuamente excluyentes. En el pensamiento de Adam Smith se avanza un paso más en esta línea, puesto que la sitúa como la fuente de toda riqueza y con este desplazamiento consume a su vez la desaparición de la distinción entre las palabras «riqueza» y «propiedad». Por medio de esta ecuación, la propiedad quedó desposeída de las características que la definían específicamente y se apropió de algunos de los rasgos distintivos de la labor. A partir de esta transformación, la propiedad ya no es inmóvil por definición, ya no está sólidamente localizada en un lugar del mundo que ata a los seres humanos a éste. Con este proceso de *desmundanización* o de “vaporización de lo tangible”,<sup>48</sup> cualquier objeto se ve y es tratado como una propiedad y puede ser intercambiable, por lo que puede pasar a circular de persona en persona. En lo sucesivo, bajo la categoría de riqueza se incluyen asimismo las posesiones inmuebles, antiguamente

---

<sup>44</sup> DT IX, 1, p. 193, comentario de abril de 1952. Traducción modificada. En alemán: “Wer arbeitet, kann nicht frei sein”, lo que obviamente puede ser leído en contraposición al conocido “Die Arbeit macht frei” de los campos de concentración nazis. Para una buena exploración del surgimiento del concepto moderno de trabajo, véase Díez, Fernando, *Utilidad, deseo y virtud: la formación de la idea moderna del trabajo*, Barcelona, Península, 2001.

<sup>45</sup> Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal, 1977.

<sup>46</sup> Fossier, Robert, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2008, p. 125.

<sup>47</sup> En una carta que le envió el 13 de julio de 1953 a Yves Simon, la pensadora alemana señaló que Marx llevó a cabo la más grande dignificación y justificación de la labor jamás imaginada.

<sup>48</sup> HC 75.



consideradas como lo que en sentido propio era la propiedad, las cuales de ser un factor de estabilidad se convierten así en un objeto más con el que mercadear. La propiedad deja entonces de ser lo que arraiga a un ser humano en un espacio, al cual pertenecía de algún modo y un lugar que desempeñaba un rol importante en la configuración de su identidad. O que constituía una de las condiciones de la libertad política o incluso una garantía y sinónimo de ésta.<sup>49</sup> A partir de este momento, la propiedad designa una multiplicidad de terrenos y bártulos que, por decirlo de alguna manera, uno lleva o puede llevar consigo, que uno asume como sus pertenencias personales y de las cuales se puede desembarazar en caso de necesidad. Lo que se efectúa es una suerte de subjetivación de la comprensión de la propiedad, donde todo lo que pertenece a un sujeto, y no ya el sitio al que pertenece, adquiere este estatuto de propiedad individual o personal. De este modo, cualquier tipo de objeto puede ser catalogado como una forma de propiedad y con el tiempo la quintaesencia de ésta pasa a ser el cuerpo de cada uno, certificando su acercamiento a la labor.

Por lo que respecta a Karl Marx, donde la confusión entre la labor y el trabajo resulta más evidente y quien según Arendt siempre entiende la primera como una labor productiva, nos hallamos ante un problema de otra índole.<sup>50</sup> Para esta autora, al declarar Marx “que la labor es la actividad más importante del ser humano, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al ser humano”.<sup>51</sup> La labor, esa actividad que los seres humanos padecen, reciben como violencia y procuran evitar a toda costa, esa ocupación que la tradición había denigrado y marginado, deviene así su rasgo por antonomasia en la interpretación de Marx e incluso pasa a ser apreciada como aquello que los crea, como cuando apunta que la labor, y por tanto no Dios, es la creadora del hombre. Para el pensador alemán, la labor constituye la expresión misma de la humanidad del ser humano.

De este desplazamiento se derivan unas consecuencias fundamentales en el terreno de la política. En primer lugar, que el ser humano debe comprenderse como una creación propia y que lo que lo distingue del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino la labor, la que a juicio de Arendt es la menos humana y la más vilipendiada de las tres categorías centrales de la *vita activa*.<sup>52</sup> Otra repercusión se plasma en la transformación del rol de la acción, en su sentido arendtiano, y la simultánea tendencia de *laboralización* de las actividades del ser humano.<sup>53</sup> Para seguir, y como resultado de lo recién expuesto, porque la tarea que se definía por su carácter antipolítico y su aislamiento del mundo, por su enclaustramiento en su coto privado, ocupa de este modo la centralidad de la política. Todo ello contribuirá a un proceso histórico que Arendt describe como el ascenso de lo social. Para finalizar, si bien nos referiremos a ello más adelante, por el rol que la violencia desempeñará en su concepción de la acción política o por su ausencia de discurso (*speech* o *Rede*), algo de lo que Marx, según la opinión de Arendt, no habría sido consciente.<sup>54</sup>

La importancia que Marx concede a la labor, y la correspondiente comprensión del ser humano que se desarrolla de acuerdo con este prisma, deposita al filósofo alemán en un callejón sin salida. En *Sobre la Revolución* traza Arendt una distinción entre «libertad» y

---

<sup>49</sup> OR 247.

<sup>50</sup> No es éste el espacio para discutir la polémica que Arendt despertó con las afirmaciones que hizo de Marx. Para un buen y extenso examen de esta cuestión, véase Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*, París, PUF, 2001, pp. 117-213.

<sup>51</sup> Marx 32-33. Traducción modificada. En lugar de necesidad, también podríamos hablar de compulsión, como hace Arendt justo antes en el mismo texto (Marx 28).

<sup>52</sup> BPF 28

<sup>53</sup> Marx 19-20

<sup>54</sup> Marx 34 y 38.

«liberación» que puede ser útil para clarificar este punto. En su opinión, la liberación, a diferencia de la libertad, debía ser considerada como meramente negativa y relativa, por lo que no tenía por qué conducir directamente a ésta.<sup>55</sup> La libertad, si bien precisa de la liberación como uno de sus requisitos necesarios,<sup>56</sup> requiere mucho más que un simple sacudirse de una situación concreta de opresión o de negación de la libertad. Por eso, en discrepancia con ciertas tendencias contemporáneas, Arendt no quiso que se sobrevalorase el potencial o el significado de la liberación, por el miedo a que eso pudiera olvidar que la libertad consiste en una cosa bien diferente y mucho más exigente, mucho más ambiciosa y difícil de conseguir. Esta distinción puede ser aplicada asimismo al ámbito de la labor, donde la supresión de ésta (y de todos los males, sufrimientos y ataduras que origina) no tiene por qué desembocar automáticamente en un régimen de libertad o ni siquiera derivar en una transformación radical de la sociedad. El problema reside en que la abolición de la labor no tiene por qué ser sinónimo de la *deslaboralización* del ser humano.<sup>57</sup>

Para comprender este punto puede ser útil recordar que Arendt, según expresa de manera explícita, escribe *La condición humana* contra la condición contemporánea de un Mundo moderno que se encuentra abocado a una sociedad de laborantes sin labor y que desconoce otras actividades más elevadas y significativas por las cuales merecería ganarse la libertad. En su opinión, la perspectiva de la liberación de la labor no tiene visos de conducir a un mundo utópico y, lejos de desembocar en la libertad o en la acción, es capaz de afluir en una dirección diametralmente opuesta. Eso se constata de nuevo en un pensador como Marx, quien sostuvo un modelo político que tanto inconsciente como inherentemente era antipolítico, amén de poco compatible con la idea arendtiana de libertad. Al querer luchar contra la necesidad desde la política y entenderla como un problema político y no natural, al asumir la pobreza no como un resultado de la escasez sino de la violencia y de la usurpación,<sup>58</sup> Marx acabó por exponer una filosofía política que descuidaba la libertad y que colocaba valores del ámbito de la labor como la necesidad, la vida y la abundancia en el centro o por encima de la política.<sup>59</sup> El resultado negativo lo sintetiza Arendt en las siguientes palabras:

“La liberación de los laborantes (*labourers*) durante las etapas iniciales de la Revolución Industrial fue, en buena medida, contradictoria; les había liberado de sus amos sólo para ponerlos bajo un yugo más pesado, sus necesidades y urgencias cotidianas; en otras palabras, la fuerza con que la necesidad conduce y compele a los seres humanos, la cual es más constrictiva que la violencia”.<sup>60</sup>

Ahora bien, todo este proceso no sucedería únicamente en el seno de los movimientos proletarios o de la tradición marxista. Paradójicamente, se encontraría asimismo presente en las sociedades capitalistas. Por un lado, porque la suavización de las condiciones de la labor - debido a las cuales ésta ya no es igual de dolorosa y penosa, ya no está tan directamente relacionada con la violencia física -, no conduce al fin de la labor

---

<sup>55</sup> OR 37.

<sup>56</sup> BPF 160.

<sup>57</sup> “La revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el «reino de la libertad» podrá suplantar al «reino de la necesidad». Porque «el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad», donde acaba «el gobierno de las necesidades físicas inmediatas»” (HC 116).

<sup>58</sup> OR 83.

<sup>59</sup> OR 84.

<sup>60</sup> OR 83-84. Traducción modificada. Hay que recordar que para Arendt “toda actividad que sirve solamente a la sustentación de la vida es labor. En cuanto una actividad sirve también a la sustentación de la vida, es también labor” (DT XV, 32, p. 355, anotación de mayo de 1953, traducción modificada).

sino a su entronización y su indiscutido predominio. A causa de este proceso, la labor se desprivatiza, abandona su posición marginal, y comienza a inundar el campo de lo social.<sup>61</sup> Tanto el aislamiento del mundo, como la carencia de *logos* y el carácter efímero y repetitivo de la labor pasan así a ocupar un primer plano. La labor pasa de la exclusión y de la marginación, de su conminación a la esfera doméstica, a una situación de centralidad, en una sociedad que difunde y se levanta sobre los valores de esta actividad antaño denigrada. Su resultado, lejos de conducir al cultivo de la esfera pública, no es otro que el de una cultura de masas o una sociedad de laborantes, que también lo es de consumidores.<sup>62</sup> En la actualidad, debido a la imperiosa necesidad de reemplazar cada vez con mayor celeridad los objetos, productos y artilugios que nos circundan, ya no nos podemos permitir usarlos, respetando y preservando su inherente carácter durable. La consecuencia es una sociedad alienada que se entrega a devorar y deglutir todo lo que ella misma elabora y produce sin cesar. El poco disimulado pesimismo de Arendt queda evidenciado cuando en determinado momento apunta que “nada podría ser peor”.<sup>63</sup>

## Trabajo

En contraste con la labor, el trabajo, concepto arendtiano que también ha sido traducido como «fabricación» o «producción», se descubre en cambio como una actividad sensiblemente distinta. Para empezar, esta diferencia radica en que el trabajo alude a un conjunto de tareas cuyos productos se caracterizan por hacer gala de cierta solidez, consistencia y duración, lo que les garantiza cierta permanencia, una vida propia que escapa del movimiento eterno de la labor o de la caducidad propia del consumo, así como una cierta independencia “objetiva”. El trabajo, además de originarse en un instante determinado, tiene la capacidad de poner fin a los procesos interminables de la labor y no queda apresado en su perenne circularidad y repetitividad, encerrado en la imposibilidad de dejar huella. Sus productos no están destinados a ser consumidos sino usados y empleados con reiteración, donde este uso no implica ni causa su desaparición, cuanto menos a nivel inmediato. Debido a su durabilidad, una duración que al contrario que en la labor es considerablemente mayor que lo que tarda el proceso de producción, los productos del trabajo tampoco necesitan ser repetidos. Cuando lo hacen, se debe más bien por motivaciones externas como las que son de carácter económico, como el querer ganarse su sustento o satisfacer las demandas que proceden del mercado. Más que repetición, habría

---

<sup>61</sup> DT XV, 5, p. 338, anotación de abril de 1953. En esta anotación Arendt argumenta que este proceso es lo socialmente revolucionario de la Revolución Industrial. Ésta podría ser leída, en este sentido, como la más extrema contracara de lo que ella entiende por revolución, su versión más antipolítica, dado que es la que con la socialización de la labor contribuye en grado sumo a la despolitización de la sociedad. De hecho, también sería el germen de las interpretaciones de la revolución que se dejan arrastrar por la «cuestión social».

<sup>62</sup> En cualquier caso, es preciso indicar que Arendt habla del consumo como una actividad homogénea y uniforme, que no exige una mayor profundización o problematización. Sin embargo, como han demostrado estudiosos tales como Arjun Appadurai, Daniel Miller, Erik von Hippel o Jesús Martín-Barbero, se trata en verdad de una realidad muy heterogénea y diversa, que lejos de estar condenada a la mera pasividad y consunción no deja de evidenciar rasgos activos y productivos. De allí que en los últimos tiempos se haya puesto de moda el término «prosumidor» (Alvin Toffler) en tanto que fusión de las palabras «productor» y «consumidor». La misma Arendt cita en varias ocasiones a Thorstein Veblen, quien acuñó la célebre expresión «consumo ostentativo» (*conspicuous consumption*) y fue uno de los primeros en interesarse por las complejidades existentes en la esfera del consumo. En este sentido, un aspecto interesante a estudiar podría haber consistido en qué características del consumo contemporáneo, como el afán de distinción, el deseo de dejar huella o su capacidad de innovación, coinciden con las de una actividad como la de la acción y justamente, al capturar algunos de sus elementos, podrían haber coadyuvado en su eclipse.

<sup>63</sup> HC 17.

que hablar con mayor exactitud de multiplicación.<sup>64</sup> Por eso, mientras que la labor se asocia preferentemente a la agricultura y la labranza, el trabajo lo hace a la artesanía (con mayor razón en alemán, donde la palabra «artesano» es «*Handwerker*», literalmente quien trabaja con las manos).

Mientras que el laborante se concentra en satisfacer las apremiantes necesidades vitales, el trabajador no se encuentra atrapado en ellas y puede focalizar su atención en la fabricación o elaboración de un producto en concreto. Así pues, el trabajo logra violentar o trascender los límites de la naturaleza y erigir una esfera de objetividad frente a la subjetividad de los seres humanos,<sup>65</sup> algo que ya sugiere el significado etimológico del término alemán «*Gegenstand*» o del latino «*obicere*», y se consigue cierto grado de libertad o de poder inconcebible en la labor. El trabajo, además, tiene la capacidad de vehicular cierta individualidad en contraposición a la especie o *Gattungswesen*, que sería el sujeto propio de la *labor*, un sujeto donde lo particular y lo individual quedan absorbidos y subsumidos en lo general. El proceso de cosificación o reificación (*Verdinglichung*) que se lleva a cabo en el trabajo, por eso, no está preñado de connotaciones negativas como las que transmite este término en el seno de la tradición marxista. Ciertamente se produce una suerte de desnaturalización (o desanimalización) del ser humano, pero eso es lo que permite forjar un mundo que se opone a la naturaleza y que asimismo convierte a ésta en algo objetivo, disponible a la mano del hombre e instrumentalizable por ésta. No solamente se construye una esfera de objetividad a partir de determinados materiales de la naturaleza sino que también se transforma a ésta en objetividad.<sup>66</sup>

El propósito de la actividad del trabajo consiste en contrarrestar el azar y la contingencia, aún inevitable y omnipresente en la *labor*, con lo que se descubre como una tarea que busca y se realiza en la fiabilidad. Los productos del trabajo ostentan la capacidad de romper o interrumpir el movimiento eterno de la naturaleza, ese proceso sin historia de la labor. El trabajo, que intenta generar y extraer orden del desorden así como seguridad de la incertidumbre, fabrica un mundo objetivo, independiente y al margen de la propia subjetividad, que no se caracteriza por su inmediata consunción. Esto se advierte también en lo que podríamos considerar como ciertas formas de trabajo no manuales que Arendt incluye dentro de esta categoría, como son el caso de la legislación o sobre todo la anómala esfera del arte, en cierto sentido la más inútil pero a la vez la más durable y permanente de las cosas que las manos humanas pueden producir.<sup>67</sup> En esta esfera es donde más patente se hace el “deseo de erigir un dique de defensa contra la propia mortalidad, de colocar algo, entre lo perecedero del ser humano y lo imperecedero de la naturaleza, que les sirva a los mortales como vara para medir su mortalidad”.<sup>68</sup> Además, salvo en este último recinto, la actividad del trabajo se desenvuelve en un mundo de

---

<sup>64</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 98.

<sup>65</sup> “Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza” (HC 158).

<sup>66</sup> “Sólo porque hemos erigido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da y hemos construido este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad” (Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 97).

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>68</sup> Arendt, Hannah, «Cultura y Política», en *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y filosofía*, Madrid, Trotta, 2014, p. 51.

instrumentos y herramientas, promovidos y diseñados desde una concepción utilitaria. Dentro del trabajo, en suma, coexisten dos ideas de fin, tanto la que hace alusión a la finalidad u objetivo prefijado que se persigue (*Zweck*), lo que de paso le confiere una predictibilidad, como la que concierne al punto final en el que concluye esta actividad (*Ende*). Aunque conviene tener en cuenta que de todos modos siempre cabe la posibilidad de que cualquier punto final pueda ulteriormente convertirse a su vez en un medio oportuno desde el que querer cumplir un nuevo objetivo.

En la esfera del trabajo, la violencia ínsita a la labor permanece, aunque se podría decir que se produce una inversión y que en este proceso de reificación se desplaza del sufrimiento y el dolor padecido por el ser humano a la violencia y violación que se inflige a la naturaleza. El proceso de trabajo extrae un material de su lugar natural y extingue un proceso de vida, como en el caso del árbol, o interrumpe uno natural, como acaece con el hierro, la piedra o el mármol, los cuales son implacablemente arrancados de las entrañas de la tierra. En contraste con el *Animal Laborans*, quien es un siervo de la naturaleza, quien sin cesar pone de manifiesto su indigencia (*Bedürftigkeit*),<sup>69</sup> el *Homo Faber* “siempre ha sido un destructor de la naturaleza” y solamente bajo este aspecto el ser humano “se comporta como señor y amo de toda la Tierra”.<sup>70</sup>

Por otro lado, aunque eso es algo que se pierde en los procesos de división del trabajo y de las cadenas de montaje que se prodigan en la sociedad contemporánea, el fabricante guía su actividad bajo la idea de un modelo y se desenvuelve de acuerdo con una lógica de medios-fines; se mueve según un pensamiento instrumental que hace del ser humano la medida de todas las cosas y degrada a éstas y las convierte en medios, al mismo tiempo que deja de tener en cuenta su valor intrínseco e independiente. Por eso, apuntó Arendt en su *Diario Filosófico* que mientras que los laborantes, esclavizados por las *anankaia*, por las necesidades, son caracterizados casi como animales (y de ahí el calificativo de *Animal* y no *Homo Laborans*), los productores, en tanto que demiurgos, aparecen en cambio más bien como dioses y, por lo tanto, como soberanos. En este apunte ya se puede adivinar parte del pensamiento político de Arendt: mientras que los integrantes de la labor se caracterizan por su carencia de *logos*, los de la fabricación sí que tienen uno pero que es individual y existe en soledad, que deniega o no atiende el de los otros.<sup>71</sup> Como veremos, tan sólo en tanto que actores, en el contexto de la acción, los seres humanos son realmente humanos (y por extensión pueden tener un *logos* que no queda encerrado en el aislamiento individual).<sup>72</sup>

En tanto que la labor se caracteriza por estar sumida en una radical ausencia o pérdida de mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), se observa que en el trabajo sí que se logra crear y forjar un mundo, pero también que éste se caracteriza por ser objetivo, fundamentalmente poblado por los objetos que se fabrican. Este mundo es posible gracias a la solidez, durabilidad y permanencia de éstos, también debido a su relativa independencia, pues su función consiste en estabilizar la vida humana<sup>73</sup> y en ayudar a recuperar “su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos”.<sup>74</sup> Que la

---

<sup>69</sup> DT 8, V, p. 104, anotación de julio de 1951.

<sup>70</sup> HC 160.

<sup>71</sup> Richard Sennett ha escrito *El artesano* con el propósito de discutir estas tesis de su otrora maestra Hannah Arendt y destacar el potencial discursivo que se esconde detrás de una figura como la del artesano.

<sup>72</sup> DT IX, 3, p. 196, anotación de abril de 1952.

<sup>73</sup> HC 158.

<sup>74</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 97.

silla sea la misma hoy y mañana, que la misma casa nos acompañe desde el nacimiento hasta la muerte, es lo que nos atestigua la existencia cierta de algo estable más allá de nosotros que al mismo tiempo no está sujeto, no completamente al menos, a los vaivenes de la naturaleza. En este sentido, Arendt escribe:

“el mundo de cosas hecho por el ser humano, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un hogar para los seres humanos mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetivos producidos para el uso”.<sup>75</sup>

Con todo, ni el animal ni el dios que se vinculan respectivamente a las actividades de la labor y del trabajo tendrían *stricto sensu* un mundo verdadero, común y caracterizado por la pluralidad y la interacción, algo que únicamente se puede lograr gracias a la acción. Mientras que la labor se puede desarrollar de una manera colectiva, si bien en realidad se caracteriza por la pura contigüidad (*sheer togetherness*) y no la pluralidad, el trabajo es efectuado por definición en el aislamiento voluntario, apartado de la presencia y de la vista de los demás. Arendt llega a apuntar en referencia a esta cuestión que “apenas puede haber algo más extraño o incluso destructivo para el artesanado que el trabajo en equipo”.<sup>76</sup> Por el contrario, el trabajo trasciende el gobierno de la naturaleza que rige en la labor y tiene la capacidad de asomarse al mundo y de constituirlo. Sin embargo, su espacio por excelencia se localiza en el mercado de intercambio, un espacio donde interrelacionarse con los demás pero no propiamente político, sin la capacidad de que sus participantes se puedan revelar en sus productos, los cuales son el fruto resultante del aislamiento.

Por otro lado, no hay que dejar de subrayar que del mismo modo que el trabajo habría influido sensiblemente en el desarrollo de la labor, gracias a la invención de instrumentos que alivian las fatigas y penalidades de este tipo de actividad, nos encontramos con que también se habría consumado en paralelo un proceso inverso. El trabajo, usualmente asociado a la fabricación de objetos destinados a perdurar, se desarrolla en la tesitura actual dentro de una sociedad de consumo que rompe con la permanencia, como se advierte en fenómenos conocidos, y ya existentes en la época de Arendt (si bien menos evidentes), como el de la obsolescencia programada (*planned obsolescence*), expresión que Bernard London utilizó ya en 1932 para denunciar las estrategias de aumento de consumo impulsadas por parte de grandes empresas automovilísticas como Ford o General Motors. En la actualidad, algo que ha sido facilitado por la mecanización y el gran aumento de productividad de la industria, también los objetos surgidos del trabajo están dotados del carácter efímero de la labor al estar destinados no hacia al uso sino a ser devorados (*devour*), esta es la palabra que en la edición en inglés emplea Arendt,<sup>77</sup> por un consumo que no respeta ni se preocupa su carácter durable o que tiene como uno de los rasgos más propios de su economía su continuado y despreocupado derroche. El ideal de permanencia del *Homo Faber* pasa entonces a ser reemplazado por el de la abundancia, propio del *Animal Laborans*, y la consecuencia conduce a la transfiguración del mundo en uno de tono cambiante y efímero. En concordancia con esto, apuntó Arendt en *Marx y la tradición del pensamiento occidental* lo siguiente: “vivimos en un mundo cuyo rasgo principal es el cambio; un

---

<sup>75</sup> HC 189-190. Traducción modificada. El sentido de la última frase consiste en que este mundo debe dejar espacio a la acción. Justo más adelante añade Arendt: “Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los seres humanos durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso” (HC 191, traducción modificada).

<sup>76</sup> HC 179.

<sup>77</sup> En alemán emplea el verbo «*verzehren*», que contrapone a «*verbrauchen*» (HC 149).

mundo en el que el cambio mismo ha llegado a ser cosa tan natural, que corremos el riesgo de olvidar eso que ha cambiado por entero”.<sup>78</sup>

Por añadidura, el mismo carácter de instrumentalidad del trabajo se habría desvanecido en este proceso, en lo que es una idea donde se pueden rastrear ecos de Martin Heidegger o de Günther Anders - de hecho, *La obsolescencia del hombre* es citada en el capítulo que en *La condición humana* dedica al trabajo. Según Arendt, pensemos que escribe en la década de los años 50, los productos a realizar pasan a estar determinados por la capacidad operativa de la máquina y no al revés. Así se pone en entredicho o se invierte incluso la pervivencia de la misma lógica de medios-fines así como la posición de señor del *Homo Faber* y su autonomía sobre el universo maquínico que ha levantado.<sup>79</sup> Parafraseando al físico alemán Werner von Heisenberg, afirma Arendt que la tecnología ya no se presenta “como el producto de un consciente esfuerzo humano para aumentar el poder material, sino como desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantadas en medida siempre creciente al medio ambiente del ser humano”.<sup>80</sup> El mismo trabajo, contagiado de esta variabilidad e inestabilidad, influenciado por esta pérdida de dominio sobre sus mismos productos y por la metamorfosis de su progreso en una suerte de proceso que no está bajo el control de nadie, traiciona a la postre el ideal propio del *Homo Faber* y se sumerge en el ciclo y los rasgos de la labor. El triunfo del *Homo Faber* desemboca en realidad en su *laboralización* y en el triunfo de los valores de esta actividad a la que en un principio se contraponía y, desde luego, en detrimento de la libertad. La sociedad pasa a ser una sociedad mayoritariamente de laborantes (con la salvedad de notables excepciones como la del artista), y para Arendt también los trabajadores de la fábrica deben ser incluidos dentro de esta categoría.<sup>81</sup> De este modo se habría consumado un extraño proceso que le lleva a escribir el siguiente pasaje en su diario:

“Se podría pensar también que la maldición pronunciada por primera vez cuando la miseria (*Elend*) ha sido eliminada a través de la labor, consiste en que ahora toda actividad se ha convertido en labor y las *anankaia* han desplazado todas las demás cosas. Ahí está en cierto modo su venganza (*Rache*)”.<sup>82</sup>

La historia asistiría al paradójico fenómeno de que el triunfo definitivo del trabajo se daría al precio de tenerse que someter a las reglas de la labor a las que antaño se contraponía. De este modo, lo que se produce puede ser descrito como una suerte de metamorfosis o laboralización del trabajo. Aunque la misma labor que reaparece no es a la postre más que una especie de copia degradada de la anterior, puesto que para Arendt “incluso la palabra «labor» es demasiado elevada, demasiado ambiciosa para lo que hacemos, o creemos que hacemos, en el mundo que nos ha tocado vivir”.<sup>83</sup> La especialización y automatización del trabajo habrían simplificado las tareas laborales e influido inequívocamente en la sociedad, lo que explicaría el éxito contemporáneo de una corriente de la psicología como el *behaviorism*, con su comprensión reductivista del ser humano, degradado a simple conducta y desprovisto de libertad, mostrándolo como alguien previsible y acercándolo así al animal. Más que una corriente científica, estaríamos ante un reflejo involuntario de nuestros tiempos.

---

<sup>78</sup> Marx 23.

<sup>79</sup> HC 169-170.

<sup>80</sup> HC 171. Traducción modificada.

<sup>81</sup> HC 194, nota 14.

<sup>82</sup> DT IX, 14, p. 201, anotación de mayo de 1952. Traducción modificada.

<sup>83</sup> HC 346.

En pocas palabras, la sociedad de la que Arendt escribe se caracteriza por aspectos como el ascenso de consumo, la devaluación de todos los valores (y por ello el relativismo), la asunción del principio de la sacralidad de la vida o un proceso de extrañamiento respecto al mundo. Además, la industrialización del trabajo conduce a una estandarización de los productos donde se debe invisibilizar la aportación o la huella suministrada por cada uno. El mundo de las máquinas es descrito por Arendt como un pseudomundo que sustituye el mundo real y que no puede realizar “la tarea más importante del artificio humano, que es la de ofrecer a los mortales un domicilio más permanente y estable que ellos mismos”.<sup>84</sup> Todo esto, un proceso que redundaría en el hecho de que el mundo ya no aparece más como un hogar para los seres humanos y en que ya no se le profesa confianza, no haría sino incrementar la importancia y el significado de la acción.

## Acción y discurso

Sólo podemos ponernos a cobijo mostrándonos, arriesgando el mostrarse. Nos sustraemos a los otros por el ocultamiento; pero sólo los otros, su amor, pueden ponernos a salvo.

Hannah Arendt.<sup>85</sup>

El análisis de la condición humana culmina en la tercera actividad y la más enigmática, la más fundamental de todas y aquello a lo que ningún ser humano puede escapar totalmente.<sup>86</sup> Según Arendt, se puede vivir sin laborar y sin trabajar, actividades a fin de cuentas delegables en otras personas, pero no sin acción. Una vida sin acción ni discurso es una vida que literalmente está muerta para el mundo.<sup>87</sup> En un apunte de su *Diario Filosófico* agrega: “es obvio que trabajar (*Herstellung*) pertenece a la esencia del ser humano tanto como actuar (*Handeln*). Pero trabajar es una actividad parcial, mientras que actuar, lo mismo que pensar, es la vida misma”.<sup>88</sup> Sin embargo, no convendría confundir estos elogiosos comentarios de la acción con una apología incondicional y sin paliativos, exenta de todo tipo de reparos, objeciones o matices.<sup>89</sup> En lo que resulta de una

---

<sup>84</sup> HC 171.

<sup>85</sup> DT VI, 14, p. 129, anotación de septiembre de 1951.

<sup>86</sup> Arendt, Hannah, «De la historia a la inmortalidad», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 71. La bibliografía arendtiana ha llegado a distinguir entre dos tipos de acción: una agonial (correspondiente a las heroicas acciones homéricas) y otra deliberativa (cuyo paradigma sería en cambio la democracia de Pericles). Seyla Benhabib ha preferido hablar de acción narrativa, con el fin de destacar el potencial de autorrevelación. En este trabajo, no se va a hacer hincapié en esta distinción, que consideramos que, por lo menos si se hace de una manera dicotómica y tajante, puede resultar confusa para la comprensión de un pensamiento como el de Arendt. Para una profundización en los dos posibles rostros de la acción, véanse por ejemplo Benhabib, Seyla. *The reluctance modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage, 1996; Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, opus citado; o Sánchez, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, opus citado. Por su parte, Passerin d'Entrèves, en *The political philosophy of Hannah Arendt*, ha destacado la tensión existente entre la acción comunicativa y la expresiva, donde la primera apuntaría a la deliberación y a una política asociativa o democrática mientras que la segunda, asociada a la *performance*, enlazaría con la acción agonial o heroica.

<sup>87</sup> HC 201.

<sup>88</sup> DT I, 5, p. 10 (apunte de julio de 1950). Traducción modificada.

<sup>89</sup> Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, opus citado, p. 133. Por el hecho de no haber captado esta ambigüedad, se ha tendido a hacer de Hannah Arendt una incondicional apóloga de la acción, sin tener en cuenta además los diferentes rostros que ésta puede tener, y se ha llegado al error de ubicarla apresuradamente como una autora cercana al existencialismo político. Por ejemplo, Martin



considerable importancia para comprender tanto la cuestión como la razón de ser de la autoridad, se debe recordar que la acción, frente a la lectura que se ha tendido a hacer, no es una actividad absolutamente positiva, pues su carácter radicalmente contingente e imprevisible no está en absoluto desprovisto de riesgos o peligros. Tal y como ha señalado Fina Birulés, se podría afirmar asimismo que, “más que un optimista elogio del carácter *an-archico* de la acción, Arendt parece acentuar los límites trágicos de la existencia en el mundo”.<sup>90</sup>

Como en el caso de la labor y del trabajo, Arendt traza una distinción crucial que parte del griego y del latín y que resulta indispensable para tomar distancia de los planteamientos que, involuntariamente o no, proyectan a la acción unos rasgos como los que son propios del trabajo y de la fabricación. Mientras que los griegos se podían referir de manera diversa a la acción con términos como «*arkhein*» (que hace alusión a verbos tales como «guiar», «comenzar» aunque también «gobernar») y «*prattein*» (traducible como «atravesar», «realizar» y «acabar»), en latín se hacía lo propio con «*agere*» (que equivalía a «poner en movimiento» y «guiar») y «*gerere*» (cuyo significado era «llevar»). Así pues, se nos revela que en aquel entonces se consideraba que la acción estaba compuesta de dos partes indesligables, algo que con el paso del tiempo se fue perdiendo al imponerse la segunda acepción sobre la primera. En este proceso, el rol de iniciador, principiante y guía quedó absorbido y capturado por el de gobernante. Bajo esta concepción, la acción se vio sustraída de rasgos propios como su espontaneidad o su carácter de innovación y ruptura y no pasaría a ser más que la ejecución de un propósito decidido de antemano, la mera aplicación de una decisión previa y la *praxis* (la acción) quedaría así asimilada a la *poiesis* (el trabajo o la fabricación).<sup>91</sup>

Frente a ello, el esfuerzo arendtiano se cifra en la reivindicación de la especificidad de la acción. Ésta pasa a ser considerada como un tomar la iniciativa que en realidad sobresale por su carácter natalicio y por una productividad espontánea, asombrosa, irrefrenable y desbordante. A diferencia del proceso cíclico de la labor o del irrebasable punto final en el que se detiene el trabajo, la acción se asocia a la eclosión de la novedad, a la ruptura, es aquello cuya irrupción o emergencia fragiliza el orden de los asuntos humanos, que subvierte y transforma el panorama del momento, y que también hiende o fractura los intentos de ser encerrada, clausurada o contenida en un recinto o destino concreto. Dicho de otro modo, la acción excede cualquier intento de prever, anticipar o delimitar sus resultados y, al definirse por lo «pasmoso inesperado» (*startling unexpectedness*), no aporta ninguna fiabilidad o seguridad, sino más bien lo contrario. Como dice Arendt, “el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación”.<sup>92</sup> Lo nuevo que la acción trae consigo aparece siempre como lo que llega a calificar de milagro (un *wonder* o *Wunder* en alemán que entronca con el *thaumazein* griego y originalmente desprovisto de connotaciones teológicas): “cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso

---

Jay, «El existencialismo político de Hannah Arendt», en Birules, Fina (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 147-176.

<sup>90</sup> Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 100.

<sup>91</sup> En opinión de Arendt, entre los pensadores que habrían llevado a cabo tamaño reductivismo encontraríamos a Hegel y, por culpa de éste, a Marx. En su *Diario* la pensadora alemana recoge además la siguiente frase de Marx de la *Crítica de la filosofía del derecho*: “Una acción sin meta carece de fin, no tiene sentido” (DT IV, 21, p. 94, anotación de junio de 1951).

<sup>92</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 106.

en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un «milagro», o sea algo que no se podía esperar”.<sup>93</sup> Por la capacidad de la acción se introduce lo infinitamente improbable y así logra reconfigurar el paisaje de la historia.

Una de las cuestiones que más le preocupa a Arendt es la relación existente entre la actividad del trabajo, o mejor dicho la mentalidad que subyace a quienes operan de manera acorde a ella, y la política. Para comenzar, porque la fabricación se define por un esquema teleológico que funciona de acuerdo con patrones instrumentales. En su seno, el artesano fabrica según un modelo que reproduce una y otra vez. Puesto que este modelo es pretendidamente ideal y definitivo, este tipo de actividad se basa con toda lógica en la exclusión de la espontaneidad y la imprevisibilidad o, por decirlo de otra manera, en que los medios puedan servir de la mejor manera a los fines establecidos. La eficiencia del artesano se consigue, pues, en la medida en que logra evitar las posibles interrupciones o sorpresas que pudieran hacer acto de presencia. El problema yace en que una traducción directa de este esquema a la esfera de la política implica la separación entre quienes piensan y deciden (los gobernantes) y quienes obedecen y ejecutan lo decidido (el resto de la comunidad). En la actividad del trabajo esto no resultaba problemático porque el primer polo estaba en un principio ocupado por los artesanos, mientras que el segundo hacía alusión a la materia prima, que por definición es muda y pasiva. En la política, sin embargo, esta materia prima son seres humanos dotados de *logos* a quienes se les exige que se subordinen al plan fijado de antemano y cuyo silenciamiento resulta incompatible con una concepción de la política como la arendtiana. Desde una perspectiva política, por eso, este tipo de actividad supone en primer lugar la negación de la pluralidad, de la espontaneidad y del pensamiento, descartados porque pueden convertirse en factores que perturben el funcionamiento acordado del plan, aunque también implica que la materia prima a cincelar o transformar posea un carácter de superfluidad o sea sacrificable, un punto que resulta inadmisibles a la hora de referirse a seres humanos.

De ahí que Arendt señale que la acción tan sólo pueda ser medida por su grandeza o significación, no por el logro.<sup>94</sup> O que la única manera de conseguir algo predecible sea justamente mediante la abolición de la acción, como a través del empleo de la violencia. O también que califique a la acción como la más peligrosa de las habilidades humanas.<sup>95</sup> Sería esta imprevisión congénita a la naturaleza de la acción, esta sobreabundancia de “productividad” que hace de ella un foco de inestabilidad, lo que la convierte en algo fútil o potencialmente contraproducente desde el punto de vista del trabajo, en algo terriblemente incómodo e indomesticable desde la perspectiva de los gobernantes. Eso también explica que la preferencia histórica que ha habido por desarrollar modelos políticos que prefieren inspirarse o inscribirse en el modelo de la fabricación. Sin embargo, también se puede argüir que no es que la acción sea fútil sino que su verdadera utilidad reside en realidad en sí misma, no tanto en el fin como en el medio, en el mismo hecho de que pueda emerger y en las consecuencias que de manera inherente esta irrupción desencadena o arrastra consigo.

Para empezar, es preciso señalar que la acción brota en un actuar en concierto con otras personas y que por esa razón está necesaria y ontológicamente atravesada por la pluralidad. En contraste con el aislamiento característico de la fabricación y la contigüidad propia de la labor, toda acción es *eo ipso* una acción relacional, una inter-acción, y la única de las tres actividades que se distingue por ser radicalmente plural. Es cierto que puede

---

<sup>93</sup> BPF 182.

<sup>94</sup> HC 228s.

<sup>95</sup> BPF 72.

haber un número elevado de personas laborando codo con codo, pero esto no redundaría en que entonces se pueda dar y desenvolver la pluralidad en un sentido auténtico. El laborante está en soledad con su cuerpo y cuando hay una multiplicidad de ellos trabajan como si fueran una unidad, apareciendo como una unión o una fusión antipolítica de los muchos.<sup>96</sup> Es por la acción, y el discurso que le acompaña, que se produce el auténtico encuentro (y por qué no también el desencuentro) con los otros. La acción exige que el sujeto salga o se escape de su coto privado y se asome al espacio público, donde puede encontrarse o chocar con sus pares. Arendt, por eso, la asocia repetidamente al coraje, la valentía o la gallardía, pero también subraya que por acción no se debe entender nunca un mero actuar individual, puesto que siempre se da y solamente se puede dar en concierto con los otros.<sup>97</sup> La acción emerge en un espacio común o intermedio (*in-between* o *Zwischenraum*) que tan sólo es posible y perdura gracias a la participación activa de otras personas en una posición de igualdad. No solamente se da en el mundo sino que tiene la capacidad de instaurarlo o generarlo. En palabras de Arendt, “la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye (*hervorbringt*)”.<sup>98</sup>

Por medio de la acción se logra la gestación de un mundo, de un mundo común, no poblado por seres humanos que son diferentes dentro de sí, como si fueran una simple *alteritas* (como si fueran entidades distintas colocadas una junta a la otra, como sería el caso de los seres inorgánicos), ni por supuesto solamente por objetos (como si fuera el mundo surgido de la esfera del trabajo). Este mundo está formado, antes bien, por seres que se distinguen y singularizan a partir de su acción y del discurso que en todo momento le acompaña. La pluralidad humana es así la paradójica pluralidad de los seres únicos y heterogéneos, los cuales no son subsumibles en una sola unidad, y las diferencias que se manifiestan son el resultado que se desprende de las acciones o de las iniciativas que se llevan a cabo en su seno y que implican la toma de contacto y el encuentro con los otros. De este modo, “con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano”<sup>99</sup> y este mundo aparece simultáneamente como un espacio de igualdad y distinción; o por decirlo de otro modo, es justamente porque hay igualdad que también hay distinción (y no *alteritas*). La primera es la condición necesaria para la segunda, ya que el proceso de mutua diferenciación tan sólo se alcanza gracias a la compartición de un cúmulo de elementos comunes. Esto es algo que puede quedar más claro tras un análisis sumario de uno de los más célebres fragmentos de *La condición humana*.

“La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los seres humanos no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los seres humanos no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”.<sup>100</sup>

Hay que precisar que este mundo no aparece como un lugar donde se comparte lo común, como si lo común fuera una propiedad colectiva poseída previamente al

---

<sup>96</sup> HC 236.

<sup>97</sup> *To act in concert* es una expresión que Hannah Arendt toma explícitamente del texto «Thoughts on the Cause of the Present Discontents» de Edmund Burke. No deja de ser curioso que uno de los términos más rupturistas y transformadores de Arendt proceda de uno de los representantes más insígnies del conservadurismo.

<sup>98</sup> HC 221.

<sup>99</sup> HC 201.

<sup>100</sup> HC 200. Traducción modificada.

desencadenamiento de la acción, sino como el espacio en el cual se produce o surge lo común a partir de las convergencias y divergencias que se van propiciando y desencadenando. Lo común no es tanto un punto de partida (si bien es preciso que haya ciertos puntos comunes para posibilitar y mantener tanto la interacción como la diferenciación) cuanto el resultado de una acción espontánea y concertada llevada a cabo por diferentes personas. Así pues, el mundo es mundo fundamentalmente porque emerge y se consolida como un espacio plural, no solamente por estar habitado por una multitud de sujetos sino por las relaciones que establecen e inscriben en su seno. Por decirlo en los términos de Roberto Esposito, lo importante en el mundo sería el *esse* del *inter* y no el *inter* del *esse*,<sup>101</sup> algo que conecta con la comprensión que tenían los romanos del mundo, quienes se referían a éste como el *inter homines esse*. En un sentido semejante, Étienne Tassin ha comentado que “el ser en común no es un modo del ser: el ser-en-común es el aparecer común de los seres”.<sup>102</sup>

Así pues, la acción nos revela la intrínseca indigencia o incompletitud del ser humano en soledad. Del mismo modo que el trabajo, inmerso en el aislamiento, necesita la existencia de la naturaleza, la acción requiere la presencia o el concurso de los otros. Además, al ser intrínsecamente plural, necesita que haya más de uno que la lleve a cabo y por eso en virtud de ella se forma un mundo que puede ser efectivamente común. Por eso mismo, Arendt también puede enlazar todo lo anterior con lo que es uno de los aspectos más conocidos de la acción, que no es otro que el de su ya mencionada natalidad. Debido a su potencial de novedad, esta autora llega a describir la acción como una suerte de segundo nacimiento, lo que enlaza con esa conocida frase de Agustín de Hipona que ocupa un lugar central en su pensamiento y que repite en sucesivas ocasiones a lo largo de sus obras - a pesar de que curiosamente no la cite explícitamente en su tesis *El concepto de amor en San Agustín*: “para que hubiera un comienzo, fue creado el ser humano, antes del cual no había nadie” ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*).<sup>103</sup> Que Agustín use el término *initium* y no *principium*, el que se ha usado tradicionalmente para traducir el primer verso de la Biblia, como en la clásica traducción de San Jerónimo, da sentido a la idea del segundo nacimiento, puesto que este inicio sería posterior a la creación del mundo. Sin embargo, el empleo de esta palabra tendría asimismo un sentido más radical que lo pondría por encima de éste. El *principium* haría referencia al principio del mundo, mientras que en el caso del ser humano se asiste a un cambio sustancial por el que se llega a decir de ese inicio que “*ante quem nullus fuit*”. Ese cambio alude al hecho de que ya no se trata del comienzo de algo sino de alguien que es un principiante (*beginner* o *Anfänger*) por sí mismo; es decir, del comienzo de algo que alberga la capacidad de desatar otros comienzos. En palabras de Arendt: “con la creación del ser humano, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al ser humano, no antes”.<sup>104</sup>

Esta reivindicación del comienzo, y de un tipo de comienzo que también es el principio de la libertad, que no viene impulsado por el apremio de la necesidad (como la labor) o por un valor como la utilidad (como el trabajo),<sup>105</sup> es un punto neurálgico para entender la filosofía de Arendt. A la vez, constituye uno de los aspectos más incómodos de

---

<sup>101</sup> Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, p. 65.

<sup>102</sup> Tassin, Étienne, «La question de l'apparence», en Varios Autores, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, p. 89.

<sup>103</sup> La frase original es de *La ciudad de Dios* (XII, 20). Quizá la primera referencia explícita a la frase de San Agustín se encuentra en una anotación del *Diario Filosófico* que data de junio de 1951 (DT IV, 20, p. 94).

<sup>104</sup> HC 201. Traducción modificada.

<sup>105</sup> HC 201.

su pensamiento, al menos por parte de los lectores que han intentado hacer de ella una autora conservadora o afín al conservadurismo. El lugar propio de esta libertad, además, se localiza en la acción, razón por la cual también está estrechamente conectada con la política y con la novedad. Para Arendt, la libertad también está impregnada de su carácter desbordante y debe ser entendida como lo que da existencia “a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer”.<sup>106</sup>

Arendt se posiciona en contra de las concepciones de libertad que la definen en tanto que una libertad negativa (según la clásica definición de Isaiah Berlin, aunque la expresión en realidad se remonta a fines del XIX). Ésta se recluye o encastilla en la privacidad de cada uno (así como se excluye o se priva del mundo), y a lo sumo no sería más que una liberación (y por lo tanto una libertad relativa). Para Arendt, la libertad en el sentido pleno de la palabra asume un aspecto radicalmente distinto, dado que exige esta maniobra de salir más allá de uno mismo así como reniega de toda forma de dominación o violencia. En su opinión, la libertad y la política están inextricablemente entremezcladas y por eso la primera no es el fin de la segunda sino su sentido o su *raison d'être*, algo que no se encuentra fuera sino dentro. Como la acción, además, la libertad es intrínsecamente plural y, como acota Françoise Collin, “ella no es libertad para sí sino libertad con los otros”.<sup>107</sup> Se trataría, así pues, de una libertad política, de una libertad plural y relacional que se mantiene en la medida en que haya un espacio intermedio en el que se pueda desenvolver,<sup>108</sup> pero también requiere que en un sentido político (que no en uno social, económico o antropológico) se combine con la igualdad. Para Arendt, la libertad no es tan sólo la condición *sine qua non* de la política, la condición sin la cual ésta no es en modo alguno posible, sino incluso la condición *per quam*; esto es, la condición propia sobre la cual la política puede ser realmente política. De ahí que agregue que “la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda”.<sup>109</sup>

La acción, pues, no se explica por su *telos*, pero tampoco por su *aitía*. La acción es una actividad necesaria que simultáneamente se caracteriza por su falta de necesidad. Por un lado, se la puede considerar necesaria en el sentido de que toda vida que se precie de ser realmente humana requiere la acción y en que sin ella perdemos una dimensión de la experiencia humana que no podemos conseguir de otro modo. También es necesaria porque sobre la acción se sustenta la comprensión arendtiana de la política. Al mismo tiempo, empero, no puede ser en absoluto necesaria en otros sentidos, como aparecer como el resultado de una serie de concatenaciones causales, porque la procedencia o la *ratio essendi* de la acción, su porqué, se adentra en la dimensión de lo hasta cierto punto inexplicable e imprevisible. El origen no se encuentra en ese ejercicio de afán explicativo que se manifiesta en la búsqueda de causas o motivos. Arendt se desmarca o prefiere ignorar las explicaciones psicológicas o sociológicas, a pesar de que eso no significa, obviamente, que no concurren causas, estímulos o motivos en cada acción por separado,<sup>110</sup> siempre y cuando se tenga en cuenta que en la acción pervive un elemento irreductible de imprevisión y de espontaneidad que se instala en su seno desde un buen principio y que trasciende cualquier tentativa de reducir un acontecimiento a una lógica causal. En *Some remarks to the American society of Christian ethics* (1973), Arendt comenta en referencia a

---

<sup>106</sup> BPF 163.

<sup>107</sup> Collin, Françoise *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt*, París, Odile Jacob, 1999, p. 132

<sup>108</sup> BPF 160-161.

<sup>109</sup> BPF 161.

<sup>110</sup> HC 201.

esta cuestión que no se debe olvidar que el inicio de cada acción siempre contiene un elemento de completa arbitrariedad (*utter arbitrariness*), lo que de algún modo es el espejo de la natalidad: cada nacimiento no solamente lo es de algo nuevo sino de un alguien que tiene la imprevisible capacidad de generar nuevos comienzos.<sup>111</sup> Por su parte, Étienne Tassin se ha referido a esta cuestión con las siguientes palabras:

“La acción no se puede dejar nunca atrapar en el seno de un esquema de causalidad, puesto que, en consideración a su sentido y no de su materialidad, en consideración a su fenomenalidad y no de su lógica explicativa, ella no es nunca un efecto sino siempre una causa y, paradójicamente, una *causa sui*”.<sup>112</sup>

Siguiendo esta línea, Arendt puntualiza que la acción, en tanto que es libre, no está determinada por la voluntad o por el intelecto sino que, apelando a Montesquieu, se halla guiada por principios.<sup>113</sup> Éstos no provienen del yo ni son de carácter psicológico sino que tienen su origen en una instancia externa al sujeto. Asimismo, los principios son demasiado generales e inconcretos como para ser considerados propiamente como un tipo de determinación. “A diferencia de su fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, es inagotable, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está unida ni a una persona ni a un grupo particulares”.<sup>114</sup> Según Montesquieu entre estos principios cabe incluir el honor, la virtud o el miedo, a pesar de éste no sería en rigor un principio de acción.<sup>115</sup> Arendt, en *¿Qué es la política?*, añade la gloria tal como la conocemos por el mundo homérico, la libertad de la Atenas clásica, la justicia y la igualdad, siempre que entendamos ésta en tanto que la dignidad de todos los que tienen aspecto humano.<sup>116</sup> Ahora no importa saber cuáles y cuántos principios podemos encontrar, sino que éstos sirven para iluminar, guiar y/o entender el porqué de la acción, aunque se debe recordar que sus mismos rasgos y limitaciones impiden que se le pueda asimilar o encapsular en una suerte de estructura causal u omniexplicativa. Por lo tanto, la acción, que además se desata en una intangible trama de relaciones, no se puede explicar a partir de la suma de motivos individuales que han conducido a que cada uno de los actores se haya embarcado en ella sino que, en cierto modo, es algo que surge, emerge, brota o germina más allá de cada uno de ellos, en ese espacio intermedio que la acción logra instaurar y en el cual se despliega.

Este mismo punto puede ser explicado a partir del análisis de otro atributo esencial de la acción que la distingue de la labor y del trabajo: lo que se ha llamado su carácter revelador. Gracias a la acción cada uno sale de sí mismo, de su interioridad, y expone su unicidad (*uniqueness*). En la acción se revela la cualidad del ser distinto y el ser humano se muestra *qua* humano (sin que eso signifique por supuesto que no se deje de hacer referencia a alguna objetiva realidad humana).<sup>117</sup> Por eso mismo, la acción, para ser tal, va y debe ir acompañada en todo momento de discurso. De ahí que, además de *zoon politikón*, Arendt recalque la necesidad de recordar que la defensa de esta expresión implicaba a su

---

<sup>111</sup> Arendt, Hannah, *Some Remarks to the American Society of Christian Ethics*, The Library of Congress, Box 70.

<sup>112</sup> Tassin, Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999, p. 269.

<sup>113</sup> Para un análisis de los múltiples significados que puede tener la palabra «principio» en Arendt, véase Hilb, Claudia, «El principio del *initium*» en Estrada, Marco y Muñoz, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 67-102.

<sup>114</sup> BPF 164.

<sup>115</sup> PP 104.

<sup>116</sup> WP 134.

<sup>117</sup> HC 206.

vez que el ser humano también era un *zoon logon ekhon*, un ser que estaba dotado de palabra.<sup>118</sup> Arendt, en su Diario, llega a anotar en este sentido que “hablar es la acción que corresponde al pensamiento”,<sup>119</sup> mientras que en *La condición humana* afirma que la mayoría de actos son de palabra, que si la acción se corresponde a la natalidad, el discurso lo hace con la distinción y con la pluralidad o, por último, que “la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación”.<sup>120</sup> En una frase que no consta en la traducción al castellano de la obra citada escribe: “la acción sin discurso dejaría de ser acción porque ya no habría un actor, y el actor, el agente (*doer*) de hazañas, tan sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras”.<sup>121</sup>

Así pues, el discurso no desempeña en la acción un rol subordinado o instrumental, que se supedita al fin planeado o a un sentido dictaminado de antemano; no se pliega o adopta la forma de una lógica medios-fines que no tiene nada que decir o que simplemente enmudece más allá de este aspecto instrumental. Arendt comenta que ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción y que “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos”.<sup>122</sup> Sin discurso, sin un discurso verdadero que no sea una mera charla (*blosses Gerede*),<sup>123</sup> la acción queda en cierto modo incompleta o demediada y es menos acción, ya que “aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer”.<sup>124</sup> Unas pocas páginas más adelante dirá que una acción sin un quién carece de significado.<sup>125</sup>

Llegados a este punto nos topamos con una dificultad que, dicho sea de paso, está motivada por la misma Arendt. El capítulo de la acción de *La condición humana* está encabezado por dos citas, una de la escritora danesa Isak Dinesen y la otra de Dante. La segunda, que también reproduce en su conferencia *Labor, trabajo, acción* de 1957, constituye una apología de la acción que, en rigor, difícilmente se ajusta al pensamiento arendtiano, a causa de ese remate final donde el poeta italiano dice lo siguiente: “así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo” (*nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet*).<sup>126</sup> Para empezar, conviene matizar que hablar de revelación en el seno de la acción, como se ha hecho más arriba, significa aceptar de entrada una traducción sin duda problemática de «*disclosure*» y «*Enthüllung*» que ha sido en puesta en tela de juicio en varias ocasiones y que, literalmente, se corresponde en verdad con un *des-*

---

<sup>118</sup> HC 40. Como explica en *¿Qué es la política?*, la íntima relación entre acción y palabra se remonta a los textos homéricos, donde ambos elementos suelen ir de la mano, como se evidencia en la capacidad oratoria de sus héroes (WP 76). De ahí la importancia del *logos* o de la *isegoría*, la igualdad en la palabra, en el marco de la democracia ateniense.

<sup>119</sup> DT X, 19, p. 235, anotación de septiembre de 1952.

<sup>120</sup> HC 202.

<sup>121</sup> Arendt, Hannah, *The human condition (second edition)*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp.178-179. Frase original: “Speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor, and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words”. Por otro lado, en alemán el pasaje dice: “Wortloses Handeln gibt es strenggenommen überhaupt nicht, weil es ein Handelnd ohne Handelnden wäre” (en sentido estricto, no hay acción sin palabra, porque sería una acción sin actor).

<sup>122</sup> HC 202.

<sup>123</sup> En tales casos las palabras no revelan nada y no son más que un medio para un fin determinado, como cuando solamente se está a favor o en contra de una causa determinada, como en la guerra (HC 204).

<sup>124</sup> HC 202.

<sup>125</sup> HC 204s.

<sup>126</sup> HC 199. Véase Étienne Tassin, *Le Trésor perdu*, opus citado, p. 294.

*cubrimiento*. Un término como «exposición», teniendo en cuenta su sentido etimológico, podría ser más oportuno y clarificador en este contexto. En alemán, por cierto, Arendt introduce en repetidas ocasiones otro término para traducir «*disclosure*» como es el de «*Aufschluß*», el cual alude a la apertura y a la aclaración. Con todo, también hay que tener en consideración que esta revelación o descubrimiento que se materializa en el seno de la acción arendtiana no debe ser entendida en verdad como un desvelamiento, en tanto que la verbalización, la exteriorización o la simple expresión de una identidad oculta, como lo que uno pueda poseer de manera latente e individual en su interioridad. Como ha recordado Anne-Marie Roviello, “el aparecer no es visibilidad total: lo visible no es transparencia, no es desnudarse ante el otro”.<sup>127</sup> Por su parte, en apunte de su diario anota Arendt, “quien actúa no se presenta (*darstellt*) a sí mismo, sino que presenta *algo*. Al presentar algo que él no *es*, aparece él mismo”.<sup>128</sup>

Lo que en la acción se muestra (o lo que nace) es el agente, el hombre o la mujer en tanto que actúan, algo que de algún modo o hasta cierto punto ni tan siquiera el mismo actor está en posición de conocer. La revelación no consiste simplemente en una publicitación o exteriorización de un *quid* que hasta entonces había estado escondido o fuera de la vista de los demás, que se correspondería con la supuesta identidad del actor. Como indica Fina Birulés, “al tomar la iniciativa, quien actúa no sólo cambia el mundo (...), sino que se cambia también a sí mismo al revelar más acerca de su propia identidad de lo que él mismo sabía antes de actuar”.<sup>129</sup> A diferencia del fabricante, quien actúa no capta el sentido completo de su acción ni mucho menos es el autor de éste. El sentido de la acción tan sólo se pone de manifiesto una vez ha concluido y estaría reservado a los espectadores, sobre todo los historiadores y los narradores (*storytellers*), que son quienes retrospectivamente “hacen” la historia. Además, y por eso mismo, la revelación casi nunca puede realizarse como si se tratara de un fin voluntario.<sup>130</sup>

Por lo menos en cierto modo, toda revelación puede ser *ipso facto* una suerte de autorrevelación, lo que emparenta con el hecho de que Arendt la presente como un segundo nacimiento. En tal caso, no solamente alberga un potencial de disrupción y transformación respecto al mundo, sino que también se acaba por proyectar y volverse hacia uno mismo.<sup>131</sup> De acuerdo con Étienne Tassin, “quien se revela en la acción no es entonces el sujeto o el autor, como si este sujeto o este autor pudiera preexistir a la acción misma y continuar existiendo independientemente de ella. Quien se revela en la acción es aquel que el actuar hace nacer, aquel a quien la acción da nacimiento desde que ella la deja aparecer a los ojos de los otros”.<sup>132</sup> Aunque hay además un segundo componente revelador

---

<sup>127</sup> Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruselas, Ediciones Ousia, 1987, p. 18.

<sup>128</sup> DT XXIV, 67, p. 629, anotación de febrero de 1966. Énfasis del original. Traducción modificada. De hecho, como ha indicado Suzanne Jacobitti, se debería señalar que hay una persistente tensión entre aquello que podríamos denominar el yo individual y el yo que mostramos a los demás. Véase Jacobitti, Suzanne, «Thinking about the self», en May, Larry y Kohn, Jerome, *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, p. 213.

<sup>129</sup> Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, opus citado, p. 84.

<sup>130</sup> HC 203. Arendt agrega que “es más que verosímil que el «quién» permanezca siempre oculto para la propia persona” («Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, 104).

<sup>131</sup> Un largo pasaje de *Sobre la Revolución* puede resultar esclarecedor en este contexto: “Por supuesto, cada hecho en particular tiene sus motivaciones, su propósito y su razón de ser, pero el acto en sí mismo, pese a que proclama su propósito y manifiesta su razón de ser, no pone de manifiesto la motivación íntima del agente. Sus motivaciones permanecen en la oscuridad, no brillan sino que permanecen ocultas, no sólo para los demás, sino, las más de las veces, para sí mismo y no son ni siquiera descubiertos para la introspección” (OR 130).

<sup>132</sup> Tassin, Étienne, *Le Trésor perdu*, opus citado, p. 295.



en la acción que no alude a las personas en individual sino a la pluralidad de hombres y mujeres: gracias a la acción descubrimos que los seres humanos no son simplemente meros haces de reflejos como los animales pavlovianos o personas reducibles a mero comportamiento. Gracias a la acción se nos revela que hay formas de encarar la política más allá de un esquema como el de la fabricación, de una jerarquización entre gobernantes y gobernados, y que podemos pensarla desde una espontaneidad y una libertad como las que emanan de la acción concertada.

Como se ha antedicho, el proceso de salir al espacio público no es hacer patente lo que es latente o de descubrir aquello que estaba cubierto. De lo contrario, esta revelación no sería la de un quién sino la de un qué, un listado de características que darían cuenta de nuestra descripción, como los talentos o habilidades, triunfos o fracasos.<sup>133</sup> Por la misma razón, la diferencia de cada uno no sería justamente más que una simple *alteritas*, inmutable o indiferente a lo que sucede en su derredor. La acción detenta un potencial de nacimiento que no solamente se proyecta sobre la sociedad, toda vez que también afecta al mismo agente que se mueve en su seno. Étienne Tassin llega a decir que el agente es lo que nace en la acción y, como en el caso del acontecimiento, no debe ser entendido desde una lógica causal: “la acción no muestra, no exhibe: ella deja ver, ella presenta. Pero aquello que presenta es lo que ella inventa, aquello que ella hace comenzar o comienza con ella en el comienzo de la acción”.<sup>134</sup>

En la *Vida del Espíritu* abunda en esta cuestión. En esta obra especifica que la presentación no solamente designa lo que uno observa desde fuera, como si fuese el aspecto exterior de un objeto determinado, sino lo que el actor desea hacer aparecer a los demás. En palabras de Arendt: “*hasta cierto punto*, se puede escoger cómo aparecer ante los otros, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interna”.<sup>135</sup> Por lo tanto, lo que importa en la acción (lo que asimismo depara consecuencias importantes a la comprensión de mundo que maneja Arendt y el rol que asumirá el espectador) no es tanto que sea el retrato de nuestra presunta interioridad, “ya que si así fuera, probablemente todos actuaríamos y hablaríamos de manera idéntica”.<sup>136</sup>

Después de todo lo anterior, podemos comprender que la acción se sitúa en cierto modo, y problemáticamente, entre la labor y el trabajo. Respecto al primero, porque ambas actividades se caracterizan por desencadenar procesos, aunque de una manera bien diversa. Mientras que los procesos de la labor se abocan a una suerte de eterno retorno de lo mismo donde no hay espacio ni posibilidad para singularizarse, nos encontramos con que la acción también desata procesos pero que éstos se distinguen por su innovación, su ruptura y su imprevisibilidad. Por lo tanto, los de la acción sobresalen por la capacidad de desencadenar

---

<sup>133</sup> Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción. Una conferencia», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 104.

<sup>134</sup> Tassin, Étienne, *Le Trésor perdu*, opus citado, p. 297.

<sup>135</sup> LM 58. En la misma obra dirá más adelante, “lo que interesa al actor es la *doxa*, término que significa tanto «reputación» como «opinión», pues con la opinión del público y del que juzga se adquiere la reputación. Para el actor, y no así para el espectador, resulta decisivo cómo aparece ante los otros; el actor depende del «me parece» del espectador (su *dokei moi*, que otorga al actor su *doxa*); el actor no es su propio dueño (*his own master*), lo que Kant llamaría «autónomo»; debe conducir (*conduct himself*) de acuerdo con (*in accordance with*) las expectativas de los espectadores, a quienes corresponde emitir el veredicto final de su éxito o fracaso” (LM 116). Traducción modificada.

<sup>136</sup> LM 58.

interrupciones o acontecimientos y de este modo influir decisivamente en el decurso de la historia, a diferencia de una labor condenada a no poder dejar huellas.

Por eso mismo, la acción se distancia también del trabajo, dado que no tiene propiamente un autor o, con mayor propiedad, un productor o un *artifex* sino un *actor*. Como veremos más adelante, lo que Arendt entiende por «autor» sufrirá una significativa variación semántica a la luz del concepto de autoridad. Lo que ahora nos interesa es que en la acción hay alguien o, mejor dicho, una suma de personas que pueden haber iniciado la acción, pero nadie de ellos posee la capacidad de controlarla, predeterminarla o ponerle límites sin eliminarla, pues la acción tiene que ver con una indómita ilimitación. “Lo máximo que puede es hacer que las cosas vayan en determinada dirección, e incluso nunca está seguro de ello”.<sup>137</sup> Como máximo, tal y como puntualiza en *¿Qué es la política?*, puede guiarse en torno a metas (*Ziele*), las cuales, a diferencia de los fines, no son más que directrices o líneas de orientación que no son fijas, pues alteran constantemente su configuración al entrar en contacto con los otros, quienes también tienen las suyas.<sup>138</sup> Además, al carecer de fin, hay que tener en cuenta que “el proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe”.<sup>139</sup> En este sentido, la acción se caracteriza por su enorme capacidad de permanencia, pero que se da bajo la forma de un proceso irreversible y no pronosticable, donde sin cesar se transforma y diluye el propósito originario. Por último, la acción desencadena procesos que, al contrario que en la fabricación, no se pueden deshacer ni controlar. Ahí donde se percibe con mayor nitidez la indomeñabilidad de la acción reside en que “debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un «agente», sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda”.<sup>140</sup> Por eso, aunque la acción sea asociada a la libertad, en su seno el individuo se asemeja más a la víctima y al paciente que al agente o al autor de lo que ha hecho.<sup>141</sup> Al desenvolverse en una compleja trama de relaciones (*web of relationships*), la acción genera una reacción en cadena, donde la misma re-acción podría ser al fin y al cabo otro rostro de la acción. Así pues, el *actor*, en tanto que agente que en cualquier momento es a la vez paciente, se halla inmerso en un proceso que también se puede volcar sobre él mismo y que no cesa de exhibir la fragilidad de los asuntos humanos, además de que no puede conocer propiamente. De ahí que la moderación haya sido vista tradicionalmente como una virtud política o que se haya condenado la *hybris*, entendida como desmesura.

### Una primera aproximación al mundo

Es preciso advertir de entrada que, pese a que el concepto «mundo» sea uno de los más ubicuos en su obra, se podría aseverar que también es uno de los menos tratados de forma específica y separada, el cual se entremezcla además de manera no siempre nítida o tajante con otros como los de «entre», «espacio intermedio» o «esfera pública». Es preciso señalar que en alemán no solamente escribe «*Zwischen*» o «*Zwischenraum*», como traducción de «espacio intermedio», sino también «*Zwischenwelt*», traducible como

---

<sup>137</sup> BPF 68.

<sup>138</sup> WP 133. Hay que pensar en este sentido que «*Ziel*» deriva del verbo «*zielen*», cuyo significado no es otro que «apuntar».

<sup>139</sup> HC 253.

<sup>140</sup> HC 213.

<sup>141</sup> HC 253.

«mundo intermedio». Conviene asimismo tener en consideración que por «mundo» nos referimos a una noción que acompaña a Arendt a lo largo de toda su trayectoria filosófica, desde sus escritos de juventud hasta sus obras póstumas, de modo que se pueden observar determinadas oscilaciones sutiles o enfoques diversos, en particular en los últimos compases de su vida.

Arendt dejó numerosas muestras que transmitían lo que profesaba acerca de su percepción del mundo. Para empezar en la temprana tesis doctoral que escribió acerca del amor en San Agustín, en la cual, además de anticipar y bosquejar una buena cantidad de observaciones que posteriormente dispersó en sus escritos acerca de lo que entendía por «mundo», se refirió a la «*dilectio mundi*» en tanto que la manera humana de designar al hecho de “amar el mundo”, una cuestión que conecta con el título que le quiso poner inicialmente a *La condición humana*, que no debía ser otro que *Amor Mundi*. Por añadidura, en su tesis doctoral ya había escrito frases ilustrativas de esta actitud como la siguiente: “el mundo se constituye en mundo terrenal no sólo en virtud de las obras de Dios, sino en virtud de «los que aman el mundo», de los seres humanos y de lo que ellos aman”.<sup>142</sup> Así pues, ya en su primera obra relevante de juventud, el mundo aparece no como una creación divina sino que lo hace en tanto que una producción humana. Tres décadas más adelante, en el texto breve *Del desierto y de los oasis*, todavía escribirá que “en último análisis, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del ser humano”.<sup>143</sup>

Para empezar, hay que tener en cuenta que el mundo manifiesta lo que tenemos en común con los otros seres humanos, lo que se sitúa *entre* ellos; es el espacio que los une y también los separa o diferencia. El mundo difiere de la esfera privada o doméstica, ese lugar que uno oculta a los demás y ese reducto en el que uno se resguarda o encastilla. El mundo en tanto que es público, como queda claro en alemán por la proximidad entre los términos «*öffentlich*» (público) y «*offen*» (abierto), se define por este carácter de apertura y luminosidad, de una salida de la oscuridad en la que se envuelve y se encubre lo privado.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Agustín 33. Traducción modificada.

<sup>143</sup> «Del desierto y los oasis», *Revista de Occidente*, 305, 2006, p. 102. Traducción modificada. Ahora bien, es necesario puntualizar que a la hora de la verdad no todo amor se caracterizaría por gozar de esta intimidad y complicidad con el mundo. El amor, como la acción, detenta un inigualable poder de revelación, pero también sobresale por su capacidad de destruir el *entre* o el espacio de mediación que nos relaciona con los demás. Para Arendt, el mundo, en tanto que sede y bastión de la pluralidad, debe ser necesariamente público (*public, öffentlich*), de modo que todo micromundo o mundo en miniatura fundado en la íntima relación de dos personas, como en el caso del matrimonio formado por sus amigos Karl y Gertrud Jaspers, no lo sería en un sentido propio. Calificarlo de mundo no sería, en el mejor de los casos, más que una forma de hablar. De ahí que Arendt afirme que el amor, por la relación inmediata, sin mediaciones, que se establece con el amado, no es mundano y que más que apolítico es quizá la más poderosa de las fuerzas antipolíticas (HC 261). En su *Diario Filosófico* agrega además: “normalmente nos entendemos los unos con los otros sólo en un *entre*, a través del mundo y por mor del mundo. Cuando nos entendemos directamente, sin mediación, sin referencia a un algo común que está entre nosotros, entonces amamos” (DT XVIII, 12, p. 416, apunte de agosto de 1953). En otra anotación, traza ciertas analogías con la actividad del trabajo: “los amantes se apartan del mundo, aunque de esa retirada brota un nuevo *entre* bajo la figura del niño, de modo que el amor crea, engendra un nuevo mundo. Solamente en tanto que creador el amor es un principio del mundo y permanece en él. De lo contrario siempre es destructivo y antipolítico” (DT XVI, 3, p. 363, apunte de mayo de 1953).

<sup>144</sup> HC 62-63. De todo ello no se debe colegir en modo alguno que Arendt cargue contra lo privado. La existencia de esta esfera sería también una condición necesaria para el buen desenvolvimiento de la política. El problema habría sido más bien que lo privado hubiera crecido demasiado, invadiendo y absorbiendo lo público. Como dejó claro en «Los derechos públicos y los intereses privados», “cualesquiera ventajas que pudiera tener, el espacio público nos expone sin piedad, de un modo que nadie soportaría permanentemente. Necesitamos un espacio privado, entre otras cosas, para ocultarnos” (Arendt, Hannah, «Los derechos públicos y los intereses privados», en Mooney, Michael y Stuber, Florian, *Los humanistas y la política*:

Como en el caso de la acción, con la que está íntima e inextricablemente entrelazada, el mundo se funda y está atravesada por la pluralidad y manifiesta la indigencia (*Bedürftigkeit*) del ser humano.<sup>145</sup> Éste lo es propiamente en la medida en que se encuentra y se reúne con otros seres humanos, en que sale de sí mismo e interacciona con sus semejantes. Como expresa Arendt, “sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie”.<sup>146</sup> Algo semejante expresó en su diario en una anotación en la que se lee que “lo específicamente humano de la vida humana es que se *construye (baut)* un mundo”.<sup>147</sup> Por la misma razón, en su opinión, antes del descubrimiento moderno de la intimidad el ser humano vivía en la esfera privada no como humano sino como espécimen del animal de la especie humana.<sup>148</sup> Tan sólo el auge de lo social cambiará la opinión, que no la naturaleza, de dicha esfera, y este cambio entrañará el correspondiente empobrecimiento del mundo que se comparte con los semejantes.

Ahí se constata uno de los puntos principales que se van desarrollar: a saber, que la pertenencia al mundo es una participación o una coparticipación, una actividad y no simplemente una residencia, un mero estar-ahí. Para empezar, el primer paso consiste en salir de la privacidad, la cual no solamente priva a los seres humanos del mundo sino también al mundo de su aportación. Además, el mundo no aparece en el pensamiento de Arendt como un simple aspecto contingente de la condición humana o como el contexto en el que se despliegan, viven y actúan los mortales. El mundo no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, al espacio físico o el continente en el que tienen lugar las acciones y las actividades de los seres humanos; es el complejo y heterogéneo resultado de éstas, un resultado que en verdad siempre es, por definición, provisional e incompleto, que no deja de estar preñado de cierto dinamismo. A diferencia de la naturaleza, el mundo no se caracteriza por moverse en un ciclo de eterno retorno sino por su consistencia y estabilidad.

En un merecidamente célebre pasaje, que va a requerir numerosos comentarios, resume Arendt lo que entiende por «mundo»:

“No es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los seres humanos y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el ser humano. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los seres humanos al mismo tiempo”.<sup>149</sup>

Mientras que el trabajo opera sobre la naturaleza con el fin de producir un objeto o una herramienta, el mundo es para Arendt aquel lugar que deviene tal en tanto que resultado de un cúmulo de acciones, discursos y actividades determinadas de los seres humanos, en plural. El mundo no preexiste a éstas, no es una realidad sustancial, autosubsistente, autónoma o independiente; como la acción, es relacional, se compone, se

---

*alicientes para tiempos difíciles*, México, FCE, 1984, p. 115). Gracias al dominio de lo privado, podemos protegernos de las luces deslumbrantes de la vida pública.

<sup>145</sup> DT IX, 26, p. 210, apunte de agosto de 1952.

<sup>146</sup> WP 118. Traducción modificada.

<sup>147</sup> DT XV, 32, p. 355, apunte de mayo de 1953. Énfasis del original.

<sup>148</sup> HC 56.

<sup>149</sup> HC 61-62. Traducción modificada.

alimenta y se renueva gracias a las relaciones que se dan en su seno. Es un *entre* que se conserva en la medida en que es *entre*: un espacio que debido a su pluralidad no se corresponde a ningún patrón externo ni puede ser fabricado por ningún individuo, ni siquiera por un ser como Dios.<sup>150</sup> Arendt apunta incluso, en lo que *a contrario* es una radical afirmación de su pluralidad, que el mundo es esencialmente extraño a Dios.<sup>151</sup> Por eso el mundo debe ser aprehendido antes bien como una red de relaciones tejidas y retejidas por sus participantes. Asimismo como un espacio que compartimos y del que nadie es o puede ser amo o propietario.<sup>152</sup> El mundo lo es en la medida en que es inapropiable, en que no pertenece ni puede pertenecer a nadie en concreto. Tan sólo de este modo se puede hacer de la tierra un hogar mundano y un mundo acogedor, verdaderamente común y plural. De lo contrario, como bajo el totalitarismo, hablaríamos de un mundo inmundo que constituiría la negación más radical de lo que se ha afirmado hasta el momento.

En el fragmento reproducido más arriba se citaban otros elementos adicionales que conviene rescatar y desarrollar con algo más de detalle. Por ejemplo, cuando Arendt se refiere al mundo en tanto que “mundo de cosas”. Mientras que la labor, como se ha antedicho, secuestra al ser humano de sus otras actividades y conlleva la pérdida del mundo, el trabajo sí que contribuye a construir un mundo y Arendt menciona al respecto que la condición humana propia del trabajo es la mundanidad.<sup>153</sup> En su opinión, “lo que los bienes de consumo son para la vida, los objetos de uso son para el mundo”,<sup>154</sup> aportándole su dosis de permanencia, seguridad y familiaridad. Ahora bien, entonces se trata más propiamente de un mundo artificial, compuesto de objetos y productos elaborados por la mano de los seres humanos. Ello le permite cortar con el ciclo de la eterna rotación de la labor (y fabricar herramientas para que las tareas de la labor sean más productivas y fáciles de sobrellevar), pero no escapar de su aislamiento, salvo en ese mercado de cambio en el cual uno tiene la posibilidad de revelarse (en verdad sólo limitadamente) a los demás. Por añadidura, como anota en su diario, “el hacer (*Tun*) añade objetos al mundo o los aniquila, pero *no* cambia el mundo”.<sup>155</sup> Lo que realmente puede alterar y transformar el mundo, trastornar el orden de las cosas establecido, es la acción. Como hemos visto, ésta transcurre en el mundo, lo instituye y lo constituye, aunque también lo cambia y lo reconfigura sin cesar.

Como hace Arendt de manera explícita, habría que decir que “la acción y el discurso se dan *entre* los seres humanos”<sup>156</sup> y no “en los seres humanos”. El mundo ocupa un lugar central, determinante, en la acción y no por casualidad comparte algunas otras de sus características fundamentales: la principal, la comentada pluralidad, que la pensadora describe concisamente como la ley de la tierra.<sup>157</sup> Sin pluralidad no hay mundo posible, pues es la condición *sine qua non* de su existencia. Estar en el mundo significa estar con otros seres humanos. El mundo es plural por necesidad, una suerte de construcción en común, el hogar común que sus habitantes han erigido en la Tierra. La realidad mundana se enhebra y edifica sobre la variedad y la diversidad, se manifiesta en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos que se abren en su seno y para los

---

<sup>150</sup> DT XII, 10, p. 265, apunte de diciembre de 1952.

<sup>151</sup> DT XII, 10, p. 266, apunte de diciembre de 1952.

<sup>152</sup> «Los derechos públicos y los intereses privados», opus citado, p. 113.

<sup>153</sup> HC 21.

<sup>154</sup> HC 108.

<sup>155</sup> DT XII, 19, p. 273, apunte de diciembre de 1952. Énfasis del original.

<sup>156</sup> HC 206. Traducción modificada. El énfasis es nuestro.

<sup>157</sup> LM 43.

cuales no cabe inventar medida o denominador común. Como se ha comentado, lo común no hace alusión a un común compartido o dado de antemano, algo que se asocie a una suerte de naturaleza, y por eso el mundo no es del ser humano en singular sino en plural. Lo común es por fuerza el resultado de una serie de acciones y actividades promovidas y efectuadas por una multiplicidad de personas. Cuanto más plural sea el mundo, más diverso o más perspectivas contenga, más mundo y más rico será el mundo.<sup>158</sup>

Como el mundo exige la participación y la libertad de los seres humanos, que éstos se expongan y salgan de su interioridad, la acción puede ser descrita asimismo como un segundo nacimiento. Una vida no en el sentido meramente biológico sino mundano, político, histórico, donde la existencia aparece ante y con los demás, donde uno se presenta y colabora con sus semejantes. Como ha apuntado Étienne Tassin, este segundo nacimiento es “inmediatamente (*aussitôt*) inserción en un mundo común, un mundo él mismo nacido de la acción o de la innovación (*nouvellement*) reconfigurada por ella de manera acorde a las relaciones inéditas o transformadas entre los actores, entre éstos y los espectadores”.<sup>159</sup> En tanto que exposición, el horizonte de la acción es el mundo, siempre apunta al mundo; se manifiesta como lo que da nacimiento a nuevos cambios y aportaciones, como lo que permite a quienes la emprenden dejar una impronta en el mundo y hacerlo más mundo, así como superar la esterilidad o el mutismo de quienes no se atreven a salir de su reclusión privada.

El mundo común, por eso, se caracteriza por ser una suerte de espacio de mediación que “une y separa a los seres humanos al mismo tiempo”. Ambos elementos, sendos verbos, son clave: la distinción, en tanto que se diferencia de la *alteritas*, tan sólo existe en la medida en que es capaz de entrar en relación con los demás o los productos de los demás, en la medida que no se queda encerrada dentro de sí. Ahora bien, esa distinción no sería posible sin el concurso de ningún elemento de igualación y estaría condenada a permanecer como *alteritas*, al clausurar toda comunicación o contacto entre sus integrantes. Únicamente gracias a que no es pura y radical separación o unión, gracias a que por eso mismo la comunicación o la acción son posibles, se puede fraguar un mundo común. La diferencia es lo que se muestra en el espacio de aparición que es el mundo y no lo que es propiamente en sí, en una presunta interioridad o en tanto que sustancia, puesto que lo relevante para Arendt es lo que se manifiesta, lo que no se queda encapsulado, inexpresado o mudo dentro de cada uno.

De todos modos, el carácter de objetividad del mundo común está asimismo salvaguardado no por “la «naturaleza común» de todos los seres humanos que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados (*concerned*) por el mismo objeto”.<sup>160</sup> Arendt enfatiza que tanto las acciones y los discursos, pese a que contengan un potencial de revelación del agente, vehiculan un contenido «objetivo», preocupado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los seres humanos y de donde surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Éstos, y no las preocupaciones privadas, constituyen en el sentido más literal el *inter-est* que se encuentra entre las personas, que puede relacionarlas, vincularlas y unir las en un espacio común.<sup>161</sup> De este modo, el espacio intermedio físico queda superpuesto (*overlaid, überwuchert*) y

---

<sup>158</sup> Escribe en *¿Qué es la política?*: “[Cuantos] más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo” (WP 118).

<sup>159</sup> Tassin, Étienne, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 127.

<sup>160</sup> HC 66-67. Traducción modificada.

<sup>161</sup> HC 206.

sobrecrecido (*overgrown, durchwachsen*) por este otro compuesto de hechos y palabras “cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los seres humanos actúan y hablan unos para otros”.<sup>162</sup> Este espacio intermedio, que no deja de ser menos real pese a su intangibilidad,<sup>163</sup> que a pesar de fundarse en lo más efímero que hay (la palabra fugaz y el acto rápidamente caído en el olvido) posee una firmeza muy resistente,<sup>164</sup> es lo que denomina la trama (*web*) de las relaciones humanas. La posterior subjetivación y privatización del *inter-est*, que pasará a ser comprendido como el interés personal y egoísta de cada individuo aislado, contribuirá al ocaso del espacio público.<sup>165</sup>

Así pues, el mundo se debe caracterizar también por la permanencia y durabilidad, las cuales deben hacerse compatibles con la transformación inherente a la acción. El mundo no es una realidad que permanezca invariable o inalterada, se mantiene en un estado de inerradicable incompletitud que permite acoger o mejor invitar nuevas novedades y diferencias. Por el hecho de ser público (*öffentlich*) se encuentra constantemente abierto (*offen*) al espacio de la acción y a las brechas o fracturas de las que ésta es responsable. Tan sólo de este modo el mundo puede ser confiable y comparecer como un hogar para los seres humanos. Así se constata, además, que la contraposición que hay entre el mundo y la labor (y por extensión el consumo) no solamente tiene que ver con la ausencia de mundo de este tipo de actividad, sino con la incapacidad que tiene ésta de que los frutos de sus esfuerzos y penalidades puedan hacer mundo, al estar destinados a ser devorados y consumidos sin dejar huella.

Este carácter ambivalente del mundo, donde se conjuga lo permanente y duradero con lo variable, queda reflejado de forma paradigmática en el siguiente pasaje perteneciente a *La condición humana*:

“La realidad y confiabilidad (*reliability*) del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de cosificación (*reification*), y el grado de mundanidad de las cosas producidas, como toda forma de artificio humano, depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo”.<sup>166</sup>

Ambos polos, el de la permanencia y el de la transformación, además de interdependientes, son cruciales para la comprensión del mundo y conectarán más adelante con la cuestión de la autoridad. Esta permanencia únicamente resulta posible gracias a la transformación incesante, si bien una transformación no demasiado radical, no demasiado rápida y que no obstaculice que el mundo siga siendo un espacio de pluralidad ni pierda su carácter de hogar para los seres humanos. Como examinaremos al final de este trabajo, el totalitarismo conducirá a la mayor y más radical pérdida del mundo debido a su carácter intensamente dinámico, donde lo que tiene carácter permanente es el movimiento. Asimismo, la volatilidad del mundo contemporáneo de la labor y del consumo, un mundo

---

<sup>162</sup> HC 207. Traducción modificada.

<sup>163</sup> En *¿Qué es la política?* escribe: “Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo la misma cosa” (WP 79).

<sup>164</sup> WP 106.

<sup>165</sup> Albert O. Hirschman ha ahondado a nivel histórico en este desplazamiento semántico en su escrito *Las pasiones y los intereses*. Según un apunte del *Diario Filosófico* de Arendt, el primero en equiparar interés y necesidad habría sido Marx, con lo que habría contribuido a la subjetivación de ambos (DT VI, 4, p. 86, apunte de mayo de 1951).

<sup>166</sup> HC 109. Traducción modificada.

desprovisto de la durabilidad, la permanencia y la solidez correspondientes al trabajo, un mundo guiado por un ideal sometido a la naturaleza como es el de la vida, es la que lo condena a ser una suerte de *pseudomundo* que a la postre es incapaz de ofrecer a los seres humanos un domicilio más permanente y estable.<sup>167</sup> Por eso, añade Arendt, en el caso de que “fuéramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen, nunca duran lo suficiente para rodear al proceso de la vida”.<sup>168</sup> En tal coyuntura el mundo se pierde porque quienes habitan en su seno no tienen nada a lo que aferrarse o nada en lo que confiar.

Arendt contempla este proceso de pérdida o de ausencia de mundo (*Worldlessness* o *Weltlosigkeit*) como un drama histórico y político, un drama que sitúa en sus reflexiones sobre la figura histórica de Lessing como una de las preocupaciones más graves y acuciantes del presente<sup>169</sup> y un problema que ella asocia explícitamente a un concepto como el de barbarie.<sup>170</sup> Por esta pérdida de mundo todos nos convertimos en extranjeros en nuestro entorno, en personas que desconocen a sus vecinos y paisanos y que son incapaces de formar un espacio auténticamente plural. Por así decirlo, la barbarie de nuestros tiempos no tiene tanto que ver con quienes hablan una lengua distinta e ignoran la nuestra sino que se hace mucho más cercana, al afectar a quienes pese a su posible proximidad no son capaces de tejer un mundo en común. Se trata de una inquietud que atraviesa toda la biografía de la pensadora judía.<sup>171</sup> Y es que el proyecto político arendtiano, si es que realmente podemos encontrar uno en el conjunto de su obra, podría resumirse, tal como Linda Zerilli lo ha hecho de manera brillante, en lo que sería la incentivación de las prácticas de construcción de mundo.<sup>172</sup>

Gracias a la permanencia y la durabilidad puede comparecer el mundo como el hogar común y no mortal de los mortales.<sup>173</sup> Hay numerosos pasajes dispersos en los escritos de Arendt en los que se hace referencia a la importancia de la permanencia del mundo y a la necesidad de que trascienda la vida de los mortales. Al fin y al cabo, hay una conexión etimológica entre las palabras «*world*» y «*old*».<sup>174</sup> Un mundo puede ser el producto de las acciones humanas, brota gracias a las acciones de los hombres y mujeres e incluso no depende de que haya un espacio físico fijo y determinado, pero también debe arraigarse, consolidarse y cristalizar. El mundo rebasa nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro, es lo que cuando nacimos ya existía y lo que pervivirá una vez perezcamos. En el fondo, se podría decir que todo aparece y desaparece menos el mundo. Al fin y al cabo, nuestra estancia supone únicamente un breve lapso de tiempo en el conjunto de su existencia.

Uno de los pasajes más decisivos fue seguramente el que escribió en *La crisis de la cultura*:

---

<sup>167</sup> HC 171.

<sup>168</sup> HC 141.

<sup>169</sup> MDT 14.

<sup>170</sup> MDT 23.

<sup>171</sup> Por cierto, también se ha apuntado que esta cuestión, y por ende la del paria, pudiera estar influida por el pensamiento juvenil de Günther Anders y su noción de *Weltfremdheit*, «extrañeza del mundo». Véase, Courtine-Dellamy, Sylvie, *Le souci du monde*. París, Vrin, p. 33.

<sup>172</sup> Véase su obra fundamental, Zerilli, Linda, *El feminismo o el abismo de la libertad*, Buenos Aires, FCE, 2008. Hemos hecho un análisis de esta cuestión en Straehle, Edgar, «Entre Arendt y Zerilli: algunas observaciones sobre el concepto de *entre*», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 63, 2014, pp. 65-80.

<sup>173</sup> HC 185.

<sup>174</sup> Gurevich, Aron, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 117-118.



“En el sentido propio de la palabra, ese hogar mundano se convierte en un mundo sólo cuando la totalidad de las cosas fabricadas se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él y, de esa manera, sobrevivirlas”.<sup>175</sup>

Como se ha mencionado, en Arendt las obras de arte se presentan como unos productos anómalos que se caracterizan por su inutilidad y su unicidad.<sup>176</sup> Este tipo de obras, en virtud de su duración y de la capacidad que detentan de transmitir o guardar pensamientos, devienen indispensables para la construcción de un mundo y para que éste resulte próximo, cercano, familiar, a sus moradores.<sup>177</sup> Las obras de arte están destinadas a prolongar su existencia más allá de una vida mortal y del ir y venir de las generaciones, razón por la cual Arendt comenta que no se fabrican para los seres humanos sino más propiamente para el mundo y que las tilde como las más mundanas (*worldly*) entre las cosas.<sup>178</sup>

Así pues, el mundo recoge los elementos del pasado, los hospeda, los acumula y los preserva en su seno, para entregarlos al presente y reservarlos para el porvenir. Por eso, “el mundo en que vivimos *es* también en cada momento el mundo del pasado”.<sup>179</sup> El mundo, que siempre está ya-ahí, es lo que tenemos en común no solamente con nuestros contemporáneos sino también con quienes estuvieron antes y con quienes vendrán después de nosotros.<sup>180</sup> Eso explica la importancia que Arendt le concedió a una cita de William Faulkner que reprodujo en muchos de sus escritos: “el pasado nunca está muerto, ni siquiera es pasado”. Por extensión, también se podría decir que también el futuro es pasado, por lo menos hasta cierto punto. El mundo, así pues, no es tan sólo un *entre* espacial o geográfico, sino también un *entre* temporal; un presente que no cesa de dialogar e interaccionar con el pasado y de conectar las diferentes generaciones. Como ha escrito Antonio Campillo,

“La pluralidad de los seres sensibles, y en particular de los humanos, no sólo crea un intervalo espacial, por así decirlo, entre los distintos seres singulares y sus distintas perspectivas del mundo, sino también un intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, entre el aparecer y el desaparecer de cada criatura, y, de modo, más general, entre las generaciones que se van engendrando y reemplazando unas a otras. Ahora bien, en ese sucederse generacional no se da una mera repetición de ejemplares idénticos, sino que con cada nueva criatura se hace posible en el mundo un nuevo *inicio*, una nueva posibilidad de comenzar tramas de acciones y series de sucesos que hasta entonces no tenían realidad alguna”.<sup>181</sup>

Por último, el mundo se halla estrechamente ligado al sentido común, una facultad que Arendt entiende como *sensus communis*, el sentido de la comunidad, y que acerca a lo que en francés se denomina «*le bon sens*». Lo que remarca la autora es que este sentido aparece como una suerte de sexto sentido (así ya lo consideró el escritor dieciochesco Johann Christoph Gottsched) o un sentido interior (según Tomás de Aquino) que suplementa a los otros cinco y que hace que éstos no se queden encerrados en los lindes de

---

<sup>175</sup> BPF 222.

<sup>176</sup> Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 249.

<sup>177</sup> En *¿Qué es la política?* añade que “los únicos que todavía creen en el mundo son los artistas” (WP 142).

<sup>178</sup> BPF 221.

<sup>179</sup> Arendt, Hannah, «200 años de revolución americana», en *Tiempos Presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 164 y Véase también RJ 248.

<sup>180</sup> HC 64.

<sup>181</sup> Campillo, Antonio, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Daimon: Revista de filosofía*, 26, 2002, p. 164.

su individualidad. En virtud del sentido común, los datos y las percepciones de los otros sentidos abandonan su particularidad, se engarzan, encajan como un todo y revelan la realidad o el mundo común que nos circunda.<sup>182</sup> Por el sentido común, entre otras cosas, sabemos que el mundo no es una ilusión o que no es un producto de un dios artero o *trompeur* y de este modo aparece como aquella facultad que nos salva de quedarnos presos dentro de los lindes de nuestra subjetividad. De acuerdo con la opinión de Arendt, “la función del sexto sentido es acomodarnos (*fit us*) en el mundo de las apariencias, hacernos sentir como en casa en el mundo que nos ofrecen nuestros cinco sentidos; estamos en él y no surgen preguntas”.<sup>183</sup> En definitiva, lo que se logra merced al sentido común es que se abandonen los “estrictamente privados y subjetivos” cinco sentidos y sus datos sensoriales para ajustarlos en un mundo no-subjetivo que compartimos con otros.<sup>184</sup> Partiendo de Kant, Arendt enfatiza que el *sensus communis* se opone al *sensus privatus*, contraposición que se hace más evidente y menos neutra en alemán, puesto que el primero se traduce por «*Gemeinsinn*» y el segundo por «*Eigensinn*», palabra que no solamente alude al sentido propio (*eigen*), como revela la raíz del término, sino que en el habla diaria se emplea sobre todo como sinónimo de obstinación o terquedad.<sup>185</sup>

De este modo se descubre que el sentido común, debido a su íntima conexión con el mundo común, es un sentido intrínsecamente político e incluso “el sentido político por excelencia”.<sup>186</sup> Lo primero que nos revela este sentido es la posición que ocupamos en el mundo y el carácter común o plural de éste. El sentido común no solamente enlaza con los otros cinco sentidos, también lo hace con las otras personas que moran con nosotros y se acopla a ese mundo que se produce en colaboración con ellas. De allí que este sentido se nutra de la experiencia con los demás y que ésta pueda estar asimismo provista de este carácter compartido. Arendt hace hincapié en que el sentido común es un atributo gracias al cual los seres humanos se distinguen de los animales y también de los dioses, añadiendo que es propiamente humano porque el discurso y la comunicación dependen de él.<sup>187</sup> Gracias al sentido común podemos inserirnos e integrarnos en una comunidad junto a otras personas y hacernos miembros de ésta.<sup>188</sup> Como ha apuntado Anne-Marie Roviello, “el sentido común es el acuerdo, o más bien a lo que apunta (*visée*) un acuerdo en el marco de la diversidad de los puntos de vista”.<sup>189</sup> Paradójicamente, insiste Roviello, el sentido común aparece como el sentido de la irreductibilidad de los diferentes puntos de vista o perspectivas sin los cuales la comunicación o la política quedan desprovistas de su razón de ser, puesto que el fundamento mismo del mundo se encuentra en su pluralidad.

---

<sup>182</sup> HC 261.

<sup>183</sup> LM 83. En este mismo sentido, Anne-Marie Roviello ha comentado que el sentido común es “la facultad que nos permite inserirnos y orientarnos en el mundo, de hacer de éste una morada (*demeure*)”. Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, opus citado, p. 148.

<sup>184</sup> BPF 233.

<sup>185</sup> Kant 120. En ocasiones se ha señalado que la apropiación que Arendt hace del *sensus communis* kantiano se hace al precio de desfigurar su contenido y transformar su carácter trascendental en uno situado, que pasa a estar restringido al de una comunidad concreta (véase por ejemplo Dostal, Robert J., «Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant», en Beiner, Ronald y Nedelsky, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 139-164). Sin embargo, también conviene tener en cuenta que el mismo Kant ha recibido la crítica inversa por parte de Gadamer, quien le ha recriminado el haber vaciado el *sensus communis* de las connotaciones morales y políticas que anteriormente le habían caracterizado, en particular entre los romanos (véase Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 61ss). De algún modo, se podría aseverar que Arendt apela a un concepto kantiano para recuperar algunos de sus significados prekantianos.

<sup>186</sup> Arendt, Hannah, «Comprensión y Política», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 40.

<sup>187</sup> Kant 131.

<sup>188</sup> RJ 145.

<sup>189</sup> Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, opus citado, p. 139.

El problema reside en que el proceso de extrañamiento del mundo que caracteriza a los tiempos actuales se acompañan de la consiguiente y en apariencia irreparable pérdida del sentido común, cuya desaparición es juzgada por Arendt como “el signo más claro de la crisis de hoy”.<sup>190</sup> Sin el sentido común, lo que se produce es un repliegue de los individuos hacia sí mismos, una retirada sobre su subjetividad, lo que daña u obstaculiza cualquier intento de forjar algo en común. Como veremos más adelante, varias razones contribuyen a este proceso, como el ascenso de una ciencia que desafía y corrige la información de los cinco sentidos o el coetáneo advenimiento de una etapa de duda y escepticismo, habitualmente personalizada en la figura de Descartes, que pone en cuestión tanto la fiabilidad de nuestras percepciones como los contenidos transmitidos por la tradición. Como resultado de este proceso, el mismo significado de «sentido común» varía significativamente, el cual pasa a identificarse con un tipo de razonamiento deductivo próximo al de la lógica y que supuestamente compartimos con los otros seres humanos. Lo común, pues, no es más el fruto de una experiencia conjunta sino que este sentido pasa a ser entendido como una capacidad interna, independiente y completamente al margen de lo que ocurra en el mundo. El duro y sombrío diagnóstico de Arendt se condensa en la siguiente línea: “Hoy vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común conserva algún sentido”.<sup>191</sup>

### Con Heidegger y contra Heidegger

Lo que Arendt entiende por «mundo» se encuentra repleto de resonancias o evocaciones heideggerianas, como si en sus textos se enhebrara una discusión más o menos soterrada con quien había sido su maestro. De ahí que sea acertado describir la postura de Arendt como el simultáneo y ya comentado “con y contra Heidegger”, donde muchas de las críticas que le dirige, sean de forma velada o explícita, parten de la asunción, aceptación y desarrollo de un buen número de sus afirmaciones. En su caso, pensar contra Heidegger solamente es posible después de haber pensado con él y de haber interiorizado aspectos nada desdeñables de su pensamiento. Como ha señalado Seyla Benhabib, apropiarse de la filosofía de Heidegger supuso a la vez subvertirla e ir más allá de ella.<sup>192</sup> Dana Villa, por su parte, ha señalado que Arendt usó originalmente las ideas de Heidegger contra él mismo para defender posturas que el pensador alemán hubiera condenado.<sup>193</sup>

Sin tener la pretensión de llevar a cabo un análisis exhaustivo de la relación filosófica entre Heidegger y Arendt, en este epígrafe únicamente prestaremos atención a cómo se materializa ésta por lo que respecta a la cuestión del «mundo».<sup>194</sup> Cabe recordar que Arendt reconoció en un texto de 1954 como *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo* que el concepto de mundo se localizaba en el centro del pensamiento de Heidegger y que, además, el desarrollo filosófico que éste había realizado podía constituir un paso adelante para sobrepasar las limitaciones inherentes al

---

<sup>190</sup> BPF 190.

<sup>191</sup> PP 75.

<sup>192</sup> Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, opus citado, p. XXVss.

<sup>193</sup> Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 77.

<sup>194</sup> Para un estudio más exhaustivo de la relación filosófica entre Martin Heidegger y Hannah Arendt, véanse Taminioux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, París, Payot, 1992; y Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1995. Para un acercamiento desde la problemática del «mundo», véase Campillo, Neus, «“Mundo” y “pluralidad” en Hannah Arendt», *Intersticios. Revista de Filosofía. Universidad Intercontinental*, 22-23, 2005, pp. 87-100.

pensamiento de Jaspers.<sup>195</sup> Pese a articular una filosofía vertebrada sobre la indispensabilidad de la comunicación, Jaspers lo hace desde un punto de vista intimista que se restringe a la relación directa entre los sujetos implicados y que no acaba de saber apreciar la relevancia del mundo. En el caso de Heidegger, en cambio, uno de los aspectos fundamentales que interpelan a Arendt reside en el estrecho vínculo ontológico que postula entre todo ser-ahí o *Dasein* y el mundo, lo que le sirve como el punto de partida idóneo desde el cual pensar la política.

El filósofo de Messkirch reivindicó en *Ser y Tiempo* la dimensión de la mundanidad (*Weltlichkeit*), la cual se había hecho invisible a la filosofía al considerar ésta como evidente y como supuesto necesario una relación como la que se circunscribe a la estructura sujeto-objeto.<sup>196</sup> Se trata de una cuestión que Heidegger expone ya al principio, en el parágrafo 4 de su magna obra, cuando comenta que “al *Dasein* le pertenece esencialmente el estar en un mundo”<sup>197</sup>. Más adelante, en el 12, abunda en este tema y coloca el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) como uno de los existenciales del *Dasein*.<sup>198</sup> Heidegger puntualiza que este estar-en (*in-Sein*) no debe ser identificado con un simple estar-dentro (*Sein-in*) en un sentido meramente espacial, como cuando decimos que el agua se halla dentro de un vaso, dado que entonces se reduciría este existencial a un carácter ontológico categorial, propio de las cosas y no del *Dasein*. Para Heidegger, como para Arendt, «mundo» (*Welt*) no solamente alude a un término óptico, como el espacio físico en el que habitamos, sino que también hace referencia al concepto ontológico-existencial de la mundanidad.<sup>199</sup> Que el *Dasein* esté en el mundo significa que nunca deja de estar ahí y que nunca puede dejar de estarlo, de modo que sendos conceptos no pueden ser desgajados y entendidos de manera separada. El mundo no es más una entidad abstracta o conceptual que se contrapone a cada ser-ahí sino que los dos forman una estructura unitaria. Además, que esté en el mundo también quiere decir que todo *Dasein* atesora una cierta comprensión o experiencia del mundo, que “tiene un mundo”, y que esto se halla implícito en su forma de volverse hacia el mundo bajo la forma del cuidado (*Sorge*).<sup>200</sup>

De acuerdo con la opinión de Heidegger el problema de la filosofía no habría consistido tanto en el olvido de la cuestión del mundo como en la desmundanización y en la desontologización de este concepto; esto es, en su comprensión desde lo que se entiende por naturaleza, como si fuera una realidad homogénea o un simple continente fuera del sujeto; como si el mundo y el sujeto fuesen dos entidades disociables e independientes. El ejemplo paradigmático de este malentendido lo coloca en Descartes en tanto que epítome y figura central de la filosofía moderna, donde el mundo, reducido simplemente a la consideración de objeto o de una *res extensa*, debe ser aprehendido en contraposición a la *res cogitans* del sujeto, la cual es entendida como una sustancia espiritual y asume una prelación ontológica respecto a su equivalente físico. Por la misma razón, la teoría adquiere un primado que conlleva la relegación del conjunto de actividades digamos prácticas en el terreno de la filosofía.

---

<sup>195</sup> «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en EU 535.

<sup>196</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 85.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>198</sup> En *Introducción a la Filosofía* llega a calificarlo como “el más amplio y original” de los existenciales del *Dasein*. Véase Heidegger, Martin, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 313.

<sup>199</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, opus citado, pp. 92-93.

<sup>200</sup> Esta cuestión, la diferencia entre el estar-en-el-mundo y el estar-dentro-de, recuerda en algunos aspectos a la diferencia comentada más arriba que Arendt establece entre «distinción» y «alteritas».

Eso explica que el primer paso de Heidegger resida en buscar una aproximación alternativa, no anclada en el orden de la teoría y de la contemplación, que desde la fenomenología reivindica una verdadera comprensión de lo que es el mundo. En este sentido, al servirse de las categorías de «existencia» y de «mundo», lo que hace Heidegger no es repetir o reproducir de nuevo sino desmontar la estructura sujeto-objeto que recorre la historia de la filosofía moderna.<sup>201</sup> Para ello, posa su mirada en esa forma de familiaridad que manifestamos por el mundo como la que se halla presente (si bien no tematizada) en el «ocuparse» (*besorgen*). Uno de los aspectos clave se encuentra en el análisis que hace de la teoría, a la que caracteriza como un modo que no es primario sino defectivo o derivado y la cual, de entrada, tan sólo interviene en nuestras vidas cuando se da algún tipo de falta, interrupción o abstención en el trato cotidiano con el mundo, cuando algo no funciona o se estropea y ese algo se convierte entonces en el objeto de un problema. Frente al conocimiento teórico, destaca Heidegger que nuestro ocuparse del mundo no está desprovisto de un saber que llama «*Umsicht*» y que José Gaos tradujo al español como «circunspección». Por extensión, la misma comprensión errada del mundo de la filosofía moderna se explica desde la prelación de esta facultad derivada y a nivel temporal segunda como es la actitud teórica.

En discrepancia con la filosofía de su profesor, si bien la relación entre los posicionamientos de ambos es mucho más ambigua y ambivalente cuando se les presta una mayor atención, Arendt indicó en su obra póstuma *La vida del espíritu* que no es que estemos en el mundo (*in the world*), apartándose también de las lecturas que lo reducen a su dimensión física, sino que en propiedad cabe decir que somos del mundo (*of the world*).<sup>202</sup> En referencia al texto de Heidegger *Construir, habitar, pensar*, añadió en su diario que la cuestión del mundo no se limitaba simplemente al hecho de habitar (*wohnen*) en la tierra, como si de forma implícita se afirmara entonces que el ser humano no es de este mundo.<sup>203</sup> Arendt reivindica la existencia de una relación profundamente íntima entre el ser humano y el mundo que además se hace, desenvuelve y renueva de manera incesante sobre la base de una coparticipación continua. Ella desarrolla la cuestión del mundo desde un prisma netamente político y, por lo tanto, fundamentado y atravesado de manera intrínseca por la pluralidad, en la relación que unos establecen y desarrollan con los otros.

En realidad, como Arendt no ignoraba, se trata de una cuestión que había sido avanzada por el mismo Heidegger, para quien el mundo no solamente es lo que nos circunda (*Umwelt*), sino que también hace referencia a un mundo en común o un mundo-con-los-otros (*Mitwelt*). Para el filósofo alemán, del mismo modo que no hay nunca un sujeto sin mundo, tampoco se da de forma inmediata un yo completamente aislado o desgajado de los demás, de manera que todo *Dasein* se caracteriza necesariamente por ser también un *Mitdasein*.<sup>204</sup> Por lo mismo, habría un nexo estrecho entre el estar-en y el estar-con.<sup>205</sup> Como se sabe, el modo de ocuparse del *Dasein* con sus semejantes ya no sería en este caso el del cuidado (*Sorge*) sino que adopta el rostro de lo que Heidegger denomina la «solicitud» (*Fürsorge*). Es probable que el parágrafo 26 de *Ser y Tiempo*, titulado “la coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, sea el más cercano a las posiciones de Arendt. En el siguiente, en cambio, desfilan cuestiones que permiten vislumbrar el origen de las divergencias entre ambos pensadores. Estas diferencias se hacen más obvias e

---

<sup>201</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 95.

<sup>202</sup> LM 44 y 46.

<sup>203</sup> DT 21, VI, p. 139, anotación de noviembre de 1951.

<sup>204</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, opus citado, p. 141s. Llega a señalar que el estar solo no es más que un estado deficiente del coestar, p. 145.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 144ss.

intensas especialmente en el momento en que Heidegger tematiza el concepto de «se» o «uno» (*Das Man*), que hace alusión al sujeto impersonal de la sociedad contemporánea, a la vez personificado en todos y en ninguno de nosotros, que presenta como una “auténtica dictadura” de los otros sobre el *Dasein*. A partir de entonces se modifica y se ensombrece la relación positiva que Heidegger había avanzado del *Dasein* con sus semejantes.<sup>206</sup> Según éste, en cuanto coestar, el *Dasein* acepta sin darse cuenta el inadvertido e impersonal dominio de sus congéneres. Los otros, bajo la figura del *Man*, pasan a convertirse en un colectivo unificado y homogéneo, desprovisto de una auténtica pluralidad, que además se enfrenta a quienes sobresalen o descuellan, que se esfuerza en buscar la nivelación (*Einebnung*) de todas las posibilidades del ser, que se contrapone a la emergencia de toda singularidad. En su seno, el *Dasein* se convierte en un nadie (*Niemand*), queda aherrojado a la dependencia (*Unselbständigkeit*) y a la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), con lo que su vida deviene banal y trivial. De manera no menos paradójica que indicativa, Heidegger agrega que la *Öffentlichkeit*, el espacio público, oculta (*verdunkelt*) todas las cosas y presenta lo así encubierto (*Verdeckte*) como cosa sabida y accesible a cualquiera.<sup>207</sup>

Al contrario que en Arendt, la esfera pública no hace referencia a la luz sino, más bien, a la oscuridad. Por añadidura, Heidegger indica que la forma de discurso (*Rede*) que encontramos en su seno es la de la habladuría (*Gerede*), que describe con adjetivos como repetitivo y superficial así como carente de fundamento (el término que emplea Heidegger es el de «*Bodenlosigkeit*» que a su vez enlaza con la arendtiana «*Weltlosigkeit*»). Este falso discurso no solamente queda desprovisto de todo carácter de revelación sino que asimismo clausura y reprime la posibilidad de toda interrogación. A su juicio, “la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción (*Verschließen*)”.<sup>208</sup> Por eso, debido a la habladuría, así como por otros factores como la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), se revela ese modo fundamental del ser que Heidegger denomina la «caída» (*Verfallen*).<sup>209</sup> En esta situación, el *Dasein* deserta de sí mismo y se abisma en el terreno de la impropiedad. En este contexto, Heidegger recurre incluso al término «alienación» (*Entfremdung*).

Como se ha explicado, la concepción arendtiana de mundo es radicalmente distinta. Para comenzar, porque el mundo aparece como una construcción o producción plural y no como aquello a lo que ontológicamente, y por lo tanto de manera necesaria, apunta el *Dasein*. Así pues, la existencia del mundo se sostiene sobre la suma de un ilimitado conjunto de obras y acciones, con lo que un problema como el de la autenticidad, según el desarrollo que Heidegger hace de esta cuestión, no tiene cabida dentro del planteamiento arendtiano. En realidad, se podría hablar de que lo que se efectúa es una suerte de inversión que revela la perspectiva que toman cada uno de ellos: mientras que en Heidegger todo *Dasein* es por definición un ser-en-el-mundo, en Arendt el mundo por necesidad depende y se sustenta sobre actividades como el hacer y el actuar. El mundo puede ser el hogar de los seres humanos, pero como un hogar que debe ser producido por éstos. Desde la perspectiva de Arendt, el límite de la analítica existencial del *Dasein* se encuentra en que no capta la

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 151. Es preciso puntualizar que Heidegger no cesa de repetir, por ejemplo cuando hace alusión a la «habladuría» (*Gerede*) o la «caída» (*Verfallen*), que no se refiere a ellas de manera peyorativa (*herabziehend*), aunque eso es algo que no se sostiene a la luz de su forma de exposición.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 152. Más adelante escribe Heidegger: “Que el *Dasein* está “iluminado” (*erleuchtet*) significa que, en cuanto ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad (*Lichtung*). Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí” (p. 157).

<sup>208</sup> *Ibidem* p. 192.

<sup>209</sup> *Ibidem*, pp. 197-198.

centralidad que debe tener la pluralidad ni que ésta debe tener un carácter constitutivo, razón por la que es incapaz de aprehender lo que es el mundo.<sup>210</sup>

En este sentido, Arendt anotó en su *Diario Filosófico* que los humanos no se encuentran arrojados (*geworfen*) al mundo, como si éste constituyera una entidad exterior. Si acaso, como los animales, lo estaría a la tierra, a la dimensión física, pero jamás al mundo. “En el mundo precisamente el ser humano es dirigido (*geleitet*), no arrojado, precisamente allí se establece su continuidad y se revela su pertenencia (*Zugehörigkeit*)”.<sup>211</sup> A continuación añade de manera enfática: “¡Ay de nosotros si somos arrojados al mundo!”.<sup>212</sup> En tal caso, el mundo no sería propiamente mundo y se debería hablar más bien de un mundo inmundo o desmundanizado. Para ella, un mundo desposeído de pluralidad no sería propiamente un mundo sino una suerte de pseudomundo o contramundo. Parafraseando una frase citada más arriba, podríamos afirmar que la cuestión radica en que para Arendt no sólo la pluralidad está en el mundo sino que es del mundo (y que no hay mundo sin pluralidad). Por eso, el conjunto de afirmaciones realizadas por Heidegger sobre la caída y el *Man* pueden ser leídas desde Arendt como el diagnóstico o más bien, incluso, como el síntoma así como el reflejo de los problemas que sacuden a una época determinada, afectada de manera previa por el proceso de la pérdida de mundo denunciado por ella, y no como la exposición de una situación ineluctable o transhistórica. El análisis pesimista de Heidegger se descubriría entonces desde el punto de vista de Arendt como la descripción de una época que, dominada por el espectro de lo social, estaría huérfana de lo político.

Una percepción semejante del tejido de la sociedad, por cierto, también se encontraría presente en los capítulos que Arendt dedica en *Los orígenes del totalitarismo* tanto al populacho (*mob*) como a la masa, impregnados de un tono sombrío como el heideggeriano, tan común en las décadas de los años 20 y 30.<sup>213</sup> Por otro lado, según el dictamen de Arendt, algo semejante sucede en la contemporánea sociedad de masas, donde uno habita en un mundo que en realidad no es suyo, del que es ajeno y en el que en efecto se puede sentir arrojado. En un texto como *Historia e inmortalidad*, Arendt abundó en sus críticas a este tipo de sociedad y escribió frases como en la que afirma que “una sociedad de seres humanos que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa”.<sup>214</sup> La compresión del mundo es lo que arroja o aplasta a unos sobre otros, lo que los sumerge en el consumismo y en el conformismo así como en lo que en la actualidad se ha llamado «interpasividad».<sup>215</sup> En Arendt, el problema es político y no

---

<sup>210</sup> Simona Forti resume la relación entre Arendt y Heidegger con las siguientes palabras: “A pesar de la *Kehre* y del continuo discutir y regresar sobre sus mismas posiciones, éste no ha conseguido demoler hasta el fondo la noción en torno a la cual gira toda la filosofía moderna. La dura crítica planteada a la «metafísica de la subjetividad» se ha revelado insuficiente en llevar a su fin la deposición de la centralidad de esa *res cogitans* que, poniéndose como *fundamentum inconcussum* de todo lo real, había acabado por reducir el mundo a un producto y una imagen de su propia conciencia. En términos arendtianos, la operación de demolición heideggeriana permanece incompleta en tanto en cuanto ésta se niega a admitir, como constitutivo *también* del propio filosofar, el límite que el mundo de las apariencias opone al pensamiento”, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 101.

<sup>211</sup> DT XXI, 68, p. 533, agosto de 1955. Traducción modificada.

<sup>212</sup> DT XXI, 68, p. 533, agosto de 1955.

<sup>213</sup> Un libro interesante que profundiza en la concepción, a veces poco complaciente, que Hannah Arendt tiene de estos colectivos es el de Hannah Pitkin, *The attack of the blob*.

<sup>214</sup> Arendt, Hannah, «Historia e inmortalidad», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 73. Traducción modificada.

<sup>215</sup> Véase Zizek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 115.

se localiza en el mundo en tanto que tal, sino justamente en que el mundo ha dejado de ser propiamente mundo. El mundo no sería lo alienante sino lo alienado. Desde esta óptica, el contraste con Heidegger no puede ser más obvio.

### A vueltas con el mundo

Como hemos visto, el mundo es el espacio de la política, porque ésta, en sentido propio, existe en la medida en que se da en un espacio público, plural y libre, un espacio de circulación de la palabra que deja margen para la emergencia de la acción. Este espacio, y no los individuos que componen la sociedad, es lo que en propiedad constituye el objeto de la política mientras que el olvido o la mala comprensión de esta cuestión comparece como uno de los destacados problemas de la actualidad. Como expresa en *¿Qué es la política?*, “la respuesta que sitúa al ser humano en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el ser humano”.<sup>216</sup> Por lo tanto, la política, en la medida en que no quiera desaparecer y ser reemplazada por ejemplo por una forma de administración, no debe ir dirigida a los integrantes individuales que forman parte de la sociedad sino al espacio intermedio; no interviniendo en las vidas privadas de las personas sino cambiando lo que se encuentra fuera de la esfera doméstica, como lo relativo a la constitución o las leyes. La destrucción del espacio, o su desprecio, conduce *ipso facto* a la supresión de la política y la desertización del mundo. Eso es lo que precisamente teme Arendt en una época en la que los valores de la labor ocupan la centralidad de la sociedad. En su opinión, la desmesurada preocupación contemporánea por la vida, así como por la supervivencia de la humanidad, es la que pone en riesgo la propia existencia de la política.<sup>217</sup>

El mundo se presenta al fin y al cabo como profundamente ambivalente: de manera simultánea une y separa, es subjetivo y objetivo y también se caracteriza por su permanencia así como por su variabilidad. Que el origen del mundo sea subjetivo, que provenga de un conjunto de acciones o actividades impulsadas por unos sujetos determinados a lo largo de un periodo concreto (dilatado) de tiempo, no impide que se levante como una esfera de objetividad ante los otros. Los humanos se topan ante una esfera de objetividad que procede de ellos mismos y no frente a una sublime naturaleza intocada, lo que les obligaría a tener que girar en el círculo del movimiento biológico, tal y como sucede en la labor. En este sentido, el mundo se sitúa no solamente como un *entre* los seres humanos sino también como un espacio intermedio ubicado entre éstos y la naturaleza.<sup>218</sup> El mundo es como una suerte de artefacto construido en común que por eso adquiere su estatuto de objeto y cuya solidez y fijación es por así decirlo artificial, no natural. Sin embargo, por la diversidad y riqueza que alberga en su seno, no deja de presentarse de distinta manera a cada uno. Una de las cuestiones fundamentales reside en que el carácter común del mundo no impide, más bien fomenta, que ese mundo sea en apariencia diferente para cada uno, y que suceda sin verse por eso sustraído de su carácter de objeto. De ahí que algunos de sus rasgos distintivos, tales como la durabilidad y la confiabilidad, provengan del ámbito del trabajo.

---

<sup>216</sup> WP 57. Traducción modificada.

<sup>217</sup> WP 92.

<sup>218</sup> HC 158.



En su última y al fin y al cabo póstuma obra, *La vida del espíritu*, profundiza en esta concepción del mundo, pero centrándose en la cuestión las apariencias, donde el mundo pasa a ser fundamentalmente descrito como un espacio de aparición, el lugar donde somos vistos y oídos, y también olidos, tocados y degustados; allí donde el ser y la apariencia coinciden.<sup>219</sup> Es decir, no solamente donde actuamos y producimos, sino donde también recibimos y contemplamos la acción y los productos de los otros. Todo lo que es sujeto aparece también como objeto, todo lo que percibe es asimismo percibido, todo actor es por eso mismo y siempre de manera simultánea un espectador. Lo primero implica a su vez la existencia de lo segundo, de modo que nada de lo que es, a partir del momento en que posee una apariencia, existe exclusivamente en singular.<sup>220</sup> Ambos polos son clave y son ocupados de manera sucesiva por todos y cada uno de los habitantes del mundo. Éste es el fruto de una suma de acciones subjetivas que aparecen o se manifiestan como cierta objetividad, una objetividad compleja y plural.

Por ello mismo, la cuestión del espectador gana importancia al final de la vida de Arendt. Lo hace tanto por lo que se refiere a su manera de abordar lo que entiende por «mundo» como a su comprensión del juicio. Probablemente esto ocurre de tal modo porque antes la problemática del mundo estaba preponderantemente enfocada desde *La condición humana* y, por lo tanto, desde la óptica de la *vita activa*; desde el costado de la acción y la construcción en común, no tanto desde el punto de vista de su percepción, observación y recepción. Cabe decir que esta perspectiva no solamente pertenece a la etapa tardía de Arendt, pues también aparece al menos bosquejada en *La condición humana*, aunque, salvo por las páginas dedicadas a la narración, tiende a quedar ensombrecida o postergada debido a la importancia otorgada a la acción. En cambio, en *La vida del espíritu* el mundo es conceptualizado preferentemente desde el prisma de la apariencia y de la recepción de ésta, desarrollando lo que en cierta ocasión se ha denominado una ontología del aparecer.<sup>221</sup> En este sentido, resulta ilustrativo que en su obra póstuma opte por incluir en su acepción de mundo a los animales, en la medida en que también son criaturas que perciben y son percibidas.<sup>222</sup>

Arendt, influida por el pensamiento de Merleau-Ponty y el de Nietzsche, así como por la lectura que Heidegger hace de este último, se enfrenta en *La vida del espíritu* a una tradición del pensamiento que devalúa la importancia del mundo de las apariencias y que recorre Platón o el cristianismo y alcanza hasta la Edad Moderna. Esta pensadora se presta a calificar como una falacia metafísica a la teoría de los dos mundos, por la cual se tiende a ver como superior lo profundo sobre lo superficial, lo oculto sobre lo visible, el ser sobre la apariencia y la causa sobre el efecto. Por eso, a la hora de aprehender el mundo, Arendt desplaza el punto de gravedad del interior al exterior. Con este gesto, trata de restituir su valor al mundo de las apariencias y, por extensión, se propone rehabilitar el ámbito de la *doxa*, que en la antigua Grecia no solamente hacía alusión a la opinión sino también a la fama, al esplendor, el brillo y la gloria. La *doxa*, por lo tanto, no se refería a una opinión individual sino que se vinculaba a un tipo de apariencia que enlazaba con la consideración de los demás. Así fue hasta Platón, quien asoció este brillo a la opinión infundada, al espejismo y al engaño, lo que a su vez enlaza, también en su connotación negativa, con el término alemán «*Schein*». Mientras que Platón habría desautorizado y desvalorizado de manera injusta la *doxa*, al radicalizar su componente aspectual y

---

<sup>219</sup> LM 31. Pero también OR 130.

<sup>220</sup> LM 31.

<sup>221</sup> Campillo, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 131ss.

<sup>222</sup> LM 32.

subjetivo, al describirla como el paradigma de la falsedad, razón por la que su proyecto filosófico da la espalda al mundo y a la pluralidad en pos de una verdad *desmundanizada*, Arendt se propone deshacer este viraje y reivindicar la dimensión del *dokei moi*, del mundo tal y como se nos aparece; esto es, deshacer el abismo abierto por Platón entre el *phainesthai* y el *dokei moi*.<sup>223</sup>

Es fundamental comprender que según Arendt la *doxa* no debe ser captada como un equivalente del término alemán empleado para designar la opinión, «*Mein-ung*»,<sup>224</sup> donde el «*mein*» evoca lo mío, lo propio y lo personal, donde no se parece vehicular ninguna referencia al mundo.<sup>225</sup> Arendt apunta en dirección contraria que la *doxa* “es tanto mi parte del mundo como la manera en que el mundo entero aparece desde mi posición”<sup>226</sup> y que en cada *doxa* se muestra mundo (*zeigt sich Welt*).<sup>227</sup> Aquello importante ya no se cifra en una supuesta interioridad sino en la apariencia, en aquello que dejamos ver o mostramos en el mundo, en lo que los demás observan de nosotros y en lo que nosotros observamos de los demás. Como sugerirá escuetamente en *La vida del espíritu*, “desde el momento en que vivimos con un mundo que *aparece*, ¿no resulta bastante más plausible que lo auténticamente importante y esencial se sitúe precisamente en lo externo?”.<sup>228</sup> Aunque antes de continuar con ello será preciso realizar un desvío.

## Breve excursus sobre la zoología de Adolf Portmann

Toda nuestra existencia aquí (...) es pura presencia.  
Hannah Arendt.<sup>229</sup>

En su afán por dar más fuerza y consistencia a las reflexiones sobre el carácter de las apariencias que escribe en *La vida del espíritu*, Arendt busca apoyo en las reflexiones del biólogo y zoólogo suizo Adolf Portmann, quien en la actualidad prácticamente ha caído en el olvido y con quien la pensadora no deja de tener ciertas divergencias significativas. Se trata de un gesto curioso, al que probablemente Jaspers contribuyó de algún modo,<sup>230</sup> pero que no siempre ha sido evaluado de manera justa y cuya relevancia no se ha comprendido con claridad. Así pues, no deja de ser normal que en muchas monografías que dan cuenta del pensamiento de Arendt, como la canónica y por otro lado excelente de

---

<sup>223</sup> DT XVI, 20, p. 380, anotación de junio de 1953.

<sup>224</sup> DT XVII, 12, p. 393, anotación de julio de 1953.

<sup>225</sup> DT XVII, 12, p. 393, anotación de julio de 1953. Es la misma Arendt la que en la anotación del diario introduce un guión que desafortunadamente se pierde en la traducción al castellano.

<sup>226</sup> DT XVII, 4, p. 387, anotación de julio de 1953.

<sup>227</sup> Que sea diferente, además, no es precisamente un rasgo negativo, puesto que eso es lo que posibilita la existencia y la riqueza de la pluralidad. En este sentido, anota en su diario: “entre las alegrías de la pluralidad se halla el hecho de que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales” (DT XVI, 20, p. 381, anotación de junio de 1953).

<sup>228</sup> LM 40.

<sup>229</sup> DT I, 4, p. 9, anotación de julio de 1950.

<sup>230</sup> Hasta donde sabemos, es una cuestión que no se ha estudiado a pesar de que el mismo Jaspers comentó por escrito que Portmann “ha intentado penetrar a fondo por primera vez en lo específicamente humano por el camino biológico” (*Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 62). Además, hay que tener en cuenta que este zoólogo suizo enseñó toda su vida en la universidad de Basilea, donde coincidió con Jaspers durante mucho tiempo y con quien participó en diversos actos o entrevistas radiofónicas. De una de estas entrevistas salió el libro *El hombre y la inmortalidad*. Véase Portmann, Adolf, Jaspers, Karl y Barth, Karl, *El hombre y la inmortalidad*, Buenos Aires, Troquel, 1966.

Margaret Canovan, se haya preferido no examinar esta cuestión ni mencionar siquiera el nombre de este zoólogo en toda la obra.

Arendt recurre a la obra de Portmann porque desde una perspectiva bien diferente a la suya se había atrevido a poner en tela de juicio las tesis funcionalistas, según las cuales la supervivencia del ejemplar o la conservación de la especie figuran como la clave de bóveda desde la que enmarcar toda clase de explicación que abrigue la pretensión de dar cuenta de cualquier mínimo aspecto de la vida animal. De acuerdo con la opinión de Portmann, empero, debido al carácter absoluto que concede a estas premisas el funcionalismo sería totalmente incapaz de dar una explicación razonable a la enorme diversidad y heterogeneidad presentes tanto en el mundo vegetal como en el animal, la cual no se puede explicar exclusivamente desde una sola premisa como el mantenimiento de la existencia.

Dejando de lado las explicaciones funcionales o cualquiera que partiera de la interioridad de los organismos, Portmann fijó su atención en las subestimadas apariencias con el fin de entenderlas desde sí mismas y dar cuenta de su valor intrínseco. Para ello, propuso el establecimiento de una nueva rama de la ciencia que sería la morfología, la cual invertiría las prioridades y consideraría que el problema a estudiar no se centraría en qué es algo sino en cómo aparece.<sup>231</sup> De acuerdo con este cambio de perspectiva trazó la distinción entre las apariencias auténticas e inauténticas (*eigentliche y uneigentliche Erscheinungen*). Mientras que las primeras son definidas como aquellas visibles o se manifiestan por sí mismas en condiciones normales, las segundas son las que no se ven de entrada y no están destinadas a ser percibidas por el resto de criaturas; únicamente podemos acceder a ellas de manera “no natural” y con frecuencia como consecuencia de un accidente o un acto de violencia. En esta categoría se incluiría cualquier parte del cuerpo que sería considerada como su interior, como las entrañas de un animal o las raíces de una planta. En este sentido, Portmann hace hincapié en que hay una gran “diferencia fenoménica” (la expresión es de Arendt) entre ambas, pues mientras que las apariencias inauténticas no son agradables de ver y no nos ayudan a discernir las diferentes especies, en parte porque con frecuencia son bastante semejantes entre sí, las auténticas se caracterizan al contrario por poseer una gran gama de colores, una infinidad de variaciones y una cierta simetría o armonía, razón por la que nos suministran pistas para poder ser distinguidas y reconocidas por los otros animales. Según Arendt,

“el fundamento de sus hallazgos reside en que lo que se muestra en el exterior es tan desesperanzadoramente *distinto* de lo interior, que resulta difícil afirmar que el interior se muestre del todo. El interior, los aparatos funcionales que sustentan el proceso vital, está recubierto por un exterior cuya única función, en lo que atañe a dicho proceso, consiste precisamente en ocultar y proteger, para prevenir su exposición a la luz de un mundo que se manifiesta. *Si este interior se mostrase, no nos diferenciaríamos unos de otros.*”<sup>232</sup>

Más que valorar la verdad de las tesis de Portmann en la biología actual, lo que le importa a Arendt y quiere extraer de estas afirmaciones consiste en denunciar la errónea propagación de la tesis, incluso en la ciencia, que postula la existencia de un abismo entre lo interior y lo exterior, donde el segundo no debe ser entendido meramente más que en función del primero y donde la vida animal puede ser explicada sin hacer referencia al orden de las apariencias, el cual es más complejo de lo que a primera vista se puede pensar. Así pues, el divorcio del ser y la apariencia se habría extendido también al ámbito

---

<sup>231</sup> Portmann, Adolf, *Das Tier als soziales Wesen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 232.

<sup>232</sup> LM 53. Énfasis nuestro.

científico, donde se supone que la verdad es lo que se encuentra detrás de la superficie y lo que se oculta a nuestros sentidos.

De algún modo, Arendt encuentra en este zoólogo a alguien que, desempeñando un rol análogo al de Nietzsche dentro del campo de la ciencia, le sirve para denunciar la vieja falacia platónica de los dos mundos, que separa entre el orden de lo visible y de lo no visible, y restaurar la importancia de las apariencias y de la superficie. Uno de los aspectos más interesantes, un punto que Arendt aprovecha para criticar a una corriente como la del conductismo, consiste en que, a diferencia de un orden de las apariencias que se muestra como un espacio de distinción, el interior lo parece ser de igualación o indiferenciación, ya que en el caso de que se mostrase descubriríamos que “no nos diferenciaríamos unos de otros”. En este sentido, escribe que “la monótona igualdad y la penetrante fealdad que caracterizan los hallazgos de la psicología moderna, y el contraste tan evidente con la variedad y riqueza de la conducta humana tal como se manifiesta abiertamente, atestiguan la diferencia radical que existe entre el interior y el exterior del cuerpo humano”.<sup>233</sup>

Volviendo a Portmann, de acuerdo con sus averiguaciones el exterior no debe ser considerado simplemente como un elemento secundario que además se subordina a los dictámenes o requerimientos de una presunta interioridad. Al contrario, las mismas apariencias exteriores se distinguen por hacer gala de una considerable potencia expresiva y de una suerte de autonomía, al basarse en reglas o determinaciones propias que no son en modo alguno explicables desde la esfera interior. Por así decirlo, el afuera contendría a su manera cierta irreductibilidad frente a la interioridad e incluso Portmann se llega a interrogar si lo esencial de los animales no se encuentra en cómo se presentan a los demás.

Sin embargo, ni siquiera el mismo Portmann, según Arendt, habría sido capaz de captar la trascendencia de sus observaciones y, también él, incurrió inadvertidamente en lo que había denunciado por el hecho de haber definido la vida como la apariencia en un exterior de algo interno. De este modo, él mismo acaba por recaer de forma involuntaria en la falacia de los dos mundos y lo único que pone verdaderamente en cuestión es la jerarquización entre la esfera interior y la exterior. Para esta pensadora, en cambio, lo interior es tan radicalmente distinto que en realidad no posee algo que se deba llamar una apariencia, una capa exterior que encubre la interior y con la cual nos presentamos ante los demás. De existir un yo auténticamente interior, éste nunca tendría la posibilidad de aparecerse a los sentidos de los otros, “ya que ninguna de las informaciones internas posee los rasgos estables, relativamente permanentes, que caracterizan la apariencia individual para ser reconocibles e identificables”.<sup>234</sup>

Arendt no piensa tanto en clave animal o vegetal como en una clave humana y en conexión con su comprensión de la política. Gracias a las contribuciones de Portmann se habría corregido la falacia de pensar que la vida interior es más valiosa y está por encima de la exterior, así como que lo subyacente o lo profundo, lo no inmediatamente visible, explica lo aparente. En su diario llega a escribir Arendt: “el interior, como el lugar del funcionamiento, es por mor de lo exterior, por mor de la aparición, no a la inversa”.<sup>235</sup> Todo esto conecta con otro concepto que ella toma prestado de este zoólogo, como es el

---

<sup>233</sup> LM 59. En una anotación del Diario abunda en esta cuestión y escribe: “Pienso con frecuencia que «interiormente» todos los hombres son iguales, tan aproximadamente idénticos como el interior de sus cuerpos. Sólo eso que impulsa a la aparición, o sea, precisamente lo exterior, se distingue, es único, etc.” (DT XXV, 16, p. 645, anotación de enero de 1967).

<sup>234</sup> LM 63. Traducción modificada.

<sup>235</sup> DT XXIV, 62, p. 628 (anotación de febrero de 1966).

que hace alusión al impulso de mostrarse o de autoexhibición (*Selbstdarstellung* o *self-display*) de los seres vivos y, en su defecto, de los seres humanos. Lo que se afirma con este concepto es que los seres vivos, por razones que no tienen nada que ver con el instinto de autoconservación, sienten el impulso de mostrarse con el objeto de reafirmar su propia apariencia y, en este sentido, se conducen como si fueran actores que actúan sobre un escenario. La autopresentación no funciona de manera automática ni sigue el patrón de unas leyes concretas, sino que consiste en una “elección activa y consciente de la imagen que se muestra” y “no se produciría sin cierto grado de autoconciencia, una capacidad inherente al carácter reflexivo de las actividades mentales y que trasciende la mera conciencia de sí”.<sup>236</sup> Ahora bien, como en el caso de la acción, es preciso recordar que esta exhibición no es lo mismo que exteriorizar o expresar su ser interno.

Este carácter de elección subrayado por Arendt, de una mediación que implica cierta volición, reflexión y autoconocimiento, así como cierta puesta en escena, es lo que la distingue de la autopresentación (*self-presentation*). Además, aquello que nos interesa resaltar, demostraría que, a pesar de que la apariencia no se explique en función de una presunta interioridad, toda apariencia contiene cierto aspecto intencional e intencionado. Usando otra expresión de Portmann, la aparición representa una “emisión para aparatos receptores” (*Sendung für Empfangsapparate*), de modo que con su manifestación lo que se hace es indicar un mundo común y mostrar que somos seres sociales en cuanto aparecemos,<sup>237</sup> pero de paso también se confiere una importancia y un rol a los espectadores. La apariencia escogida depende en buena medida del “a quién” va dirigida, sea un individuo, un colectivo o la misma posteridad.<sup>238</sup> Por eso mismo, como puntualiza Arendt, siempre cabe la posibilidad de que lo que se nos aparece no sea al fin y al cabo más que una ilusión o un engaño. No solamente entre los seres humanos, sino también entre el resto de animales, pues, como se sabe, algunos como el camaleón serían capaces de alterar su forma de aparecer ante el resto de criaturas.

## Entre Sócrates y Maquiavelo

Este breve excursus que conecta con la biología nos ha servido para recordar la relevancia que adquiere el espectador en el mundo, en tanto que receptor y posibilizador de las apariencias. Las apariencias no son simples fenómenos que comparecen en tanto que la forma desnaturalizada, empobrecida, mutilada e incluso falsa de una realidad profunda o escondida que tenga una mayor importancia o entidad. La apariencia, además, tiene en consideración al espectador y por eso no es absoluta o necesariamente espontánea. Uno no se presenta supuestamente “tal y como es” sino que se exhibe de una manera concreta en relación al mundo. Al elegir su forma de aparecer, uno también escoge cómo afectará esta elección a los otros, lo que enlaza con la posible acusación de hipocresía, una palabra que

---

<sup>236</sup> LM 60.

<sup>237</sup> DT XXIV, 64, p. 628 (anotación de febrero de 1966). Véase también LM 70.

<sup>238</sup> En realidad, lo que hace Portmann es poner de relieve el carácter paradójico de la apariencia, puesto que aun siendo expresivas no están hechas (al menos no necesariamente) para ser vistas o contempladas por alguien en concreto. Por eso, acuña un concepto como el de «apariencias sin destinatario» (*unadressierte Erscheinungen*) que Arendt no menciona. Véase Portmann, Adolf, «Selbstdarstellung als Motiv der lebendigen Formbildung», en *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zurich, Rhein Verlag, 1958, pp. 139-173. Sobre esta cuestión, véase también Prévost, Bertrand, «L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann», *Images re-vues*, 6, 2009 y «As aparências não-endereçadas: usos de Portmann (Dúvidas sobre o espectador)», *Devires*, 11, 2, 2014, pp. 210-229.

como «persona» no por casualidad procede del vocabulario teatral. El hipócrita es aquel actor que se caracteriza por su duplicidad, que enmascara lo que es y que exhibe lo que no es, aquel que sin serlo, como revela la palabra en alemán (*scheinheilig*), se puede presentar a los demás como un santo o un beato.

En *Sobre la Revolución*, en el mismo epígrafe en el que presta atención a la cuestión de la hipocresía, Arendt se dedica asimismo a examinar la cuestión de cómo podemos presentarnos y mostrarnos en el mundo y desgrana las respuestas ofrecidas por Sócrates y Maquiavelo, dos figuras que en la segunda parte de este trabajo serán objeto de una mayor atención. Mientras que el planteamiento del primero se resume en “sé tal y como te gustaría aparecer ante los otros”, el florentino sostuvo una posición sintetizable en la sentencia “preséntate como tú deseas ser”. Ambas posturas, por eso, se podrían entender y censurar como la defensa de un comportamiento hipócrita, a causa del supuesto desajuste que habría entre lo expresado exteriormente y lo existente y escondido en la interioridad de uno mismo. Sin embargo, Arendt, poco proclive a una fijación por la autenticidad o la estricta correspondencia de lo interior con lo exterior, no lo interpreta así, pues entonces se correría el riesgo de seguir interpretando la realidad desde la falacia metafísica de los dos mundos.<sup>239</sup> Ambas sentencias, tanto la de Sócrates como la de Maquiavelo, apuntan más bien a una forma de revalorizar el modo de conducirse en el espacio de las apariencias y se contraponen a una concepción como la de Rousseau, según quien uno se debe mostrar a los demás tal y como es.<sup>240</sup> Al fin y al cabo, se podría añadir, siguiendo las afirmaciones de Portmann acerca de las apariencias inauténticas, que en el fondo lo que todos tenemos en común en nuestra interioridad no deja de ser bastante parecido.

En el primer caso, el de Sócrates, que Arendt analiza sobre todo desde el *Gorgias* platónico pero también el *Hippias Mayor*, se trata de que uno debe aparecerse a sí mismo tal y como le gustaría aparecer ante los demás. Lo que entonces se descubre es que este “los demás” alude sobre todo a alguien que está localizado dentro de uno mismo y que tanto el agente como el espectador pueden ser la misma persona.<sup>241</sup> Este espectador, entonces, no es otro que el *daimon*, celoso *voyeur* y juez ante quien no podemos escapar y ante quien rendimos cuentas de lo que hacemos. Sócrates introduce una exterioridad que pese a todo permanece dentro de los márgenes de la interioridad de cada uno. Por el *daimon* uno se esfuerza en aparecer digno ante sí mismo y de este modo el sujeto pasa a entenderse en tanto que una dualidad, un dos-en-uno. Por esa razón, Sócrates habría señalado que es mejor sufrir el mal que causarlo y que lo importante es que el ser humano, en este diálogo interior y silencioso que se tiende en la soledad (*solitude*), esté de acuerdo consigo mismo, que no se contradiga y no rompa con el *daimon* que le hace compañía, en especial en los casos extremos. Lo que proporciona Sócrates es un ideal del ser humano como y desde la integridad y, como ha escrito Adriana Cavarero, nos proporciona un doble antídoto contra el mal radical y la banalidad del mal.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> En conexión con el epígrafe anterior, Arendt deja claro su posición respecto al hipócrita en el siguiente pasaje: “Descubrir la «verdadera» identidad de un animal tras su color temporal para adaptarse se parece bastante a tratar de desenmascarar a un hipócrita. Sin embargo, aquello que aparece tras una exterioridad engañosa no es un yo interior, una apariencia auténtica, inmutable y fiable dada su presencia. Al descubrirlo se destruye un engaño; no se descubre nada que aparezca de forma auténtica” (LM 63).

<sup>240</sup> *Lectures on the History of Political Theory*, Library of Congress, Box 40-41, 024025.

<sup>241</sup> OR 135.

<sup>242</sup> Cavarero, Adriana, «Il Socrate di Hannah Arendt», en ARENDT, Hannah, *Socrate*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2015, p. 93.

Por expresarlo de otro modo, según Sócrates una razón para no matar residiría en el hecho de librarse de tener que convivir el resto de la vida con un asesino,<sup>243</sup> pues toda acción está mediatizada por esta audiencia que a cada uno le acompaña, una audiencia interior y que Arendt acerca a lo que entendemos por conciencia (por el *con-scire* de su etimología que también remite al dos y por tanto a una exterioridad). Ya no importa una identidad como la relación reflexiva y dialógica que uno establece consigo mismo. La ausencia de esta experiencia interna, que se corresponde con lo que Arendt entiende por pensar, hace del ser humano un ser más vulnerable al engaño y la manipulación. Además, lo que aquí nos interesa, para Sócrates “vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía con uno mismo”.<sup>244</sup> El corolario del planteamiento sostenido por Sócrates sería que solamente quien es capaz de vivir consigo mismo puede vivir con los demás y la ética aparecería entonces como la condición de posibilidad de una política deseable, algo que no se corresponde con la postura de Arendt.

En Maquiavelo nos encontramos ante un planteamiento bien diferente, el cual se encuentra motivado por el afán de recuperar los valores de la antigua república romana y tiene la intención de restaurar la dignidad de la política. Su posición es la de un firme compromiso o responsabilidad con el mundo y con la prosperidad pública antes que con el propio bienestar de la persona individual. En este sentido, su modelo se diferencia sensiblemente del socrático, el cual se encuentra preso en la singularidad o, más bien, dentro de una dualidad que no es más que un índice y no una realización plena de la pluralidad. Por lo tanto, permanece dentro de una concepción que en el fondo no deja de ser apolítica.<sup>245</sup> Por un lado, en concordancia con la actividad del pensar que Sócrates personifica de manera paradigmática, Arendt comenta que su singularidad “reside en que centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados.”<sup>246</sup> Por el otro, añade que se trata de un posicionamiento que, en el mejor de los casos, considera válido para un tipo de personas como los pensadores, pero no para el ciudadano. De allí que a su amiga Mary McCarthy le escribiera unas líneas como las siguientes.

“La respuesta socrática nunca sirvió en realidad, porque la vida consigo mismo, sobre la cual se sustenta, es la vida del pensador por antonomasia: en la actividad del pensamiento estoy en compañía de mí mismo: ni contra otra gente, ni con el *mundo* como tal, como lo está el artista. Nuestros amigos, sedientos de «información» filosófica (algo que no existe), de ninguna manera son «pensadores» ni tampoco desean entablar el diálogo del pensamiento consigo mismos. La respuesta socrática tampoco los ayudaría”<sup>247</sup>

Frente a Sócrates, el primer desplazamiento significativo efectuado por Maquiavelo se localiza en el foco de atención. Éste ya no centra su preocupación tanto en cómo sea uno, puesto que lo relevante es cómo se aparece en el mundo. La avizorada mirada del *daimon* desaparece y Maquiavelo se desvincula de una censura procedente de la ética. Más bien emplaza ésta en el juicio de Dios, quien es el único que puede conocer nuestro verdadero ser. Ahora bien, con ello expulsa el juicio ético del mundo, al darse únicamente después de la muerte, y revaloriza la importancia del orden de las apariencias: lo que le preocupa a Maquiavelo no es ya lo que “somos” a nivel interior sino cómo nos

---

<sup>243</sup> BPF 258. Véase también Arendt, Hannah y McCarthy, Mary, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999, carta del 20 de agosto de 1954, pp. 51-52.

<sup>244</sup> PP 58.

<sup>245</sup> BPF 258. Por su parte, en *Crisis de la república* afirma: “Los dictámenes de la conciencia no sólo son apolíticos sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas” (CR 71).

<sup>246</sup> Kant 74.

<sup>247</sup> Arendt, Hannah y McCarthy, Mary, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, opus citado, carta del 20 de agosto de 1954, p. 52. Énfasis propio.

“mostramos” o “comparecemos ante los demás”. No se trata tanto de ocultar una presunta identidad o de esconder los vicios, es decir de conducirse como un hipócrita (*scheinheilig*), cuanto de seleccionar cómo manifestarse (de la mejor manera posible) al mundo. Así pues, como en Arendt, el ser pasa a confundirse e identificarse con la apariencia. En Maquiavelo, la *virtù* es propiamente política, en modo alguno socrática o cristiana. Lo prioritario no es la interioridad sino la exterioridad, lo que tiene una incidencia y una repercusión en el mundo. De allí que abogue por enseñar a los príncipes a no ser buenos, lo que sin embargo no significa que deban ser malos. El criterio de evaluación pasa a ser otro, no uno de cariz ético, moral o religioso sino político.<sup>248</sup>

Por todo ello, Maquiavelo deploró en repetidas ocasiones el exceso de influencia que la Iglesia había tenido en la sociedad, algo que habría desembocado en la degradación y la corrupción de los valores políticos. Ahora bien, también insistió en que éstas no se produjeron por culpa de figuras escandalosas como los integrantes de la familia de los Borgia, sino como consecuencia de los mismos valores alabados, predicados y transmitidos por la religión cristiana, intrínsecamente antipolíticos. En su opinión, una Iglesia mejor, más pía y honrada, más fiel y pegada a sus convicciones, habría sido todavía más dañina para la política puesto que una virtud como la bondad, bien mirada, no es realmente de este mundo.<sup>249</sup> De allí que Arendt recoja la siguiente frase de Maquiavelo contra los cristianos: “no permitáis a estas gentes en la política. ¡No se ocupan lo bastante del mundo! La gente que cree que el mundo es mortal y que ellos son inmortales son peligrosísimos, porque nosotros deseamos la estabilidad y el buen orden de *este* mundo”.<sup>250</sup> La maquiaveliana concepción positiva de la religión, por eso, se habría acercado más a la *religio* romana, de carácter cívico y político, con un interés mundano, donde lo que primaba tampoco era la creencia particular de los individuos sino los actos que cada uno llevaba a cabo.<sup>251</sup> Mientras que Sócrates y con mayor fuerza el cristianismo propugnaron unos valores alejados de la política, Maquiavelo trata de oponerse con la defensa de un modelo ético que en el fondo

---

<sup>248</sup> RJ 99.

<sup>249</sup> HC 82.

<sup>250</sup> Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 147.

<sup>251</sup> La condena moderna de Maquiavelo y del maquiavelismo se puede leer en relación con su contexto epocal, por haber reivindicado unos valores que en su momento resultaban anacrónicos. La emergencia del cristianismo, con su componente antipolítico, convirtió en pecado aquello en su opinión era una actitud cívica. Por el camino, además, la profundización en la dimensión privada de cada uno y el desajuste que de manera gradual se tendió entre el ser y la apariencia, consumado finalmente en la filosofía y el *de omnibus dubitandum* de Descartes, derivó en que el abismo o la disgregación que se estableció entre ambos, entre la interioridad y la exterioridad, desembocara en la primacía de la primera sobre la segunda. Por decirlo sumariamente, el yo se situó en el *cogito* y se produjo una alienación por la que se huyó del mundo al yo. Las repercusiones de todo este proceso fueron enormes, como más adelante tendremos ocasión de desgranar. Lo que nos interesa ahora mismo es que se sucedieron un conjunto de cambios que de algún modo contribuyeron, y ayudaron a explicar, el desencadenamiento del Terror de la Revolución Francesa, por la desmedida obsesión en luchar contra la hipocresía de los individuos, por el intento de erradicar y desenmascarar al enemigo clandestino. De algún modo, la desconfianza de la Edad Moderna hacia la realidad del mundo se proyectó asimismo a la esfera política. La hipocresía entonces adquirió la consideración de gran crimen y se fue en pos de la fidelidad interior de los ciudadanos. Cada uno de éstos compareció como un enemigo potencial, pues cada uno podía albergar razones o intereses ocultos que fueran en contra de los designios del gobierno. De allí la necesidad de invadir de manera preventiva la interioridad y la privacidad de las personas, esfera que en la antigüedad permanecía fuera de la vista de los demás. Bajo el totalitarismo, el Terror, antes una medida de urgencia, devino una herramienta institucionalizada y un resorte indispensable para el óptimo funcionamiento del poder. El sistema totalitario no solamente suprimió el espacio público sino que también valoró todo lo presente en el dominio de lo privado como una cuestión política y como políticamente peligrosa. Una vez eliminado lo público, lo privado pasó a ser el horizonte de la política.



es político, donde el punto de vista no dirige su mirada al sujeto sino que apunta al mundo en que nos encontramos.

### El espectáculo del mundo

Considerando los ejemplos de los modelos personificados en Sócrates y Maquiavelo, o también las conclusiones derivadas de las afirmaciones del biólogo Adolf Portmann, se comienza a captar la creciente importancia que pueden llegar a tener los espectadores en el curso de la acción. Como habíamos avanzado más arriba, para Arendt, al menos para la de la etapa más tardía, no se actúa de forma directa e inmediata sobre el mundo, como una pura y radical espontaneidad, pues hay elementos intermedios que con frecuencia hacen o deberían hacer acto de presencia. Confirmando lo expuesto hasta el momento, Arendt llegó a señalar en *La vida del espíritu* que la acción no debe ser vista como autónoma en un sentido kantiano y que los actores se conducen (*conduct himself*) de acuerdo con las expectativas de los espectadores;<sup>252</sup> es decir, que dentro de toda acción puede haber un elemento anticipador que la condiciona e influye. Siempre hay un afuera, en este caso el público, que la observa o hacia donde dirige sus propósitos. De este modo, la relación que se establece entre la acción y el mundo dista mucho de ser unilateral e inmediata.

Más allá de esto, lo que también queremos poner de relieve en estas páginas es una cuestión por la que se observa que el rol de los espectadores también puede adquirir una capacidad productiva y constitutiva en la producción del mundo. Por esa razón, la siguiente tarea a realizar consistirá en profundizar en la problemática de la recepción: a saber, cómo el mundo se forja y se construye no solamente en virtud de las acciones o actividades llevadas a cabo por los humanos, sino también gracias a otro tipo de trabajo realizado colectivamente por parte de sus espectadores. Para ello, puede ser útil revisitar *La condición humana*, donde brevemente Arendt había adelantado que la realidad o la consistencia del mundo se encontraban garantizadas por la presencia de los otros, por su aparición ante todos.<sup>253</sup> También había indicado que esta presencia no solamente nos proporcionaba la seguridad de la existencia del mundo sino también de la de nosotros mismos.<sup>254</sup> Por último, y en este mismo contexto, había acentuado la importancia del *storyteller*, que es quien capta y asimismo “hace” (*makes*) la historia.<sup>255</sup>

Sin embargo, el fragmento más esclarecedor y relevante para nuestros propósitos es el siguiente:

“considerados en su mundanidad, acción, discurso y pensamiento tienen mucho más en común que cualquiera de ellos con el trabajo o la labor. No «producen», no engendran (*bring forth*) nada, son tan fútiles como la propia vida. Para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamientos o ideas, lo primero de todo han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados (*reified*) en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de registros (*records*), documentos y monumentos. Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia

---

<sup>252</sup> LM 116.

<sup>253</sup> HC 221-222.

<sup>254</sup> HC 60.

<sup>255</sup> HC 59, 208-211 y sobre todo 215.

de otros que han visto, oído y que recordarán y, luego, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas”.<sup>256</sup>

En el fondo, en opinión de Arendt, tanto la acción como el discurso y el pensamiento son por sí mismos fútiles, puesto que adquieren su productividad o su fecundidad, su sentido mundano, no en virtud del sujeto correspondiente como del hecho de que haya alguien o una suma de personas que se encarguen de contemplar, juzgar, registrar, corporeizar y rememorar sus contenidos.<sup>257</sup> Sin los otros, sin los espectadores, no hay mundo o la acción no puede dejarle una impronta. Solamente gracias a esos otros las acciones y las palabras se convierten en “cosas” tangibles, que pasan a formar parte del mundo y de este modo pueden ser leídas, vistas, escuchadas o recordadas. Como escribió en un texto coetáneo como *Cultura y Política* (1959), “fuera de un mundo así – es decir, fuera de lo que llamamos «cultura» en el sentido más amplio -, la acción puede no ser estrictamente imposible, pero no dejaría ningún rastro; no habría ninguna historia, ni «miles de piedras, del seno de la tierra excavadas, [que] con sus palabras darían testimonio»”.<sup>258</sup>

Arendt prosigue con esta cuestión en sus *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant* (1970), donde centra su atención en la facultad del juicio y en lo que considera la filosofía política “no escrita” del filósofo alemán. Ella no la encuentra tanto en los textos en los que se adentra en cuestiones que pertenecen a este ámbito, que no tiene en gran estima, sino en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Ciertamente hay que admitir de entrada que es aventurado extraer conclusiones definitivas de estas lecciones pronunciadas por Arendt en la universidad, al no consistir más que en unas clases que probablemente no se encuentren más que en estado de esbozo y cuyo ulterior desarrollo tendría que haber formado parte de la tercera sección de *La vida del espíritu*, que finalmente quedó inconclusa. Curiosamente, el hecho de examinar estas reflexiones de Arendt nos sitúa ante el mismo desafío al que ella se enfrentó a la hora de abordar Kant desde su perspectiva particular, puesto que la tarea también consiste en reconstruir algo que está lleno de lagunas y que en buena medida no está escrito.

Como se sabe, en su tercera crítica Kant trazó la distinción entre dos tipos de juicios: los determinantes y los reflexionantes. Los primeros se caracterizan por subsumir lo particular bajo una regla universal, la cual se encuentra dada *a priori* y por lo tanto no se la necesita formular, solamente aplicar. En cambio, los reflexionantes son los que derivan la regla de lo particular, los que parten de lo concreto y desde allí ascienden a lo general. Por eso mismo, los denomina estéticos, porque tienen que ver con aquello que se nos aparece, y sitúa su modelo paradigmático en la capacidad del gusto (*Geschmack*). Ahora bien, conviene avisar que para funcionar estos juicios no operan con conceptos sino con ejemplos, a los cuales Kant se refiere como las “andaderas (*Gängelband*) del juicio”, y que se caracterizan porque al mismo tiempo que pueden adquirir un significado general no sacrifican con ello su contingencia o su particularidad.

Lo primero que le interesa a Arendt es que el juicio consiste en una misteriosa facultad mental que tiene que ver con lo particular y no con lo universal. El juicio, al tratarse de un tipo de esquematismo sin concepto, no funciona como las otras facultades del conocimiento. Al revés que en un enunciado informativo, ya no se trata de efectuar un

---

<sup>256</sup> HC 108-109. Traducción modificada.

<sup>257</sup> HC 217.

<sup>258</sup> Arendt, Hannah, «Cultura y Política», en *Más allá de la filosofía*, opus citado, p. 51. Las últimas palabras son una referencia al poema *A los amigos* de Schiller.

comentario sobre un tipo de objetos sino de posar enteramente la atención en uno solo de ellos, en y desde su singularidad. En la analítica de lo bello, Kant persigue la formulación de un juicio de gusto puro, íntegramente contemplativo, y con este propósito no cesa a la hora de retirar cualquier tipo de elemento añadido, como cuando distingue entre dos tipos de belleza, las que llama libre y adherente. El juicio es puro en la medida en que no se deja influir por componentes externos que puedan condicionar o distorsionar la valoración del objeto particular. Esto se constata especialmente cuando Kant asocia el gusto a una satisfacción que no debe estar contaminada por intereses de ningún tipo o cuando comenta que en el juicio “no hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente, tocante a ella, para el papel de juez en cosas del gusto”.<sup>259</sup>

En la medida en que depositan su mirada en lo individual y rehúsan a convertirlo en universal o abstracto, estos juicios son capaces de observar y aprehender la complejidad, la contingencia y la pluralidad que se encuentran presentes en el mundo. Por ello, a Arendt no solamente le interesan como juicios de gusto sino que se sirve de su análisis para comprender cómo son los juicios históricos o políticos, los cuales se ocupan de dar cuenta y sentido a diversos acontecimientos particulares. Se trata de una tarea que parece encomendar a los poetas, los historiadores y sobre todo los *storytellers*.<sup>260</sup> En este sentido, como se ha comentado en reiteradas ocasiones, los mismos escritos de Hannah Arendt han sido valorados como ejercicios o ejemplificaciones prácticas de este tipo de juicios, por lo que a la hora de referirse a ellos y elucidarlos estaría arrojando luz sobre la tarea que llevó a cabo en vida.<sup>261</sup>

Lo más importante reside en que el juicio no se queda encerrado en la particularidad de quien lo emite y que no se manifiesta como una simple opinión. Hay que recordar que el mismo Kant desarrolló los juicios reflexionantes con el objetivo de enfrentarse a la clásica cuestión del *de gustibus non disputandum est* que cierra toda discusión al respecto, mientras que la apropiación arendtiana de estas reflexiones se realiza en vistas a poner en tela de juicio la falsa dicotomía trazada desde Platón entre *doxa* y *aletheia*, que ya hemos mencionado, y revalorizar el estatuto y la dignidad de la opinión al mostrar que, aun partiendo de un sujeto, no tiene por qué quedarse en meramente subjetiva. De este modo, lo que asimismo busca es una salida al atolladero que nos emplaza a tener que escoger entre el dogmatismo de una verdad irrefutable y un escepticismo que niega toda pretensión de verdad.

Este cometido deviene posible gracias al componente social y comunicativo que Kant introduce en el gusto. En su opinión, cuando una persona hace referencia a la belleza de un objeto no emite un juicio que, al no ser interesado, aspira a tener una validez que vaya más allá de sí mismo. Aunque se trate de un juicio estético, Kant considera que esa persona hablará de la belleza como si ésta fuera una cualidad del objeto, y no solamente una impresión propia, con la pretensión de que su juicio sea compartido por los otros y alcance incluso una universalidad subjetiva.<sup>262</sup> En este punto es donde el filósofo alemán

---

<sup>259</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007, parágrafo 2, p. 116.

<sup>260</sup> Para un buen análisis del *storytelling* en Hannah Arendt, véase Disch, Lisa, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994.

<sup>261</sup> Para George Kateb, por ejemplo, “su *teoría* del juicio es (y, quizás, también habría sido de haberla completado) mucho menos importante que la *demonstración* del juicio representada en sus memorables libros” («The judgment of Arendt», en Beiner, Ronald y Nedelsky, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, p. 126.)

<sup>262</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, opus citado, parágrafo 6, pp. 123-124. En el parágrafo 9 abunda en esta cuestión y escribe: “El placer que sentimos, lo exigimos a cada cual en el juicio de gusto como

hace entrar el anteriormente mencionado *sensus communis* como la base de la comunicabilidad de los juicios.<sup>263</sup> Aunque lo que Arendt pone de relieve es que la publicidad del juicio implica el recurso a una máxima como es el del modo de pensar extensivo o la llamada «mentalidad ampliada» (*enlarged mentality* o *erweiterte Denkungsart*), la cual se define por ser capaz de ponerse en el lugar de las otras personas (no en abstracto sino en concreto) y de este modo pasar a considerar sus puntos de vista: un juicio, pues, tan sólo lo es propiamente cuando no se encierra en los límites de su subjetividad, dentro de su *doxa* más privada, y atiende o “visita” las perspectivas de los demás.<sup>264</sup> Por este hacer presentes a los otros, se revela que todo juicio contiene cierto carácter público y que se mueve en un espacio potencialmente público. Quizá por eso Arendt se refiera al juicio como la más política de todas las facultades mentales del ser humano.<sup>265</sup> Con ello, ciertamente, no se alcanza la objetividad, sino la imparcialidad, que es lo que nos permite juzgar más allá del interés propio y la cualidad por la que destacan los buenos historiadores.

En dicho curso Arendt también presta atención al libro *El conflicto de las Facultades* de Kant, donde el filósofo de Königsberg puso especial énfasis en el rol que habían tenido los espectadores durante los episodios de la Revolución Francesa. El significado de esta revolución, como el de cualquier otro acontecimiento por extensión, residía según Kant en los espectadores.<sup>266</sup> Éstos, movidos por su interés desinteresado,<sup>267</sup> son quienes, gracias a su posición privilegiada, descubren un sentido en los hechos que por fuerza, en virtud de su participación activa, se le escapa al actor. Solamente los espectadores consiguen disponer de una visión de conjunto que contrasta con el punto de vista del actor, que es parcial, reducido e incompleto.

Para explicarlo, Arendt recurre asimismo a un *dictum* de Pitágoras que cita tanto en *La vida del espíritu* como en las conferencias sobre Kant:

“La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores

---

necesario, como si cuando llamamos alguna cosa bella hubiera de considerarse esto como una propiedad del objeto, determinada en él por conceptos, no siendo, sin embargo, la belleza, sin relación con el sentimiento del sujeto, nada en sí” (p. 131).

<sup>263</sup> *Ibidem*, parágrafo 21, p. 155.

<sup>264</sup> Arendt especifica que no se debe confundir esta mentalidad ampliada con una empatía (potencialmente desmesurada). En *Verdad y Política* escribió: “El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión” (BPF 254). Se debe recordar, como se observó más arriba, que la preocupación de Arendt no se da por las identidades de las personas sino por lo que se manifiesta en el espacio de las apariencias, por eso esta mentalidad ampliada lo que pretende hacer es adoptar su punto de vista (es decir, el lugar en el que se encuentran, las condiciones a las que están sujetos, etcétera), pero no someterse pasivamente a sus pensamientos. Para ello, véase Kant 85.

<sup>265</sup> LM 224.

<sup>266</sup> Escribe Arendt: “Lo importante en la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores de los actores, sino las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento” (Kant 122).

<sup>267</sup> Kant 103.

[*theatai*], de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación [*doxa*] y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad”.<sup>268</sup>

Para Pitágoras, los espectadores (*theatai*), debido a que son quienes se abstienen de la acción y son imparciales, tienen la posibilidad de alcanzar la verdad. Arendt aclara que aquí no se produce un retiro del mundo de las apariencias como el de la filosofía platónica, sino que lo que se hace es adoptar la posición de un juez que enjuicia el valor y el sentido de los hechos acaecidos. Por otro lado, también puntualiza que a diferencia de los actores, quienes se mueven de acuerdo con las expectativas de los espectadores, éstos se caracterizan por su autonomía. Aunque lo importante es que tanto el sentido como la valoración proporcionados por los espectadores son los que perduran, los que se consolidan y “hacen” mundo. Es decir, los espectadores también intervienen como intermediarios entre la acción o el discurso y los efectos que éstos causan en el mundo. La acción influye en el mundo, pero de una manera mediata debido al rol productivo desempeñado y efectuado por los espectadores. Así pues, según Arendt, en cierto sentido el modo de vida activo depende y se subordina al contemplativo a la hora de transformar o reconfigurar el mundo,<sup>269</sup> con lo que se atestigua de nuevo el carácter indigente e incompleto de la acción. En ésta, no solamente se tiene la necesidad de actuar con otros (la acción es lo que constata y revela a nivel político la indigencia del individuo solitario), sino también de que haya otros más que la observen, narren y confieran un sentido (lo que hace referencia a la indigencia de los seres actuantes); en suma, que adhieran o inserten este sentido en el mundo.

Por esa razón agrega Arendt que “el ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los productores [*makers*]”.<sup>270</sup> Según este texto, son los espectadores - aunque es preciso tener en cuenta que los espectadores también están presentes en todo actor y creador (o artista) -, quienes fundamentalmente producen el espacio público (a pesar de que, por supuesto, sea gracias a la imprescindible contribución de los actores y los creadores). Asimismo, de manera simétrica, los espectadores evidencian su carácter indigente, puesto que este espacio que instituyen requiere que se haya dado una acción previa y no pueden producirlo *ex nihilo*. Además, frente a la imagen que de ellos ofrece Platón en la alegoría de la caverna, hay que señalar que los espectadores deben ser considerados como una pluralidad en relación que no se compone únicamente de la suma de seres individuales o que, por supuesto, el sentido que suministran no permanece inamovible o fijo, sino que se va transformando de manera acorde al paso del tiempo. Ellos mismos forman parte de un mundo que no deja de estar preñado de cierto grado de dinamismo, que está permanentemente sujeto a los vaivenes y los avatares de la historia. Entre otras cosas, como indica Arendt, varía porque el público cambia de generación en generación “y un nuevo público (*audience*) no tiene por qué llegar a las conclusiones heredadas de la tradición respecto de lo que la inmutable representación tiene que decir”.<sup>271</sup>

En resumidas cuentas, las acciones (que en algunos casos pueden ser la acción concertada de unos pocos) y los objetos o las obras de arte (que pueden ser la obra de uno solo) se convierten en mundo, se mundanizan, bajo la condición de tener que transitar por una esfera intermedia plural. Esta esfera es la que proporciona ese “algo más” (*something*

---

<sup>268</sup> Kant 104 y LM 115.

<sup>269</sup> Kant 105.

<sup>270</sup> Kant 118.

<sup>271</sup> LM 118.

*else*) que suministra el sentido del todo.<sup>272</sup> Al traer a colación un ejemplo de Cicerón, Arendt sugiere que esta recepción abre la posibilidad de intervenir en el sentido de las acciones y de las obras, de insertarlo en el mundo, a un número mucho mayor de personas. Según el estadista romano, la diferencia de las distintas personas a la hora de crear de obras de arte (y por extensión, para Arendt, de actuar) era enorme, pero sin embargo también expone que era muy poca la que había entre los instruidos y los ignorantes en su capacidad de enjuiciarlas.<sup>273</sup> El juicio, mucho más plural al estar extendido a un número mayor de personas, mucho menos desigual o asimétrico, es el que finalmente desempeña un rol decisivo en la configuración del mundo o, cuando menos, en cómo dar un sentido a la acción. Ya no solamente se trata de que la acción sea imprevisible, sino de que su mismo significado también puede serlo y aumentar este grado de imprevisibilidad en la medida en que no se encuentra en las manos de sus actores.

Mucho antes, en 1954, había anticipado esta cuestión en un fragmento insuficientemente valorado de su *Diario Filosófico*, donde había afirmado lo siguiente:

“Para el actor es siempre y absolutamente (*immer und durchaus*) secundaria la eficacia (*Wirksamkeit*) que lo acontecido despliega (*entfaltet*) en la memoria, eficacia que lo hace histórico (*geschichtlich macht*). Lo que él quiere y se propone (*bezweckt*) no tiene nada que ver con esa eficacia, que de hecho se despliega con plena independencia (*in voller Unabhängigkeit*) de los actores”.<sup>274</sup>

Así pues, una vez queda claro que la acción depende en todo momento de esta *reacción* de los otros para poder tener una incidencia en la historia y ser recordada en el futuro, se debe puntualizar que en modo alguno puede ser catalogada como simplemente pasiva, mecánica o predeterminable, y que, tal y como Arendt aclara explícitamente, se desenvuelve o se desarrolla con plena independencia. En este sentido, se puede destacar la importancia de lo que podríamos considerar incluso como una suerte de poder del espectador en el uso de esta facultad del juicio; de un poder de recepción que no sería otro que una especie de poder dependiente y concomitante al de la acción. Este poder no sería individual o no se daría en solitario, pues estaría sustentado en la pluralidad, fundado en unos espectadores que siempre están estrechamente coimplicados y relacionados con los otros espectadores,<sup>275</sup> lo que de paso conecta con el sentido común (*sensus communis*) y su relevancia para la política. Cabe recordar que en *La Vida del Espíritu* también había hecho hincapié en que los espectadores, a diferencia de la figura del filósofo, no son ni solitarios (*solitary*) ni tampoco autosuficientes (*self-sufficient*).<sup>276</sup> Como la acción, tampoco el juicio individual es autosuficiente.

El mayor ejemplo de ello sería de nuevo el mismo Kant, quien, a pesar de haberse opuesto de entrada al derecho de rebelión, tal y como había expresado en *Sobre la paz perpetua*, *La metafísica de las costumbres* y en el mismo *El conflicto de las facultades*, no dejó de valorar positivamente e incluso loar los logros alcanzados por la Revolución Francesa, a la que en virtud de los efectos que causó en los espectadores consideró como un acontecimiento extraordinario e inolvidable en la historia humana.<sup>277</sup> Como se sabe, Kant escribió en el ya citado *El conflicto de las facultades* en relación a los episodios de la

---

<sup>272</sup> LM 118.

<sup>273</sup> Kant 119 y 122. Cicerón, Marco Tulio, *De oratore* III, 197.

<sup>274</sup> DT XX, 34, pp. 481-482, anotación de agosto de 1954. Énfasis propio.

<sup>275</sup> Kant 119 y 122. En inglés llega a emplear la expresión «*Fellow spectators*» para destacar esta proximidad (Kant 63).

<sup>276</sup> LM 116.

<sup>277</sup> LM 117 y Kant 115-116.

Revolución Francesa que “ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente implicado con el interés de la humanidad y su influencia sobre el mundo se ha diseminado tanto por todas partes, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión donde se den circunstancias propicias y no ser evocado para repetir nuevas tentativas de esa índole”.<sup>278</sup> Lo curioso consiste en que la razón para celebrarlos se encuentre en el entusiasmo que estos acontecimientos revolucionarios generaron en los otros espectadores, un afecto que Kant se niega a aprobar enteramente y que salva en la medida en que el entusiasmo es auténtico y se refiere a lo ideal y a lo puramente moral, en la medida en que no se confunde con el interés ni con el propósito de entrar en escena y, por lo tanto, en que según el filósofo alemán se muestra como un signo inequívoco del progreso de la humanidad.

De este modo es como la cuestión del juicio, de un juicio político que opera como el estético, hace acto de presencia en *El conflicto de las facultades*. En estos pasajes de la obra, de hecho, se hace referencia a una “simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro”<sup>279</sup> que nos hace pensar en la doctrina del gusto que Kant expone en la analítica de lo bello. En el caso de la Revolución Francesa, lo importante no se encuentra ni en el lado de la acción ni en el de uno mismo en tanto que espectador individual, sino en la reacción pública que este momento histórico suscita en el conjunto de personas que desde la distancia y de manera retrospectiva observan los acontecimientos. Es el juicio retrospectivo de los otros espectadores lo que conduce a que Kant cambie la valoración que hace de una revolución que a su parecer “en todo momento es injusta”<sup>280</sup> y lo que hace que este acontecimiento pueda incluso convertirse en un precedente o en una referencia para otros al adquirir una validez ejemplar. Es decir, lo que adquiere validez ejemplar es lo que los espectadores han juzgado y determinado como tal.

En conexión con lo anterior, resulta interesante prestar atención al correspondiente desplazamiento que hace Arendt respecto a su concepción inicial de esfera pública y que cuadra con su lectura de Kant. En lo sucesivo, el énfasis no lo pone tanto en los actores como en los espectadores cuando, al abundar en los episodios recién mencionados, apunta que “así, no eran los actores, sino los espectadores que la aplaudían, lo que constituía la esfera pública apropiada para este acontecimiento particular”.<sup>281</sup> Esto no significa que se deba menospreciar la importancia de los actores, sin los cuales obviamente la acción es del todo imposible, pero sí que se debe prestar más atención y tener en una mayor consideración a los que no lo son y sin los cuales una revolución no lo sería propiamente.

En realidad, todo lo que se acaba de explicar había sido en cierto modo anticipado por Arendt más de una década antes, en el texto *La crisis de la cultura*. En un pasaje fundamental había avanzado que el juicio

“no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. La lógica, para ser sólida, depende de la

---

<sup>278</sup> Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2002, p. 164.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>281</sup> Kant 116. En el mismo sentido podemos leer: “La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer” (Kant 118).

presencia del yo; de igual modo, para ser válido, el juicio depende de la presencia del otro”.<sup>282</sup>

A pesar de que en esta época, Arendt encara la facultad del juicio preponderantemente desde el punto de vista del agente y no del espectador, quizá porque todavía lo estaba pensando demasiado en conexión con la facultad de la *phrónesis* o la prudencia aristotélica, la mayoría de sus rasgos fundamentales permanecen semejantes o prácticamente invariados. En *La crisis de la cultura* el juicio tampoco se agota en su individualidad, toda vez que requiere un afuera que apela a una pluralidad de sujetos y que lo conecta con el mundo.<sup>283</sup> De igual modo que en el caso de la *doxa* recién tratada, el juicio no es exclusivamente interioridad, no es puramente una subjetividad replegada sobre sí misma. En este sentido, Cristina Sánchez ha sostenido con acierto que “la actividad del juicio es inherentemente social y pública, en el sentido de que necesita tanto un público como de la misma publicidad del juicio”.<sup>284</sup> Por lo mismo, el mundo no está tan sólo edificado sobre la acción o el trabajo, sino que de modos muy diversos también se levanta sobre una actividad de los espectadores que Arendt no llegó a desarrollar en detalle.

De todo ello, en conexión con la autoridad y con la importancia de los ejemplos, hablaremos en el próximo capítulo, aunque antes convendrá dar cuenta del perdón y de la promesa, dos puntos que nos sirven como puerta de entrada a la cuestión de la autoridad.

---

<sup>282</sup> BPF 233.

<sup>283</sup> En *Verdad y Política*, Arendt también subraya este rol de los otros a la hora de hablar del modo de pensar político, que entronca con el kantiano uso público de la razón y que califica como un modo de pensar representativo. Primero, destaca que la razón humana, debido a su falibilidad, solamente puede funcionar si se hace un uso público de ella (BPF 247). Más adelante añade: “el proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados. Por consiguiente, si evito toda compañía o estoy completamente aislada mientras me formo una opinión, no estoy conmigo misma, sin más, en la soledad del pensamiento filosófico; en realidad sigo en este mundo de interdependencia universal, donde puedo convertirme en representante de todos los demás” (BPF 254). Uno de los puntos fundamentales yace en que, partiendo de una cita de Kant, indica que eso no va en detrimento de la libertad sino lo contrario (BPF 247).

<sup>284</sup> Sánchez, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, opus citado, p. 93.



## Interludio: Del perdón y la promesa a la autoridad

La acción contiene ciertas características que entran en tensión con la instauración y sobre todo con la consolidación de un mundo, debido al potencial de ruptura y la continua metamorfosis que la definen y que hacen de ella un factor de inestabilidad, irreversibilidad e imprevisibilidad. A primera vista el mundo y la acción comparecen de este modo como dos elementos que tienen un encaje problemático y conflictivo. Ya en *La condición humana* Arendt trasluce su inquietud por estos rasgos inherentes a la acción y plantea la necesidad de erigir elementos o mecanismos de control que puedan servirle de contrapeso. Su intención no consiste en suprimir o neutralizar los efectos de la acción, sino en explorar remedios o correctivos para casos concretos que tengan la capacidad de conferir un cierto equilibrio y hacer frente a estas características que la hacen temible e incontrolable. Como ha expuesto Laura Quintana, se trata de rastrear alternativas que permitan asumir la contingencia de los asuntos humanos sin tener que renunciar a ella.<sup>285</sup>

Estos remedios, al revés que en la labor y en la fabricación, los encuentra Arendt dentro de la misma acción. En su opinión, mientras que la labor se redimía, por un lado, del encarcelamiento de la misma y eterna repetición del ciclo de la vida gracias a la capacidad del *Homo Faber* de fabricar y producir utensilios que alivien el dolor y la molestia del laborar, éste se salvaba de su carencia de significado (*meaningless*) y de su implacable lógica instrumental gracias a “las interrelacionadas facultades de la acción y el discurso, que producen historias llenas de significado (*meaningful*) de manera natural como la fabricación produce objetos de uso”.<sup>286</sup> En cambio, la acción se puede redimir merced a dos potencialidades que pertenecen a su mismo ámbito: las facultades del perdón y de la promesa.

Es preciso comenzar puntualizando que el perdón es analizado por Arendt desde una perspectiva que es política y que no pertenece al campo de la religión.<sup>287</sup> Lo que entonces caracteriza al perdón es la audacia y el mérito de pretender conseguir lo imposible: liberar al agente de los actos y los pecados (*sins*) del pasado y de este modo alzar un remedio a la irreversibilidad de la acción.<sup>288</sup> El perdón sobresale por su dimensión retroactiva, por ser un acto que es capaz de intervenir en lo sucedido con anterioridad con el objeto de modificar la situación del presente y la manera de afrontarla. Sin ser perdonados, sin poder ser liberados de las consecuencias de las acciones previas, la capacidad de actuar, al estar aherrojada en el pasado, quedaría confinada a un acto del que no nos podríamos recobrar nunca. El perdón introduce una interrupción que lo que posibilita es salvar la continuidad de lo que ocurre o facilitar la emergencia de un nuevo

---

<sup>285</sup> Quintana, Laura, «Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento», *Ética y Política*, XII, 2, 2010, p. 443.

<sup>286</sup> HC 256. Traducción modificada.

<sup>287</sup> Acerca de los conceptos de perdón y promesa como categorías morales *sui generis*, pues son excepciones que escapan del abismo existente entre filosofía moral y pensamiento político en Hannah Arendt, véase La Caze, Marguerite, «The miraculous power of forgiveness and the promise», en Yeatman, Anna (et alii), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Londres, Continuum, 2011, p. 158ss. Por otro lado, como ha observado Marie-Luise Knott, no deja de ser interesante que en la edición inglesa de *La condición humana* el perdón sea concedido por el bien de (*for the sake of*) la persona que ha cometido el error, mientras que en la versión alemana del libro pase a ser por el bien de la humanidad y por ello del mundo, aumentando de este modo su dimensión política. Véase Knott, Marie-Luise, *Unlearning with Hannah Arendt*, Londres, Other Press, 2014, p. 79ss.

<sup>288</sup> PP 94.

comienzo. Podemos ser agentes libres, señala, sólo en tanto que también podemos ser exonerados de lo que se ha hecho. Aunque como ha remarcado Fina Birulés, en virtud del perdón también se permite la transmisión de un pasado que podemos hacer nuestro a pesar de la existencia de cicatrices incurables.<sup>289</sup>

El perdón, a diferencia de un acto reactivo como la venganza, no debe ser simplemente entendido como una reacción automática que continúa sin transformar de manera sustancial el proceso en el que se encuentra envuelta, sino que constituye una nueva acción que se da de manera espontánea y que en rigor no puede ser prevista.<sup>290</sup> El perdón, aunque en realidad no sea *ex nihilo*, aunque haga referencia a un acto previo que ayuda a explicar su surgimiento, debe ser visto como un otro rostro alternativo que puede adoptar la acción y que retiene alguno de los rasgos distintivos de ésta. Por eso, Arendt comenta que por el perdón se actúa de nuevo (*anew*), espontánea e inesperadamente, sin estar determinado por el acto que lo originó y que es libre en sus consecuencias. Además, el perdón no puede darse en soledad, ya que tan sólo tiene sentido si es otro y no uno mismo quien lo concede. Ahora bien, no por ello deja de asumir el comentado rol de una re-acción (*re-action*), pues depende no del agente que ha efectuado la acción a perdonar sino del otro, de quien lo sufre (*sufferer*), cuyo carácter revelador es el que se muestra durante el acto.<sup>291</sup>

La promesa, cuyo desarrollo es en buena parte deudor del pensamiento de Nietzsche,<sup>292</sup> tiene en cambio una dimensión prospectiva y proporciona un remedio a la impredecibilidad de la acción, al hecho de que no podamos comportarnos como dueños de nuestro destino futuro. Gracias a la promesa se pueden establecer, de manera libre y en compañía de otras personas, ciertas islas de seguridad en un futuro que por definición es un océano de inseguridad, pudiendo disponer de él como si fuera el presente. De este modo, no tan sólo se logra “la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo”<sup>293</sup> dado que también se posibilita y fragua la continuidad de las relaciones entre los humanos. En este sentido, la promesa, que se establece sobre la reciprocidad, que nos liga a otros en un proyecto común porque se pronuncia con y ante un público, aparece como una memoria de cara al futuro que se enfrenta al olvido de los compromisos<sup>294</sup> y apunta a una permanencia que sirve asimismo como un contrapeso que atenúa y contrabalancea la fugacidad inherente al poder.

“Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple”.<sup>295</sup>

---

<sup>289</sup> Birulés, Fina. *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*, p. 103.

<sup>290</sup> DT XIII, 30, p. 302, anotación de febrero de 1953.

<sup>291</sup> De todos modos, hay intérpretes de Arendt que han destacado que la misma acción aparece como una respuesta (*response*) a los hechos. Véase Collin, Françoise, «Birth as praxis», en Villa, Dana (ed.), *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*; y Markell, Markell, «The rule of the people: Arendt, *Arkhé* and Democracy», en Benhabib, Seyla (ed.), *Hannah Arendt: Encounters in Dark Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 78ss.

<sup>292</sup> Un buen estudio de esta deuda con Nietzsche se encuentra en Bonnie Honig, «Arendt's accounts on Action and Authority», en *Political Theory and the Displacement of Politics*, Londres, Cornell University Press, 1993, pp. 84-89.

<sup>293</sup> HC 264.

<sup>294</sup> DT VI, 16, p. 131, anotación de septiembre de 1951.

<sup>295</sup> HC 257.

La promesa se desvela así como una facultad eminentemente relacional, que únicamente tiene sentido en la medida en que se manifiesta en el espacio público y se genera un vínculo recíproco que interpela y engloba a los otros. Por ello, la promesa es una condición necesaria para la política y para la persistencia de toda organización humana. En *Desobediencia civil* escribe Arendt: “el único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas”.<sup>296</sup> Sin el sostén de la promesa, la acción política queda desprovista de una garantía de futuro y se ve obligada a tener que continuar sin ninguna seguridad que se sitúe más allá del inmediato presente. Con su apoyo, la acción gana una proyección, una consistencia y una fiabilidad que redundan asimismo en su poder, sin suprimir por ello su carácter espontáneo.

De todos modos, Arendt también se preocupa por elevar la advertencia de que la promesa mantiene su poder vinculante (*binding power*) y su función propia siempre que no se haga un uso abusivo de ella, siempre que esas islas no intenten cubrir el océano del futuro en su totalidad, contentándose simplemente con establecer una meta concreta.<sup>297</sup> De lo contrario, correría el riesgo de hacerse insoportable, desnaturalizarse y parecerse a la ideología, no dejando espacio para la libertad o la espontaneidad. Se trata de un aspecto que la promesa en definitiva comparte con el perdón y allí donde se hace más patente que éste debe ser entendido en una clave política y no cristiana: ambas facultades funcionan como remedios en la medida en que son empleadas juiciosamente, con moderación, prudencia y sensatez, y su uso no se hace obligado ni generalizado, puesto que apelar a ellas en exceso también podría resultar nocivo. En tal caso no sólo se correría el peligro de empeñar la libertad con ello, también se malograría su función de contrapeso y se suprimiría su misma razón de ser: un perdón concedido *a priori* a todo el mundo facilitaría que cualquier tipo de acción se pudiera dar, sin importar que su contenido fuera positivo o no, mientras que una promesa que fijara íntegramente la agenda del futuro encadenaría el resto de la existencia de las personas a la palabra dada e impediría de paso que pudieran pronunciar nuevas promesas.

En resumen, mientras que el perdonar aparece como una facultad política de carácter negativo, que contrarresta o cancela los efectos de ese componente de la acción que puede trabar la emergencia de nuevas acciones, la promesa lo es en un sentido positivo: como fenómeno político, establece libremente y en concierto un futuro con el que comprometerse y hacia el cual encaminarse. Ambas facultades requieren un discurso y que se verbalice ante la presencia de unos oyentes. Solamente así pueden tener incidencia en el mundo y desplegar su carácter performativo, por decirlo en una terminología que Arendt no usó. Un perdón silencioso o una promesa para uno mismo no lo son propiamente o por lo menos no desde un punto de vista político. Por ello, sendas facultades, en la medida en que son actos relacionales que reúnen a dos o más personas, corresponden a la condición humana de la pluralidad y evidencian sus lazos y sus afinidades con la acción. No extraña, por eso, que Arendt afirme que también en ellas se manifieste la grandeza del poder humano.

Sin embargo, hay razones para pensar que estos remedios no satisficieran del todo a Arendt. Mientras que el perdón libera al agente de las consecuencias de una o un conjunto

---

<sup>296</sup> CR 99.

<sup>297</sup> HC 263.

de acciones concretas, la promesa, al proporcionar un horizonte común, introduce orden y previsibilidad en una acción que se caracteriza por lo contrario. Gracias a la promesa se introduce una garantía de estabilidad en las relaciones humanas. Como tal adquiere un destacado rol en *On Revolution* que resulta indispensable para comprender el desarrollo, primero, de las comunidades de colonos y peregrinos ingleses en el continente americano y, luego, de la fundación de la nueva república de los Estados Unidos. Por ello, aquí es donde, de acuerdo con la hipótesis de nuestro trabajo, se puede hacer alusión a un tercer elemento que es enteramente político y sigue expuesto a la contingencia de los asuntos humanos, un concepto elusivo y en realidad no exhaustivamente tematizado, no analizado hasta sus últimas consecuencias, como es el de autoridad.

En realidad, el mismo concepto arendtiano de autoridad comparte rasgos centrales que Arendt había asignado respectivamente al perdón y a la promesa. Respecto al primero de estos contrapesos sobresalen dos, que serán objeto de un mayor detalle en el siguiente capítulo. Para empezar, la concesión del perdón recae no en quien emprende una acción sino en quien recibe o padece sus consecuencias. Tanto el perdón como la autoridad, que se sustenta en el reconocimiento de los otros, deben ser entendidos como una donación o una concesión, tal y como sugiere asimismo la raíz de la palabra «perdonar» en diversos numerosos idiomas (*forgive, vergeben, pardonner*). Esta facultad, por eso, hace referencia al otro costado de la acción que de todos modos no deja de ser acción. Además, en tanto que interviene retroactivamente sobre el pasado, facilita la transmisión de una generación a otra y que los hechos pretéritos puedan ser hilados, articulados y presentados bajo el rostro de una tradición. En contraste con la promesa, los efectos prácticos del perdón operan entonces como una suerte de olvido que favorece la posibilidad de agruparse con los otros y así emprender un proyecto común.

Por otro lado, la autoridad y la promesa también poseen una característica cardinal en común. Ambas sirven para suministrar una estabilidad y confianza en un mundo que, con el decurso del tiempo, ha pasado a adolecer de lo contrario. Como Arendt anota, especialmente en su *Diario Filosófico*, la promesa se levanta sobre una fiabilidad (*Verlässlichkeit*) sin la cual el mundo no sería más que un caos cuyos habitantes, sin garantía alguna de libertad, estarían perdidos o desorientados en su seno.<sup>298</sup> La autoridad y la promesa coinciden y se respaldan mutuamente a la hora de suministrar un carácter temporal al poder aunque ninguna de ellas puede asegurarlo del todo: tanto la autoridad como la promesa, en tanto que no pueden adoptar el semblante de una imposición, en tanto que enlazan con el mantenimiento de la libertad, reposan por necesidad sobre una inerradicable fragilidad constitutiva.

Sin embargo, la autoridad, a diferencia de la promesa y a semejanza del perdón, entronca de inicio con el pasado, al menos por lo que hace referencia a la concepción que emana de la matriz romana. De todos modos, la autoridad también puede ser retratada como una especie de promesa que se funda en la fidelidad a la fundación y en la emulación de los actos que la han hecho más grande y prestigiosa. Bajo la égida de la autoridad, el presente se enraíza con un pasado egregio y luminoso, pero éste le devuelve su gesto y a través de sus ejemplos irradia un fulgor que contribuye a orientar la acción del presente en vistas al engrandecimiento y la preservación futura de la república.

La autoridad asume una función de refrenamiento o de contrapeso análoga al perdón y a la promesa, pero de una forma más ambivalente y complicada que, al revés de las otras, no remite fundamentalmente a una especie de compensación. Lo que realmente la

---

<sup>298</sup> DT III, 29, pp. 72-73, anotación de abril de 1951.

diferencia de éstas es que en teoría se sitúa en la exterioridad de la acción, sin que ello signifique que deba ser encuadrada dentro de las esferas de la labor o de la fabricación. La autoridad aparece más bien como una categoría adicional, distinta y compleja, pues se relaciona de manera necesaria y a la vez de manera necesariamente problemática con la acción, aunque también puede fungir de bisagra para que ésta pueda desembocar en la construcción o reconstrucción de un mundo. Como apuntó Arendt, “la autoridad brindó al mundo la permanencia y la durabilidad (*durability*) que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables (*instables*) y fútiles (*futile*) que conocemos”.<sup>299</sup> Sin la permanencia y la durabilidad, que justamente son los principales elementos que la autoridad proporciona, nos vemos abocados a un universo efímero y proteico donde todo se puede convertir en cualquier cosa, donde el mundo deja de ser mundo y al final no hace sino encerrar forzosamente a las personas dentro de sí mismas. Por eso, en una frase que transmite el rol cardinal desempeñado por la autoridad, llega a escribir que “si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento (*groundwork*) del mundo”,<sup>300</sup> entendiendo claro está mundo en un sentido arendtiano; esto es, en tanto que aquel espacio cimentado y entretejido gracias a las intervenciones de los diferentes actores o los productos de la fabricación, como un espacio intermedio y plural que sea un espacio de unión, reunión y por supuesto de discrepancia.

Ahora bien, no solamente hay que buscar un remedio a los rasgos inestables e imprevisibles de la acción si se abriga el propósito de instaurar o preservar un mundo, si no quiere restringirse a que la acción no sea más que un instante fugaz del pasado destinado a la esterilidad y al olvido, sin tener la capacidad de fundar y consolidar algo nuevo. Además, la autoridad, lejos de aparecer como un fenómeno completamente rígido e intocable, tiene y debe tener la capacidad de modificarse, corregirse y enmendarse. En este sentido, la autoridad asume esos (relativos) rasgos dinámicos y relacionales que comparte con el mundo. La autoridad, como insiste Arendt, lo es en la medida en que no es absoluta, y por eso mismo permeabiliza e integra algunas de las características propias de la acción, teniendo que integrar determinado grado de movimiento o cierta discontinuidad en su seno. La autoridad, al fin y al cabo, entronca con la consistencia y con la estabilidad, pero choca a su vez y no en menor medida con el inmovilismo o la ausencia de cambio. Esa permanencia, por tanto, tan solo lo podrá ser en la medida en que consiga desplegar cierto dinamismo interno. En la autoridad, en suma, es donde se visualiza el problemático y conflictivo engarce entre el carácter rupturista de la acción y la permanencia requerida para que el mundo sea propiamente mundo. De todo ello hablaremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>299</sup> BPF 105. Traducción modificada.

<sup>300</sup> BPF 105.

## Capítulo II: ¿Qué es la autoridad?

¿Quién puede negar que la desaparición de prácticamente todas las autoridades tradicionalmente establecidas ha sido una de las características más espectaculares del mundo moderno?

Hannah Arendt.<sup>301</sup>

Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo – sin la fe (*trust*) religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias (*self-evident*) – con los problemas elementales de la convivencia humana.

Hannah Arendt.<sup>302</sup>

Somos dueños de nuestro pasado en la fidelidad y sólo en ella: su permanencia depende de nosotros.

Hannah Arendt.<sup>303</sup>

Hasta ahora se han analizado el significado y el rol que desempeñan diferentes conceptos en las obras de Arendt con el fin de sacar a la luz los estrechos vínculos que se anudan entre su pensamiento espacial (ejemplificado en los conceptos «mundo» y «espacio intermedio») y la noción de autoridad. De este modo, se puede comprender de qué manera se ubica la autoridad en el centro de sus preocupaciones y cómo entronca con la cuestión del mundo. Lo que revela un análisis de la autoridad es que ésta apunta a un (necesariamente problemático y conflictivo) engarce de ambas dimensiones, la temporal y la espacial. Éste es uno de los puntos fundamentales en los que se distingue del poder, sea entendido éste desde la interpretación clásica o desde la arendtiana. Para Arendt, si el mundo es mundo es porque se caracteriza por una temporalidad que se sitúa y apunta más allá de la fugacidad, por una suerte de solidez o permanencia que le confiere su consistencia y constituye su razón de ser, lo que no contradice el hecho de que se trate de una realidad de todos modos dinámica y atravesada por el cambio, por la irrupción o el nacimiento de lo nuevo.

En este capítulo se va a efectuar una primera aproximación a la categoría arendtiana de autoridad. Se acometerá desde una perspectiva fundamentalmente política, explicando en qué consiste y con qué no se la debe confundir. La autoridad puede ser provisionalmente definida en unas pocas palabras como un tipo de relación de obediencia que se caracteriza por ser asimétrica y por levantarse sobre un reconocimiento que es concedido por quienes la obedecen o le hacen caso. Por ello, un aspecto importante a examinar consistirá en explicar cómo encaja este tipo de relación asimétrica con la libertad, los múltiples aspectos que brotan del rol atribuido al reconocimiento o las consecuencias que se derivan del posible cuestionamiento de la autoridad.

Más adelante, se procederá a investigar el vínculo histórico y el entrelazamiento recíproco de la autoridad con dos conceptos históricamente emparentados como son los de religión y tradición, los que conforman lo que Arendt denomina la trinidad romana sobre la

---

<sup>301</sup> Arendt, Hannah, «La autoridad en el siglo veinte», *Archipiélago*, 30, 1997, p. 97.

<sup>302</sup> BPF 153.

<sup>303</sup> DT II, 9, p. 38, anotación de octubre de 1950.

cual se ha cimentado y desarrollado el decurso de la cultura occidental. Esta cuestión enlaza con el desquiciamiento de esta estructura trina con la contemporánea ruptura del hilo de la tradición, lo que también nos llevará a abordar la paralela crisis de la educación, como rostro más sintomático de lo que supone la pérdida de la tradición y el coetáneo desmoronamiento (*breakdown*) de la autoridad.

Con el objeto de disipar malentendidos, a continuación se acometerá un análisis comparativo de los conceptos de autoridad y de poder, examinado éste en el sentido habitual del término, para elucidar sus múltiples diferencias. Después, se establecerá un diálogo con los conceptos arendtianos de poder y de violencia con la meta de comprender las semejanzas y desemejanzas que se dan en relación con lo que entiende por «autoridad». Al final, se propondrá una lectura de la autoridad en la que se puede divisar la emergencia de un sutil y generalmente escondido poder del receptor, del *a priori* destinatario de la autoridad, y también se presentará la cuestión de la autoridad como un punto de partida desde el cual repensar la relación entre la teoría y la praxis. Se trata de dos temas que, aunque no tematizados explícitamente por Arendt, pensamos que pueden ser articulados sobre la base de varias afirmaciones de sus escritos.

## Introducción a la cuestión de la autoridad

Al principio de *Entre pasado y futuro* declara abiertamente Arendt sus propósitos y avisa que los tres primeros capítulos del libro, entre los cuales se incluye *¿Qué es la autoridad?*, abrigan la intención de llevar a cabo una interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta consiste en descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar otra vez su espíritu original, el cual se evaporó con el decurso del tiempo.<sup>304</sup> Por su parte, en un proyecto de libro que remitió a la Fundación Rockefeller, que nunca terminó y cuyos fragmentos póstumos han sido recogidos y se han publicado en el volumen *¿Qué es la política?*, comentó que el objetivo de este escrito consistía en continuar con la tarea iniciada en *La condición humana*. Para ello, proponía examinar las experiencias concretas, históricas y generalmente políticas que dieron origen a los conceptos políticos con el propósito de “descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas”.<sup>305</sup> A continuación, añadió que las experiencias “que se ocultan tras la mayoría de estos conceptos gastados, siguen siendo válidas, y que deben ser recapturadas y reactualizadas si se desea escapar a ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas”.<sup>306</sup> Entre estos conceptos menciona explícitamente como ejemplo el análisis que había hecho de la autoridad. Hay que tener en cuenta que la cuestión de la autoridad preocupó mucho a Arendt en la década de los 50 y que, además de haber abordado este problema en varios de sus escritos “menores” como *Authority* (1953) y *Breakdown of Authority* (1953), el mismo texto *¿Qué es la autoridad?* no es más que la versión definitiva de un texto que por lo menos había escrito y reescrito otras cuatro veces.

Arendt comienza señalando en *¿Qué es la autoridad?* que la autoridad se ha esfumado en el mundo moderno y que, por eso, corrigiendo inmediatamente el título de este escrito, podría ser más pertinente o sensato interrogarse qué ha sido y no qué es la autoridad. Más tarde, persevera en esta cuestión y pone de relieve que esta crisis de la

---

<sup>304</sup> BPF 21.

<sup>305</sup> WP 151.

<sup>306</sup> WP 151. Traducción modificada.

autoridad nos confronta no solamente con un problema de índole práctica sino también con uno de cariz epistemológico: “Tanto en la teoría como en la práctica, ya no estamos en condiciones de saber qué *es* verdaderamente la autoridad”.<sup>307</sup> La pérdida de la autoridad entronca pues con la correspondiente pérdida del conocimiento de la autoridad, la cual aparece así como una entidad lejana y hasta cierto punto inasible. La pérdida de la autoridad conlleva a su vez la pérdida de su recuerdo y la incapacidad de alcanzar el conocimiento o la experiencia genuina (*genuine*) de en qué consistía. Se sabe y se puede denunciar o lamentar que hay una crisis de autoridad, aunque no qué *es* lo que a nivel concreto se ha perdido con ello.

Arendt puntualiza más adelante que la crisis de la autoridad no se circunscribe al ámbito de la política, pues también se halla plenamente presente, acaso con mayor gravedad, en otros terrenos como el de la educación, donde indica que hasta hace no mucho había estado considerada como una necesidad natural (*natural necessity*)<sup>308</sup> en todas las sociedades. Por ello, esta clase de autoridad había estado hasta entonces desprovista de una connotación negativa, mientras que en la actualidad, por el contrario, se sospecha constantemente de ella y se la percibe como un residuo anacrónico y obsoleto que en modo alguno se debe presentar como un modelo a seguir. Según Arendt, la crisis de la autoridad es más chocante si cabe en la educación que en la política, pues incluso los gobiernos menos autoritarios habrían sido capaces de reconocer o de aceptar con anterioridad este tipo de autoridad como obvia (*allant de soi*).<sup>309</sup> En cambio, en el presente, al ser guiado el crecimiento y el proceso de educación de los niños por enseñanzas procedentes de pedagogías antiautoritarias, lo que se hace es ahondar en la crisis de la autoridad y, de paso, en la imposibilidad de poderla recuperar para el terreno de la política.

Con este diagnóstico, el texto arranca de una manera desalentadora y un tanto enigmática. Lo único que poseemos, sostiene, es la experiencia de una pérdida cuyo contenido o significado no *somos* (es Arendt quien escribe el verbo copulativo en cursiva) capaces de aprehender. Justo después, sin embargo, la autora matiza lo dicho y, en un viraje sorprendente que ha dado pie a diversos malentendidos, puntualiza que lo que se ha derrumbado en realidad no ha sido tanto la autoridad en general cuanto una forma muy específica de ella: la que había preponderado en Occidente durante largo tiempo y que no es otra que la de matriz romana.<sup>310</sup> El problema no se sitúa pues tanto en la autoridad en sí como en uno de sus rostros; eso sí, el que antaño había sido el principal o hegemónico en nuestra cultura.

Por otro lado, cabe señalar que no deja de ser paradójico que un escrito titulado *¿Qué es la autoridad?* concentre preferentemente su atención en las experiencias pasadas de la autoridad y que a sus páginas les cueste hacer volver la cuestión al momento presente. Con la salvedad del epígrafe preliminar, Arendt dedica la mayor parte del texto a esbozar un recorrido histórico que tiene su punto de arranque en la Grecia clásica, prosigue con la antigua Roma, con el surgimiento del cristianismo, con los albores de la Edad Moderna (ante todo Maquiavelo, Lutero y Hobbes) y finaliza con algunas menciones a las revoluciones americana y francesa. Por ello, es menester tener en cuenta que esta obra no es más que la continuación de otra a la que copia buena parte, que no la totalidad, de sus contenidos palabra por palabra. Este otro escrito había sido publicado en 1958, escasos años antes de la aparición de *Between Past and Future*, en un volumen consagrado a la

---

<sup>307</sup> BPF 102. La cursiva es del original.

<sup>308</sup> BPF 101-102. Traducción modificada.

<sup>309</sup> Arendt, Hannah, «Autorité, tyrannie et totalitarisme», en *Preuves*, 67, 1956, p. 211.

<sup>310</sup> BPF 102 y 147.



cuestión de la autoridad por la revista *Nomos*, un tomo compuesto por artículos de diferentes pensadores de gran prestigio (entre los que se cuentan Bertrand de Jouvenel y Talcott Parsons) y dirigido por su amigo Carl J. Friedrich. Lo sorprendente es que esta obra anterior no se titula *What is Authority?* sino *What was Authority?*. Por alguna razón que se desconoce, se optó por un cambio en el tiempo verbal del título que al final no se correspondió a los contenidos que se exponen y que ha influido en que se haya atribuido a Arendt una nostalgia restauradora de la autoridad del pasado que en ningún caso se corresponde a su pensamiento.<sup>311</sup> Tampoco es correcta una posición diametralmente contraria como la esgrimida por María Pía Lara, para quien la autora de *La condición humana* consideró que la autoridad se había perdido en la Edad Moderna y no era necesario recuperarla en el presente, abogando así por una política en cuyo seno la autoridad no ocuparía lugar alguno.<sup>312</sup> Aunque no suscribimos completamente su postura, Bonnie Honig se acerca más a la verdad cuando expone que Arendt no sólo no lamenta (*mourns*) la desaparición de la autoridad política en la Edad Moderna, sino que también la celebra.<sup>313</sup> Para Arendt, repensar cómo puede ser la autoridad constituye uno de los grandes desafíos y tareas del presente. Ella mismo lo dejó bien claro al final de *Sobre la Revolución*, cuando afirmó que “uno de los problemas más graves de la política moderna” consiste “no en reconciliar libertad e igualdad, sino en reconciliar igualdad y autoridad”.<sup>314</sup> Para ello, será indispensable no repetir los vetustos modelos del pasado que ya no tienen ningún tipo de validez para el presente.

¿Qué no es la autoridad?

Lo primero que conviene recordar es que la intención de Arendt a la hora de afrontar la cuestión de la autoridad estriba en recuperar el significado de una palabra que con el tiempo ha sido entendida de manera errónea y cuyo sentido original ha caído en el olvido. Por consiguiente, su propósito no es otro que el de enfrentarse a un conjunto de tendencias en el campo del pensamiento que, condicionadas por los prejuicios contemporáneos, la ha despreciado o desatendido, tal y como se corrobora una y otra vez en las corrientes políticas o educativas que se declaran orgullosamente antiautoritarias.<sup>315</sup> El problema reside en que lo que se cuestiona o se denuncia es un concepto que no se preocupan por conocer y que se confunde con otros aspectos como el autoritarismo. Por eso, antes de exponer qué es la autoridad conviene advertir, como hizo Arendt, qué no es y denunciar los abundantes malentendidos que orbitan en torno a esta cuestión.

Como no deja de hacer en otras ocasiones, es importante retener que Arendt aborda la cuestión de la autoridad como un ejercicio de enfrentamiento a la tradición hegemónica del presente que, además, se efectúa desde dentro de la misma tradición. El gesto arendtiano consiste en rastrear la historia del concepto y exhumar su contenido original, el que alberga un componente iluminador y revelador, con el objeto de recuperar para el

---

<sup>311</sup> Como exponente de esta postura se encuentra R. Friedman, quien lo ha defendido en su artículo «On the Concept of Authority in Political Philosophy», en: R. E. Flathman (ed.): *Concepts in Social and Political Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1973.

<sup>312</sup> Lara, María Pía, *The disclosure of politics: Struggles over the Semantics of Secularization*, Cambridge, Columbia University Press, 2013, p. 99ss.

<sup>313</sup> Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of politics*, opus citado, p. 96.

<sup>314</sup> OR 385.

<sup>315</sup> Para ser justos, es preciso señalar que uno de los pedagogos más emblemáticos de estas corrientes, Paulo Freire, admitió en *Pedagogía de la autonomía*, la importancia de una autoridad que no cayera en la tentación del autoritarismo.

presente su interés político y filosófico. Ella no se sitúa pues en una posición de exterioridad para realizar una crítica del significado que se le otorga actualmente al concepto, sino que lo explora productiva y heurísticamente desde su historia. Esta actitud ambivalente con la tradición, la de confrontarse con ella desde su misma interioridad, la de bucear y remontarse a sus orígenes para iluminar y denunciar su rostro actual, para comprender y destacar el desvío semántico que se ha producido, resulta además de especial interés por los lazos que han ligado a la autoridad con la tradición. Por ello, su exploración del concepto de autoridad pasa por el análisis de los autores y las figuras señeras que más han influido en su recorrido histórico.<sup>316</sup>

En primer lugar, Arendt desea hacer frente al malentendido por el cual se olvida la especificidad propia del término «autoridad» dentro del campo de la política y se la acaba por confundir con otras categorías, principalmente las de poder, violencia y autoritarismo. Se trata de una confusión habitual, también cometida en el espacio de la academia, dentro de la cual el funcionalismo aparece a ojos de Arendt como el culpable de una de sus más toscas ejemplificaciones. Según la opinión de esta pensadora, esta corriente de pensamiento fracasa a la hora de comprender la especificidad de los diferentes conceptos, pues persistentemente recae en el error de reducir su definición a la supuesta función que desempeñan. De este modo, lo que se logra es sacrificar los irreductibles componentes particulares e históricos que tienen cada uno de ellos, como sucede en el caso de la autoridad, y favorecer de este modo una ceguera hacia las realidades concretas a las que se pretenden corresponder.<sup>317</sup>

Se trata de una objeción que ella misma había adelantado en *Religión y Política* (1953), donde había argumentado que la funcionalización de las categorías conllevaba su desustancialización y el escamoteo de su singularidad, lo que de paso redundaba en una simplificación y una depauperación de la terminología política. A la hora de la verdad, el mismo funcionalismo, más que una perspectiva afín a la metodología científica, se destaparía antes bien como un reflejo involuntario de la misma sociedad, en la que cada persona se ha ido convirtiendo paulatinamente en un simple eslabón o engranaje que es entendido en función de la totalidad en la que se encuentra. Por lo que respecta a la autoridad, el funcionalismo encara su análisis en la consideración de los efectos y suele identificarla simple y llanamente con los elementos que contribuyen a la obtención de la obediencia de las personas, con lo que alienta la comentada confusión entre los fenómenos mencionados de poder, autoridad y violencia.

Aunque no lo cite en la versión del texto que incluye en *Entre pasado y futuro*, se puede colegir que uno de esos ejemplos que alimentó la confusión entre autoridad y autoritarismo vino dado por los estudios que, poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, fueron dirigidos por Theodor W. Adorno en torno a la cuestión de *La personalidad autoritaria*. En dichos estudios, que Arendt no ignoraba,<sup>318</sup> el pensador alemán pone de manifiesto que el tema central de sus estudios es “el surgimiento de una especie «antropológica» que llamaremos el tipo de hombre autoritario”.<sup>319</sup> Lo que le llama

---

<sup>316</sup> Por ello, uno de los puntos más intrigantes es el ninguneo de Arendt hacia una figura capital como la de Max Weber en sus reflexiones acerca de la cuestión de la autoridad, a pesar de que conociera perfectamente sus afirmaciones sobre el tema y la existencia de importantes paralelismos entre ambos. De hecho, el difícilmente traducible concepto de *Herrschaft* engloba en Weber algunos de los principales atributos de la autoridad, tales como la centralidad de la permanencia, el rol de la legitimidad o la dependencia que tiene en la creencia o el respaldo de los subordinados.

<sup>317</sup> OV 59.

<sup>318</sup> Véase OT 496-497. Vuelve a citar esta expresión en la versión alemana de *¿Qué es la autoridad?*.

<sup>319</sup> Adorno, Theodor et alii, *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965, p. 165.

la atención a Adorno es que esta nueva tipología no se corresponde al característico intolerante de viejo cuño, puesto que se asiste a la aparición de un ser que combina rasgos modernos de una sociedad industrial con otros que tacha de irracionales. Esta nueva personalidad autoritaria se descubre así de manera simultánea como ilustrada y supersticiosa, orgullosamente individualista y gregaria, celosa de su independencia e inclinada a someterse ciegamente al poder y la autoridad. En conexión con las tesis expuestas en *Dialéctica de la Ilustración*, lo que la propagación de este nuevo hombre certifica es el inequívoco fracaso del proyecto de las luces y del mito del progreso. En su opinión, lejos de haber desembocado la Edad Moderna en una humanidad democrata, autónoma y emancipada, la sociedad contemporánea concibe nuevos rostros y nuevas manifestaciones autoritarias que proporcionan el caldo de cultivo desde el que se explica el ascenso del fascismo.

De acuerdo con los estudios de Adorno,<sup>320</sup> uno de los problemas fundamentales del presente tiene que ver con la deletérea persistencia de la autoridad en nuestra sociedad. El autor de *Dialéctica Negativa* prosigue en esa línea, aderezada después por experimentos como los del psicólogo Stanley Milgram,<sup>321</sup> que ha contribuido a que la autoridad continúe siendo entendida con frecuencia como un concepto rotunda y “obviamente” negativo, que no es necesario repensar y que por lo general tan sólo se usa para calificar (o más propiamente descalificar) al otro: es decir, como aquello que no debería existir, que debe ser erradicado a toda costa; incluso como un concepto inactual, extemporáneo, asociado a un vestigio anacrónico, superado e indeseable; en fin, como algo ilegítimo e indeseable, a veces violento, que inmediatamente desautoriza a quien se sirve de ella, cuando paradójicamente «autorizar» es un verbo que proviene del mismo campo que el de la palabra autoridad.

El punto de vista de Arendt es radicalmente distinto y se pone de manifiesto por el hecho de enfocar la autoridad no como un fenómeno psicológico sino desde un prisma que

---

<sup>320</sup> De todos modos, el mismo Adorno cambiaría su postura más adelante de manera ostensible. En sus conversaciones con Helmut Becker, se lee al respecto: “Creo, en términos generales, que con el concepto de autoridad se cometen algunos desafueros. En la medida en que soy en definitiva, esencialmente responsable de *Authoritarian Personality* (*La personalidad autoritaria*) —no me refiero, claro es, al fenómeno ahí tratado—, tengo cierto derecho a llamar la atención sobre ello. El propio concepto de autoridad es, en principio, un concepto básicamente psicológico-social, que no remite de modo inmediato y sin más, en su significado, a la realidad social en cuanto tal. Seguidamente, algo así como una autoridad objetiva —esto es, el hecho de que una persona entienda de una determinada materia más que otra—, recibe su valor situacional, con todo, dentro del contexto social en el que aparece (...). La manera en que uno se convierte —psicológicamente hablando— en un ser autónomo, es decir, emancipado, no pasa simplemente por la rebelión contra todo tipo de autoridad. Una serie de investigaciones empíricas como las llevadas a cabo en los Estados Unidos por mi colega, ya fallecida. Else Frenkel-Brunswik, han probado, en realidad, lo contrario, esto es, que son los llamados niños buenos los que de mayores se convierten en personas autónomas y capaces de ofrecer oposición y resistencia antes y más frecuentemente, que los niños refractarios, que de mayores se reúnen inmediatamente en las mesas de los bares con sus maestros y sueltan los mismos discursos”. Véase Adorno, Theodor y Becker, Helmut, *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998, pp. 120-121.

<sup>321</sup> Aunque los experimentos de Stanley Milgram fueron recibidos como un espaldarazo a la cuestión de la banalidad del mal, es importante recalcar que el psicólogo norteamericano, como se percibe en su libro *Obediencia a la autoridad*, se basó en un concepto de autoridad ajeno al arendtiano, ligado como en Adorno a una forma de obediencia sumisa que no importa si es arbitraria o ilegítima. Esto puede tener su explicación en que Arendt prefirió no explicitar en *Eichmann en Jerusalén* su interpretación particular de la autoridad, pese a que ésta se encuentre implícita en no pocas de sus afirmaciones. En este sentido, sin entrar en el tono que emplea, puede ser interesante tener en cuenta cuando de Eichmann dice lo siguiente: “En Viena había demostrado su temple, y ahora era reconocido no simplemente como un experto en «la cuestión judía», en los intrincados problemas de las organizaciones judías y de los partidos sionistas, sino como una «autoridad» en materia de emigración y evacuación, como el «maestro» que sabía cómo hacer actuar a la gente” (EJ 99-100).

es y deber ser político. Esta pensadora se enfrenta a los intentos de psicologizar esta categoría, algo que la aleja de un buen número de consideraciones actuales sobre la autoridad, y se esfuerza en recuperar su dimensión política original. Para ello, debe deshacer e ir más allá de los arraigados prejuicios que hay en contra de este concepto en la actualidad y rescatar desde su historia y su etimología el componente iluminador y político que contuvo en su momento. Así, la autoridad se descubre como aquello que, lejos de predicar o pugnar por la abolición de la libertad, permite garantizar y conservar ésta.<sup>322</sup> Como veremos, el fascismo y el totalitarismo no se valoran entonces como una apología o encarnación de la autoridad, sino como un tipo de régimen que se aprovecha de su transformación semántica y cuyo ascenso en realidad se debe al colapso de su sentido tradicional.

Arendt reivindica el carácter de *augere* de la autoridad, verbo latino del cual procede, y que significa «hacer crecer», «amplificar» o «aumentar», pero también «confirmar», «apoyar», «auxiliar» o «consolidar».<sup>323</sup> En su significado original, la *auctoritas* era objeto de una consideración positiva donde se asociaba este término a la mejora o al crecimiento. Dentro de su campo semántico se encontraban otras palabras significativas, tales como «*auctor*», «*augurare*», «*augusto*», «*auctio*» (de donde proceden las palabras que se emplean en inglés y en alemán para designar la subasta) o sobre todo «*inaugurare*»: este último un verbo que enlaza con ideas como las de comienzo o apertura que difícilmente encajan con la interpretación que entiende la autoridad desde una valoración negativa. Es más fácil caer en esta interpretación negativa en idiomas como el español o el francés, donde no se diferencia entre los adjetivos «*authoritative*» y «*authoritarian*» como sí se hace en inglés o entre «*autoritativ*» y «*autoritär*» como sucede en alemán. Esta distinción, de la que se sirve intencionadamente Arendt en sus textos, ayuda a pensar la autoridad con mayor ambigüedad y complejidad mientras que esta carencia en nuestro idioma es el motivo de no pocos errores de traducción. Ciertamente en castellano existe el adjetivo «autoritativo» que, si bien es una palabra que se encuentra en desuso, será recuperada en este trabajo y se le dotará de un significado equivalente al de los mencionados «*authoritative*» o «*autoritativ*».

Por todo ello, la investigación que Arendt lleva a cabo pasa de entrada por un escrutinio histórico del concepto y por una búsqueda del origen del malentendido que ha conducido, en primer lugar, a la tergiversación de la autoridad y, luego, a su desmoronamiento en la sociedad contemporánea. Ella sitúa ese momento decisivo en la antigua Grecia, lo que nos revela una paradoja: a pesar de que el concepto de autoridad provenga de la tradición romana, su sentido originario ha quedado eclipsado y solapado por un significado que procede del pensamiento griego, cronológicamente anterior, cuyas concepciones se han superpuesto (*superimposed*) a la experiencia romana.<sup>324</sup> Como se colige de semejante afirmación, los romanos ayudaron a transmitir una interpretación ajena de la autoridad que desplazó la propia y que además no estaba extraída de una experiencia política inmediata, puesto que fue el fruto que se gestó a partir de una serie de reflexiones intelectuales como las articuladas por Platón y Aristóteles.

Esta interpretación griega de la autoridad colisiona desde un buen principio con la experiencia romana y por extensión con la comprensión arendtiana de la política. Para comenzar, su origen no es propiamente político sino individual y procedente de un ámbito

---

<sup>322</sup> Arendt, Hannah, «La autoridad en el siglo veinte», *Revista Archipiélago*, 30, 1997, p. 91.

<sup>323</sup> Domingo, Rafael. *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 13. Para una profundización en la etimología, véase Benveniste, Émile, *Vocabulario de las instituciones europeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 326ss.

<sup>324</sup> BPF 117.

alejado como es el de la teoría. Aunque tampoco lo es su contenido, donde la pretendida autoridad se destapa más bien como un término cercano a lo que conocemos por autoritarismo. Este tránsito de Roma a Grecia comporta entonces la despolitización del término, que pasa a ser pensado desde el espacio doméstico (*household*), el terreno del *despotes* griego y de la coerción, donde una persona individual es quien se arroga la potestad de dominar y mandar a los demás. Lo que se entiende por «autoridad», aunque pueda aparecer camuflado bajo un rostro de sabiduría o de posesión de la verdad, se aproxima de este modo al de una forma de gobierno como la tiranía y una manera de comprender la política que corresponde al esquema de la fabricación. Dicho sea de otro modo, esta comprensión helena de la autoridad, al contrario que la romana, se asienta fundamentalmente en una experiencia extrapolítica, en un terreno que es *áneu logou* (sin logos), que reduce al silencio a aquellos cuya tarea asignada se limita a la obediencia.

Uno de los principales propósitos de Arendt consistirá pues en enfrentarse a estos intentos de comprender el concepto de autoridad desde una perspectiva privada o prepolítica. Ella se desmarca de esos modelos platónicos de autoridad, los cuales se asimilan a relaciones asimétricas como la del pastor y el rebaño, la del timonel y los pasajeros, la del médico y el paciente o la del amo y el esclavo, pese a que sin duda haya ciertos elementos en común con su comprensión de la autoridad. En el primer texto en que abordó específicamente esta cuestión, *The Breakdown of Authority* (1953), aseveró todavía que en la figura del experto quedaban residuos (*remnants*) de la autoridad.<sup>325</sup> Sin embargo, más adelante insistió en que en tales casos se identificaba la autoridad con la posesión de una verdad indiscutible e indisputable, corriendo el riesgo de defender la instauración de una suerte de tiranía, aun cuando ésta estuviera fundada en la verdad. Como Arendt recuerda, el problema se resume en que el rey filósofo de Platón no deja de acusar preocupantes paralelismos con la figura del tirano.

Por otro lado, Arendt también carga las tintas tanto contra el liberalismo como contra el conservadurismo. En buena medida porque ambas corrientes permanecen presas en el malentendido recién explicado y porque, con su actitud, coadyuvan en el agravamiento de la crisis de la autoridad. El liberalismo habría incurrido en el error de obsesionarse con el problema del poder y asumir que éste es intrínsecamente corruptor y nocivo, sin ser capaz de distinguir el poder legítimo del ilegítimo. La autoridad, contemplada como un no deseable vestigio del pasado, es entonces deprecada y juzgada como si fuera una enemiga de la libertad, con la que en teoría sería completamente incompatible. Por su parte, los conservadores, los sedicentes portavoces de la autoridad en la actualidad, acaban por suscribir sin saberlo el mismo planteamiento del problema, si bien desde un ángulo inverso. De nuevo se plantea el rígido antagonismo entre libertad y autoridad, aunque el problema se localiza ahora en la libertad. Según esta corriente, comenta Arendt, la disminución de la autoridad es lo que facilita que la libertad pierda las restricciones que guarnecían sus fronteras y haga de la democracia un régimen político inmaduro que pueda desembocar en el totalitarismo.<sup>326</sup>

Mientras que el liberalismo yerra al identificar la autoridad con el autoritarismo, el conservadurismo hace lo propio al identificar la libertad con una libertad irrestricta, próxima al gobierno del capricho, y radicalmente hostil a la tradición o cualquier viso de autoridad. Arendt destaca que a ambos no les falta razón en sus lamentos pero que no aciertan en su diagnóstico histórico: lo que se está produciendo en realidad es un

---

<sup>325</sup> Arendt, Hannah, *Breakdown of authority*, Library of Congress, Box 68.

<sup>326</sup> BPF 107ss.

simultáneo retroceso tanto en la autoridad como en la libertad que ninguna de las dos corrientes puede llegar a comprender por no saber articular conjuntamente sendos conceptos. Según Arendt, la autoridad y la libertad se descubren en la realidad como íntimamente interconectadas y dependientes la una de la otra, de modo que lo que compromete la libertad, añade, sería precisamente la pérdida de vigencia o validez (*validity*) de la autoridad.<sup>327</sup>

Eso explica que Arendt se esfuerce en deshacer asimismo la identificación de la autoridad con la tiranía. En un primer momento especifica que un gobierno basado en la autoridad se caracteriza por la jerarquía, la desigualdad y la distinción, por lo que llega a calificarlo como el menos igualitario de todos. La imagen tradicional de un gobierno autoritario, a la hora de la verdad la de su comprensión cristiana, coincide con una estructura que asume la forma de una pirámide, donde la sede última se sitúa arriba de todo, en su ápice. Sin embargo, cabe añadir que este ápice apunta a su vez a una trascendencia que se encuentra por encima de él, a una fuente de autoridad que está localizada fuera de sí misma y que es su condición de posibilidad. Desde este punto más alto,

“la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior, y donde, precisamente por este cuidadoso proceso de filtro, todas las capas desde el vértice hasta la base están no sólo integradas en el conjunto con firmeza, sino que además se correlacionan como rayos convergentes, cuyo punto focal común es la cima de la pirámide y también la fuente trascendente de un poder supremo”.<sup>328</sup>

En contraste con esta caracterización, la tiranía es definida como una forma de gobierno que oblitera las capas intermedias de la pirámide, de modo que quiebra la continuidad entre las capas superiores y las inferiores y se revela como una estructura mucho más igualitaria por lo que concierne a quien no detenta el poder. Al fin y al cabo, en la tiranía el gobernante aparece como una excepción respecto a la sociedad y como quien se enfrenta solo contra todos los demás. De ahí que en la Antigüedad no se considerara al tirano como un miembro de la comunidad y se lo colocara como un habitante que estaba fuera de ésta.

Por otro lado, habría que prestar atención a otra diferencia sustancial. La autoridad, al revés que la tiranía, no se identifica con la arbitrariedad o la abolición total de la libertad. El tirano manda según su voluntad y su interés propio, “en tanto que aun el gobierno autoritario más draconiano está limitado por unas leyes”.<sup>329</sup> La autoridad ha limitado y restringido la libertad, pero se trata de unas limitaciones, agrega Arendt, que se sintieron como necesarias justamente para protegerla y salvaguardarla.<sup>330</sup> Aquí se entrevé una cuestión fundamental que constituye uno de los *leitmotivs* que subyacen a la cuestión de la autoridad: ésta debe ser aprehendida como una condición de posibilidad de la libertad que al mismo tiempo lo es también de su restricción o de su limitación.

Por último, en el texto presentado para el volumen de *Nomos* había declarado Arendt que en definitiva la tiranía no deja de ser una forma de gobierno antiautoritario,

---

<sup>327</sup> Arendt, Hannah, «What was Authority?», en Friedrich, Carl J. (ed.), *Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 83.

<sup>328</sup> BPF 108.

<sup>329</sup> Arendt, Hannah, «La autoridad en el siglo veinte», *Revista Archipiélago*, 30, 1997, p. 91.

<sup>330</sup> Arendt, Hannah, «What was Authority?», opus citado, p. 83.

equiparándola en este punto a la democracia extrema y la anarquía.<sup>331</sup> La autora no argumenta el porqué de esta controvertida equiparación que hace de pasada ni explica lo que entiende por «democracia extrema» o «anarquía», aunque en realidad no es difícil de deducir el sentido de esta frase que ha pasado desapercibida entre los lectores de Arendt. Según el contexto, aquí el problema no se restringe solamente a la cuestión de la existencia o no de libertad - y recordemos que para Arendt la libertad no coincide con la llamada libertad negativa del liberalismo -, sino que también tiene en cuenta el elemento relacional y de mediación que instauro la autoridad. La crisis de esta autoridad coincide, no por casualidad, con el problema de la pérdida del mundo (*Weltlosigkeit*), mientras que tiranía, democracia extrema y anarquía consistirían en formas de gobierno que promueven el aislamiento y contribuyen a dicha pérdida. En contraste con la tiranía, que suprime la esfera pública y fomenta la desertización del mundo, la autoridad aparece como una dimensión relacional que facilita la preservación de éste.

¿Qué es la autoridad?

Después de haber expuesto cuáles son los principales malentendidos que enturbian la comprensión de la autoridad, ya se puede comenzar a elucidar qué es lo que Arendt entiende en propiedad por este concepto. Para empezar, especifica de entrada que su definición es antifuncional. Ciertamente, la autoridad se relaciona de manera intrínseca con la obtención de obediencia, pero es preciso hacer hincapié en que su complejo significado no se agota en este único punto. El cómo, y no solamente el qué, constituye un aspecto central, pues la autoridad no se identifica con cualquier modo de conseguir esta obediencia. Arendt subraya que la autoridad consigue un tipo de obediencia donde se excluye (*precludes*) el recurso a medios externos de coacción, coerción o violencia. Toda forma violenta de intentar lograr la obediencia del otro certifica *ipso facto* la ausencia de autoridad y, en definitiva, se revela como un simple acto de violencia. En verdad, la apelación a ésta se tiende a dar precisamente una vez que se ha perdido la autoridad.

Por otro lado, por el hecho de que la autoridad instituye una relación que es asimétrica o jerárquica por definición, también es a su vez incompatible con el uso de la persuasión o el de la argumentación, las cuales requieren un cierto grado de igualdad o de horizontalidad entre las dos partes implicadas.<sup>332</sup> En su *Diario Filosófico* llega al extremo de mencionar que mientras hay autoridad en absoluto (*gar nicht*) se plantea la pregunta,<sup>333</sup> una afirmación que sin embargo no constará en ninguna de sus obras publicadas.

Llegados a este punto, Arendt escribe el siguiente pasaje:

“La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia (*rightness*) y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predefinido y estable”.<sup>334</sup>

Aquí hacen acto de presencia diversos elementos cruciales que demandan un comentario adicional.

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>332</sup> BPF 102.

<sup>333</sup> DT VIII, 8, p. 177, anotación de febrero de 1952. De hecho, aunque se refiera en este caso a un fenómeno concreto, escribe en otro lado: “El final de la tradición, según parece, comienza con el colapso de la autoridad de la tradición, y no con el cuestionamiento de su contenido substancial como tal” (PP 108-109).

<sup>334</sup> BPF 103.

Primero, es fundamental retener que la autoridad no debe ser comprendida como una propiedad o una facultad de la que uno dispone a voluntad sino como un tipo de relación (asimétrica) que es forjada, mantenida y renovada entre las dos partes. En tanto que relación, la autoridad no se posee sino que aparece como el resultado contingente de una concatenación particular de factores que se dan en la relación correspondiente. Por eso, insiste Arendt, uno propiamente no está en posesión sino que está investido (*vested*) de autoridad.<sup>335</sup> En este sentido, no se debe reificar el concepto de autoridad y atribuirlo acríticamente a una institución o persona en concreto, sean la Iglesia, el Estado, el partido o cualquier figura individual.

Por otro lado, la relación de autoridad se caracteriza en términos lógicos por ser no reflexiva y, por ello, por el hecho de que uno no puede establecer una relación de autoridad consigo mismo o, frente a lo afirmado por Gérard Mendel, ser lo que ha llamado una autoautoridad.<sup>336</sup> Toda autoridad es un tipo de relación que se establece con algo o alguien que no somos nosotros y que nos vincula con una exterioridad.

En tanto que relación, la autoridad es en tercer lugar un resorte que favorece que uno salga del aislamiento o del encierro en uno mismo. Esta dimensión relacional es clave para calibrar el estrecho vínculo que tiene la cuestión de la autoridad con la del mundo y captar la pertinencia o la utilidad que puede tener repensarla en un contexto como el actual, aquejado de atomización, desconfianza hacia los demás y *Weltlosigkeit*. Hay que tener presente que el colapso de la autoridad no solamente supuso la pérdida de un tipo de relaciones en concreto sino que, de paso, dañó también la misma dimensión relacional en general. Como analizamos más adelante, hubo un vínculo entre las filosofías que en los albores de la Edad Moderna pusieron en cuestión la autoridad y el auge de reflexiones políticas que se basaron en la desconfianza hacia los otros seres humanos. Aunque no es éste el espacio para desarrollar esta cuestión como merece y por supuesto no deje de haber contraejemplos, se puede simplemente comentar que no en vano un buen número de movimientos que rechazaron la autoridad se fundaron a una concepción negativa de la libertad y una individualista del ser humano.<sup>337</sup> Una reconsideración de la autoridad, por eso, tiene el propósito de recuperar y profundizar en los diversos rostros en los que esta dimensión se puede materializar.<sup>338</sup>

Cuarto, la autoridad hace referencia a un tipo de relación en la que ambos polos ocupan un puesto que se caracteriza por su estabilidad. Como se ha antedicho, la autoridad

---

<sup>335</sup> Para un interesante análisis lógico de la relación de autoridad, véase. Bochenski, Józef Maria, *¿Qué es la autoridad?: introducción a la lógica de la autoridad*, Barcelona, Herder, 1978.

<sup>336</sup> Mendel, Gérard, *Une histoire de l'autorité: permanences et variations*, París, La Découverte, 2002, p. 229ss.

<sup>337</sup> Cuando Philip Pettit aboga en *Republicanism* por el cuestionamiento de una interpretación de la libertad tan restrictiva como la que se basa en la no interferencia y abre su comprensión a una libertad como no dominación, quizá no es consciente de que está tocando uno de los puntos clave de la autoridad. Se trata de un punto que remite al epicentro de la disputa entre Hobbes y Harrington en torno a la comprensión de la libertad y de la autoridad, que conducirá a la creciente opinión de que ambos conceptos políticos son contrapuestos y mutuamente excluyentes.

<sup>338</sup> Una de las mejores muestras de esta exploración ha sido desarrollada más tarde en el seno del feminismo italiano, en particular por el rol del *affidamento* como una práctica de contenido político y emancipatorio que tiene el objeto de rehabilitar a la madre en su función simbólica como una figura de autoridad en relación a una mujer que, por culpa de vivir en una sociedad patriarcal, se encuentra despojada de modelos o referencias simbólicas femeninas. Véanse especialmente, Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 2004; o Muraro, Luisa, «Sobre la autoridad femenina», en Birulés, Fina (comp.), *Filosofía y género: identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992.



enlaza con la permanencia y la durabilidad, en ellas adquiere su razón de ser, de modo que una autoridad efímera, abocada a su fugacidad o volatilidad, no sería para Arendt más que una *contradictio in adjecto*. En otras palabras, no toda relación asimétrica que genere obediencia merece *eo ipso* el calificativo de autoridad, lo que es una afirmación que de paso se puede arrojar como respuesta al concepto weberiano de «autoridad carismática», para quien “la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza específicamente *inestable*”.<sup>339</sup> Para Arendt, la autoridad no es en modo alguno lo mismo que el carisma.

Además, hay que indicar que la relación de autoridad es un tipo de relación compleja, fundada en lo que por simplificar se puede calificar como una suerte de reconocimiento, pero donde a fin de cuentas pueden congregarse otros factores adicionales tales como la confianza, el prestigio, la reputación, la sabiduría, el respeto, la ascendencia o la legitimidad o probablemente también un consentimiento tácito.<sup>340</sup> En una bella frase de su diario Arendt la asocia también a la gratitud.<sup>341</sup> Por ello mismo, la autoridad no es tan sólo una relación humana, sea de un carácter más individual o más colectivo, que se establece entre dos o más personas. Al depender del reconocimiento de los otros, éste también puede ser profesado a instituciones como un Estado, la Iglesia o la Universidad, libros como los sagrados o los de cualquier pensador así como documentos históricos como una constitución o una declaración de derechos. Por esta misma razón, se puede hablar de las autoridades en plural y no solamente en singular, como si solamente pudiera haber una.

*Last but not least*, por el mismo hecho de ser una relación que descansa sobre una suerte de reconocimiento, la autoridad se deriva en última instancia del polo receptor y no tanto del emisor. La autoridad se caracteriza por no tener un carácter absoluto, unilateral o irresistible. Uno puede merecer la consideración de autoridad por sus méritos o conocimientos, pero no por esa razón, como se ha observado, tiene que ser necesariamente reconocido como tal ni puede imponerla. En este sentido, en *Breakdown of Authority* apunta que la autoridad no depende por ejemplo de si uno es un genio o no.<sup>342</sup> La autoridad no se deriva únicamente de lo que uno es o sabe. Aquello que liga u *ob-liga*, especifica Arendt, es la misma relación que se establece, razón por la que puede ser cancelable o revocable por quien había reconocido esa autoridad. Por eso, en la autoridad se puede instaurar un tipo de relación en la que, lejos de negarla, se conserva o se retiene (*retain*) la libertad.<sup>343</sup> Toda relación de autoridad presupone la libertad, pues de lo contrario el reconocimiento no podría ser catalogado como tal.

---

<sup>339</sup> Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984, p. 850.

<sup>340</sup> Según explica Arendt en *Desobediencia civil*, los integrantes de la sociedad actúan en conformidad con las reglas de ésta según una suerte de consentimiento tácito (*tacit consent*) que, pese a que sea difícil de calificar como voluntario, puede ser valorado como tal una vez que se permite la opción del disenso (*dissent*). Es únicamente gracias al disenso que se puede saber y constatar de modo fehaciente si el consentimiento había sido libre y verdadero. Como apunta la pensadora, “quien sabe que puede disentir sabe que, de alguna forma, consiente cuando no disiente” (CR 95, traducción modificada). El consentimiento, así pues, no es directo o explícito, no es verbal, sino que se presupone sobre la base de la falta de disenso. La desobediencia civil sería, en suma, aquella voz que quiebra el silencio del consentimiento tácito y con ello evidencia, expresa y delata la falta de autoridad de esas reglas. Por decirlo de otro modo, la autoridad de esas leyes dura lo que dura el silencio.

<sup>341</sup> “Se reconoce la autoridad dondequiera que se siente gratitud por su existencia” (DT XIII, 5, p. 289, anotación de enero de 1953).

<sup>342</sup> Arendt, Hannah, *Breakdown of authority*, Library of Congress, Box 68.

<sup>343</sup> BPF 116.

Hay que tener en cuenta que para Arendt no se trata de una libertad que halle su plasmación en otras categorías como las de autonomía, autodominio (*self-mastery*) o independencia. La autoridad se combina con una comprensión alternativa de la libertad que expresa la importancia desempeñada por el rol de los otros. Una libertad no soberana que se aleja del *liberum arbitrium* (pues no se funda en la relación que uno desarrolla consigo mismo y se encierra así en la propia individualidad) y que por consiguiente no se impone a los demás. Según Arendt, si se equiparara la libertad a la soberanía “ningún ser humano sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad (*mastership*), es contradictoria a la propia condición de pluralidad”.<sup>344</sup> La soberanía constituye un ideal que sólo se puede materializar en el aislamiento respecto al mundo o en la imaginación; esto es, sin la compañía de los demás, pues de lo contrario comportaría el sometimiento de éstos. La libertad de uno, en tanto que soberanía, tan sólo se logra al precio de la negación de la libertad de todos los otros y para conseguirlo requiere el apoyo de instrumentos de violencia. Frente al poder (en el sentido no arendtiano) o la violencia, donde quienes lo detentan lo ejercen sobre la otra persona, hay que insistir en que la autoridad reposa en última instancia en los otros. Nadie puede arrogarse o adueñarse de la autoridad, nadie puede apropiarse *a priori* de ella, porque entonces, automática e indefectiblemente, deja de serlo.

A diferencia del poder, no hay posible monopolio legítimo o no legítimo de la autoridad. Por definición, ésta es lo no absoluto y lo inapropiable y solamente es legítima en la medida en que siga siendo de este modo. La autoridad es aquello que no se puede forzar, lo que al fin y al cabo no necesita hacerlo, pues siempre, por definición, depende de una concesión. Son los otros quienes otorgan un tipo de reconocimiento o ascendencia de donde se deriva que alguien adquiera la consideración de autoridad. Por así decir, ésta no es tanto poseída como entregada por los demás, de modo que aunque una persona o una institución puede intentar obtenerla o merecerla en realidad reside en última instancia en la reacción aprobatoria y *reconnaissante* de los demás. En este sentido, todavía se dice por ejemplo en castellano que alguien “goza de autoridad” con una connotación positiva.

Debido a este rol ejercido indispensablemente por los otros, la autoridad se caracteriza por su fragilidad, por cierta precariedad que es inerradicable por necesidad. Los otros atesoran, cuando menos de manera implícita, la constante posibilidad de deshacer o revocar la autoridad, de hacerla desvanecer con su acto de cuestionamiento. En *Sobre la violencia* asocia Arendt la autoridad a un indiscutible reconocimiento, y esta “indiscutibilidad” es justamente lo que atestigua este carácter frágil o endeble. Su mayor enemigo, por eso mismo, se halla en el desprecio o en la risa, en cualquier tipo de actitud o reacción que mine su prestigio y desemboque en su “discutibilidad”.<sup>345</sup> Una de las maneras más rápidas de perderla, en el fondo, consiste en el gesto propio del tirano de hacer gala y proclamarse arbitrariamente como poseedor de una autoridad que a la hora de la verdad no es reconocida o atribuida por los ciudadanos. Entonces se tiene la pretensión de alcanzar una autoridad que por el hecho de despreciar este rol de los otros e intentar desempeñarse de manera unilateral se destapa como un acto de poder y de autoritarismo.

Siguiendo una fórmula de Alexandre Kojève, se puede aducir que la autoridad se da como una forma de obtener la obediencia del otro allí donde la reacción debe ser posible en todo momento, pero donde sin embargo no se materializa.<sup>346</sup> Se trata entonces de una

---

<sup>344</sup> HC 254. Traducción modificada.

<sup>345</sup> OV 62.

<sup>346</sup> La fórmula exacta es la siguiente: “la Autoridad es la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros *reaccionen* contra él, siendo totalmente *capaces* de hacerlo” (Kojève,

potencialidad no efectuada o actualizada, donde la potencial reacción del otro no es sólo lo que puede destruir o cancelar la autoridad, sino que se revela asimismo como la misma condición de posibilidad de su existencia. La autoridad no se deriva entonces de la impotencia de los otros sino de una potencia no realizada; un no posible pero no pronunciado o materializado. En verdad, el que ostenta la autoridad se caracteriza por su nula capacidad imperativa, pues no puede forzar a los otros al reconocimiento o la obediencia, y puede ser considerado por eso mismo como impotente.<sup>347</sup> En esa capacidad de no reconocer o de desaprobar a quien ostenta el poder es donde se descubre la potencia de los otros.

Y es que la autoridad no solamente se diferencia del poder a nivel teórico. Por lo que concierne a los hechos, la autoridad es una instancia que puede tanto reforzar como fragilizar el poder, tanto autorizarlo como desautorizarlo. La autoridad se manifiesta entonces como una exterioridad que revela el carácter indigente del poder, la intrínseca incompletitud de éste. Un poder desprovisto de autoridad, sustentado exclusivamente en sí mismo o en el recurso a los medios de violencia, está condenado a ser desobedecido, cuestionado, desafiado y finalmente derrocado. El poder, en la medida en que aspire a presentarse como legítimo, no puede encerrarse exclusivamente dentro de sí mismo y requiere el aval de la autoridad, de un sostén que se encuentre afuera. Según Arendt, “la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder”.<sup>348</sup> La autoridad comparece entonces como un más allá del poder, como un elemento de trascendencia frente a la inmanencia de éste que opera como una instancia externa de legitimación.

Respecto a esta última cuestión, conviene precisar que Arendt señaló que había una relación íntima entre la autoridad y la legitimidad, si bien no la explicó en detalle. Donde le dedicó mayor espacio fue seguramente en la versión del texto de 1958 de *What was Authority?*, en unas líneas que son modificadas en el escrito incluido en *Between Past and Future*. En este fragmento asevera que la cuestión de la legitimidad desempeña un rol enorme en todo verdadero (*all truly*) pensamiento autoritario y añade a continuación: “aquellos que no solamente están en el poder sino que también detentan la autoridad, son conscientes de que su poder (autoritario) se sustenta en su legitimidad, la cual es asumida y *demostrada* por una fuente que se halla por encima o más allá del gobernante”<sup>349</sup>. Acto seguido agrega que los gobernantes, con el objeto de justificar su poder, pueden apelar a una variedad de fuentes, como la ley de la naturaleza, los mandamientos de Dios, las ideas platónicas, las ancestrales costumbres canonizadas por la tradición o algún gran acontecimiento del pasado, como es la fundación del cuerpo político. En todos estos casos, precisa Arendt, la legitimidad se deriva de algo que se encuentra fuera del alcance de las hazañas (*deeds*) humanas, tiene su origen en algo que en modo alguno ha sido hecho por el

---

Alexandre, *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 36). Por eso mismo, en consonancia con Arendt, añade a continuación que la autoridad se define como la posibilidad de actuar sin establecer compromisos. La autoridad no precisa una garantía externa y por consiguiente tampoco ningún tipo de compromiso, puesto que esa garantía sería lo que haría desvanecer y reemplazaría la misma autoridad.

<sup>347</sup> Al respecto, Luisa Muraro ha señalado que la autoridad es potente pero *a modo suo*, sin recurrir a los medios del poder o de la dominación (*Autorità*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013, p. 50).

<sup>348</sup> BPF 107.

<sup>349</sup> Arendt, Hannah, «What was Authority?», opus citado, pp. 82-83. “Those who are not only in power but in authority are aware that their (authoritarian) power depends upon its legitimacy, which is assumed and “proven” by invocation of a source beyond or above the ruler”. El énfasis es del original.

ser humano, como la ley natural o la divina, o que por lo menos no ha sido realizado por quienes están en el poder.<sup>350</sup>

Un apunte adicional a esta cuestión es mencionado en la correspondencia de Hannah Arendt con Carl J. Friedrich, en una carta de 1954 que hace referencia al artículo *Loyalty and Authority* del segundo. Resulta de interés porque es previa a los principales textos que Arendt compuso acerca de la autoridad y porque hace alusión a un intercambio personal entre ambos pensadores en torno a la cuestión de la autoridad del que no se conservan datos. Antes, Friedrich había reconocido su deuda con la autora, quien en la siguiente misiva le felicita y se muestra de acuerdo con que no sería conveniente identificar la autoridad con el poder legítimo.<sup>351</sup> Según Arendt, la autoridad se relaciona con la legitimidad, pero en modo alguno debe ser confundida con ésta. La legitimidad puede ser uno de los elementos o de las fuentes de la autoridad, pero ésta alude intrínsecamente a otras cuestiones que no están contenidas en aquélla de manera necesaria, entre las cuales sobresalen la importancia que tiene la preservación del mundo, el carácter de *augere* o el rol cardinal del reconocimiento de los otros. Que un gobierno esté desprovisto de autoridad no es sinónimo que lo esté de legitimidad, aunque son fenómenos que fácilmente se entrecruzan y retroalimentan.

Además, la autoridad apunta por necesidad a una trascendencia, que según el caso puede dirigirse por ejemplo hacia el cielo, hacia unos valores en concreto o hacia el pasado. Es esta relación de trascendencia, como con la conexión con la divinidad o con determinados valores, la que autentifica el poder y la que desde fuera puede ser examinada (*checked*), impugnada y por lo tanto desautorizada. En buena medida, el poder de desautorización consiste en poner en tela de juicio la autenticidad de esta relación o en declararla como inválida; en denunciar que la fuente sobre la que se legitima ha sido falseada o en que el poder se ha separado, descarriado o desconectado de ella.

En la carta que mandó a Carl J. Friedrich añade Arendt un punto fundamental: “la fuente de autoridad se localiza en aquello que todos nosotros tenemos en común”.<sup>352</sup> La autoridad, así pues, no solamente suministra una permanencia que contribuye a la preservación del mundo sino que además debe partir de éste. De ahí que un modelo citado de autoridad como el platónico, cuyo contenido no tiene su origen en el suelo común, esté irremediablemente encaminado al fracaso. La autoridad no puede ser construida o diseñada desde fuera, no debe ser una hechura humana (*must not be man-made*).<sup>353</sup> Si no se quiere que zozobre, nunca puede consistir en una empresa que tenga su procedencia en uno o en unos pocos individuos, como en los modelos que siguen el patrón de la fabricación. Simplemente se trata de algo que emerge o acontece, colectivamente o en algún concierto con otros seres humanos. No debe extrañar por eso mismo que Arendt se refiera en diversas ocasiones al éxito de la autoridad como un milagro (*miracle*), puesto que se pueden instalar las condiciones para propiciar la autoridad, se puede hacer todo lo posible

---

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>351</sup> Carta del 6 de agosto de 1954. No va a haber espacio para comentar las numerosas reflexiones que realizó Carl J. Friedrich en torno a la autoridad y la honda influencia de Arendt y Jaspers en su obra. El autor norteamericano de origen alemán citó elogiosamente su *Von der Wahrheit* como un escrito en el que se expone una interpretación de la autoridad semejante a la suya propia. A modo de resumen, téngase simplemente en cuenta que Carl J. Friedrich también señala que aunque la autoridad no es poder, sí que puede constituir una fuente de poder. En su opinión, la autoridad se asocia al razonamiento y a la comunicación, una que sea digna de ser aceptada.

<sup>352</sup> Carta del 6 de agosto de 1954. “The source of authority is located in that what all have in common”.

<sup>353</sup> BPF 121.

para merecerla u obtenerla, pero jamás garantizarla de antemano.<sup>354</sup> Como veremos, en los análisis de las tentativas por instaurar la autoridad por los principales actores de la Revolución Americana es seguramente donde esta cuestión se percibe de manera más nítida.

### En torno a la trinidad romana: autoridad, religión y tradición

El mundo actual, el mundo sin una autoridad consagrada, parece situado entre dos imposibilidades: la imposibilidad del pasado y la del futuro.

Chateaubriand.<sup>355</sup>

Todo lo anterior no es más que una primera aproximación al concepto de autoridad, cuyo significado varía ligeramente a lo largo de sus múltiples y variadas plasmaciones históricas. En éstas, además, no aparece la autoridad a solas, sino que persistentemente se acompaña y amalgama de diversos modos con otras categorías que conducen a otras tantas modificaciones en su rostro final. A nivel histórico, Arendt presta mayor atención a los conceptos con los que se ha relacionado principalmente la autoridad, los de religión y tradición, con los cuales formó una suerte de trinidad de trasfondo romano que Arendt llega a calificar como las tres columnas del mundo occidental.<sup>356</sup>

En su opinión, la religión aparece *prima facie* como el rostro por excelencia de la autoridad. Incluso en el presente, la Iglesia católica seguiría constituyendo todavía su imagen más vívida y paradigmática.<sup>357</sup> De hecho, Arendt llega a apuntar en su diario que “propriadamente, sólo hay autoridad religiosa, todo lo demás es impostura (*Schwindel*)”.<sup>358</sup> Se trata de una frase que de entrada puede sonar un tanto excesiva, pero que nos ayuda a comprender la relevancia de este estrecho lazo entre religión y autoridad, aunque asimismo hay que tener en cuenta que a lo largo de su vida esta autora realizó diversas afirmaciones discordantes en relación a este vínculo. Como botón de muestra, pensemos en el siguiente pasaje de *Religión y Política*:

“La larga alianza entre religión y autoridad no prueba necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa. Yo considero mucho más probable, por el contrario, que la autoridad, en la medida en que está basada en la tradición, tenga un origen político romano y que fuese monopolizada por la Iglesia sólo cuando ésta se convirtió en la heredera, tanto política como espiritual, del Imperio romano”.<sup>359</sup>

Más adelante, en el mismo texto, insiste más en este tema, en desvincular la relación íntima entre autoridad y religión, e indica como ejemplo que la crisis contemporánea de la primera no debe ser percibida como una crisis religiosa. Ahora bien, conviene introducir una precisión, porque en *Religión y Política* (1953), Arendt no está

---

<sup>354</sup> Acerca de esta cuestión, Facundo Ponce de León, en *Autoridad y poder*, ha hablado de la autoridad en tanto que acontecimiento.

<sup>355</sup> Chateaubriand, *Memorias de Ultratumba II*, Barcelona, El Acantilado, 2004, p. 2593.

<sup>356</sup> DT XIII, 10, p. 291, anotación de enero de 1953.

<sup>357</sup> Arendt, Hannah, «Autorité, tyrannie et totalitarisme», opus citado, p. 213.

<sup>358</sup> DT VIII, 8, p. 177, anotación de febrero de 1952.

<sup>359</sup> «Religión y Política», EU 450.

empleando todavía el concepto de religión en un sentido próximo al romano, el cual se encuentra impregnado de una dimensión cívica y política que es la que lo acerca a la autoridad. Partiendo de la interpretación etimológica suministrada por Cicerón, Arendt comenta que la religión romana debía ser entendida desde el prisma del *religare* que religa a la ciudad del presente con la del pasado (*bind back*) y que por extensión la asocia a la experiencia de la fundación.<sup>360</sup> En esto consistía a grandes rasgos la virtud de la *pietas*, esta fidelidad al origen que se preocupa por la conservación y perpetuación de la fundación. Así pues, «*religio*» significaba de forma literal “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”.<sup>361</sup> Por lo mismo, añade que el poder vinculante (*binding power*) de la fundación era en sí religioso y que la actividad religiosa y la política podían considerarse como prácticamente idénticas.

Posteriormente, cuando Arendt asocie autoridad y religión, lo hará en la medida en que ésta se acerque a esta acepción de la palabra, puesto que lo que quiere poner de manifiesto es este aspecto religador, vinculante y cohesivo que promueve la autoridad, esta dimensión de continuidad y copertenencia a un mismo mundo. Sobre este punto, una anotación de su *Diario Filosófico* resulta esclarecedora y puede servirnos para avanzar cuestiones que van a ser examinadas más abajo:

“Después del derrumbamiento (*Zusammenbruch*) de la trinidad romana, la religión pasa a ser confianza en Dios, la tradición se convierte en pasado y la autoridad se trueca en educación (*Erziehung*) (?) como introducción del nuevo ser humano en el mundo común, como garantía de la continuidad”.<sup>362</sup>

La religión, en la medida en que aparece inextricablemente asociada a la autoridad y en que sigue siendo entendida desde la experiencia transmitida por la tradición romana, no debe confundirse con la fe sino que debe ser comprendida como un concepto político. Hay tener presente este punto, porque cuando en lo sucesivo hagamos referencia a la religión se tendrá en cuenta esta acepción que contiene en su seno esta dimensión que se pierde después de quedar desprendida y desgajada de la autoridad. Este componente vinculante resulta clave para comprender cómo una fe como la cristiana, confinada inicialmente en un aislamiento voluntario, caracterizada por la *fuga mundi*, pudo acabar por convertirse con el tiempo en una religión. Según Arendt, habría sido Agustín de Hipona, en su opinión el único gran filósofo entre los romanos, quien habría descubierto dentro de la misma fe algo que podía interpretarse como un acontecimiento mundano (*worldly event*) al que religarse y transformarlo en un nuevo comienzo terrenal, en un nuevo origen, que apareciera como una experiencia equivalente a la de la fundación.<sup>363</sup> La victoria del cristianismo sobre Roma se hizo al precio de su romanización y, por lo tanto, a cambio de esta transformación de la fe en religión.

Por su parte, el cambio propiciado por Martín Lutero mil años más tarde, la separación de religión y tradición, el encierro de la cuestión teológica en el juicio

---

<sup>360</sup> Aunque los romanos comprendieron la *religio* en conexión con el verbo *religare*, en realidad no fue éste el caso de Cicerón, quien en *De natura deorum* (2, 9) prefirió recurrir en cambio al verbo «*relegere*» (releer), de todos modos presente en la lectura arendtiana de la *religio* romana. Para una profundización en los diferentes sentidos que se le dio a la *religio* en Roma, véase Silvia Giorcelli Bertani, *L'auctoritas degli antichi: Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Milán, Le Monnier Università, 2010 p. 96ss.

<sup>361</sup> BPF 132.

<sup>362</sup> DT XIX, 19, p. 446, anotación de octubre de 1953. Traducción modificada. El interrogante se encuentra en el original.

<sup>363</sup> BPF 137.

individual sin guía (*unguided individual judgment*) y el consiguiente extrañamiento del mundo, puede ser interpretado en cambio como un paso que va en la dirección contraria; esto es, como la transfiguración de la religión en fe, allí donde se comienza a agrietar la dimensión comunitaria de la primera. Al situar la autoridad religiosa en la palabra divina y no en la tradición, lo que se ocasiona es la erosión y posterior pérdida de la primera.<sup>364</sup> Su Reforma, por ello, transforma la religión, pero es incapaz de derivar en un *novus ordo saeculorum*; en la fundación de un nuevo orden o una nueva Iglesia. Por añadidura, este cuestionamiento de la autoridad religiosa conducirá a su vez, una centuria más tarde, a la crisis de la autoridad política, mientras que en la actualidad, según Arendt, la religión se ha convertido en el más privado de los asuntos privados.<sup>365</sup> Con la crisis de la autoridad, la religión acaba por perder su componente cohesivo, el originalmente religioso.

Del mismo modo que los otros elementos de esta trinidad, la tradición también se halla envuelta de pleno en una crisis. Para comprender lo que es la tradición, Arendt advierte de inicio que la pérdida de la tradición no debe ser identificada con la pérdida del pasado, sino con una dimensión de éste por la que podía ser vivificante y tener la capacidad de incidir en el presente. Esto queda expresado en las siguientes palabras: “al perder la tradición, también perdemos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba (*fettering*) a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito”.<sup>366</sup> En este contexto, se puede traer a colación el vínculo etimológico de la palabra «tradición» con el verbo «*tradere*», en tanto que esa entrega que los antepasados legaban a sus sucesores. La tradición entronca así con la acumulación de un conjunto de conocimientos y experiencias que han sobrevivido por su validez y su valor en la vida de los ancestros, donde, lejos de perpetuarse por medio de una recepción pasiva, continuamente se va cribando la herencia que en cada presente se recibe. Éste separa lo positivo de lo negativo y lo ordena y lo ajusta, conectándose así con el pasado inmemorial. Es decir, la tradición comparece como una entrega que no es incondicional, unilateral o inalterable, que no es automática o mimética, cuya transmisión depende de la recepción que se da en cada presente, donde se adaptan o moldean, al menos parcialmente, los contenidos recibidos.<sup>367</sup>

Este carácter flexible y actualizador de la tradición resulta fundamental para Arendt. La tradición debe permanecer viva, en diálogo con el presente, si no quiere fosilizarse y perecer o volverse superflua. Se trata en realidad de una idea que ella misma había anticipado de joven, en un interesante artículo de 1942, llamado *Moisés o Washington*, cuando ya criticaba la apropiación rabínica de la tradición judía, el desplazamiento de ésta hacia una religión en la que, según asevera, nadie creía. Lo único que se conseguía de este modo no era apoderarse del fulgor de la tradición, sino atrofiarla, despojarla de su significado vital y desproveerla de su carácter cohesivo y generativo. A modo de resumen, Arendt concluye dicho artículo con la siguiente sentencia: “nuestro pasado será para nosotros una carga (*burden*) bajo el que solamente podremos hundirnos mientras rehusamos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces –

---

<sup>364</sup> OR 33.

<sup>365</sup> RJ 87.

<sup>366</sup> BPF 104.

<sup>367</sup> PP 78ss. Anne-Marie Roviello ha reivindicado esta dimensión de apertura y señalado que “por la tradición el hombre instituye entre él mismo y el tiempo natural un hogar (*demeure*), una patria susceptible de acoger sus acciones y sus palabras, un cuadro *durable* en el seno del cual se puede ejercer su poder de producir lo nuevo”. Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Arendt*, opus citado, p. 87.

desde ese momento en adelante – la carga se convertirá en una bendición (*blessing*), es decir, en un arma en la batalla por la libertad”.<sup>368</sup>

Esto explica la importancia que tiene el hecho de que la tradición conecte, escuche y entable un diálogo continuo con el presente. Éste rescata, modifica o actualiza los elementos valiosos del pasado, validando y conservando la herencia compartida. Por lo mismo, puede desalojar de la tradición las experiencias que no concuerdan o que desentonan con ella, que no se ajustan a sus categorías y criterios prescriptivos, pudiéndolas castigar con la pena de ser sepultadas en el olvido. Esta labor de diálogo y ajuste constante entre pasado y presente deriva asimismo en la forja de un sentimiento de pertenencia hacia una tradición determinada. De ahí que en el ensayo que Arendt compone sobre Benjamin, cuya filosofía conecta con la problemática del pasado y de la autoridad, escriba el siguiente pasaje:

“la tradición transforma la verdad en sabiduría y la sabiduría es la coherencia de la verdad transmisible. Dicho de otro modo, aun si apareciera la verdad en nuestro mundo, ésta no conduciría a la sabiduría, porque ya no tendría las características que podía adquirir sólo a través del reconocimiento universal de su validez”.<sup>369</sup>

La misma verdad, en el caso de que realmente se pudiera tener consciencia de que existiera, no tendría por qué poseer un estatuto equivalente al de la sabiduría o al de la autoridad. Para empezar, porque detrás de la sabiduría y de la autoridad yace una dimensión temporal, un reconocimiento acumulado, confirmado y contrastado a lo largo de un prolongado periodo de tiempo que le confiere su dignidad, su relevancia y su prestigio, que atestigua la capacidad histórica de orientar la acción de la sociedad y el merecimiento de ser gratificado con la obediencia. Por extensión, hay que recalcar que la verdad de por sí tampoco tiene autoridad, porque ésta, como se ha observado, depende de que haya un reconocimiento *de facto* por parte de los integrantes que forman la sociedad y no basta con que sea merecido. En muchos casos la verdad, al no ser compartida por las otras personas, y la autoridad pueden colisionar. De ahí también, al menos en parte, la relación problemática que Arendt establece entre verdad y política o que en diversas ocasiones recuerde el posible vínculo entre verdad y tiranía, aunque eso es algo que retomaremos más adelante.

Lo que aquí queremos subrayar es que la renovación de la tradición implica cierto cambio con lo que le antecede, que esa continuidad no deja de estar atravesada por una discontinuidad que es reintegrada o incluso por cierta ruptura que debe ser disimulada y presentada bajo otro rostro. La tradición se apropia del pasado y lo entrega como un relato que hilvana los diferentes acontecimientos y los presenta a la luz de un sentido concreto. La tradición se caracteriza por un carácter dinámico, variable, proteico, lo que obviamente queda acotado dentro de unos márgenes definidos. Esto se observa fácilmente a la hora de observar cómo se entrelazan la autoridad y la tradición al nivel de los hechos. Arendt hace alusión a su interrelación e interpenetración, escribe incluso que ambos conceptos se

---

<sup>368</sup> EJ 226. Traducción modificada.

<sup>369</sup> MDT 203. En cualquier caso, no hay que olvidar que la misma Arendt también expuso la contracara de la tradición, señalando su carácter defectuoso con respecto a la historia. En uno de sus fragmentos más críticos escribió lo siguiente: “esta cerrazón que nuestra tradición ha mostrado desde su comienzo contra todas las experiencias políticas que no entran en sus esquemas —incluso si éstas eran las experiencias de su propio pasado directo, de tal modo que su vocabulario tenía que ser reinterpretado y las palabras dotadas de un nuevo significado— ha sido una de sus características sobresalientes. La mera tendencia a excluir todo lo que no era coherente se transformó en un gran poder de exclusión, que mantuvo la tradición intacta frente a todas las experiencias nuevas, contradictorias y conflictivas” (PP 83-84).



pertenecen (*gehören*) recíprocamente.<sup>370</sup> Eso sucede porque el segundo no puede lograr la transmisión sin el sostén del primero. “El pasado, en la medida en que es transmitido como tradición, posee autoridad; la autoridad, en la medida en que se presenta como historia, se convierte en una tradición”.<sup>371</sup>

El problema reside en que con la ruptura del hilo de la tradición el pasado deja de arrojar luz al presente, el cual queda sumido en una especie de orfandad y oscuridad y se ve condenado a tener que vivir en la intemperie.<sup>372</sup> Arendt explicita que esta crisis de la tradición vino precedida por la crisis de su autoridad: “el final de la tradición, según parece, comienza con el colapso de la autoridad de la tradición, y no con el cuestionamiento de su contenido substancial como tal”.<sup>373</sup> Lo que de entrada se produjo fue la pérdida de una actitud de respeto, gratitud, confianza o reverencia hacia el pasado que, de paso, favoreció la ulterior puesta en cuestión de sus contenidos y la mencionada ruptura con la tradición que todavía perdura como una de las marcas distintivas de los tiempos actuales. Por esa razón, el presente ya no se enraíza más en el pasado y éste comparece a lo sumo como un simple pasado en lugar de como una tradición; esto es, como una cadena de desnudos hechos pretéritos que se encuentran desligados del presente y que no iluminan el porvenir, que pierden su rol cohesionador y son mayoritariamente percibidos como unos simples episodios intrascendentes; como un pasado que ya no provee respuestas, que no entrega las coordenadas con las que orientarse y que queda desprovisto de grandeza (*Grösse*).<sup>374</sup> Como ha apuntado Martine Leibovici,

“la pérdida de autoridad de las tradiciones no nos confronta tanto con el olvido del pasado como con la ruptura del hilo que nos ligaba a las generaciones pasadas y por eso mismo a las generaciones futuras. Esta pérdida es una pérdida de sentido, pérdida de profundidad humana que nos deja apresados en el solo ciclo biológico de los seres vivos, ciclo sempiterno más que eterno, sin memoria, ya que siempre ha sido idéntico a sí mismo o librado a procesos anónimos y todopoderosos”.<sup>375</sup>

Por ello, más que el desconocimiento del pasado lo que le inquieta es la relación que se establece con éste. Según Arendt, se trata de una situación que podría privarnos de la dimensión de la profundidad humana, puesto que “la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el ser humano no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo”.<sup>376</sup> En este sentido, sus afirmaciones se asemejan a los planteamientos de la etapa tardía de la república romana, entre los cuales descuella la posición de Cicerón, para quien ignorar lo que había ocurrido antes de nacer significaba lo mismo que ser un niño.<sup>377</sup> Por su parte, para la autora de *La condición humana*, sin la memoria, el ser humano se encuentra

---

<sup>370</sup> DT XIII, 5, p. 289, anotación de enero de 1953.

<sup>371</sup> PP 110. Cf. MDT 200.

<sup>372</sup> En un sentido semejante, Eric Hobsbawm ha escrito: “La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven” (*Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 13).

<sup>373</sup> PP 108-109.

<sup>374</sup> DT XIII, 5, p. 289, anotación de enero de 1953.

<sup>375</sup> Leibovici, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, México, UNAM, 2006, pp. 61-62.

<sup>376</sup> BPF 104. Traducción modificada.

<sup>377</sup> *Nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum*. Cicerón, Marco Tulio. *De oratore*, 120.

postrado en la superficialidad, desprovisto de enseñanzas y modelos, expuesto y vulnerable a las vicisitudes de la realidad externa del presente.<sup>378</sup>

Probablemente el texto más elocuente de Arendt sobre la memoria sea el siguiente:

“todas las cosas que deben su existencia a los seres humanos, como los trabajos, las proezas y las palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar (*endow*) a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, entran y están en casa (*at home*) en el mundo de lo imperecedero (*everlastingness*) y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del ser humano. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, Mnemosine, a quien por tanto se consideró madre de todas las otras musas”.<sup>379</sup>

Para Arendt, sin la memoria ni el recuerdo, las obras de los seres humanos, con mayor razón esos hechos que califica como lo más perecedero en la tierra,<sup>380</sup> se encuentran condenadas a su pronta caducidad. Es menester recordar que la memoria no concuerda con una postura de sumisión o con una recepción pasiva de lo acontecido y lo transmitido, sino que se caracteriza por la posesión de cierto componente activo y transformador. La memoria opera como un diálogo que el presente tiende hacia el pasado del que procede con el fin de introducirle un poco de orden y sentido, rescatándolo de paso de su carácter efímero. La memoria exige por definición que haya un acto de participación por el cual los habitantes del mundo se dotan de una vía de acceso desde la que enraizarse en éste y continuar con su ulterior desarrollo.<sup>381</sup> Por ello, la pérdida de la memoria describe la actitud de dejación de un presente que no es capaz o no se preocupa por emprender estas iniciativas, que no se vuelve hacia lo pretérito en busca de sabiduría y que por eso se desconecta de un mundo que se construye desde esa transmisión del pasado.

Al reflexionar sobre esta materia, probablemente Arendt tuvo en consideración la etimología de la palabra «recuerdo» en alemán, *Er-innerung*, que entronca con la interioridad y la interiorización y cuya ausencia condena a la superficialidad antes mencionada. Por su parte, también pudo tener en cuenta que en inglés el verbo «remember» - como nuestros términos «rememorar» o «remembranza» - enlaza con el hecho de que la memoria es lo que nos permite integrarnos y recordarnos como los miembros (*members*) de una agrupación. Ésta no se sustenta únicamente en una unión transitoria de un conjunto de personas, también descansa en la existencia de un fondo histórico compartido.

La cuestión es que, sin la labor de la memoria, el ser humano se encuentra desgajado y al margen, como un ser aparte, del mundo en que habita. Un mundo, recordémoslo, que asimismo debe ser comprendido en una clave temporal. La tradición, así pues, no solamente nos lega un pasado que vivifica con su entrega, sino que en todo momento también nos transfiere y nos integra en el mundo en que moramos. Más allá de los contenidos que vehicule, lo que siempre entrega es un mundo, aquello por lo que el

---

<sup>378</sup> Sobre este punto, puede ser ilustrativo que Arendt remarcara en múltiples ocasiones que Adolf Eichmann fuera una persona con una memoria extremadamente deficiente.

<sup>379</sup> BPF 51. Traducción modificada.

<sup>380</sup> BPF 94.

<sup>381</sup> En *Algunas cuestiones de filosofía moral* escribe lo siguiente: “Pensar y recordar (...) es la manera humana de echar raíces, de ocupar el propio lugar en el mundo, al que todos llegamos como extraños. Lo que solemos llamar persona o personalidad, como algo distinto de un simple ser humano o de un nadie, brota efectivamente del enraizamiento que se da en este proceso de pensamiento” (RJ 115).

espacio en el que viven los seres humanos puede tener el carácter de mundo y puede ser común.<sup>382</sup> Desde este ángulo, tradición y memoria pueden ser vistas como el anverso y el reverso de una misma realidad.<sup>383</sup>

Se podría escribir largo y tendido acerca de la relación entre memoria y mundo. Como se recuerda desde las obras pioneras de Maurice Halbwachs, la memoria colectiva, en tanto que se sostiene y se teje sobre una multiplicidad de recuerdos, se caracteriza por su inherente polifonismo y coralidad.<sup>384</sup> No hay una memoria única, homogénea e individual, sino que ésta, como el mundo, se sostiene sobre una pluralidad de voces, recuerdos y testimonios. La memoria se construye y se reconstruye sin cesar en un ininterrumpido proceso de diálogo que, desde el suelo común de los acontecimientos, envuelve e interpela a los participantes. La memoria se presenta entonces como un relato fluctuante y siempre inacabado, destinado a una continuada actualización y transformación.<sup>385</sup>

El problema, según Arendt, se encuentra en que el despreocupadamente carácter desmemoriado del presente nos condena a la superficialidad y no hace sino agravar el problema del desarraigo en la sociedad contemporánea. Los romanos ya comprendieron esta amenaza en su momento y se refirieron a esta experiencia del olvido con el nombre de *negligio*, de donde procede la palabra actual «negligencia». La *negligio*, en tanto que contracara o negación de la *religio* con la que entronca etimológicamente, consistía en el olvido de aquello que une a la comunidad y la conmina al sonambulismo.<sup>386</sup> Se trató de un problema ya divisado y lamentado por Cicerón en el meollo de la crisis de la república de Roma y que Arendt detecta de nuevo, empeorado, en la sociedad contemporánea.

El problema de ésta se agudiza por el hecho de que, como indica Arendt en otro de sus apuntes del Diario, la mencionada ruptura de la tradición ya ni siquiera es recordada o percibida en el presente, con lo que se olvida incluso de que había algo que recordar. “La ruptura (*Bruch*) se produjo por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya no se notó (*notiert*) como ruptura”.<sup>387</sup> Por otro lado, en cambio, la situación es más inquietante si cabe, pues el desarraigo actual no se topa ahora con la cuestión del olvido sino con un fenómeno inexistente en la antigua Roma: un pasado luctuoso y funesto en

---

<sup>382</sup> Al respecto escribe Fernando Bárcena: “Lo transmitido forma parte de un *pacto generacional*; se transmite lo que ya estaba –cuerpo, lengua, lugar– y, al mismo tiempo, se transmiten las posibilidades contenidas en un cuerpo, en una lengua, en un lugar. Se transmite la posibilidad de un comienzo, la expresión de una libertad” (Bárcena, Fernando. *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 204).

<sup>383</sup> En *Ideología y Terror* compara la memoria a las leyes: “las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos” (OT 780-781).

<sup>384</sup> Véase Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prenas Universitarias de Zaragoza, 2004.

<sup>385</sup> En un pasaje de su diario Arendt examina la relación entre el comprender y el mundo, cuyo análisis se asemeja a la relación de éste con la memoria. Primero escribe que la reconciliación con el mundo se alcanza en la tarea del comprender sin la que, añade, no podemos echar raíces y estamos condenados a la superficie. Por ello, especifica que en el comprender lo que se genera no es sentido sino profundidad, lo que equivale a encontrar un hogar (*Heim*) en el mundo, hacer de éste su casa. A continuación, lo identifica asimismo a un proceso de enraizamiento que opone al fenómeno del desarraigo. DT XIV, 17, pp. 321-322, anotación de marzo de 1953.

<sup>386</sup> Moatti, Claudia, *La razón de Roma: el nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Madrid, A. Machado Libros, 2008, p. 52. A continuación añade esta historiadora: “En esta sociedad oral que se preocupa más por la rememoración que por el conocimiento, el olvido es la degradación del vínculo social y del sentimiento comunitario, la pérdida de la «profundidad cívica»” (p. 53).

<sup>387</sup> DT XIII, 8, p. 290, enero de 1953.

magnitudes tan extremas que lo hacen imposible de olvidar y cuyo recuerdo no puede ser simplemente castigado con la pena de la *damnatio memoriae*, que en la práctica los mismos romanos prefirieron eludir. Todo ello dificulta enormemente que se pueda encontrar una respuesta a qué se debe hacer con la memoria. Como afirma Arendt en la introducción que añadió a *Los orígenes del totalitarismo*,

“Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos.”<sup>388</sup>

Aquí ya no se trata de que el pasado no pueda comparecer como tradición debido a la crisis de su autoridad. A causa de una experiencia tan ominosa como la del totalitarismo, nos hallamos sacudidos, lastrados y perseguidos por un pasado que desde luego no se puede conmemorar y que además resulta imposible de digerir o interiorizar (*eine unbewältigte Vergangenheit*), un pasado que no genera lazo alguno y en el que no nos reconocemos. El pasado, entonces, no comparece como un motivo de unión sino como uno de división o de resentimiento. La paradoja reside en que el olvido de la tradición es lo que indirectamente contribuye a la eclosión de un acontecimiento tan grave y horripilante como el totalitarismo que no puede ni debe ser olvidado. Como le confesó Arendt a Günter Gaus en la conocida entrevista que mantuvo con este periodista alemán, hay cosas – aunque en ese instante se refiera concretamente a Auschwitz – que nunca deberían haber sucedido.<sup>389</sup> ¿Cómo restaurar el hilo de la tradición de un pasado semejante? Es allí donde se constata que el acontecimiento del totalitarismo nos expulsa hacia la intemperie y certifica de una vez por todas la ruptura del hilo de la tradición, por culpa de su misma indignidad y por lo tanto de su intransmisibilidad, por el hecho de que el horror es la única reacción lógica ante la magnitud de tal crimen, por haberse atrevido a franquear ciertos límites que hasta entonces se consideraban infranqueables. El totalitarismo irrumpe como una cesura histórica que usurpa la dignidad de la tradición y hace recrudecer la crisis de la autoridad. Por ello, concluye Arendt el fragmento anterior señalando que “son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor”.<sup>390</sup> Como en el caso de la autoridad, el desafío consiste en cómo plantear soluciones a un problema sin que eso suponga caer a su vez en la tentación de repetir las respuestas del pasado.

## La crisis de la educación y la autoridad

La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.

---

<sup>388</sup> OT 25.

<sup>389</sup> Arendt, Hannah, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», EU 30s.

<sup>390</sup> OT 25.

Uno de los escritos principales y más interesantes para abordar el problema de la autoridad es el de *La crisis en la educación* (1958), recogido poco más tarde en el volumen *Entre pasado y futuro* (1961). En este texto Arendt se confronta con esta cuestión desde otro ángulo, lo que sirve para dar una mayor profundidad a este concepto y problematizarlo. Cabe decir que también se trata de una de las obras más complejas e intrincadas de esta autora. A ello tampoco ayuda que sea prácticamente su única incursión en el campo de la educación.<sup>392</sup> De hecho, se puede señalar que en el primero de los *drafts* del escrito, Arendt había tenido pensado confesar abiertamente que no era de ningún modo una experta en el tema.

La tesis principal de *La crisis en la educación* es bien conocida y no deja de ser sumamente controvertida, sobre todo por lo que incumbe a algunos puntos de la línea de su argumentación: hay en el presente una alarmante crisis en la educación que además se ha convertido de manera indirecta en un problema político de primera magnitud. Hay que tener en cuenta dos cosas para empezar: que Arendt se refiere a la educación que se realiza en las escuelas, no en las universidades donde los estudiantes ya son adultos, y que a su juicio el cometido de la educación consiste fundamentalmente en una transmisión de contenidos de una generación a otra. El origen de esta crisis, por eso, enlaza con la pérdida de la autoridad y con la ruptura del hilo de la tradición, un tema recurrente en esta autora, aunque también coincide con la divulgación e implantación de un igualitarismo que, a su juicio, resulta contraproducente en el ámbito de la educación. Como se ha comentado, hay que tener presente que la crisis contemporánea de la autoridad acusa una mayor gravedad en este campo, en cuanto que es el espacio donde la autoridad, plasmada en la relación maestro-alumno, había parecido más natural u obvia. En este ámbito se evidencia que el problema educacional se caracteriza por unas repercusiones que también son políticas: que con el tiempo se imponga la idea de que la educación debe ser contraria a la autoridad, que los niños crezcan sobre la base de su rechazo y por extensión del de la transmisión del mundo, dificulta sobremanera la presencia de la autoridad en el terreno de la política.

Es preciso comenzar poniendo de relieve que, según Arendt, este ocaso de la autoridad no encuentra su explicación, o no principalmente, en la actitud irreverente e insolente de los niños. Ella se opone a la actitud de numerosos adultos que, no dispuestos a tener que afrontar el problema y cargar con la responsabilidad correspondiente, prefieren culpar y responsabilizar de los problemas educativos a las nuevas generaciones. Respecto a esta cuestión, llega a especificar con total claridad en las *Reflexiones sobre Little Rock* que en realidad “todo niño busca instintivamente autoridades que lo guíen por el mundo en el que él todavía es un extraño, en el que no puede orientarse por su propio juicio”.<sup>393</sup> El problema, pues, se sitúa más bien en el recelo o la desconfianza profesados por los mismos adultos hacia la autoridad, quienes son los responsables de haberla desechado y expulsado del campo de la educación. Arendt explica que la crisis de la autoridad se habría producido debido a la colusión de una serie de procesos interrelacionados entre los que se pueden destacar principalmente los tres siguientes: la ruptura del hilo de la tradición, la importancia que tiene la igualdad en una sociedad como la americana y el auge de las pedagogías progresistas.

---

<sup>391</sup> BPF 208.

<sup>392</sup> Hay que recordar en este contexto que en 1933 Arendt escribió el texto *Contra los círculos privados*, incluido en el volumen *Ensayos de Comprensión*.

<sup>393</sup> RJ 202.

El primer punto es la consabida y mencionada ruptura del hilo de la tradición. La crisis de la educación debe ser entendida en íntima relación con la crisis de la autoridad y asimismo de la autoridad de la tradición, razón por la que se pierden las coordenadas con las que orientarnos y se lastiman incluso las normas o convenciones más elementales de la convivencia. Sin embargo, es preciso tener en consideración que no por ello aboga Arendt por una concepción tradicionalista de la educación. Tampoco en este campo cae en una nostalgia del pasado que ansía recuperar y restaurar lo perdido.<sup>394</sup> Si ella se definió explícitamente como una conservadora en este ámbito, fue porque su posicionamiento coincidía con el declarado propósito de preservar el potencial de novedad y de transformación que correspondía a las nuevas generaciones.<sup>395</sup> El objetivo de su paradójico conservadurismo consiste pues en fraguar y propiciar la ruptura contra la misma tradición que se quiere transmitir. En palabras de Arendt,

“precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado (*superannuated*) y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”.<sup>396</sup>

En este pasaje se evidencia el problemático y conflictivo engarce entre lo antiguo y lo nuevo así como el carácter ambivalente de la autoridad. Como ha apuntado Mordechai Gordon, el desafío arendtiano puede resumirse en la tarea de pensar cómo lograr conservar el componente novedoso, irruptivo y revolucionario de la natalidad con el cuidado y la preservación del mundo en tanto que hogar duradero de los seres humanos.<sup>397</sup> Lo que se propone, pues, es cómo preservar de manera simultánea tanto el mundo como la novedad. No se debe olvidar que, en opinión de Arendt, la esencia de la educación se cifra en la natalidad y por lo tanto en su carácter inaugural o transformativo. En esto se aproxima a la política, aunque en modo alguno se debe concluir que deba seguir los patrones o valores de ésta.

Respecto a la cuestión de la novedad, Arendt acude a la cultura helena y recuerda que los griegos se referían a los niños como *oi neoi*, los nuevos. Según la autora de *La*

---

<sup>394</sup> En realidad, el texto de Arendt concluye con un final abierto, que en cualquier caso no concuerda con las posturas de un conservadurismo como el de Allan Bloom. Escribe la pensadora alemana: “la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún lo estuviésemos y como si sólo de manera accidental, por decirlo así, nos hubiéramos apartado del recto camino, pero con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se produjo una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más” (BPF 206).

<sup>395</sup> BPF 186. Respecto a esta cuestión, no dejan de ser sorprendentes los enormes paralelismos entre la postura de Arendt y la que expuso Margaret Mead. Según la antropóloga americana, “permitir que se desarrollen como señores de un mundo vacío, despreciando a los adultos que trabajan para ellos como esclavos, y someterles luego con el látigo de la inhibición, obligándoles a aceptar un orden de cosas que jamás les hemos enseñado a considerar noble o digno, es igual que ofrecer duras piedras a quien tiene derecho a recibir pan tierno” (Mead, Margaret, *Educación y cultura*, Barcelona, Paidós, 1972, p. 164).

<sup>396</sup> BPF 204-205. No deja de ser interesante que en la misma página deje claro que eso solamente tiene sentido en el campo de la educación: “en política, esta actitud conservadora -que acepta el mundo tal cual es y sólo se esfuerza por conservar el statu quo- no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo” (BPF 204).

<sup>397</sup> Gordon, Mordechai, «Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered», in Gordon, Mordechai (ed.), *Hannah Arendt and Education*, Boulder, Westview Press, 2001, p. 47.

*condición humana*, ciertamente se les puede llamar así porque el mundo, que preexiste a ellos, siempre se les aparece como algo viejo y anticuado. Y es que el mundo queda afectado por el transcurso del tiempo, se desgasta (*wears out*) sin cesar y por eso puede servir como hogar nada más que a lo largo de un periodo de tiempo determinado.<sup>398</sup> Sin cambio ni alteración, el mundo caería en la obsolescencia, en la fosilización, y perdería su carácter de mundo. Si puede seguir siendo una morada para los seres humanos, lo es en virtud de la acción continuada de las nuevas generaciones que entran en él como niños y extraños y lo transforman, lo enderezan de nuevo (*set right anew*), para acomodarlo a los requerimientos de los nuevos tiempos.

Arendt traza una analogía entre la tarea asignada a cada generación y las palabras pronunciadas por Hamlet en la obra de Shakespeare: “los tiempos están confusos (*out of joint*). Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden”. Eso sirve para comprender que, según la pensadora de origen alemán, desde el mundo no se debe intervenir sobre los recién llegados (*newcomers*) ni determinarles qué es lo que deben hacer. Son los mismos nuevos quienes tienen el encargo de introducir y querer introducir su propia novedad o discontinuidad. Ésta debe provenir de fuera, de los recién llegados, y no de dentro. Hay que posibilitar el cambio y la corrección, pese a que a fin de cuentas jamás se pueda tener la certeza de ella, pese a que no haya garantía alguna que certifique que lo nuevo vaya a aparecer y se logre imponer a lo antiguo o consiga mejorarlo. Para ello, los adultos deben aceptar su condición y no tomar la iniciativa por los niños o en nombre de ellos. El mundo, por así decirlo, solamente puede permanecer a la espera. O dar la acogida a esos nuevos para recibir los impredecibles frutos de su acción. En caso contrario, en el momento en que quisiera anticiparse a los nuevos y determinar los cambios por hacer, se les estaría denegando a éstos su cometido político y su rol de futuro.<sup>399</sup>

Como se percibe cuando habla de la educación en las utopías, se trata de una situación ante la que Arendt no oculta su temor.<sup>400</sup> En su opinión, algo semejante sucede con esas pedagogías que se proponen intervenir sobre la vida de los niños con la misión de hacer germinar un nuevo tipo de ser humano y asegurarse así la transformación de la sociedad del futuro. El problema reside en que una politización semejante de la educación, un intento a forzar a los niños a tener que ser tal y como pretenden los adultos, de hacer previsible una tarea que se debe caracterizar por su imprevisibilidad, conduce a un vaciamiento o una denegación de la política en un sentido arendtiano. Para ella, “nuestra esperanza está siempre en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser”.<sup>401</sup>

Un segundo factor que habría influido en la crisis de la educación, éste más circunscrito geográficamente, se encuentra según Arendt en la singular importancia que posee el igualitarismo en el seno de la sociedad americana, país en el que esta crisis de la educación se daría de forma más aguda. Se trata de un problema que le inquieta y al que dedica una buena cantidad de espacio, aunque también se explica por el hecho de que los

---

<sup>398</sup> BPF 204.

<sup>399</sup> BPF 189.

<sup>400</sup> BPF 188.

<sup>401</sup> BPF 204. En el mismo texto escribe: “Es parte de la propia condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que prepararla para un nuevo mundo sólo puede significar que se quiere quitar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad (*chance*) ante lo nuevo” (BPF 189).

Estados Unidos hayan aparecido como una tierra de promisión para los inmigrantes. En su país de adopción, afirma, se ha cometido el comprensible y fatal error de proyectar la horizontalidad de su concepción de la política al terreno educativo. De allí que proliferen campañas que se proponen igualar o borrar en la medida de lo posible las diferencias de trato y de reconocimiento que se dan entre niños y adultos o entre alumnos y profesores, algo que ella desapruueba indisimuladamente.<sup>402</sup>

En una de sus tesis fuertes y más controvertidas, Arendt afirma que conviene separar firmemente la esfera de la educación de la pública o política.<sup>403</sup> Presenta ambas como dos esferas heterogéneas a cada una de las cuales le corresponde una serie de reglas que no coinciden con las de la otra. El error sería, como se estaría poniendo en práctica, someter un ámbito a las directrices o pautas del otro. Arendt no cree conveniente que la educación sirva de modelo para la política ni tampoco lo contrario, puesto que cada uno de ambos terrenos debe ser entendido de una manera diferente y autónoma. Por esa razón, no aboga por asimilar las reglas de la educación a las de la política e imponer la igualdad propia de su espacio, pues considera que éste precisa la existencia de relaciones de asimetría como las de la autoridad.

Como se ha mencionado antes, la tentativa de equiparar los principios rectores de la política y de la educación ya se había puesto en práctica en la antigüedad aunque de una manera contraria. Entonces se quiso importar la asimetría privada de los mayores respecto a los jóvenes, como en el caso de Aristóteles, al espacio público de la política, lo que derivaba en una autoridad mal entendida que más bien se plasmaba en una relación de dominación que trataba de reducir a los ciudadanos adultos al estatuto de *paides*. En el presente, en cambio, Arendt denuncia que se tiene la intención inversa de introducir la igualdad propia de la esfera política, una esfera compuesta por seres adultos, en un espacio ocupado por niños. Paradójicamente, la politización de la educación, hacerla regir por principios como los que predominan en la esfera política, es lo que a su juicio tendría a la larga efectos negativos y despolitizadores sobre ésta, ya que de este modo se ahonda en la crisis de la autoridad y en la consiguiente pérdida del mundo.

Para Arendt no resulta incongruente defender, por un lado, la igualdad en el espacio político y, por el otro, la asimetría en el educativo. En este último caso se da una superioridad absoluta del adulto sobre el niño que tan sólo es meramente provisional, que únicamente atentaría contra la dignidad de las personas si se aplicara a relaciones entre adultos, como las que existen a nivel político entre los gobernantes y los gobernados.<sup>404</sup> Por decirlo en pocas palabras, en la educación debe prevalecer este tipo de relación porque se dirige a un colectivo como el de los niños, a personas que por lo tanto todavía no son consideradas como aptas para ser admitidas en la esfera política, en la cual se puede entrar y participar en condiciones de igualdad una vez que la educación ha llegado a su fin.<sup>405</sup>

Detrás de esta cuestión late una problemática próxima a Arendt que ha sido observada en el primer capítulo y que alude a la importancia de la privacidad. A su parecer, toda vida requiere del manto protector de la oscuridad para crecer, básicamente porque es tan imposible como indeseable vivir bajo un perpetuo estado de exposición a la luz

---

<sup>402</sup> BPF 192.

<sup>403</sup> BPF 207.

<sup>404</sup> BPF 202.

<sup>405</sup> BPF 130. Acto seguido añade un fragmento nada desdeñable: “la necesidad de «autoridad» es más verosímil y evidente en la crianza (*child-rearing*) y en la educación de los niños que en ninguna otra cosa. Por este motivo es tan característico de nuestra época el deseo de erradicar incluso esta forma de autoridad, tan limitada y políticamente falta de relevancia (*politically irrelevant*)”.



pública. Esto se hace más patente si cabe en el caso que nos ocupa. Ya no se trata solamente de que se precisen espacios de oscuridad en determinados lapsos de tiempo de la vida adulta porque es imposible vivir persistentemente expuestos a la luz pública, sino que vivir en la seguridad del ocultamiento (*security of concealment*) frente a lo público es lo que en propiedad corresponde a la etapa de la infancia. Ésta debe ser por definición una etapa de oscuridad, no sometida a las exigencias de lo público, y por ello de no política, razón por la que Arendt llega a anotar que “la responsabilidad del desarrollo del niño en cierto sentido es contraria al mundo: el pequeño requiere una protección y un cuidado especiales para que el mundo no proyecte sobre él nada destructivo”.<sup>406</sup> De allí que especifique que el lugar tradicional del niño sea la familia, cuya privacidad lo guarece de los avatares de un mundo para el que no se encuentran preparados todavía. Por la misma razón, Arendt enfatiza que la escuela no debe ser en modo alguno confundida con el mundo y que sería una temeraria irresponsabilidad pretender que lo fuera o tomar la decisión de organizarla de tal modo. De acuerdo con su opinión, la escuela es la institución que media entre el campo privado del hogar y el mundo para que la transición entre ambos se pueda lograr de la mejor manera posible.<sup>407</sup> La escuela representa al mundo, y por eso puede funcionar como un espacio de transición para los niños, pero no es el mundo.

Aquí es donde más se percibe que *La crisis en la educación* fue también la respuesta que escribió al conjunto de virulentas y furibundas críticas que recibió a causa de la redacción de sus polémicas *Reflexiones sobre Little Rock*, publicadas en 1959. En este artículo Arendt se había mostrado contraria a las medidas gubernamentales que se tomaron para introducir a los niños negros en las escuelas de los blancos. Debido a la enorme carga emocional del momento, se la tachó de arrogante, poco empática e incluso de racista por este escrito, por lo que la misma Arendt se sintió obligada a tener que añadir unas observaciones preliminares en las que dejaba constancia de su condición de judía así como su simpatía por un colectivo como el de los negros y por los oprimidos en general.<sup>408</sup> Su argumentación, empero, es más fácil de entender si el texto es leído en conexión con la desdichada historia de los judíos en Alemania y desde su obra *La condición humana*, donde Arendt ya había planteado y desarrollado la discutida distinción entre lo social y lo político.<sup>409</sup> Seguramente, una de las razones que levantó más polvareda tuvo que ver con que sus tesis fueron interpretadas como argumentos que serían usados para respaldar las excusas esgrimidas por Orval Faubus, el gobernador de Arkansas, así como otros defensores de la segregación o del supremacismo blanco, quienes se opusieron a la disposición del gobierno basándose en que semejante medida podía ser leída como una provocación y podía convertirse en el veneno de nuevos e indeseables estallidos de violencia.<sup>410</sup>

Las *Reflexiones sobre Little Rock* dan comienzo con un comentario de la célebre fotografía de una niña negra de quince años, cuyo nombre era Elizabeth Eckford, quien hubo de ser escoltada por la policía para tener la posibilidad de entrar en un colegio de

---

<sup>406</sup> BPF 197s.

<sup>407</sup> BPF 200.

<sup>408</sup> Young Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt: por amor al mundo*, opus citado, p. 396

<sup>409</sup> Tal y como le escribió al educador Matthew Lipman, fundador de Philosophy for Children y seguidor de John Dewey, Arendt estaba convencida de que “la igualdad política siempre dispuso la discriminación social, mientras que el reconocimiento social se pagó siempre con la desigualdad política” (citado por Young Bruehl, *Hannah Arendt: por amor al mundo*, opus citado, p. 398).

<sup>410</sup> Para profundizar en el contexto histórico que giraba en torno a la controversia de Little Rock, véase Morey, Maribel, «Reassessing Hannah Arendt’s “Reflections on Little Rock”», *Law, Culture and the Humanities*, 10, 1, 2014.

blancos. La argumentación de Arendt contra la sentencia dictada por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos se fundaba en que la integración forzosa de los niños de color, en el fondo, no consistía más que en una forma de descargar sobre ellos la responsabilidad de los adultos y de exponerlos injusta e imprudentemente al fragor de una batalla política. Además de que eso consistía en un intervencionismo gubernamental que vulneraba derechos esenciales en toda sociedad libre, tales como el derecho de los padres sobre sus hijos o el derecho social de libre asociación, el problema para Arendt se centraba en que estos niños se veían entonces compelidos a tener que asumir una responsabilidad que no era la suya, de la que no eran culpables y para la cual no estaban preparados, mientras que los adultos se desembarazaban de otra que sí les correspondía. En tal caso, prosigue, son los niños los que, sobreexpuestos y arrojados prematuramente a la arena de lo político, deben encontrar la solución a un litigio que los adultos no han sabido zanjar y, por consiguiente, con ese gesto se les demanda de manera implícita que se comporten prácticamente como unos héroes.<sup>411</sup> De paso, eso supondría ni más ni menos que el reconocimiento de la incapacidad de los adultos y la abdicación tácita de la autoridad de éstos. Por esa razón, Arendt propuso redirigir el conflicto hacia otro tipo de cuestiones que no involucraran a los niños y que, por ejemplo, se optara por abolir otro tipo de leyes como la prohibición de matrimonios mixtos, desplazando así el conflicto de los niños a los adultos. No se trataba de negar la realidad y gravedad de un problema obvio, sino de que se encomendara su solución a quienes tenían la obligación moral de hacerlo.

La frase con la que Arendt pone fin a las *Reflexiones sobre Little Rock* es suficientemente esclarecedora respecto al enfoque que tuvo del conflicto y nos devuelve de lleno a la cuestión de la educación: “La fotografía me pareció una fantástica caricatura de la educación progresista que, al abolir la autoridad de los adultos, niega implícitamente su responsabilidad por el mundo al que han traído a sus hijos y rehúye el deber de guiarles por él”.<sup>412</sup> Acto seguido, como colofón, deja caer dos interrogantes que, pese al tono interrogativo, dejan patente su postura respecto a esta cuestión: “¿Acaso hemos llegado al punto en que se les pide a los hijos que cambien o mejoren el mundo? Y ¿pretendemos acaso que nuestras batallas políticas se libren en los patios de las escuelas?”<sup>413</sup>

Por último, concurre un tercer factor a tener en cuenta en la crisis de la educación: el auge de las pedagogías progresistas que nombra al final de las *Reflexiones sobre Little Rock*, pedagogías “modernas” y “avanzadas” en palabras de Arendt, abiertamente antiautoritarias, que no habrían comprendido el auténtico sentido de la autoridad y, equivocadamente, la habrían asociado a un fenómeno bien diferente como la opresión. De este modo, el primer error que cometen es leer en clave política una esfera que no lo es. Arendt no se esconde a la hora de cuestionar estas corrientes a las que tilda incluso de insensatas, bajo las cuales podemos incluir posiciones como las del filósofo pragmatista John Dewey, el más insigne representante de la *progressive education* que en esos

---

<sup>411</sup> RJ 195.

<sup>412</sup> RJ 195.

<sup>413</sup> RJ 195. Elisabeth Young-Bruehl relata una anécdota en la que se observa que Arendt no cambió de opinión respecto a esta cuestión con el paso del tiempo. Cuando en 1970 fue contactada por el Student Mobilization Committee to End the War in Vietnam para recibir un donativo, después de unos titubeos y malentendidos, ella se lo negó finalmente y les respondió: “Cuando hablamos por teléfono, yo no era consciente de que querías implicar a los estudiantes de bachillerato en el asunto y lamentó decirte que no daré un solo penique para este propósito, porque no estoy de acuerdo en que sea aconsejable movilizar a los niños para cuestiones políticas” (Young Bruehl, *Hannah Arendt*, opus citado, p. 405).

momentos había entrado en crisis.<sup>414</sup> Sin embargo, tal vez sea más acertado dirigir sus críticas a muchas de las prácticas pedagógicas que hablaban y actuaban en su nombre, al mismo tiempo que olvidaban algunos de los recelos y advertencias que el pensador norteamericano había plasmado en su libro *Democracia y educación*.<sup>415</sup>

En primer lugar, Arendt se posiciona en contra de que la pedagogía moderna se presente pomposamente como si tuviera el estatuto de una ciencia. No sólo por el hecho obvio de que al no tratarse de una ciencia natural no tiene sentido que aspire a semejante estatuto, sino porque esta absurda pretensión la lleva a su vez a despreciar las anteriores normas de la sensatez humana (*sound human reason*) que hasta entonces habían sabido guiar el sentido común de las personas. Todo ello, como por su parte acaeció con la revolución científica que arrancó en los inicios de la Edad Moderna, habría conducido a prolongar y exacerbar una crisis de confianza respecto al pasado, si bien se proyecta a un ámbito que no lo merece y al que no se le ofrece una solución sustitutiva. La renuncia a la tradición, en este caso, no se daría a cambio de una serie de formulaciones que consiguen captar y predecir las regularidades de la naturaleza, pues lo único que se obtiene es un simple y contraproducente vacío que no hace sino empeorar la educación de los niños.

Según Arendt, uno de los principales problemas achacables a la pedagogía moderna consiste en que se concentra en el cometido de enseñar únicamente cómo enseñar, como si siempre se tratara de una sola y la misma actividad, una generalizable y extrapolable a todas las demás. Más aún, lo que se logra de este modo es que el profesor pase a ser una persona que no atesora un repertorio de conocimientos especiales, con lo que, despojado de aquello que hacía de él una referencia, deja de ser una autoridad legítima y “ya no es alguien que sepa más”.<sup>416</sup> Estas pedagogías profesan un desprecio hacia los contenidos que tiene su correlato en el consiguiente desprecio a la tradición de nuestros antepasados y a todo aquello que constituye el mundo en el que habitamos. El resultado no puede ser otro que acentuar la ruptura con la tradición, alentar la experiencia de desapego o de la pérdida de un mundo que deja de manifestarse como algo familiar así como contribuir al ya preocupante aislamiento de los individuos. Más allá de los contenidos expresados por la tradición, podemos añadir, lo que éstos promueven implícitamente es una ligazón con el mundo que no se puede alcanzar por medio de estrategias pedagógicas que de manera abierta y decidida se desmarcan de lo transmitido por las generaciones anteriores.

Por esa razón, Arendt desaprueba asimismo que el pragmatismo sea exhibido como una virtud en estas pedagogías y que el hacer, el *learning by doing*, se imponga como un valor positivo sobre el saber. Uno de los puntos fundamentales del pensamiento de nuestra autora consiste en la importancia de la transmisión del conocimiento con el que el pragmatismo colisiona, al decantarse decididamente por otros objetivos como la adquisición de destrezas o habilidades. El problema reside en que entonces no solamente se tiene la intención de eliminar el rol desempeñado por la autoridad, puesto que además se

---

<sup>414</sup> En esos años el gobierno de los Estados Unidos, también debido al contexto excepcional de la Guerra Fría, optó por posicionarse en contra de la pedagogía progresista y, mediante acciones como la *Nacional Defence Act* (1958) o el establecimiento de instituciones como la *National Science Foundation* (1950) y el *Council Basic on Education* (1958), quiso restaurar modelos educativos clásicos basados en la transmisión de contenidos. Para esta cuestión, véase Lombard, Jean, *Hannah Arendt. Education et Modernité*, París, L'Harmattan, 2013.

<sup>415</sup> Para un análisis de la crisis de la educación según Arendt en diálogo con el modelo de Dewey, Véase Bárcena, Fernando, «Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt», *Anthropos*, 224, 2009, pp. 113-138.

<sup>416</sup> BPF 194.

hace enmudecer a la tradición, como si en ésta no hubiera nada valioso que recordar y no contuviera más que conocimiento muerto e inservible, merecedor de su olvido.

Por añadidura, este tipo de pedagogías predicán la supresión de la distinción entre las esferas del trabajo y del juego, con el propósito de reemplazar el aprendizaje serio por uno que contenga componentes lúdicos. Así, además de atentar contra el mundo en el que los niños viven, simultáneamente se forja un nuevo mundo infantil paralelo al de los adultos, un mundo propio, autónomo y artificial, con sus reglas propias, que lógicamente no concuerdan con las que rigen entre los mayores. Bajo el pretexto de mantener la independencia de los niños, los adultos se desresponsabilizan de éstos y *de facto* los excluyen de su mundo y con ello coadyuvan en su infantilización. La preparación de los niños para ese mundo queda pues obstaculizada y se los mantiene en todo momento en tanto que infantes (y recordemos a este respecto que en griego «infante» es aquel que no tiene *logos*) en una suerte de contramundo, en un entorno o microcosmos irreal que en opinión de Arendt quizá ni siquiera sea merecedor del marchamo de mundo.<sup>417</sup> Se trataría al fin y al cabo de un mundo artificial, anómalo y monstruoso, escindido de la realidad, construido como una burbuja que existe al margen del curso de los acontecimientos.

Al cortar su relación con los mayores y dificultar el paso gradual de un mundo a otro, se interrumpe abruptamente la evolución del niño y se ancla a éste en su estado artificial que no es otro que el de un destierro (*banishment*) que destruye las condiciones necesarias para el desarrollo y crecimiento vitales. Arendt usa términos más contundentes y habla incluso de que lo que se produce es un abandono (*abandonment*) y una traición (*betrayal*) hacia ellos.<sup>418</sup> Es aquí donde resulta más obvia la reivindicación arendtiana de la autoridad en tanto que relación, y una relación que propicia el crecimiento, que es guiada por esa dimensión del *augere*.

Por otro lado, Arendt añade otra observación digna de ser tenida en cuenta. Pese a la vocación antiautoritaria de estas pedagogías, la ruptura de los niños con la autoridad de los mayores no hace desvanecer en modo alguno el problema de la autoridad. Tan sólo la desplaza de la relación individual del adulto al interior del grupo de infantes, donde el niño individual se debe relacionar y confrontar con seres que *a priori* son sus semejantes, pero donde *de facto* se generan nuevas formas de asimetría y de poder. Para la autora de *La condición humana* eso conduce a una situación resueltamente peor, pues la autoridad del grupo, la de la mayoría, se destapa como más fuerte y tiránica, además de que la capacidad de rebelión pasa entonces a ser casi inexistente.<sup>419</sup> En realidad habría que hablar más bien de autoritarismo y no de autoridad, el cual no está asociado a ninguna responsabilidad por el mundo, no tiene enseñanzas que transmitir, está construido sobre la arbitrariedad, amordaza a los otros y en cuyo seno se dificulta enormemente la irrupción de la natalidad. Lo que de este modo sugiere Arendt es que los intentos de eliminar la autoridad, lejos de suprimirla, no hacen sino conducir a la emergencia de otros rostros de ésta que son mucho menos halagüeños y que acaban por generar versiones empeoradas de aquello contra lo que se enfrentan.

No debe sorprender por todo ello que, frente a lo que denuncia, Arendt incida en que la tarea de los educadores se relaciona con su asunción de la responsabilidad por el mundo. Ellos interpretan el rol de ser los representantes de éste, sus transmisores, pese a

---

<sup>417</sup> BPF 195s.

<sup>418</sup> BPF 200.

<sup>419</sup> BPF 193.

que no sean quienes lo hayan hecho y pese a que puedan preferir que fuese distinto.<sup>420</sup> El educador es aquel cuya tarea consiste en tener que responder del mundo, en mostrarle sus detalles y enseñanzas al niño y comunicarle: “éste es nuestro mundo”. Se trata de un acto de presentación o transferencia del mundo, de una invitación a formar parte de él. Aunque lo que se transmite implícitamente con ello es una actitud de compromiso e implicación con el mundo que los niños deben asumir e interiorizar. En el fondo, la acción de transformación que de éstos se espera se explica por la misma actitud de responsabilidad por el mundo que también inspira, de un modo muy diverso, a sus educadores.

La ardua misión del profesor se destaca al fin y al cabo como una suerte de modulación *sui generis* del *amor mundi* arendtiano, tal y como se extrae del principio del pasaje que abría este epígrafe: “la educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable”. En Arendt, el *amor mundi* no solamente se expresa en la actividad de la acción, como se suele resaltar, sino que también lo hace en la muy diferente labor de transmisión y educación ejercida de manera responsable por los maestros.

Arendt pone énfasis en que la autoridad en el campo de la educación tiene que ver con esta responsabilidad de los educadores con respecto al mundo y no con lo cualificado que sea el educador individual en cuestión, del conocimiento que pueda poseer del mundo o de su capacidad por darlo a conocer. Es decir, la autoridad no proviene tanto de un conjunto de facultades o méritos individuales cuanto de aquello en cuyo nombre se habla. Por eso, la autoridad en el campo de la educación hace referencia al pasado y apunta a la tradición, algo que no tiene por qué suceder con los otros campos.<sup>421</sup> La autoridad del maestro, añade Arendt, “tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal”.<sup>422</sup> Es allí donde se constata su rol de representante del mundo o también uno cercano al sentido latino del *auctor*, en tanto que interviene como un mediador de cara a los niños. El educador transmite unas palabras y unas enseñanzas que no son propias, unas historias que no ha protagonizado, pero que de todos modos, vía la escuela, deben ser recogidas y digeridas por los alumnos para que de éstas puedan irrumpir esas novedades que *a priori* no se pueden anticipar ni prefijar. En caso contrario, si nadie toma la determinación de subir a la tarima para hablar en representación del mundo, ninguno de los niños podrá recibir el legado de éste y acometer la correspondiente transformación.

En este punto se constata que el problema de la educación no se explica exclusivamente desde ésta, pues se enmarca en un fenómeno con mucho más amplio: el del progresivo extrañamiento (*estrangement*) del mundo. En la actualidad, el problema reside en que son los mismos adultos quienes no quieren hacerse cargo del mundo ante los niños, como si dijeran que ellos son inocentes y no responsables de las desdichas, despropósitos y

---

<sup>420</sup> Que la responsabilidad no se derive de las acciones que uno mismo ha hecho no es algo extraño en Arendt. Si bien entonces se refiere a una de cariz político, en *Responsabilidad colectiva* (1968) escribió un pasaje que resulta de provecho para comprender esta cuestión: “Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerada responsable por algo que *no* he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver (...). Todo gobierno asume la responsabilidad por las actuaciones buenas y malas de sus predecesores, y toda nación lo hace también por las actuaciones buenas y malas del pasado. Esto es verdad incluso para los gobiernos revolucionarios que puedan negarse a responder de los acuerdos firmados por sus predecesores” (RJ 153). Para una profundización en el concepto de responsabilidad en Arendt, véase Prior Olmos, Ángel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 19-52.

<sup>421</sup> BPF 207.

<sup>422</sup> BPF 206.

catástrofes que ocurren y que este mundo no es su mundo. Ellos son los primeros que sienten desapego y desconfianza (*distrust*), quienes se distancian del mundo del que forman parte y de su pasado. Se quiera o no, entonces el efecto no puede ser otro que el de que aquello que se transmite es este desapego y esta desconfianza, esta distancia o esta *Weltlosigkeit*. Sin la asunción de la responsabilidad por el mundo, los niños permanecen ajenos a éste, anclados en un vacío de contenidos y faltos de respuestas.

Los nuevos se quedan así sin mundo y al mismo tiempo también el mundo se queda sin su aportación o su transformación. Allí se demuestra de manera indirecta que la crisis de la educación deviene una cuestión política. Sin la participación de las nuevas generaciones en el mundo, éste deviene menos rico y plural. Con ello se acentúa la crisis de la transmisión de la tradición, hasta tal punto que también afecta a eso que Arendt rotula con el nombre de «normas elementales». Frente a tal peligro, la respuesta de esta autora no puede ser más tajante: “el que se niegue a asumir esta responsabilidad conjunta (*joint responsibility*) con respecto al mundo no debería tener hijos (*should not have children*) y no se le debe permitir (*must not be allowed*) a esa persona tomar parte en la educación”.<sup>423</sup>

Sin embargo, los hijos siguen viniendo y llegan a un mundo del que nadie se atreve a responder y que *eo ipso*, por esa falta de relación con lo existente, no tiene la capacidad de presentarse bajo el aspecto de una autoridad para ellos. En vez de dirigirlos hacia el mundo o de enseñarles en lo que éste consiste, los niños son entonces encerrados o devueltos a sí mismos, encerrados en su aislamiento y expuestos a su interioridad. Llegan como extraños y permanecen como tales. Progresivamente, el mundo se llena de personas que se sienten foráneas y que carecen de una esfera intermedia desde la que relacionarse con los demás. Por esa razón, la responsabilidad por el mundo sostenida por Arendt se destapa al mismo tiempo como la contracción de una responsabilidad por el futuro destino de los niños, que se preocupa por brindarles un espacio que les pueda acoger y en el que puedan crecer, medrar y actuar. De lo contrario, la natalidad de los niños se limitaría básicamente a su sentido biológico y quedaría privada de toda fecundidad política. En dicha tesitura, el nacer no se correspondería a un verdadero “venir al mundo”.

Aunque Arendt no lo explicita ni mucho menos lo tematiza, lo que se trasluce en el campo de la educación es un concepto abstracto de autoridad que en verdad no se corresponde con su comprensión de la autoridad política. Al contrario que ésta, la autoridad propia de la educación, la que opera en representación del mundo, no abriga pretensión alguna de conciliarse con la igualdad y permanece por lo pronto en una verticalidad irreversible. En un principio, se trata de una autoridad que es impuesta a los niños, que no puede ser impugnada, cuestionada o discutida y que se les presenta como si fuera un absoluto. Tan sólo más adelante, cuando éstos han crecido y se han convertido en adultos, cuando propiamente pueden formar parte de la esfera política y actuar en su seno, la autoridad del mundo puede ser desautorizada e impugnada *a posteriori*. Por lo tanto, aunque se puede afirmar que es cierto que la autoridad sigue descansando sobre el reconocimiento, la fragilidad y la revocación de éste únicamente se puedan consumir con cierta tardanza o retraso, el cual pasa por la previa superación de la etapa de la infancia. Lo que la educación promueve entonces es un tipo de acción y transformación que se definen por un carácter necesariamente retardatorio, pues de entrada Arendt niega a los niños la capacidad de reconocimiento y con mayor razón la de revocación de la autoridad.

---

<sup>423</sup> BPF 201. Traducción modificada.

De manera implícita, en el texto se hace alusión a otra autoridad adicional que en este caso queda indemne. Lo que se pone en cuestión con la introducción de la novedad en el mundo no es en ningún momento la autoridad mediadora del educador, que siempre debe seguir siendo indiscutible, sino lo que éste transmite en tanto que intermediario más o menos oficial del mundo. Esto es, se cuestiona la autoridad de lo representado pero en ningún momento la del representante, se pone en tela de juicio la de los valores y conocimientos que éste comunica pero no la de su posición de asimetría respecto al alumno. Para que la primera pueda ser impugnada en el futuro, la que hace referencia al mundo que se presenta y se enseña a los niños, se necesita que la autoridad del educador no deba serlo bajo ningún concepto, siempre y cuando se restrinja exclusivamente al campo educativo de los niños. Este tipo de autoridad constituye el eslabón necesario que permite la cadena de alteraciones y transformaciones que garantizan el carácter dinámico del mundo, el punto rígido e inflexible sobre el que se sostienen sus cambios.

Según Arendt, la autoridad política reposa sobre el reconocimiento de los otros y se define por su carácter no absoluto. Sin embargo, en sus textos también podemos encontrar una autoridad anómala que podemos calificar como cronológicamente prepolítica y ontológicamente extrapolítica, con la que se relaciona y que se caracteriza por lo contrario. Del mismo modo que las reglas de la esfera política no son válidas para la educativa, el rostro de la autoridad altera sus rasgos en cada una de estas dimensiones, puesto que una se dirige a los adultos y la otra a los niños. Lo interesante es que esta autoridad educativa, pese a no corresponderse en algunos de sus aspectos centrales con la otra, es la que posibilita la transmisión del mundo sobre la que se fundamenta la autoridad política y cuyo cuidado y preservación es la tarea que se propone llevar a cabo. En este sentido, consiste en una figura que aspira a tener cierta ejemplaridad, puesto que el principal punto que pretende transmitir es la misma responsabilidad de la que hace gala en su puesto docente. Por esa razón, el colapso de esta autoridad educativa y no propiamente política, la que tradicionalmente había sido interiorizada como la más evidente y natural de los rostros de la autoridad, es lo que acentúa y prueba de la manera más patente la contemporánea crisis de ésta y lo que exacerba la pérdida del mundo. Sin ella, lo que se transmite a las nuevas generaciones es una irresponsabilidad hacia el mundo que tiene efectos directos sobre la política. En este punto es donde las reflexiones que Arendt realizó sobre los problemas de segregación racial en Little Rock alcanzan su cota más preocupante.

Por ello, este ejercicio de pensamiento de Arendt sobre la crisis de la educación no puede concluir sino de manera pesimista. Desprovisto del manto de la autoridad y sin que los educadores contraigan la responsabilidad de defenderlo ante la embestida de las nuevas generaciones, el mundo prosigue en su incommovible proceso de desgaste, empobrecimiento y marchitamiento. Entretanto, el hilo de la tradición no puede sino continuar roto, la crisis de la autoridad recrudece y no parece haber respuestas claras para capearla o remediarla. En cualquier caso, Arendt no propone ninguna en concreto y mucho menos una suerte de teoría de la educación, como algunos han querido ver en sus afirmaciones. Lo que sí le resulta obvio es que las respuestas del pasado no son válidas para el presente, entre otras cosas porque un problema como la pérdida del mundo era inexistente en aquel entonces. Las palabras de Arendt, lejos de aportar una solución, no hacen sino insistir en el carácter aporético de la situación. ¿Podemos pensar en una buena educación sin autoridad? ¿Hay que pensar en una nueva forma de autoridad para la educación?

“El problema de la educación en el mundo moderno se centra en el hecho de que, por su propia naturaleza, no puede renunciar ni a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe

desarrollarse en un mundo que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición”.<sup>424</sup>

### Autoridad, poder y violencia.

Después de analizar la relación de la autoridad con la tradición y cómo se plasma su crisis en el contexto de la educación, en este epígrafe se va a abordar la cuestión de la autoridad en contraste con dos conceptos, los de poder y violencia, con los que habitualmente ha sido equiparada y así conseguir afinar más en su comprensión y tener la posibilidad de captar otros de sus rasgos distintivos que hasta el momento no han sido desbrozados. Antes de nada, es preciso comentar que la distinción entre todos estos conceptos debe ser leída en una clave analítica y que en el mundo real nada es menos frecuente que hallarlos en su forma pura y por eso extrema.<sup>425</sup> Por eso, pese a que es necesario insistir de nuevo en que para Arendt la autoridad y el poder no deben ser confundidos y que enfatice que la característica de los que están investidos de autoridad es que no tienen ningún poder, a nivel fáctico esta distinción resulta mucho más difícil trazar. Para empezar, porque ambos conceptos son indesligables y es habitual que las instituciones de poder estén interesadas en alentar dicha confusión para recibir así el apelativo de autoridad. El mismo poder tiene habitualmente la pretensión de presentarse como autoridad con el fin de investirse de una mayor legitimidad y tratar de hacer ver que la obediencia de los súbditos es procedente, querida o consentida, en modo alguno impuesta o injusta.

La autoridad brinda la posibilidad de una obediencia no conflictiva, una obediencia sentida como normal, legítima o razonable, que favorece la estabilidad y la permanencia del mismo poder. En tanto que instancia de legitimación, la autoridad puede ser contemplada por eso como un fenómeno cuya utilidad reside en reforzar el poder o el orden social instituido, en conferir un halo de reconocimiento o de prestigio que coadyuva en el mantenimiento de la estabilidad y de la paz social. De allí que haya habido autores, como Alain Renaut, que posteriormente la hayan definido como lo que han llamado un «sobrepoder» (*surpouvoir*)<sup>426</sup>. O que desde otros, como Paul Ricoeur, pueda ser leída como una suerte de plusvalía del poder.<sup>427</sup> Bajo este ángulo, la autoridad debería ser comprendida como una instancia a la que se invoca porque alberga la capacidad de proporcionar un suplemento de poder.

El problema, empero, estriba en que del mismo modo que la autoridad aprueba también puede reprobar, rechazar o desautorizar. Éste es el punto en el que se evidencia la ambivalencia insuprimible e inherente a la autoridad. Ésta puede ser empleada como una herramienta por parte del poder para fortalecer y afianzar su posición, pero al ser una suerte de reconocimiento que en última instancia depende de los otros se revela como un resorte revocable, derogable e incluso frágil. Que un poder aparezca como desprovisto de autoridad lo fragiliza y facilita que pueda ser impugnado, puesto en cuestión o desafiado públicamente.

De ahí que, como hace en *On Revolution*, Arendt haga referencia en cierto momento a las teorías medievales y posmedievales de la rebelión y la desobediencia

---

<sup>424</sup> BPF 207.

<sup>425</sup> OV 64.

<sup>426</sup> Renaut, Alain. *La fin de l'autorité*, París, Flammarion, 2009, p. 44.

<sup>427</sup> Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 228ss. Es preciso puntualizar que en rigor se refiere al concepto de ideología, que desarrolla en diálogo con la obra de Max Weber.



legítimas. Entonces, en una época en que poder y autoridad eran conceptos disociados, el pueblo retenía la capacidad de derrocar a un usurpador o un tirano que hubiera abusado de su posición, aunque no por ello fuera capaz de instituir un nuevo gobernante. Como explica la pensadora en una afirmación discutible a nivel histórico, “aunque era posible que se reconociese al pueblo el derecho a determinar quién *no* debía gobernar, nunca se le permitió decidir quién *debía* hacerlo y no se tienen noticias de un derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo o de designar a alguien de sus filas para el gobierno”.<sup>428</sup> En otros pasajes del mismo libro abunda en la misma línea, como cuando señala que las revoluciones tan sólo son posibles allí donde el poder se encuentra en desintegración y donde la autoridad ya no permanece intacta. Por último, conectando en un fragmento la autoridad con la opinión, escribe: “el hecho de que toda autoridad descansa, en último término, en la opinión se demuestra más convincentemente cuando, de modo súbito e inesperado, se produce una denegación universal de obediencia que inicia lo que termina siendo una revolución”.<sup>429</sup>

Es una lástima que, más allá de algunas afirmaciones que mayoritariamente se centran en la institución de la Iglesia, Arendt no haya profundizado en una época como la Edad Media, en la que el conflicto entre autoridad y poder fue más intenso y entró en juego lo que posteriormente ha sido denominado «*ius resistentiae*», el llamado «derecho de resistencia a la opresión». No es ahora el momento para ahondar en esta compleja cuestión.<sup>430</sup> Baste señalar que entonces había una concepción de la autoridad sobre la que se fundaba este derecho de desobediencia. Del mismo modo que se consideraba que el vasallo o el súbdito le debía una fidelidad al señor, esta obediencia se fundaba en un reconocimiento que no era ni mucho menos indiscutible o irrevocable, ya que dependía del comportamiento y de las medidas de éste. Por eso, se remarcaba que la actitud que correspondía a la figura del señor era la de la lealtad, que entonces aparecía como un término equivalente al de fidelidad pero perteneciente al otro lado de la relación. En el caso de que un señor hubiera osado cometer una deslealtad con sus vasallos, se ponía en riesgo la relación instituida y la desobediencia podía estar justificada, sin poder ser tachada de infidelidad o felonía.<sup>431</sup> Por ello, a lo largo de la Edad Media se apeló con profusión a la sentencia de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla “*rex eris si recte facies, si non facias, non eris* (“serás rey si actúas rectamente, si no, no lo serás”).<sup>432</sup>

Por otro lado, el texto *Desobediencia civil* de Arendt puede ser leído desde una perspectiva semejante a la de la rebelión. En este escrito ella disecciona los movimientos protestatarios de los años 60 en los Estados Unidos, aunque lo que en este caso le llama la atención es un tipo de movilización que desde un buen principio renunció al uso de la

---

<sup>428</sup> OR 55

<sup>429</sup> OR 314.

<sup>430</sup> Para profundizar en ella, véanse Muldoon, James, «Auctoritas, potestas and world order», en Figueira, Robert C., *Plenitude of power: the doctrines and exercises of authority in the Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2006; Peters, Edward, *Limits of thought and power in medieval Europe*, Burlington, Ashgate, 2001; Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985; Ziolkowski, Jan, «Cultures of Authority in the Long Twelfth Century», *Journal of English and Germanic Philology*, 108, 2009, pp. 421-448.

<sup>431</sup> Weckmann, Luis, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993, p. 50.

<sup>432</sup> Respecto a este punto ha escrito el historiador Aron Gurevich: “el soberano que violaba el derecho se veía privado de las bases legales que sustentaban su poder y sus súbditos quedaban liberados del juramento prestado. Los súbditos estaban obligados también a defender la ley, incluso contra el rey que la infligiera. La obligación de observar la ley no partía de un acuerdo sino de la concepción de la fuerza universal del derecho al que todos estaban sometidos” (*Las categorías de la cultura medieval*, opus citado, p. 195).

violencia. La desobediencia civil, más que como un mero comportamiento reactivo, habría que entenderla como la puesta en práctica de una forma contemporánea de acción política y la misma Arendt deja caer su vínculo con la Revolución Americana.

En la segunda parte de este escrito, Arendt traza una distinción entre la desobediencia civil y la criminal. Con ello quiere deshacer un tipo de confusión deliberada que albergaba el propósito de desautorizar a la primera y que nos ayuda a comprender el complejo conflicto entre poder y autoridad. El punto central de esta diferenciación gravita en que mientras que el acto realizado por el desobediente civil, de modo semejante a la rebelión premoderna, revela la pérdida de autoridad de la ley, el del desobediente criminal se sirve de los límites del poder (y Arendt habla aquí, por cierto, de «poder» en un sentido que no es específicamente el suyo); esto es, se aprovecha de la ineficacia de los servicios securitarios del Estado. En segundo lugar, mientras que el primero emprende una acción política y reivindicativa a la luz pública que de entrada renuncia al uso de la violencia, el segundo opera a escondidas, de espaldas a la mirada de la sociedad, y no descarta el recurso a la violencia. Por lo mismo, el desobediente criminal perpetra un acto exclusivamente en su propio beneficio y rehúsa a someterse al asentimiento de los demás, mientras que el civil, a pesar de que pueda no representar el sentir de una mayoría, realiza un gesto de responsabilidad al implicarse en una acción que vela por un asunto de interés público; en este sentido, Arendt afirma que el desobediente, equiparándolo en este caso al actor revolucionario, tiene la intención de cambiar el mundo.<sup>433</sup> No obstante, el que este tipo de protestas no se planteen la tarea de una nueva fundación es lo que lo aleja totalmente de un fenómeno como la revolución. El epítome de esta apreciación lo expresa cuando opina que el Mayo del 68 “fue el típico caso de una situación revolucionaria que no evolucionó hasta llegar a ser una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los estudiantes, que estuviera preparado para asumir el poder y las responsabilidades que supone”.<sup>434</sup>

Por último, podríamos dar cabida a otro elemento adicional respecto a la diferenciación entre el desobediente criminal y el civil. Aquello a lo que se enfrenta el primero, el poder o la violencia, es también a lo que apela. En cambio, la lucha de los desobedientes civiles discurre por otro camino bien diferente. Éstos renuncian de entrada a la violencia o al poder en un sentido tradicional (si bien pueden tener mucho en un sentido arendtiano del término) y desafían a la autoridad oficial al mismo tiempo que pueden ser reconocidos o investidos incluso como una autoridad alternativa. En tal caso, no nos encontraríamos ante una pugna de poderes sino ante una disputa por la autoridad. En efecto, cabe recordar que numerosos desobedientes civiles se han convertido en figuras de lo que podemos llamar una contraautoridad. Pensemos en el reconocimiento asociado a personalidades de referencia tales como las de Gandhi, Nelson Mandela, Rosa Parks o Martin Luther King, amén de que Arendt describe la influencia de los ejemplos de Sócrates y de Thoreau sobre los desobedientes civiles en unos términos semejantes a los de una figura de autoridad.<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> CR 84-85.

<sup>434</sup> OV 68. Es probable que esta apreciación esté influida por la lectura de *la Révolution introuvable* de Raymond Aron, texto que cita en *Sobre la violencia* cuando Arendt hace alusión a esta cuestión. Aunque las posturas de ambos respecto al mayo del 68 sean sensiblemente diferentes, el pensador francés, muy duro en su diagnóstico, avanzó la tesis de que en esa mal llamada revolución no se quiso tomar el poder (y por eso la describió incluso como un psicodrama colectivo).

<sup>435</sup> CR 67ss

En resumen, la desobediencia civil aparece como una forma contemporánea de rebelión que renuncia al empleo de la violencia, que se expone, que actúa abiertamente en la esfera pública y que está provista de discurso. La desobediencia civil, por ello, está dotada de un poder en el sentido arendtiano del término que a todas luces evidencia su carácter político. Ya no se trata solamente de un desafío al poder soberano que acontece por la pérdida de autoridad de éste, sino de una desautorización explícita y verbalizada de la conducta del gobierno que, aunque no es capaz de fundar un nuevo cuerpo político, sí que lo es de denunciar unas medidas o leyes concretas y de promover la puesta en práctica de otras alternativas.

Tanto la rebelión como la desobediencia civil vehiculan una capacidad de derogación y de desautorización inherentes a la dimensión de la autoridad que les hace adquirir un aspecto amenazante para las instituciones de poder. En el momento en que la autoridad es entendida sobre la base de factores como el reconocimiento, el poder corre el riesgo perenne de ser cuestionado, desobedecido, desautorizado y desafiado por sus súbditos, lo que después puede dar pie al estallido de rebeliones, revoluciones o actos como los de desobediencia civil. Eso es lo que explica los propósitos que hubo en los albores de la Edad Moderna de confundir deliberadamente el concepto de autoridad con el de poder. Al reducir la autoridad a ser una simple modalidad o atributo del poder, lo que se pretendió fue declarar como legítimo el poder oficial de manera automática, por el simple hecho de estar en el poder, y de paso considerar como ilegítimo todo episodio de desobediencia o insurrección.

En esos momentos es cuando se desarrolla el concepto de soberanía, tan criticado por Arendt, en el cual se observa la tentativa de fusionar la autoridad con el poder. Mejor dicho, la inadvertida asimilación o usurpación de la primera por parte del segundo. De lo que se trata es de que con este gesto la autoridad ya no opere más como una exterioridad que evidencia y certifica la indigencia del poder, como una instancia de legitimidad que por eso mismo es capaz de cuestionarlo y desautorizarlo, sino de afirmar, una vez convertido en soberano, la autonomía de éste. El poder es entonces el que se autoriza a sí mismo y se libera del reconocimiento de los súbditos. El problema yace en que estas tentativas por parte del poder soberano, como se apreciará mejor en el análisis que se hará de Thomas Hobbes en la segunda sección, de identificarse con la autoridad o de apropiarse de ella, de instrumentalizarla o patrimonializarla, no conducirán al fin y al cabo sino al descrédito (*Verruf*) de la autoridad y a su posterior falseamiento.<sup>436</sup>

Las consecuencias de este gesto son múltiples y en este apartado solamente pueden ser recogidas de manera sucinta. Para empezar, esta apropiación de la palabra «autoridad» supone de entrada su rápida transformación semántica. Con el paso del tiempo, la autoridad pasó a aproximarse a otro concepto como el de autoritarismo y su significado a no ser incompatible con la coacción, la amenaza o la violencia. Bajo esta comprensión, la autoridad preservaba su asimetría, pero ya no se sustentaba fundamentalmente en el reconocimiento sino en el miedo, la coerción y la violencia. Estrictamente hablando, el Estado se convertía en el rostro paradigmático de la autoridad y sus fuerzas de seguridad, pese a portar armas, en los agentes de ésta.

Por otro lado, este desplazamiento semántico condujo a su vez a que el término «poder» ganara mayor visibilidad en el lenguaje político. Ahora bien, la dimensión a la que hacía referencia la autoridad, la de la denuncia de la arbitrariedad del poder, no desaparece ni mucho menos, aunque a partir de ese momento será pensada desde la interioridad del

---

<sup>436</sup> DT VIII, 8, p. 177, anotación de febrero de 1952.

mismo poder. El mayor ejemplo de ello es Montesquieu, con su célebre exposición de la separación de poderes. El mismo poder es entonces el que debe encontrar resortes internos para refrenar el poder. Se trata de un recurso que antes no había sido necesario porque aquello que refrenaba al poder debía ser por definición una entidad cualitativamente distinta y exterior. Dicho sea de otro modo: bajo la antigua comprensión de la autoridad, ningún poder podía ser plena o auténticamente soberano ni tampoco autosuficiente o autosuficiente. Respecto a esta cuestión, no deja de ser significativo que el mismo Montesquieu, al referirse al poder judicial, lo describa como un anómalo poder “*en quelque façon nulle*” que, probablemente, en un contexto anterior hubiera sido entendido desde el prisma de la autoridad.<sup>437</sup>

Por último, la apropiación de la autoridad por parte del poder soberano conduce a la negación del rol de reconocimiento asociado a la primera. En lo sucesivo, en la medida en que no quiere depender o supeditarse al reconocimiento de los demás, el poder se refugia con ese gesto en sí mismo, se refuerza y se obstina en su poder con el propósito de no ser derribado. A partir de este instante el poder se quiere presentar como intrínsecamente intachable, completo y perfecto, no necesitado de una tutela externa (que supondría la posibilidad de ponerlo en cuestión). Lo que *de facto* se promueve es un poder desnudo, fundado sobre el mismo poder. Por lo tanto, y ahí yace el peligro atisbado por Arendt, un poder tentado a ser absoluto, ilimitado, indisputable e implacable, lo que nunca fue la autoridad y lo que conduce a la arbitrariedad (*Willkür*) y a la comisión de injusticias.<sup>438</sup> La búsqueda de poder puede desembocar de este modo en una búsqueda infatigable y sin fin de más y más poder.

El mejor ejemplo de lo anterior está encarnado en el régimen totalitario, el cual, como queda demostrado por su obsesión desmedida en alcanzar el poder absoluto, aparece bajo esta óptica como la más clara antítesis y contracara de la autoridad. No a pesar de reivindicarla sino justamente por ello mismo, pues con ese gesto se demostraba su voluntad de neutralizarla, asimilarla y ponerla a su servicio bajo un significado que le fuera propicio. Todo poder que aspira a ser omnímodo requiere la desaparición de la autoridad, la cual, en tanto que una especie de poder exterior y menos previsible, al depender de la reacción de los otros, puede hacerle sombra y poner en entredicho. El poder soberano comprende que la autoridad, al fin y al cabo, es bajo su rostro original una forma de limitación del poder o que incluso puede aparecer como algo semejante a lo que en la actualidad se llama contrapoder.

Podemos encontrar otra ejemplificación menos dramática y hasta cierto punto menos política en los escritos de Arendt (puesto que también afecta a la autoridad dentro del campo de la enseñanza universitaria): los alborotos protagonizados por las nuevas generaciones de estudiantes en las universidades estadounidenses a lo largo de la década de los 60, conflicto intergeneracional que también se puede entender a la luz de la crisis de autoridad de la época. En consonancia con lo que se ha expuesto hasta el momento, Arendt

---

<sup>437</sup> No es ajena a esta cuestión la difusión que poco después de esa época, sobre todo después de la Revolución Francesa, fue teniendo una palabra como «legitimidad» en un significado que pasó a ser próximo al actual, como una forma de denunciar al poder que se mostrara injusto, arbitrario o tiránico. Uno de los problemas querer equiparar autoridad y legitimidad, algo que Arendt evitó hacer, es que son dos términos que a nivel histórico nunca compartieron el significado que entonces se les quiere dar sino que, en cierto modo y a su manera, la segunda palabra reemplazó el rol la primera, además de que cada una arrastra un conjunto de matices que no cuadran con los de la otra. Mientras que la palabra «legitimidad» procede del ámbito jurídico y su significado se confundió a menudo con «legalidad», «autoridad» es un complejo término político que enlaza con muchos otros campos.

<sup>438</sup> DT VIII, 8, p. 177 (anotación de febrero de 1952).

deplora en su *Diario Filosófico* que la universidad, frente a las movilizaciones y los actos de desobediencia de los estudiantes, haya tratado de resolver mediante el uso de la fuerza o del poder unos problemas que tenían más que ver con una esfera como la de la autoridad. A causa de este equívoco, lo que había sido una crisis de autoridad acabó por derivar en su pérdida (*Verlust*) definitiva.<sup>439</sup> La apelación al poder violento es descrita también en estos renglones como el recurso que, lejos de restaurarla, imposibilita el reconocimiento o la recuperación de la autoridad. Por eso, recalca a continuación que el poder (o su forma extrema, la violencia), “aparece necesariamente en el momento en el que fracasa de la autoridad”. Así pues, a nivel ideal, la relación de la autoridad con el poder o la violencia no es la de interdependencia sino la de mutua exclusión.

Hasta aquí nos hemos referido a las diferencias entre «autoridad» y «poder», entendido éste en un sentido tradicional, pero no en el específicamente arendtiano. Como se ha observado, no deja de ser llamativo que, con la salvedad de algunos fragmentos de *Sobre la Revolución* o de *Sobre la violencia* en los que no profundiza acerca de esta cuestión, Arendt prefiera evitar que en un mismo texto salgan juntas la interpretación propia del concepto de poder con la que desarrolla acerca de la autoridad. Por esa razón, voy a detenerme ahora en un análisis comparativo de ambos conceptos que no fue llevado a cabo por la misma Arendt, donde salen a diversos relucir puntos en común que conviene resaltar. Al fin y al cabo, como señaló en la edición alemana de *On Revolution*, sendas categorías se interrelacionan de manera estrecha (*eng miteinander verknüpfen*).<sup>440</sup>

Para empezar, es preciso recordar que Arendt entiende el concepto de poder de manera contrapuesta al uso que prevalece en su momento. Lo que le preocupa es que tanto los pensadores de izquierdas como los de derechas coinciden en comprender el poder en un sentido en donde se confunde éste con la dominación o con la violencia y es caracterizado, por decirlo brevemente, como la capacidad que tiene una persona de doblegar o sojuzgar la voluntad de otra. Arendt piensa en Max Weber por su posición de referencia en las ciencias sociales, pero también hace alusión a otros pensadores o personalidades como Charles Wright Mills o Mao Tse Tung, cuya sentencia “el poder es el cañón de un arma” representa la imagen más extremista de esta posición.<sup>441</sup> Uno de los principales problemas de estos posicionamientos reside en que conducen a concebir la política no como el ámbito que se preocupa por el cómo vivir juntos sino como el espacio de las luchas de poder.<sup>442</sup>

En este contexto, Bertrand de Jouvenel aparece como uno de los más reputados representantes de una concepción del poder opuesta a la de Arendt, pese a que este pensador liberal no deje de ser ambivalente y, en ocasiones, próximo incluso a ciertas tesis de la autora judía. Por un lado, Jouvenel asimila el poder a la violencia o lo define como esencialmente expansionista y egoísta, con lo que aparece como una categoría contrapuesta a la de libertad (individual). Por el otro, en cambio, también pone de relieve la importancia de que recabe crédito y reconocimiento entre sus súbditos para garantizar de este modo su subsistencia. Las reflexiones que vierte en su libro *La soberanía* sobre la cuestión de la autoridad profundizan en este aspecto y son las que guardan paralelismos no desdeñables

---

<sup>439</sup> DT XXVI, 13, p. 692 (anotación de abril de 1969).

<sup>440</sup> Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, Munich, Piper, 1963, p. 202. La palabra que emplea en la edición inglesa es «*interrelated*».

<sup>441</sup> De todos modos, pese a que no lo cite, es fácil sospechar que uno de los principales e invisibles interlocutores de Arendt en esta materia sea Walter Benjamin, en particular su texto *Para una crítica de la violencia*.

<sup>442</sup> Marx 49.

con el pensamiento de Arendt. En este último texto, la autoridad, que para él también es compatible con el mantenimiento de la libertad, pasa a ser diferenciada del concepto de poder, siendo definida como la facultad de lograr el consentimiento del otro o, lo que de acuerdo con su opinión es lo mismo, como la causa eficiente de las asociaciones voluntarias.<sup>443</sup> Por la autoridad se daría una complicidad inconsciente entre los dirigentes y los dirigidos y por eso, aduce Jouvenel, constituye un factor aglutinante sin el cual no sería posible ni la cooperación ni la seguridad ni, en suma, la continuidad de la misma sociedad.

Sin embargo, allí donde el posicionamiento político de Jouvenel se destaca en mayor medida como un liberal en el sentido tradicional del término, es cuando se sitúa en contra de un Estado como el moderno, que según su criterio aparece como la peor plasmación del poder, de un poder puro, desmedido e ilimitado que aplasta las libertades individuales al justificar sus medidas sobre la apelación a la soberanía popular.<sup>444</sup> Como Arendt, Jouvenel se preocupa por una concepción de la política que se afirma sobre un poder absoluto que se cubre y envuelve bajo el manto de la soberanía. Ahora bien, pese a que el autor liberal sea consciente de la historicidad y de las variantes epocales del concepto de poder, no se esmera como Arendt por formular una interpretación alternativa de éste. Preso en su desconfianza hacia cualquier tipo de manifestación de poder, aboga por un proyecto político vertebrado sobre la libertad que en su opinión solamente puede coincidir con la correspondiente apuesta por la limitación del poder. Para Jouvenel, libertad y poder son opuestos y mutuamente excluyentes.

Arendt se sitúa en las antípodas de esta concepción y se propone deshacer todo tipo de reduccionismo que entiende el poder desde la relación mando-obediencia o lo equipare parcial o íntegramente a otros conceptos tales como los de dominación o violencia.<sup>445</sup> Frente a Jouvenel, por ejemplo, el Estado no es tanto la encarnación por antonomasia del poder cuanto la de la violencia. A modo de ejemplo, en *Sobre la Revolución* escribe que “el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es, en realidad, poder, sino violencia”.<sup>446</sup> Uno de los principales desafíos del pensamiento arendtiano se encuentra, pues, en el esfuerzo de repensar la política más allá del paradigma de la violencia, de una violencia que no solamente alude a su manifestación física sino que también, y este punto es capital, incluye por extensión a todo tipo de esquema de pensamiento o de acción que de algún modo la contenga en su seno, como los que corresponden al marco de la fabricación. Para ello, como en el caso de la autoridad, Arendt sondea e interroga la tradición con el propósito de descubrir un rostro alternativo del poder.

---

<sup>443</sup> Jouvenel, Bertrand de, *La soberanía*, Granada, Comares, 2000, p. 31.

<sup>444</sup> Probablemente la frase más severa y esclarecedora al respecto es la siguiente: “el Poder estatal no cejará en su empeño mientras no acabe con cualquier otro poder; mientras no consiga arrebatar a todos de cualquier autoridad familiar y social para someterlos íntegramente a su propia autoridad; mientras no consiga la perfecta igualdad de todos los ciudadanos al precio de su igual aniquilamiento ante su dominio absoluto y la eliminación de cualquier otra energía que no provenga de él y en tanto no desaparezca cualquier superioridad que no sea consagrada por el Estado. En una palabra, mientras no alcance la atomización social, la ruptura de todos los lazos particulares entre los hombres, de modo que ya sólo se mantengan unidos por la común servidumbre que los ata al Estado” (*Sobre el poder: historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998, p. 189).

<sup>445</sup> Conviene recordar que esta identificación es todavía más frecuente en alemán, donde la palabra *Gewalt* aglutina los sentidos de violencia y poder, lo que por cierto coincide parcialmente con el significado del vocablo griego *arkhé*. Téngase en cuenta esta ambigüedad cada vez que se emplee el término «violencia», por ejemplo en el contexto de la ley.

<sup>446</sup> OR 204.

En un primer momento, Arendt encuentra cierto apoyo en un autor del derecho como es el italiano Alessandro Passerin d'Entrèves, a quien declara abiertamente como el único pensador que es consciente de la distinción existente entre poder y violencia. Para este jurista, quien en todo momento reflexiona desde la referencia del derecho romano, el poder debe ser entendido como un tipo de fuerza cualificada o institucionalizada. Sin embargo, para Arendt, esta concepción del poder no resulta a la postre suficientemente radical pues su distanciamiento respecto a la violencia no deja de ser más que relativo. Al final, Passerin d'Entrèves acaba por retratarlo como una forma de violencia que aunque mitigada no cesa de ser violencia, con lo que también recae en una comprensión contra la que Arendt se posiciona.<sup>447</sup>

Por ello, la reinterpretación arendtiana del concepto de poder parte de un modelo que se tiene que retrotraer más atrás en el tiempo y que se remonta al mundo de Grecia y Roma, culturas que por cierto también aparecen como referencias para Jouvenel de lo que es la encarnación de un poder que no se confunde con la soberanía. Arendt, en cambio, añade que esta concepción del poder se habría vuelto a desplegar más adelante, al calor de los episodios revolucionarios del siglo XVIII, pues sus protagonistas habrían escudriñado entonces los archivos de la Antigüedad y se habrían dejado inspirar por sus ejemplos, pudiendo así aparecer como sus continuadores.

Para Arendt, lo que en todos esos momentos se pone en juego es un poder que se manifiesta no como una fuerza de imposición o de dominación, ni mucho menos como un acto de fuerza, coerción, coacción o violencia. Tampoco de soberanía. En Arendt, el poder no debe ser entendido como si fuera un fenómeno de la voluntad. Por el contrario, el poder se revela como una acción que no se queda en uno mismo y que se desenvuelve en concierto con los otros, que brota en el espacio intermedio y que se levanta sobre la pluralidad de sus participantes.<sup>448</sup> Desde esta perspectiva, el poder, lejos de ser visto como una forma de imposición o doblegamiento, pasa a ser entendido en conexión con la mutualidad, con la reciprocidad o con el acuerdo.<sup>449</sup> Por lo mismo, el poder no debe ser caracterizado como una cosa o una sustancia, algo que pueda estar en las manos de un individuo o ser almacenado, sino como una matriz de relaciones trenzadas y puestas en práctica (*performed*) entre una multiplicidad de actores. Y más que como un *power over* debe ser entendido como un *power to*.

En efecto, el espacio del poder es el *entre*. El poder tan sólo puede darse entre (*zwischen*) los humanos y no en (*in*) o sobre (*an*) sobre ellos.<sup>450</sup> El poder genera un espacio de interacción e interlocución que es el espacio propio de la política. Al respecto, anota Arendt en su diario que “se produce poder siempre que los humanos emprenden algo en común (*zusammen unternehmen*), digamos que el poder es el fenómeno original de la pluralidad”,<sup>451</sup> mientras que en *Sobre la Revolución* añade que “el poder sólo aparece allí y donde los humanos se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá

---

<sup>447</sup> Es factible que Arendt tuviera de todos modos la obra *La noción de estado* de Alessandro Passerin d'Entrèves como uno de sus puntos de referencia, pues no deja de haber otros acercamientos significativos entre ambos pensadores en cuestiones como las relativas a la soberanía o a la autoridad. A título anecdótico, la frase que Arendt cita en *Sobre la violencia* (p. 13) acerca del juez Wilson, “el término «soberanía» le resulta completamente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos”, también es citada por Passerin d'Entrèves en *La noción de Estado* (p. 152) y pudo haberla extraído de ésta.

<sup>448</sup> OV 60.

<sup>449</sup> OR 250.

<sup>450</sup> DT VIII, 7, p. 176, anotación de febrero de 1952.

<sup>451</sup> WP 153-154. Traducción modificada.

cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen”.<sup>452</sup> Además, como cuando hace referencia a la polis griega, es preciso recordar que el poder no está necesariamente encerrado en un espacio físico en concreto, como pudiera ser un parlamento o cualquier dependencia tanto militar como gubernamental, sino que germina en cualquier espacio resultante de la acción en concierto de una pluralidad de actores.<sup>453</sup>

Arendt remarca por eso que «poder» en alemán (*Macht*) no procede del verbo «hacer» (*machen*) sino de «mögen» y que entronca por consiguiente con el adjetivo «möglich», que significa «posible». Respecto al griego, lo asocia al término «*dynamis*». El poder es una potencialidad o una virtualidad que se actualiza cada vez que una multiplicidad de personas actúa en concierto y, en modo alguno, consiste en un tipo de actividad que tenga algún tipo de correspondencia con las que siguen el esquema del trabajo o de la fabricación. En la interpretación arendtiana, el poder no debe ser entendido desde una lógica instrumental sino que se define por su carácter irreductiblemente espontáneo y plural. Eso explica que prefiera emplear verbos como «brotar» (*entspringen*) o «generar» (*entstehen*), matiz que por cierto se pierde en varias traducciones, mientras que el solitario, donde se incluye deliberadamente a la figura del tirano, no conoce más que la impotencia, por muy fuerte que éste pueda ser. Por esa misma razón, el tirano, condenado a la soledad en la que le deposita su posición, es alguien que por definición es completamente incapaz de experimentar el poder.<sup>454</sup> Arendt enfatiza que él puede suprimir el poder por medio de la violencia, pero que en modo alguno puede generarlo y que por ello es la encarnación por antonomasia de la impotencia.<sup>455</sup> En verdad, la violencia no solamente agrede o asesina al contrincante o enemigo, también menoscaba el poder porque conduce a la supresión del *entre* en el que se manifiesta. De ahí que la violencia, además de ser extrapolítica y carecer de logos, de ser muda,<sup>456</sup> pueda ser catalogada de antipolítica. Su patrón de funcionamiento es el de la fabricación, el de una lógica instrumental de los fines sobre los medios. Para Arendt, mientras que la extrema forma de violencia es la que se expresa en la oposición de uno contra todos, la extrema forma de poder es la de todos contra uno.<sup>457</sup>

---

<sup>452</sup> OR 239. Traducción modificada.

<sup>453</sup> “La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar” (HC 221). En *Cultura y Política* escribe, esas famosas palabras implicaban “que la propia organización de la *polis* tenía tal independencia de la singular fisonomía que se había alcanzado en casa (patria), que podía ser dejada atrás de forma sumaria e intercambiarse, siempre y cuando las relaciones menos tangibles que tienen lugar a través de las acciones y las palabras humanas permaneciesen intactas” (en *Más allá de la filosofía*, opus citado, p. 50). Ahora bien, en lo que sin duda es una afirmación polémica, no toda comunidad por el simple hecho de serlo debe ser considerada como política. A este respecto escribió lo siguiente: “es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política –por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar-, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad” (BPF 163).

<sup>454</sup> DT VII, 9, p. 154, anotación de enero de 1952.

<sup>455</sup> OV 73.

<sup>456</sup> Nótese la existencia de puntos en común entre la labor y la violencia. En su Diario escribe Arendt que la política finaliza allí donde descansa la violencia, lo que por supuesto incluye a la actividad de la labor (DT XVII, 1, p. 385, anotación de julio de 1953).

<sup>457</sup> OV 57. Que la violencia sea de por sí antipolítica, no implica que Arendt se posicione en contra de todas sus manifestaciones o que esta autora deba ser retratada como una ardiente defensora de la no violencia, como a veces se ha tendido a hacer. En *Sobre la Violencia* escribió, “en la vida privada, al igual que en la



A nivel analítico, la violencia y el poder aparecen como fenómenos absolutamente contrapuestos y donde crece la primera, aclara Arendt, desaparece el segundo. Por ello, en una anotación de tono típicamente suyo, apunta que lo contrario de la violencia no es la no-violencia, la cual no se encierra más que en una descripción negativa, sino el poder, una realidad de tinte positivo.<sup>458</sup> El poder es descrito entonces como una actividad pura (*reine Aktivität*) que no es reificable o alienable, como lo intrínsecamente inapropiable, puesto que se escapa y se evapora tan pronto como se lo pretende trasladar del *entre* a un sujeto determinado.<sup>459</sup> En este sentido, hablar de un poder soberano no sería más que cometer una flagrante *contradictio in adjecto*, una perversión de su sentido original y de su significación política. Toda toma o apropiación de poder conduce *ipso facto* a la disolución de éste.<sup>460</sup> El poder, por eso, no es almacenable o intercambiable. Tan sólo existe y pervive en tanto que los que se habían reunido no se hayan separado o dispersado.

Asimismo, Arendt afirma que el poder sí que es divisible y que una institución como la separación de poderes lo demuestra. En su opinión, la única manera de detener el poder y a la vez de mantenerlo intacto es a través del mismo poder.<sup>461</sup> Además, según anota en su *Diario Filosófico*, dicha separación no solamente no comporta una mengua sino que, de manera antagónica a un fenómeno como el de la violencia, redundaría en que haya un incremento de poder, dado que conduce a la pluralidad y al actuar en concierto, a la suma con los demás.<sup>462</sup> Paradójicamente, la división del poder sería aquello que coadyuvaría en su crecimiento o aumento y su pluralidad no incumbiría únicamente a la multiplicidad de sus integrantes sino también a la variedad de rostros que este poder puede asumir.

De este modo, se evidencia que el poder no es un fenómeno de la voluntad, que se pierde en tanto que no se disgregue, en tanto que repose en unas solas manos, y que existe en la medida en que es plural.<sup>463</sup> El poder implica por definición la necesidad de los otros y muestra de este modo la insuficiencia e impotencia de la individualidad. El gesto arendtiano, en suma, debe ser comprendido como un alejamiento del poder respecto a la violencia, pero a la vez como una apuesta por la desindividualización o una desobjetivización del poder. Tan sólo en tanto que el poder no esté en manos de un individuo y se manifieste en el espacio intermedio, se puede hablar propiamente de poder. Como dejó escrito en su *Diario Filosófico*, el problema consistió en que “las especulaciones occidentales sobre el poder se han hecho tan peligrosas solamente porque

---

pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento (...). El *quid* está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia -actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias- es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia (...). Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos a favor de la justicia, se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o «simplemente» emocionales” (OV 86). Para un buen análisis de la violencia en Arendt o de sus cambios de postura respecto a esta cuestión, véanse: Hilb, Claudia, «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt», *Revista Sociológica*, 16, 47, 2001, pp. 11-44; Gómez Ramos, Antonio, «Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia», *Cuaderno gris*, 10, 2012, pp. 187-206; Fantauzzi, Stefania, «La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt», en Estrada, Marco y Muñoz, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 273-304.

<sup>458</sup> DT XXV, 75, p. 671 (anotación de julio de 1968).

<sup>459</sup> DT VII, 9, p. 154 (anotación de enero de 1952) y XII, 4, p. 263 (anotación de noviembre de 1952).

<sup>460</sup> DT XII, 4, p. 263-264 (anotación de noviembre de 1952).

<sup>461</sup> OR 205.

<sup>462</sup> DT VIII, 7, p. 176 (anotación de febrero de 1952).

<sup>463</sup> DT X, 17, p. 233 (anotación de septiembre de 1952).

se unieron con la filosofía del hombre”.<sup>464</sup> En este sentido, el proyecto arendtiano de pensar la política desde la pluralidad halla su correlato en un gesto radicalmente contrario y posibilita que hablar de un poder de carácter plural no sea una contradicción.

Para Arendt, tanto el poder como la autoridad son completamente incompatibles con la violencia. Del mismo modo que la violencia no puede sustituir al poder o generarlo, tampoco puede reemplazar a la autoridad. Como se ha comentado, la mejor manera de hacer desvanecer la autoridad de uno mismo es justamente mediante el recurso a la violencia o a cualquiera de sus sucedáneos. Por añadidura, no solamente se trata de que la autoridad y la violencia sean directamente incompatibles, sino que además la primera no puede seguir bajo ningún concepto el modelo de la segunda. La autoridad, en contraste con la violencia, no instrumentaliza a los otros o los postra en el silencio.

Sin embargo, mientras que la violencia puede destruir el poder no está tan claro que pueda hacer lo mismo con la autoridad. Por descontado, puede exterminar a sus portavoces o suprimir sus instituciones, pero eso no significa que entonces se haya logrado acabar con su autoridad. Con frecuencia, ejecutar a una figura de autoridad en realidad no hace sino contribuir a un aumento de su prestigio, reconocimiento, influencia y popularidad. En este sentido, podríamos interrogarnos si la supresión violenta del poder de un grupo o movimiento no puede desembocar fácilmente en un incremento de su autoridad. En cierto modo, en la medida en que depende de los receptores o de los espectadores, y no del sujeto portador, se puede afirmar que en sentido estricto la autoridad es indestructible o insuprimible. Naturalmente, se puede evaporar, mediante su desprestigio o su reducción al olvido, pero no es posible liquidarla violentamente.

Por otro lado, tanto el poder como la violencia y la autoridad hacen referencia a una dimensión temporal distinta. Mientras que el poder hace alusión al presente en el que se da la acción, la autoridad arraiga en el pasado, el de la fundación o del momento en que se origina la comunidad política, y la violencia enlaza con el futuro, con los fines hacia los que apunta.<sup>465</sup> Por ello, a diferencia de la violencia, el poder es descrito como autotélico, como un fin en sí mismo que no requiere justificación pero sí legitimidad. Mientras que la justificación de la violencia se refiere a un *telos* que se encuentra en el futuro, la legitimidad del poder apela al pasado y deriva “de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta”.<sup>466</sup> ¿Acaso no se produce aquí un acercamiento subrepticio entre el poder y la autoridad? ¿No se afirma *sotto voce* que la autoridad, en tanto que instancia de legitimidad, puede ser una fuente de poder?

Por último, ni el poder ni la autoridad deben ser comprendidos como una realidad sustancial. Sendas categorías están atravesadas por su dimensión relacional y su carácter indigente, en la medida en que no se agotan en la individualidad y por definición necesitan el concurso de alguien más. Ambos conceptos se definen por una inerradicable precariedad constitutiva o por su inapropiabilidad. Mientras que el poder entronca con el espacio intersticial o *entre*, la autoridad también fomenta la instauración de una dimensión relacional, atravesada por la asimetría, que tiene su incidencia en la continuidad y

---

<sup>464</sup> DT III, 11, p. 62 (anotación de marzo de 1951).

<sup>465</sup> Véase Antonio Rivera García, «Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt», *Daimon*, 26, 2002, p. 90. Ahora bien, también se podría comentar que en realidad la autoridad es lo que permite que el presente engarce con un pasado y se dote así de un horizonte de futuro.

<sup>466</sup> OV 71.

preservación del mundo. Allí es donde se revela que ambas son categorías políticas en el sentido arendtiano del término y que puede darse una cierta continuidad entre ellas. A fin de cuentas, como se observa en la Revolución Americana, en los lugares en que ha habido una gran manifestación de poder también puede germinar la autoridad.

Sin embargo, hay que precisar que el poder se vertebra sobre una trama de relaciones potenciales que se actualizan bajo la forma de acción en el seno de un mismo espacio físico y temporal, con lo que se sustenta sobre la proximidad y la simultaneidad. La autoridad, en cambio, puede remitir de entrada a una distancia, que puede ser tanto espacial como cronológica, pero no por ello pierde su estrecho vínculo con el mundo. Y es que una autoridad, al sostenerse en el polo del receptor o del espectador, no está limitada por el contexto inmediato de la acción y puede recurrir a fuentes que se encuentran en una situación remota en el espacio o en el tiempo. Como extremo, la autoridad tiene incluso la capacidad de recuperarse de su fracaso, su olvido, su descrédito y/o su muerte, pues en cualquier momento puede ser restaurada, reconocida, relanzada y revivida más adelante, aun con un lapso de muchos siglos de diferencia. ¿Acaso no insinuaba algo semejante cuando Arendt señaló que la grandeza y la envergadura de la fracasada Revolución Húngara no dependían de su derrota o victoria y que ella irradiaba la única luz que poseemos?<sup>467</sup>

Esta dimensión temporal de la autoridad inexistente en el poder depara por lo pronto una consecuencia adicional. En la medida en que abriga la pretensión de afianzarse y consolidarse en una forma política, en que aspira a tener éxito en la tarea de la fundación, el poder requiere el respaldo (*endowment*) de la autoridad. Ésta provee un horizonte de longevidad difícil de encontrar dentro del mismo poder, mucho más efímero y volátil por definición, que resulta fundamental para la existencia, continuidad y durabilidad de cualquier forma de gobierno o, en su defecto, para conseguir que el poder pueda ser fundacional. La autoridad, en tales situaciones, dota al poder de un rasgo típico de la fabricación, el de la permanencia o la durabilidad, pero escapando de otras de sus características, las menos compatibles con la política, como son el marco instrumental en el que se desenvuelve o la violencia intrínseca a sus procesos. Lo que se logra de este modo es que el poder no se desnaturalice o se esfume.<sup>468</sup> La autoridad se destapa entonces como un resorte por el cual se consigue una preservación del poder que no va en desmedro de la potencialidad o de la libertad de éste.

Ya no se trata solamente de que el poder revele la indigencia de todo actor político, toda vez que necesita el concurso de los otros para que la acción sea posible, sino que lo que se revela es que el mismo poder es en sí mismo indigente si abriga el propósito de superar su fugacidad y disolubilidad. Si el poder aspira a tener cierta permanencia, no debe ser solamente poder y debe abrirse a una dimensión temporal como las que se encuentran en la promesa y sobre todo en la autoridad. En esta misma línea señaló Arendt que, debido a su carácter transitorio, el poder se presenta “como un instrumento poco fiable para conseguir una permanencia de cualquier clase”.<sup>469</sup> No debe extrañar, por eso, que en la

---

<sup>467</sup> RHR 67 y 107.

<sup>468</sup> Simona Forti ha escrito respecto a la autoridad que Arendt “intenta fijar teóricamente el modo de sustraerse a la fuerza atractiva y aseguradora del dominio sin caer en la exaltación de un desorden tan caótico como evanescente, que, en todo momento, puede amenazar la existencia del espacio público. Bien consciente del hecho de que el «poder puro» difícilmente logra resistir al tiempo y de que puede incurrir en aquellos efectos perversos que se originan en el carácter imprevisible e irreversible de la acción”. Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 375.

<sup>469</sup> BPF 272.

anteriormente mencionada carta a Carl J. Friedrich escribiera la pensadora de origen alemán: “se podría decir que no sería posible un cuerpo político sin autoridad porque le faltaría aquel elemento que lo constituye como una estructura legal, constitucional y comunal”.<sup>470</sup>

Al respecto, la pensadora francesa Myriam Revault d’Allonnes ha escrito en *El poder de los comienzos* que “el tiempo es la matriz de la autoridad, como el espacio es la matriz del poder”.<sup>471</sup> La autoridad aparece entonces como un resorte que interviene para asegurar, pavimentar y promover la continuidad de las generaciones, que facilita la transmisión y la filiación. A continuación añade esta pensadora francesa,

“Por asegurar la permanencia del mundo común, es tan decisiva como la dimensión del espacio común o del espacio público, porque no sólo compartimos el mundo con nuestros contemporáneos, sino también con nuestros predecesores y sucesores, con los que nacieron antes que nosotros y con quienes todavía están por nacer: la duración del mundo común hace que también seamos sus contemporáneos”.<sup>472</sup>

Debido al carácter temporal y duradero de la autoridad, se puede establecer una suerte de asincronicidad o no simultaneidad en el mundo, una especie de desfase o desajuste cronológico, donde uno no solamente convive con lo estrictamente contemporáneo, con lo que *strictu sensu* pertenece a su generación, sino también con aquello cuyo origen se remonta a otro tiempo. Como diría Ernst Bloch, entonces se produce la contemporaneidad con lo no contemporáneo. El mundo está así compuesto por el entrelazamiento de diferentes estratos y pliegues surgidos en diferentes épocas, las cuales, gracias a la autoridad, trascienden su momento histórico y, naturalmente sujetas a diversos cambios, alumbran el porvenir. En este contexto, como se ha mentado con anterioridad, se podría hablar en el pensamiento de Arendt no solamente de un *entre* espacial sino también de la existencia de una suerte de *entre* temporal, un espacio de tiempo no estrictamente sincrónico, que intersecciona y se entremezcla con el anterior, un *entre* posibilitado gracias a la autoridad, en cuyo seno cristaliza un espacio de interlocución con estas voces del pasado.

Myriam Revault d’Allonnes ha acentuado la dimensión dinámica ínsita a la autoridad y ha insistido, con acierto, en dicha capacidad generativa, la cual se deriva por el hecho de arraigarse no en un pasado muerto sino en uno que es una feraz profundidad llena de vida. El problema, empero, se presenta en el momento en que esta pensadora define a la autoridad como una fuerza instituyente o un poder de los comienzos<sup>473</sup>, pues entonces reviste a la autoridad de una concepción productiva y positiva, a la hora de la verdad excesiva, que en definitiva corre el riesgo de descuidar la existencia de otros factores importantes.

Para empezar, es verdad que la autoridad contiene cierto componente que preferimos llamar inaugural por la referencia de esta palabra al *augere* de la autoridad. En este sentido, la autoridad establece ciertamente las condiciones que preparan las simientes

---

<sup>470</sup> “One might say that no body politic without authority would be possible because it would lack that common element which constitutes it as a legal, constitutional and communal structure” (Carta del 6 de agosto de 1954). Por otra parte, en *Sobre la violencia* escribe: “El poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él” (OV 63-64).

<sup>471</sup> Revault d’Allonnes, Myriam. *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 15.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>473</sup> *Ibidem*, pp. 18, 74 y 253.

de su propia desautorización o desreconocimiento posterior. Como ha apuntado Bonnie Honig, como “la práctica de autoridad consiste en buena medida en su compromiso por la resistibilidad (*resistibility*), la práctica de autoridad se convierte en una práctica de desautorización”.<sup>474</sup> El propio carácter dinámico ínsito a la autoridad es lo que la destina inevitablemente a una ulterior revocabilidad, ya que la permanencia de la autoridad no deja de estar limitada en el tiempo y, además, se logra a cambio de no caer en la rigidez o la inflexibilidad. Ahora bien, es preciso mencionar que la relación de la autoridad con esta revocabilidad se da de una manera indirecta y, digamos, no deliberada. A la hora de la verdad, se produce antes bien como un proceso originado de forma involuntaria y relucante, por así decirlo *malgré elle*, pues todo cambio puede suponer la puesta en riesgo de la pervivencia de la autoridad o del aura que transmite. No hay que olvidar que, a pesar de que la autoridad establezca las condiciones de su superación, debe ser entendida como una demanda de obediencia y por lo tanto de reconocimiento, algo que se puede perder de vista si se la retrata como un poder de los comienzos. De hecho, caracterizarla de este modo puede ser contraproducente y desembocar en una nueva confusión entre los conceptos de poder y autoridad.

Para seguir, cuando se habla de la autoridad en tanto que una fuerza instituyente no queda claro hasta qué punto puede encarnar la autoridad esa fuerza, ya que es preciso puntualizar en primer lugar que ese impulso de renovación, o con mayor precisión de ruptura, tendría su origen en una instancia externa. En este sentido, Arendt afirma con claridad en *La crisis de la educación* o en *Desobediencia civil* que el cambio, por fuerza, debe provenir de fuera como una fisura o una negación de lo oficialmente existente.<sup>475</sup> Por lo mismo, el acontecimiento revolucionario constituye el más vivo ejemplo de una acción que debe ser entendida como un trastocamiento o una ruptura. Además de que la revolución no es engendrada por la autoridad sino que emerge precisamente debido a su descomposición y desmoronamiento, la nueva autoridad que se intenta fundar desde la revolución no se deriva de la precedente. Por ello, en vez de ser vista como una fuerza de transformación, la autoridad debe ser considerada más bien como un resorte que indirectamente (*de retruc*, como se dice en catalán) puede favorecerla y propiciarla. Gracias a la autoridad se puede preservar y cuidar (*care*) un mundo que posibilita la posterior emergencia de la acción, pero no es la misma autoridad quien la genera. Al fin y al cabo, hay que recordar que la acción, en tanto que libre y espontánea, en tanto que una suerte de milagro imprevisible, no puede ser determinada por un factor previo sino que ella misma se manifiesta como una fuerza de interrupción y ruptura.

Volviendo al texto de *La crisis de la educación*, como se ha comentado más arriba, lo que Arendt teme de hecho es que haya un deseo de anticiparse y suplantar la tarea correspondiente a los niños, los nuevos, determinando de antemano los cambios que éstos, de manera libre y espontánea, deben llevar a cabo e imposibilitando de esta manera que la transformación lo sea en un sentido verdadero y radicalmente nuevo. En realidad, lo que parece sostener Arendt es que la autoridad transmite un mundo y genera las condiciones de posibilidad de la emergencia de una oposición que, a la larga, la desautoriza y la impugna. Aunque esa desautorización e impugnación deberán estar limitadas a su vez por el cumplimiento de la tarea de transmitir el mundo, el cual, pese a definirse por cierto carácter dinámico, no se define en modo alguno por calificativos como los de volátil, cambiante o inestable. Lo que entonces se establece es más bien un vínculo indirecto, no

---

<sup>474</sup> Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, opus citado, p. 115.

<sup>475</sup> CR 87.

inmediato, entre la autoridad y el comienzo que requiere el paso por la imprevisible y espontánea actuación de los moradores en ese mundo.

Hay que recordar que la autoridad no existe propiamente en acto, pues su existencia se sustenta sobre un reconocimiento que es concedido desde fuera y que no puede imponer o garantizar de antemano. Como el poder, si bien de una manera muy distinta, también la autoridad se define por su carácter indigente. Ésta no es autosuficiente ni existe por sí misma, sino que lo hace en virtud de los otros. Son éstos quienes actualizan el carácter potencial de la autoridad y quienes la insertan, la preservan y la arraigan en el mundo con su reconocimiento y los efectos derivados de éste. La autoridad, pues, tiene incidencia en el mundo no por sí misma sino de manera mediata o vicaria. Por ello, *stricto sensu*, es un contrasentido emplear una expresión como la de «agentes de la autoridad». Los agentes pueden serlo de la acción o de la violencia, pero jamás de la autoridad. Allí también se evidencia que la autoridad y la violencia, o el poder en un sentido no arendtiano del término, no son en absoluto lo mismo ni son asimilables o equiparables el uno al otro. En este aspecto, antes bien, se destapan como radicalmente antagónicos.

### Buscando puentes entre la teoría y la praxis

La autoridad ilumina las sendas por las que puede discurrir el futuro, pero es el presente el que a cada momento la renueva, le insufla de vida y le hace hablar. Por ello, aunque la autoridad no deba ser confundida en modo alguno con el poder o con la acción, no por ello se le debe denegar su faceta activa o dinámica. En tanto que relación, es preciso recordar que la autoridad se modela y se reconfigura continuamente desde los dos polos y, si bien es cierto que la autoridad se funda en la asimetría, no por ello debe deducirse que lo hace en la unilateralidad. Éste es el matiz, cuyos efectos con frecuencia no son suficientemente apreciados o examinados, en donde reposa la ambivalencia y la ambigüedad de la autoridad. En realidad, lo que entra en juego puede ser calificado como una asimetría anómala que resulta compatible con la no dominación. El polo superior es el que ostenta la palabra, pero solamente la puede pronunciar y adquiere su validez, su ascendencia, si el inferior se digna a escucharla o le otorga la oportunidad de hablar. A pesar de que en general se produzca de manera implícita o subconsciente, y por lo tanto no en términos de una voluntad, de una intención o de una decisión, quienes conceden el reconocimiento son también quienes en última instancia retienen el control y el poder de la palabra. La autoridad tiene la capacidad de autorizar al poder o cualquier acción, pero a su vez requiere ser previamente autorizada. En este sentido, los receptores no sólo tienen la capacidad de revocar o retirar el reconocimiento profesado a una autoridad vigente, también se lo pueden otorgar a una que se presente como alternativa o como una contraautoridad.

Respecto a esta cuestión, Arendt proporciona diversos ejemplos que corroboran esta faceta institutiva. El más conocido e importante de éstos hace referencia a los romanos, quienes tomaron a la cultura griega como su autoridad e incluso, como se manifiesta en *La Eneida* de Virgilio, adaptaron la propia leyenda de su fundación a la epopeya troyana relatada por Homero. Como se sabe, la victoria bélica de los romanos sobre los helenos no derivó en el reconocimiento de su autoridad por parte de los vencidos sino al revés. Recordemos uno de los pasajes clave que escribe Arendt al respecto:

“A pesar de la grandeza de la filosofía política griega, se puede poner en duda que hubiera logrado perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable *búsqueda*

(*search*) de la tradición y la autoridad, no se hubieran decidido a hacerse cargo de esa filosofía y a reconocerla como la autoridad máxima (*their highest authority*) en todos los asuntos de teoría y pensamiento”.<sup>476</sup>

Con estas palabras, además de escribir cómo un pueblo puede darse una autoridad foránea, se muestra de paso que la autoridad, pese al halo de continuidad que pretende mostrar por medio del relato y de la memoria de la tradición, puede estar atravesada a la hora de la verdad por grandes saltos o interrupciones sean de tipo temporal o geográfico, lo que en este caso demuestra la insólita capacidad de los antiguos romanos por acoger lo nuevo en su seno, integrarlo como si fuera algo propio y convertirlo en un vector de crecimiento. Sobre este punto especifica Arendt que los romanos “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”.<sup>477</sup> Ahora bien, lo curioso es que ella destaque en el pasaje anterior que este reconocimiento debe ser entendido literalmente a la luz de una búsqueda (*search*) de tradición y autoridad o que más adelante lo explique también como el resultado de una necesidad (*need*).<sup>478</sup>

Ofrecer un segundo ejemplo puede ser provechoso para ahondar en este punto. En el capítulo V de *Sobre la Revolución* Arendt también se refiere en repetidas ocasiones a la cuestión de la autoridad en el contexto de las revoluciones en términos tales como los de una «búsqueda intencionada» o «planeada». Comoquiera que el proceso de secularización de la Edad Moderna había privado a la sociedad de los antiguos rostros de la autoridad que procedían de la sacrosanta trinidad romana, las revoluciones se hallaron expuestas a quedarse huérfanas o desprovistas de esta dimensión, lo que hubiera imposibilitado la estabilidad y la longevidad de la incipiente república. Por ello, lo que se plantean tanto Robespierre como los Padres Fundadores es la iniciativa consciente, estratégica e instrumental de instaurar un nuevo tipo de autoridad con el objeto de salvaguardar y garantizar la permanencia de la fundación.

Como ejemplo, Arendt describe por un lado la tentativa de establecer un Ser Supremo o un Legislador Inmortal como una forma religiosa de autoridad que, cumpliendo la misma función de Dios, coloque un absoluto que se encuentre más allá de la voluntad del pueblo. Sin embargo, este proyecto naufraga y resulta un fracaso a raíz de su carácter excesivamente artificial y desconectado del mundo, probablemente debido a consistir en una empresa excesivamente ligada a la voluntad de unos pocos, además de por haber cometido la torpeza de situar la autoridad en un campo como el de la religión, que por esas fechas ya no estaba en situación de desempeñar tamaño rol.<sup>479</sup> Por otro lado, Arendt hace alusión a la redacción de la Declaración de Independencia y de la Constitución Americana, episodios harto complejos que serán desgranados más adelante, en el capítulo VII. Por último, presta atención a la constante apelación a la Antigüedad como una fuente de autoridad. Del mismo modo que los romanos reconocieron e instituyeron a la antigua Grecia como su máxima autoridad, los revolucionarios americanos tomaron a los romanos como sus modelos y predecesores. Como si fuera una de esas perlas extraídas del fondo del mar referidas por Arendt en su posterior ensayo sobre Walter Benjamin, en este caso lo

---

<sup>476</sup> BPF 131. El énfasis es nuestro.

<sup>477</sup> BPF 131.

<sup>478</sup> “El hecho de mayor importancia histórica es que los romanos creían que necesitaban (*needed*) padres fundadores y ejemplos autoritativos (*authoritative examples*) también en el campo del pensamiento y de las ideas, y aceptaron a los grandes «antepasados» griegos como sus autoridades en la teoría, la filosofía y la poesía” (BPF 135).

<sup>479</sup> OR 253ss

hicieron a pesar de que en ese momento la propia tradición ya había borrado de su memoria los ejemplos que los revolucionarios reivindicaban. En sus palabras,

“cuando se volvieron (*turned*) hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición (...). No era, pues, la tradición lo que les religó (*bound back*) a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban (*needed*) modelos y precedentes”.<sup>480</sup>

En este pasaje se manifiesta, pues, cierta inversión respecto de la estructura tradicional de la autoridad. Ya no se trata de que el pasado establezca una relación asimétrica con el presente, sino que es éste mismo el que, en pos de respuestas, inspiración o interlocución, se gira hacia el pasado a partir de las necesidades (*needs*) derivadas de sus experiencias. Arendt, a lo largo de *On Revolution*, no cesa de repetir y poner énfasis en cómo la experiencia es el marco desde el que se entienden y ponen en ejercicio las enseñanzas del pasado, aunque eso no deriva en la pérdida o puesta en duda autoridad sino en la buena comprensión de lo que ésta significa. Los actores de la Revolución Americana toman la iniciativa y buscan el respaldo del ejemplo brindado por la antigua Roma, estableciendo un nuevo lazo con ésta que no había sido transmitido y sancionado por la tradición. Además, su emulación no conduce a calcar o reproducir miméticamente lo que se había hecho con anterioridad. La autoridad es invocada desde la misma experiencia, pero al final se descubre que ésta también alberga la capacidad de introducir variaciones en su sentido, en su función o en su contenido. La expresión más sintética de este gesto se muestra cuando Arendt matiza que lo que los revolucionarios se proponen fundar no es Roma de nuevo sino una nueva Roma, un *novus ordo saeculorum* que mantiene esta simultánea cercanía y distancia respecto a sus modelos pretéritos.<sup>481</sup>

En realidad, se trata de una idea que la misma autora había expresado de diferente modo cuando en el ensayo sobre Benjamin se refirió a los *Perlenfischerei*:

“Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir (*pry*) lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque lo vivo esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia (*decay*) es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación marina» y sobreviven en nuevas formas y figuras cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como perennes (*everlasting*) *Urphänomene*”.<sup>482</sup>

Lo que en este largo pasaje se expone es cómo el redescubrimiento de esos ricos y extraños retazos de pensamiento del pasado se plasma en una cristalización que está inevitablemente atravesada por la transformación y conduce, por tanto, a la adopción o generación de nuevos rostros. Cada cristalización no reproduce o mimetiza estérilmente lo anterior, esos remanentes del pasado que reposan en el fondo del mar, sino que da lugar a una forma novedosa que, por esa razón, permanece inmune a las vicisitudes históricas. Por eso, Arendt se refiere a las perlas como imperecederos *Urphänomene*, puesto que se trata

<sup>480</sup> OR 271. Traducción modificada.

<sup>481</sup> OR 292.

<sup>482</sup> MDT 212-213. Traducción modificada.



de fenómenos que aun siendo recuperados más tarde no dejan de ser originales en cada ocasión en que son sacados del mar y devueltos al mundo. Es allí donde se revela que la autoridad lo es verdaderamente en la medida en que aparece como un rescoldo activo que logra efectuar la dimensión del *augere* y que halla en ésta la verdadera fidelidad a su significado.

Todo ello concuerda a su vez con lo expresado en los célebres versos de René Char escritos en su poemario de guerra *Las hojas de Hipnos* y que Arendt cita en varias de sus obras: aquellos que enuncian que “nuestra herencia no está precedida de ningún testamento” (*notre héritage n’est précédé d’aucun testament*). Como la misma autora se encargó de explicar en una entrevista a Roger Errera, lo que con ello entendía no era otra cosa que “tenemos plena libertad para servirnos de las tinajas que contienen las experiencias y las ideas del pasado”.<sup>483</sup> Como sucede con la autoridad, el pasado nos ilumina de una manera tal que no puede determinar de antemano cómo debe ser recibido y que debe ser compatible con la persistencia de la libertad

En consonancia con lo anterior, la herencia recibida por los protagonistas de la Revolución Americana también está atravesada por alteraciones que afectan, por ejemplo, a la comprensión particular de las categorías políticas, como las de poder, ley y autoridad. Respecto a la última, la Revolución Americana se inspira (fielmente nos atreveríamos a decir) en la *auctoritas* romana y comprende bien en qué consiste, a pesar de que, según Arendt, el mismo término altere su significado y traslade el lugar de su institución. En contraste con la romana, la nueva autoridad ya no tiene en propiedad una función política ni se expresa verbalmente bajo la forma de consejos, pues se trata de una autoridad judicial cuya dedicación reside en la interpretación. Por ello, su sede oficial se muda y pasa del Senado al Tribunal Supremo de los Estados Unidos.<sup>484</sup> Ambas ejemplificaciones de la autoridad ciertamente enlazan con el pasado y con la fundación, pero *lo hacen* de manera diferente. Mientras que la romana remite a la *auctoritas patrum* de los ancestros, la americana representa el espíritu vivo de la Constitución. En resumen, como la coyuntura revolucionaria se diferenciaba en importantes aspectos de la historia romana, la sabiduría del pasado requería una tarea de traducción, reformulación y adaptación a los tiempos desde los cuales se la reivindicaba. Ahí también se encuentra oculto, no tematizado por Arendt, un sutil, modesto y poco llamativo poder de la recepción que es preciso sacar a la luz.

En tales casos, la autoridad no solamente es reclamada para presentarse como una alternativa a la oficial, sino que su contenido o su función también pueden sufrir una transformación en el contexto de la acción. Se observa entonces la efectuación de un doble movimiento: la acción se presenta como un desafío que pone en cuestión y transforma el contexto sociopolítico en el que irrumpe, pero lo hace amparándose en la tutela de una autoridad que la apoya, la refuerza y autoriza el cambio. Así, la autoridad disimula (pero no niega ni altera) el carácter espontáneo, contingente y rupturista de la acción, pues lo que hace es suministrarle *a posteriori* un falso origen o una paternidad que en verdad no es más que putativa. Como ha señalado Bonnie Honig, “el giro (*turn*) a la antigüedad iba en busca del alivio (*reassurance*) de que la innovación de la revolución no era radical sino derivativa. Pero este alivio es falso, pues la acción *carece de precedentes*”.<sup>485</sup> En el mismo

---

<sup>483</sup> Arendt, Hannah, «Entrevista televisiva con Roger Errera», en *Lo que quiero es comprender*, opus citado, p. 108.

<sup>484</sup> OR 275.

<sup>485</sup> Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, opus citado, p. 98. El énfasis es nuestro.

sentido apostilla Arendt: “si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción *sin precedentes (unprecedented)*”.<sup>486</sup> Por lo tanto, en esta acción se da una extraña (y tranquilizadora) remisión al pasado que desde luego no se corresponde en modo alguno con ningún tipo de nexo causal, por lo que no impide que dicha acción se manifieste de todos modos como una novedad radical que se define por su ausencia de fundamentos (*groundlessness*). Según este ejemplo, la cuestión es que aun siendo plenamente novedosa y revolucionaria, sin estar determinada por nada previo, no por ello la acción tiene por qué estar desconectada o permanecer sorda a lo que es cronológicamente anterior.

Es muy importante tener en cuenta que sendos rasgos, el de su carácter no causado y el de la referencia al pasado, son compatibles o conciliables. Allí es donde podemos comprender que también lo son la autoridad (en este caso la que remite al pasado) y la acción o qué rol puede ejercer la primera sobre la segunda. Pese a no ser efectivamente previa a la acción, con el recurso a la autoridad se pretende hacer ver lo contrario al mostrar su precedencia temporal. Así, se pone en práctica un fingido carácter retroactivo que enmascara la ausencia de causas y discursos que autorizan la acción, con lo que se le aporta una fuente suplementaria de legitimación. Como el perdón, la autoridad también interviene entonces en el pasado, pero lo hace de un modo muy distinto y particular: no cancela los efectos de los actos pretéritos para posibilitar la continuidad o el nacimiento de una nueva acción, sino que hila un nuevo vínculo con el pasado para que tenga carácter autoritativo y, tan sólo en apariencia, libera a la acción de su carácter radicalmente contingente y disruptivo.

Todo este desarrollo puede servirnos además para interrogarse si en el examen de la autoridad se puede hallar un punto de partida desde el cual repensar la problemática relación entre la teoría y la acción. Dicho de otro modo, si desde la autoridad se puede erigir una alternativa o unos puentes sobre el abismo radical que, según las afirmaciones repetidas en la historia del pensamiento, separan a ambos. Como se sabe, uno de los *leitmotifs* que recorre la trayectoria intelectual de Arendt es la refutación de esa concepción habitual donde se expone que la teoría tiene una prioridad temporal y ontológica respecto a la praxis. Ella enfatiza que, desde las reflexiones de Platón, se presupone la existencia de una brecha entre ambos polos que epitomiza el conflicto existente entre filosofía y política o entre filosofía y democracia.

A grandes rasgos, el modelo platónico se basa en una sospecha de la *praxis* que parte del carácter rupturista, irreversible e imprevisible de ésta. Por eso, su filosofía trata de pensar la acción de otro modo, interpretándola desde la figura de la *poiesis* y eliminando su especificidad. Así, la acción pasa a escindirse en dos partes: una teórica que se encarga de dar órdenes y otra cuyo cometido se limita a la sumisa aplicación y ejecución de lo decidido con anterioridad. Por ello, esta segunda parte, reducida a un rol ancilar, “se volvió carente de significado, reino de lo accidental y azaroso, sobre el cual ya no arrojan su luz inmortal los grandes hechos de ningún tipo”.<sup>487</sup> Se trata de una forma de entender la acción, restringida a un marco binario, que se corresponde al esquema de la fabricación y que se encuentra regido por un tipo de lógica instrumental donde la acción se convierte en un órgano o una herramienta de la teoría. Sin embargo, lo que entonces se logra no es más que

---

<sup>486</sup> OR 270. El énfasis es nuestro.

<sup>487</sup> Marx 42.

liquidar el carácter espontáneo de la acción y convertir a ésta en un medio dócil, calculable y predecible.

Esta cuestión deriva en que la política pasa a ser entendida desde el gobierno o la dominación y que en su seno se produzca una escisión entre “quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes”.<sup>488</sup> Es decir, entre otras cosas, lo que se fomenta es una división tajante entre quienes ostentan el *logos* y los que no, donde la actuación de unos consiste en mandar y la de otros en nada más que obedecer o acatar, lo que en el marco de la democracia conlleva *de facto* la conversión de los ciudadanos en meros súbditos. Al fin y al cabo, el propósito platónico, señala Arendt, consiste justamente en domeñar el rasgo imprevisible y desbordante de la acción, incapaz como es de adaptarse, refrenarse o someterse a los cauces dictados y delimitados desde la teoría. No obstante, el problema, además de que entonces la praxis (y por ende la misma política) queda reducida a un simple rol instrumental, yace en que la teoría también queda finalmente afectada, al tener que estar condenada a permanecer inalterable e inmovible en relación a la sucesión de los acontecimientos, presa en una posición de exterioridad respecto a la realidad. El ideal límite de la teoría, como en la ordenación de la sociedad dibujada en la *politeia* platónica, pervive como un ideal imperturbable e indisputable (*undisputable*) que no se deja contradecir o corregir por los hechos.

Las reflexiones que vierte Arendt en torno a la acción tienen como objeto la puesta en cuestión de este esquema dicotómico. El carácter espontáneo, imprevisible, irreversible, plural y concertado que asigna a la acción conduce a que ésta se manifieste como una ruptura o una interrupción y que su mayor expresión se dé bajo el rostro del acontecimiento. A pesar de que lógicamente concurren causas, condicionamientos, motivaciones, o principios detrás de la eclosión de una acción, ésta siempre se encuentra más allá de ellos y no se deja reducir a lo marcado por éstos. Por eso, la acción es por definición intrínsecamente an-árquica - es decir, carece propiamente de *arkhé* - y se muestra como una dislocación y una discontinuidad con lo anterior. El acontecimiento de la acción, en la medida en que es esencial y radicalmente el comienzo de algo nuevo, no es explicable por el cúmulo de elementos que le anteceden sino que simplemente puede ser descrita como un fenómeno que emerge o estalla y que rompe con lo que había antes. La frase clave que Arendt escribe al respecto se encuentra en *Comprensión y Política*:

“No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar (...), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él (...). Cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes”.<sup>489</sup>

En relación con el acontecimiento, Arendt revierte la relación de anterioridad entre causas y efectos. En su opinión, es el mismo acontecimiento el que trae consigo y genera las causas de su irrupción y, por consiguiente, las condiciones de su explicación. Del mismo modo, la acción política no debe ser considerada como la simple aplicación o

---

<sup>488</sup> HC 243.

<sup>489</sup> Arendt, Hannah, «Comprensión y Política», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 41.

materialización de un conjunto de enunciados o programas teóricos, pues contiene rasgos irreductiblemente novedosos e inherentemente desbordantes que impiden que se la pueda entender desde una posición de subordinación respecto a la teoría. Sin embargo, no se debe colegir de lo dicho que la acción tenga que estar enteramente huérfana o desprovista de toda referencia teórica o del pasado, como si consistiera en una pura y extrema espontaneidad o como si solamente estuviera enraizada en lo que ocurre en el presente.

Frente a ello, se puede plantear como hipótesis la existencia de una tercera posibilidad donde se afirma que el tipo de relación que se desenvuelve entre teoría y *praxis* puede ser pensado y articulado de otro modo, donde la autoridad, así como entender la relación entre teoría y *praxis* desde su prisma nos atreveríamos a decir, puede desempeñar un rol fundamental en determinados casos.<sup>490</sup> El pasaje respecto a la Revolución Americana, citado más arriba, resulta una vía para sugerir la posibilidad de concebir la relación entre teoría y *praxis* de un modo distinto. Recordemos la frase clave del fragmento transcrito en estas páginas: “no era, pues, la tradición lo que les religó a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban modelos y precedentes”. Según estas líneas, nos encontramos con la puerta de entrada a un modelo que transmite una imagen sensiblemente distinta a la proporcionada por el esquema platónico. La teoría ya no tiene por necesidad una prelación temporal ni mucho menos ontológica, pues pasa a ser invocada y reconocida como una fuente de inspiración y de autoridad a partir de las necesidades que se desprenden de unas experiencias en concreto. Aunque esta autoridad, llegado el caso, pueda hacer referencia incluso a un pasado remoto e inmemorial, su origen efectivo, aquel desde el cual la autoridad se reinserta en el mundo y su carácter potencial pasa a ser actual, debe ser firmemente colocado en el contexto de la acción. Ésta no tiene por qué ningunear o desembarazarse de las fuentes pasadas de autoridad, puesto que puede servirse de aquellas que le inspiren y tanto ponerlas en práctica como actualizarlas, recuperarlas para el mundo, desde los requerimientos de la experiencia, sin que eso conlleve la desnaturalización o la domesticación del componente rupturista de la acción.

Ciertamente, se puede afirmar que la relación de subordinación de la *praxis* respecto a la teoría sigue vigente hasta cierto punto en una relación de autoridad que no queda desligada de su aspecto asimétrico, pero esta subordinación deviene más ambigua y compleja al tener que depender de la institución de un reconocimiento o de una apelación cuya procedencia se sitúa en el seno de la misma experiencia, con lo que de paso se sustrae el carácter tiránico y obligatorio (*compelling*) ínsito al modelo platónico. De este modo, la teoría queda desposeída de su carácter autosubsistente, indiscutible y absoluto, puesto que su fundamento no reside más en sí misma. Según este modelo, ninguno de los dos polos se impone al otro o lo pone a su servicio, sino que ambos, cuando menos a nivel ideal, se retroalimentan.

Por lo mismo, se relativiza asimismo la mencionada posición de exterioridad, ya que, sin dejar de ocuparla, la relación de autoridad es requerida desde los integrantes de la misma experiencia y, como hemos visto, éstos también albergan cierta capacidad de modificar su sentido o el modo en que se muestra.<sup>491</sup> La autoridad está provista de

---

<sup>490</sup> Desde luego no necesariamente en todos, pues la acción puede emerger sin el concurso de la autoridad y ella misma, en tanto que la plasmación del poder de un pueblo que actúa libre y concertadamente, puede convertirse asimismo en una fuente de autoridad y en el principio de la fundación. Más adelante, en el capítulo VII, daremos cuenta de esta compleja cuestión.

<sup>491</sup> A modo de ejemplo, uno de los aspectos históricos de este desplazamiento se constata en la interpretación personal que hace James Madison de Montesquieu en los *Federalist Papers* (nº 47), cuando concluye que la

fundamento, uno que es externo, plural y no absoluto, y por eso, coincidiendo en esto con la acción aunque en un sentido ciertamente mucho menos radical, también puede ser descrita con el adjetivo de «an-árquica». El hecho de que ninguna de las dos quede determinada por un *arkhé* es lo que permite que ambas puedan funcionar juntas y no sean antinómicas o incompatibles entre sí. En el siguiente capítulo, consagrado enteramente a la figura del *auctor*, seguiremos profundizando desde otro ángulo en esta importante cuestión.

---

célebre separación de poderes expuesta por el pensador francés no debe ser entendida en un sentido literal, sino de un modo tal que debe permitir la posibilidad de la intervención parcial de una esfera sobre la otra.

### Capítulo III: Reflexiones sobre el concepto de *auctor*

Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin seres humanos deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe.

Hannah Arendt.<sup>492</sup>

El hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes.

Hannah Arendt.<sup>493</sup>

Este capítulo tiene la intención de exponer una concepción del *auctor* a partir de las reflexiones de Arendt que no coincide en modo alguno con la comprensión romántica del autor. La interpretación que se va a desarrollar en estas páginas no deja de evidenciar importantes puntos de contacto, pero también de divergencia, con las célebres reflexiones que Roland Barthes, si bien desde un punto de vista radicalmente distinto, escribió acerca de este tema. Desde la perspectiva de Arendt, el *auctor* aparece no como un creador en el sentido pleno de la palabra y, por ello, su trabajo no debe ser comprendido de manera acorde al esquema del trabajo o de la fabricación. Más bien, se trata de una figura que se encuentra investida de autoridad y que, como veremos, se significa por su rol de mediador o intermediario. Por ello, a la hora de leer este capítulo, es preciso tener en cuenta el hilo de continuidad que se da entre el *auctor* y las afirmaciones realizadas respecto a la autoridad, en especial las que hacen alusión a la importancia del reconocimiento, a la centralidad que ocupa la conexión con el mundo o por supuesto al comentado papel del *augere*. Por otro lado, también será conveniente tener presente los célebres versos de René Char y la interpretación arendtiana del concepto de tradición.

Dejemos claro de entrada que, como es lógico, no se trata de defender que Arendt haya sostenido o elaborado nada que se asemeje a una teoría del autor o de la autoría. El propósito consiste antes bien en reunir y articular una serie de afirmaciones desperdigadas, comprenderlas en conexión con el resto de su pensamiento, especialmente la categoría de autoridad, y desplegarlas bajo esta noción de *auctor*. Por lo tanto, el propósito consiste en indagar en un concepto acerca del cual Arendt no hizo más que dejarnos ciertas pistas sueltas, vaguedades, indicios o fragmentos en apariencia inconexos, sin ser explícitamente desarrollados. Sin embargo, al menos ésta es la hipótesis que se va a defender, hay razones para pensar que detrás de todo ello se puede extraer una particular y original consideración del autor. Más que certezas, el objetivo consiste en sondear esta categoría y proponer una lectura diversa que suscite la formulación de nuevos interrogantes y pueda arrojar luz sobre la cuestión de la autoridad.

En este capítulo primero se van delinear los rasgos principales de este *auctor* a partir de tres fragmentos sacados de Hannah Arendt y se usará el libro de *Hombres en tiempos de oscuridad* como la obra en la que se insinúa o se muestra (y en absoluto se explica) a grandes trazos qué rostros puede adoptar. Más adelante, se van a proponer tres posibles ejemplificaciones que representarían, cada una a su manera, lo que son los *auctores*: el *auctor* según la clásica comprensión de la antigua Roma, los *Founding Fathers* de la naciente república americana y una última corporeizada en un personaje

---

<sup>492</sup> BPF 241. Traducción modificada.

<sup>493</sup> BPF 216.

histórico individual: el dramaturgo alemán Gotthold Ephraim Lessing, el modelo que encarna el *Selbstdenken* (el pensar autónomo o por sí mismo) según Arendt. El tercer y último epígrafe estará consagrado al pensador Karl Jaspers, amigo y maestro de Arendt así como una autoridad en la vida de ella. Como se sabe, el filósofo alemán fue una referencia que le influyó en numerosos aspectos de su filosofía, dejando también su impronta en la concepción arendtiana de la autoridad.

### Actor, artifex y auctor

Es preciso señalar de entrada que en el pensamiento de Arendt se produce un desplazamiento asaz significativo que no ha sido suficientemente valorado. Como se ha analizado en el primer capítulo, afirma en *La condición humana* que el agente de la acción es el actor, mientras que el sujeto que correspondía a la fabricación era el autor. En este sentido, el autor, cuya rostro paradigmático es el artesano y cuyo equivalente político es el tirano, es descrito como alguien que trabaja en soledad con el propósito de producir objetos para el mundo y que, al estar guiado por un *telos* o un modelo específico, lo hace bajo una lógica instrumental de medios y fines. Sin embargo, en *¿Qué es la autoridad?* incorpora un elemento añadido que convierte el esquema dual en tríadico. Lo que Arendt había llamado «autor» pasa súbitamente a denominarse *artifex*, mientras que el *auctor* puede ser situado entonces entre los otros dos, como si fuera una figura intermedia.<sup>494</sup> De este modo, el fabricante o *artifex* pertenece al dominio del trabajo y el actor al de la acción, mientras que el *auctor* pasa a ser entendido como el que corresponde al de la autoridad.

El problema reside en que Arendt no desarrolla esta aseveración ni explica el porqué o las múltiples consecuencias teóricas de este desplazamiento. Se trata de una afirmación tajante pero en apariencia aislada y sin trascendencia, que no articula o respalda con otras informaciones, sin importarle que pudiera quedar suelta ni que dejase de recibir la atención que merece, como efectivamente ha ocurrido. Si bien es cierto que se trata de una formulación que no ha pasado desapercibida a los lectores de Arendt, también lo es que no ha sido problematizada en relación al resto de su pensamiento ni se ha evaluado en profundidad el cúmulo de repercusiones que se pueden derivar de esta alteración. En realidad, se trata de un fenómeno perfectamente comprensible que se explica por esta falta de datos y dedicación por parte de la misma Arendt. Al fin y al cabo, por nuestra parte tan sólo hemos conseguido encontrar tres pasajes diferentes que sean significativos, y uno de ellos perteneciente a un curso no publicado, en los que esta pensadora hace referencia a esta figura del *auctor* y en los que ella misma no se adentra verdaderamente. El primero de estos pasajes se encuentra en *La promesa de la política*, concretamente en el texto *La tradición de pensamiento político* (1954), el segundo en el curso inédito *From Machiavelli to Marx* (1965) y el tercero en el capítulo *¿Qué es la autoridad?* de *Entre pasado y futuro* (1961).

Por ello, una investigación que tenga la meta de desvelar lo que se esconde detrás de este *auctor* estará forzada a realizarla en compañía de otros textos en los que esta figura reaparece o se insinúa bajo otros semblantes, sin que por ello se sacrifiquen sus rasgos más representativos.

---

<sup>494</sup> BPF 133.

## I

El primer pasaje de los tres que se han mencionado, el que se halla en *La tradición de pensamiento político*, centra su atención en la experiencia de la fundación de la Iglesia cristiana y conecta con una cuestión de gran actualidad como es la que hace referencia al testigo. El pasaje dice así:

“su piedra fundacional [la de la Iglesia] fue, y lo ha seguido siendo desde entonces, no la mera fe cristiana o la obediencia judía a la ley divina, sino más bien el testimonio otorgado por los *autores*, del cual deriva su propia autoridad en la medida en que se lo transmite (*tradere*) en cuanto tradición de generación en generación”.<sup>495</sup>

Conviene aclarar de entrada que Arendt no prosigue aquí una línea como la protagonizada por escritores como Primo Levi o Robert Antelme o pensadores como Giorgio Agamben a la hora de tematizar la cuestión del testigo, donde éste es entendido en buena medida como el superviviente o la víctima de una serie de catástrofes o calamidades. Se trata de un tema que en los últimos lustros ha despertado un creciente interés, en particular a la luz de experiencias tan intensas y desoladoras como las padecidas en los campos de exterminio nazis. En este sentido, en un libro de obligada lectura, Annette Wieviorka ha destacado que en estos tiempos se ha producido lo que ha llamado el advenimiento de la “Era del testigo”.<sup>496</sup>

El problema filosófico que a menudo se plantea en este conjunto de obras se encuentra en que estos testigos se caracterizan por narrar unos acontecimientos funestos que, debido a su incomprensibilidad y su carácter de exceso, nos llegan a hacer considerar la imposibilidad de conseguir relatarlos o imaginarlos. Antelme ya puso de relieve al principio de *La especie humana* (1947) que se daba una visible desproporción “entre la experiencia que habíamos vivido y lo que podíamos relatar”,<sup>497</sup> mientras que Primo Levi llegó a renunciar a la categoría de auténtico testigo, algo que restringía únicamente a quienes habían sufrido la muerte o tocado fondo. En un pasaje bien conocido escribió:

“lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Ésta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y relejendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción”.<sup>498</sup>

En relación a un contexto al mismo tiempo tan diferente y tan cercano, también Alexander Solzhenitsin comentó que “casi todos los que han cumplido una larga condena y cuya supervivencia os alegra no son sino *pridurki*, o lo han sido durante la mayor parte de

---

<sup>495</sup> PP 87. Se trata de un pasaje que retoma y amplía en *¿Qué es la autoridad?* En este último texto escribe: “la base de la Iglesia como comunidad de creyentes y como institución pública ya no era la fe cristiana en la resurrección (aunque esta fe siguió siendo su contenido) ni la obediencia de los hebreos a la ley de Dios, sino el testimonio de la vida, del nacimiento, de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, como un hecho registrado por la historia. Por haber sido testigos de ese acontecimiento, los apóstoles se convirtieron en los «padres fundadores» de la Iglesia, que de ellos derivaría su propia autoridad transmitiendo ese testimonio a modo de tradición de una generación a otra” (BPF 137).

<sup>496</sup> Wieviorka, Annette, *L'ère du témoin*, París, Hachette, 2002.

<sup>497</sup> Antelme, Robert, *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 9

<sup>498</sup> Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1995, pp. 72-73.



su prisión. Porque los Lager son de exterminio, no podemos olvidarlo”.<sup>499</sup> Es decir, de acuerdo con sendos pasajes todo testimonio es imperfecto y hasta cierto punto deficiente. Lo que en el fondo se atestigua es que hay otro tipo de testimonios mejores y que son los que faltan, los del testigo integral, los cuales se caracterizan por ser imposibles, pues o bien han sido asesinados o bien han caído en la más profunda afasia. Se trata de una línea que Agamben ha explorado con su singular estilo en *Lo que queda de Auschwitz* y que Reyes Mate, quien a su vez ha insistido en la debilidad que ha tenido la figura del testigo en la historia de la filosofía, ha problematizado en *Memoria de Auschwitz*.<sup>500</sup> Para este pensador español, esta cuestión se encuentra bosquejada en una estrecha nómina de filósofos que solamente incluye a Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Emmanuel Lévinas.

A su manera, Arendt también se preocupó por este tipo de testigos, en especial en una obra temprana como *Rahel Varnhagen*, la biografía que escribió de una cultivada mujer judía que sufrió en sus carnes la experiencia de la exclusión y que de diversas maneras se vio reducida al estatuto de paria.<sup>501</sup> Esta cuestión también se encuentra presente en otros textos como *Eichmann en Jerusalén*. Sin embargo, lo que le interesa a Arendt de este primer fragmento es otra cosa: cómo la Iglesia cristiana, en tanto que cristalización de una nueva fuente de autoridad, consigue reemplazar, renovar y rejuvenecer la función cohesiva de la religión romana, al aportarle un rostro bien diferente del anterior, y que esta cristalización se logra gracias a la mediación de los testigos. El testigo no es aquí quien expone una experiencia cruenta e inhumana, atravesada por el trauma y la enormidad del crimen perpetrado, sino la fuente de información sobre la que se levanta la futura Iglesia y la autoridad de ésta. Es decir, el testigo figura aquí como la piedra fundacional del cristianismo. Como veremos, sendas comprensiones del término no dejan de tener importantes puntos en común.

De acuerdo con Arendt, la autoridad del cristianismo no se sostiene sobre la fe ni lo hace, al contrario que la religión judía, sobre las leyes divinas.<sup>502</sup> Tampoco se sustenta directamente en la persona del mismo Jesús, quien en este caso debería ser considerado más bien como el *actor* de la acción. La autoridad deriva por el contrario de los testimonios, pues tiene su origen en lo vivido, experimentado y relatado por los apóstoles (sic). En tanto que espectadores de la acción, éstos han levantado acta con sus propios ojos de la venida de Dios con el cuerpo de un ser humano y pueden dar fe tanto de su muerte como de su resurrección. La misma Arendt señaló más tarde en *La mentira en política* (1971) que “los hechos precisan de un testimonio para ser recordados y de *testigos fiables* que los prueben para encontrar un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos”.<sup>503</sup>

Allí es donde se evidencia el carácter intrínsecamente indigente e incompleto de la acción, que siempre requiere el ulterior concurso de una instancia exterior, los espectadores, para poder enraizar en el mundo y transformarlo. En el caso del cristianismo, esta labor es posible gracias a los apóstoles de Jesús y la puesta por escrito de sus recuerdos personales. Resulta orientativo que Arendt se refiera explícitamente a ellos en tanto que los Padres Fundadores de la religión cristiana. Así se evidencia que la fundación

---

<sup>499</sup> Citado en *Ibidem*, p. 73.

<sup>500</sup> Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, Valencia, Pre-Textos, 2010; Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003.

<sup>501</sup> Para un interesante análisis de este personaje histórico en la obra de Arendt, véase Benhabib, Seyla, «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-116.

<sup>502</sup> Cf. DT XIII, 12, pp. 291-292 (anotación de enero de 1953).

<sup>503</sup> CR 13. El énfasis es nuestro.

no depende únicamente de las acciones que se hayan dado sino también de la existencia de testimonios fiables que en tanto espectadores privilegiados las recojan, narren y transmitan a las futuras generaciones. Al final de su vida, en el escrito *Some remarks to the American society of Christian ethics*, incide de nuevo en esta cuestión y asevera que no fue Jesús quien fundó el cristianismo, sino quienes creyeron que Jesús era Cristo, resaltando aquí el rol fundacional desempeñado por Pablo de Tarso.<sup>504</sup>

También resulta significativo que no sea el mismo actor quien narre los acontecimientos que ha protagonizado sino que éste tenga la necesidad de que haya espectadores cualificados que lo hagan por él. En verdad se trata de una cuestión usual en la Antigüedad, en especial por lo que se refiere a la Biblia. En varios pasajes de ésta se afirma que el testimonio debe ser pronunciado por otra persona y no por uno mismo. Hay que recordar que ya en el libro del Deuteronomio (19, 15) se fija como principio de justicia que para absolver a alguien se apelará a la figura del testigo y que no valdrá solamente uno sino que se necesitará que al menos sean dos o tres los que testifiquen. Por su parte, en el Nuevo Testamento nos encontramos con varios pasajes similares que abundan en esta cuestión, aunque el pasaje más conocido y citado es el que inicia el evangelio de San Lucas, quien se proclama testigo ocular o *autoptes*, quien ha visto con los propios ojos, del sagrado acontecimiento.<sup>505</sup> Lo que sucede entonces es que el testigo pasa de ser una figura jurídica o procesal a convertirse en una sobre la que se levanta el relato fundacional de la religión cristiana.<sup>506</sup>

Los apóstoles, en tanto que testigos de los hechos, son quienes a partir de su experiencia y testimonio han moldeado, conservado y transmitido el mensaje de la “buena nueva” a las sucesivas generaciones, situándose así como el punto de partida y el basamento, como los *auctores*, de la tradición. Los *auctores* ejercen como portavoces del acontecimiento y con su voz o sus escritos atestan y propagan el evangelio, posibilitando de este modo la fundación y la consolidación del cristianismo. No hay que descartar que Arendt fuera consciente de que en latín la palabra *auctor* también fuera la usada para designar al término «testigo». En este sentido, no deja de ser curioso que la primera concepción comentada del «testigo», la representada por Primo Levi, Robert Antelme o Giorgio Agamben, se acomode a la explicación etimológica que la vincula al término

---

<sup>504</sup> Arendt, Hannah, *Some Remarks to the American Society of Christian Ethics*, Library of Congress, Box 70, p. 011830.

<sup>505</sup> Respecto a los pasajes del Antiguo Testamento que hacen referencia a la cuestión del testimonio, destacan los del Deuteronomio 17, 6 y Números 35, 30. En el Nuevo Testamento encontramos Mateo 18, 16, 2 Corintios 13, 1, 1 Timoteo 5, 19, Hebreos 10, 28 o Juan 8, 17. Este último versículo se encuentra dentro de un fragmento que evidencia la complejidad del asunto por lo que respecta a la figura de Jesús: “Y hablóles Jesús otra vez, diciendo: Yo soy la luz del mundo: el que me sigue, no andará en tinieblas, mas tendrá la lumbrera de la vida. Entonces los Fariseos le dijeron: Tú de ti mismo das testimonio: tu testimonio no es verdadero. Respondió Jesús, y díjoles: Aunque yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde he venido y a dónde voy; mas vosotros no sabéis de dónde vengo, y a dónde voy. Vosotros según la carne juzgáis; mas yo no juzgo a nadie. Y si yo juzgo, mi juicio es verdadero; porque no soy solo, sino yo y el que me envió, el Padre. Y en vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero. Yo soy el que doy testimonio de mí mismo: y da testimonio de mí el que me envió, el Padre. Y decíanle: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis, ni a mi Padre; si a mí me conocieseis, a mi Padre también conoceríais. Estas palabras habló Jesús en el lugar de las limosnas, enseñando en el templo: y nadie le prendió; porque aun no había venido su hora” (Jn 8, 12-20, ed. Reina Valera).

<sup>506</sup> En este sentido, se puede destacar el vínculo entre el «*autoptes*» y el «*histor*», palabra de la que procede el término actual «historiador» y que también designa la persona que ha visto con sus ojos. Para una profundización en esta cuestión, en especial desde la figura de Heródoto, se recomienda la lectura de Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Madrid, FCE, 2003.

«*superstes*», la de un superviviente que cuenta en primera persona las vicisitudes de su *dramatis personae*, mientras que esta otra enlace con la que atribuye su origen a la palabra «*testis*», que es quien se sitúa como tercero (*terstis*) en el marco de un proceso o de un litigio.<sup>507</sup> Por lo que respecta a nuestro caso, el testigo es el *auctor* que se encuentra ubicado entre el *actor* y los espectadores, oyentes o lectores.

Como testimonios excepcionales de los acontecimientos, los apóstoles están dotados de una autoridad epistémica que establece una relación de asimetría con los demás por lo que respecta al conocimiento de lo que sucedió, de modo que su narración se convierte en el fundamento de la memoria futura. El testimonio transmite una narración que por regla general no puede ser probada o rebatida por los espectadores. En dicha coyuntura, la reacción de éstos se limita a creer o no creer lo que se les relata. Por eso, como ha apuntado Paul Ricoeur, que el testigo sea reconocido como una autoridad epistémica depende en buena medida de que quien enuncia este testimonio sea considerado como alguien fiable y de confianza, como una persona no sospechosa de querer ocultar o desfigurar el relato de lo que pasó.<sup>508</sup>

Debido a esta dimensión fiduciaria nos encontramos con que la relación de autoridad no se sustenta entonces tanto sobre un aspecto como la verdad, a la postre incognoscible y no descubrible por la audiencia, cuanto sobre la veracidad, esto es, sobre la presunta predisposición del testimonio a querer decir lo que realmente pasó. La autoridad del testigo se entremezcla así con componentes que pertenecen al ámbito moral. En este sentido, Paul Ricoeur se ha servido de la categoría de atestación para describir la confiabilidad de lo manifestado por el testigo, donde el “creer que” pasa a ser reemplazado por el “creo-en”; es decir, se pasa de una creencia cuya referencia se corresponde a unos contenidos fácticos concretos a otra que tiene en cuenta la calidad moral de la persona que comunica el saber en cuestión.<sup>509</sup> Como los testimonios son los transmisores de unos hechos que de otro modo no nos hubieran llegado y que serían inaccesibles para nosotros, ellos ocupan una posición intermediaria entre los espectadores y los hechos en cuestión. Por eso, sus afirmaciones no pueden ser de entrada refutadas desde la propia experiencia, sino tan sólo partiendo de lo dicho y lo relatado por la boca o la pluma de otros testimonios discordantes. Estos testigos están solos y nadie puede testimoniar por ellos, por lo que no hay otra persona que nos pueda garantizar la veracidad de sus declaraciones.<sup>510</sup> De allí que en este caso la cuestión de la confianza sea central e ineludible. El *auctor* del cristianismo no lo es solamente por el contenido de lo que expresa sino también por su conducta vital o, por decirlo con otras palabras, porque en muchos casos se trata de alguien que es presentado como una autoridad moral. Ambos elementos, el epistemológico y el moral, se presentan como indesligables en este caso. Ante la falta de información alternativa que pueda falsar o advenir su narración, la actitud que el testigo muestre en vida se convierte así en una vara desde la que medir la veracidad de lo que atesta. Quizá eso explique que los cuatro evangelistas o que también los autores de las epístolas neotestamentarias, que tradicionalmente incluyen a los apóstoles Santiago el Menor, San Pedro o San Juan, fueran canonizados con presteza por parte de la Iglesia cristiana. La santidad sería la mayor garantía de la veracidad de sus afirmaciones. No hay que olvidar que «mártir» también

---

<sup>507</sup> Véase Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 15.

<sup>508</sup> Esto se nota por la expresión “falso testimonio”, que implica no solamente la no correspondencia con los hechos sino también una voluntad de insinceridad. El mejor desarrollo de Paul Ricoeur sobre la cuestión del testimonio se encuentra en *La memoria, la historia, el olvido*.

<sup>509</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. XXXV.

<sup>510</sup> Hartog, François, «El testigo y el historiador», *Historia y grafía*, 18, 2002, pp. 39-62.

significa «testigo», en este caso en griego, y que según la tradición muchos apóstoles (San Pedro, San Andrés, los dos Santiagos, etc.) murieron martirizados, una prueba que evidenciaría su grado de fe y de abnegación. En cualquier caso, no conviene sobredimensionar este aspecto. Baste tener en cuenta que ciertamente el martirio puede demostrar que un testigo es un verdadero cristiano y contribuir a que su testimonio sea considerado como digno de crédito, pero que en modo alguno consiste en una condición *sine qua non*. Lo que importa de estos testimonios no son tanto sus referencias biográficas, como la narración de sus sufrimientos o de su suplicio, que de todos modos no dejan de ser relevantes, como el valor que el relato tiene a la hora de informarnos acerca las verdades sagradas y de aproximarnos por medio de sus palabras a Dios.

Volviendo al pasaje citado más arriba, aún hay otro elemento digno de ser destacado. Este tipo de *auctor*, en tanto que testimonio, aparece como una figura mediadora que conecta una serie de acontecimientos con una audiencia y promueve su enraizamiento en el mundo. Él no crea en el sentido pleno de la palabra, no produce *ex nihilo*, pero tampoco refleja exacta o perfectamente lo que sucedió. Como se ha visto, en realidad su rol puede ser calificado más bien como intermedio, tomando elementos que proceden de ambos. Su tarea, además, no deja de estar impregnada de rasgos narrativos, gracias a los cuales se provee y se moldea el sentido que se tiene el propósito de transmitir. Todo testimonio, toda narración de los hechos, parte de unos sucesos, pero no se agota en ellos. Cada uno provee una mirada particular, un conocimiento distinto, una interpretación dispar de lo que efectivamente sucedió. No debe extrañar por ello que, además de las numerosas epístolas neotestamentarias, del Apocalipsis o de los Hechos de los Apóstoles, sean cuatro y no sólo uno los evangelios aprobados canónicamente, abriendo un espacio que da cabida a la existencia de cierta pluralidad o que permite cierta flexibilidad. Todo ello contribuyó a que la Iglesia se acabara por convertir, como recordó Carl Schmitt, en una *Complexio Oppositorum*.<sup>511</sup>

La autoridad del cristianismo no se cimienta pues sobre una verdad única, rígida e indiscutible, lo hace sobre la base de unos testimonios múltiples, no siempre coincidentes ni tampoco sinópticos, que transmiten una palabra cuyo sentido no reposa únicamente en sus manos. De hecho, en *La vida del espíritu*, comenta Arendt que ya la doctrina de Pablo de Tarso, a quien esta pensadora situaba entonces como el auténtico fundador del cristianismo, se centró más en la figura de Cristo que en la de Jesús y que su lectura de los hechos entró en franca y obvia divergencia con lo contado por los evangelios.<sup>512</sup> Podríamos añadir que esta divergencia no es tan problemática como pudiera parecer en un primer momento. Lógicamente, como en el caso de los testimonios de los campos de exterminio, también los que hacen alusión a milagros o cualquier tipo de acontecimiento que nos deje sumidos en la perplejidad, en particular un hecho sobrenatural como la venida, muerte y resurrección de Jesús, se encuentran asimismo ante el problema de los límites del lenguaje a la hora de captar y poder transmitir unos eventos de tal envergadura. La respuesta a esta cuestión no se encuentra en que el testimonio, al no abrigar éste la pretensión de alcanzar una verdad definitiva, tenga un problema por resolver. La limitación intrínseca del testimonio es lo que concede una potencia que se plasma en el rol o la relevancia que adquieren los espectadores. En la medida en que quieran ser la piedra angular de una tradición, los testimonios sobre los que ésta se funda deben permitir y contener su misma flexibilidad, una flexibilidad imposible en el caso de tener que sostenerse sobre una verdad que, entendida en sentido estricto, se caracteriza por su inmutabilidad y rigidez; es decir, es

---

<sup>511</sup> Véase Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011.

<sup>512</sup> LM 297.

el carácter inconcluso e inevitablemente imperfecto de los testimonios, su ser limitado e incluso contradictorio, su condición humana limitada y finita que es incapaz de atrapar lo sobrehumano, lo que les posibilita operar como relatos fundacionales de una gran tradición. Todo acontecimiento sólo es narrable y transmisible bajo la condición de que nunca se puedan reflejar los hechos tal y como efectivamente sucedieron. Reyes Mate, pese a referirse a los testigos como los que han vivido la experiencia de los campos de concentración, se ha acercado a esta cuestión cuando ha escrito que

“el testigo no puede clausurar la verdad con una palabra que pretenda ser definitiva; al contrario, lo suyo es impedir que se cierre el caso, que se le archive en una determinada versión. El testimonio no puede cerrar la verdad porque se le escapa a él mismo. Es el embajador de una experiencia innombrable y sabe que su misión principal consiste en entenderla como lo que da que pensar, como lo impensado, algo que nadie puede dar por definitivamente pensado. No hay verdad sin testimonio, aunque hay que reconocer que la verdad escapa al testimonio”.<sup>513</sup>

Por la misma razón, los testigos no deben tener la ambición de agotar las explicaciones del relato ni evitar que no quede ningún cabo suelto. Todo ello no hace sino conducir a la superfluidad del espectador. Inevitablemente, todo testimonio deja silencios o lagunas que indirectamente significan la concesión de un protagonismo y un margen de maniobra a este espectador que sobre esos huecos puede recomponer lo recibido y de este modo abandona su pasividad. El relato no se agota en sí mismo y requiere ese algo más (*something else*) que no puede venir de dentro, sino que solamente puede hacerlo de fuera. De allí que Reyes Mate añada que el testigo “se disuelve si no tiene herederos” y que “por eso busca al lector, al oyente o al espectador”, que lo busca “porque la verdad que él alumbra necesita, para mantenerse vigente, la complicidad de alguien”.<sup>514</sup>

En breve regresaremos al cúmulo de implicaciones que se derivan de esta cuestión.

## II

El segundo texto proporciona algunas pistas más y pertenece al curso llamado *From Machiavelli to Marx*, impartido en la Universidad de Cornell en el año 1965. En las notas que corresponden al inicio de este curso Arendt presenta lo que tiene intención de tratar en la materia y se interroga qué es exactamente un autor y qué es lo que lo diferencia de otras figuras como la del comentarista o la del historiador. En primer lugar, asevera que los autores son quienes están preocupados (*concerned*) por las mismas cosas que nosotros mismos y que los leemos solamente en la medida en que logran aportarnos enseñanzas o reflexiones que han conseguido sobrevivir al paso del tiempo. Por lo que se refiere a los comentaristas, en cambio, uno debe abandonar el mundo en que habita y adentrarse en el universo de los libros. Por su parte, los historiadores, a los que en este fragmento presta escasa atención, son simplemente descritos como quienes nos cuentan qué es lo que ocurrió en la historia.

Más adelante añade Arendt que el objeto de un comentarista es un libro mientras que el de un autor es el mundo. El autor lo es en la medida en que, sin importar de dónde o cuándo fuera, forma en cierto modo parte de nuestro mundo y es alguien con quien se puede tejer un lazo especial. El autor nos ayuda a comunicarnos con el mundo, a

---

<sup>513</sup> Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 181.

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 182.

comprenderlo y por ello a reconciliarnos con él. Así pues, acudir a los autores no significa dejar o privarnos del mundo, como acaece con los comentaristas, sino que al acercarnos a ellos se nos devuelve a su seno, bajo otra mirada. Su grandeza se evidencia, además, por la capacidad que atesoran los autores de que su autoridad perdure más allá de su muerte y trascienda su contexto espaciotemporal.

En este sentido, la galería de personajes históricos que Arendt hace desfilar a lo largo del libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, donde se incluyen desde su adorado maestro Karl Jaspers y amistades como Walter Benjamin, Waldemar Gurian o Hermann Broch hasta sus admirados Gotthold Ephraim Lessing, Rosa Luxemburg o Isak Dinesen, pueden ser entendidos como unos autores cuyo significado concuerda con esta acepción de la palabra. Como la misma autora indica en el prefacio de este libro,

“las personas reunidas aquí difícilmente podrían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra su ubicación en un tal espacio común (*common room*) si se les hubiera dado un voto en el asunto. Es cierto que no comparten ni talentos (*gifts*) ni convicciones, ni profesión ni ambiente (*milieu*); con una excepción, y es que todos estos apenas se conocían entre sí”.<sup>515</sup>

Arendt es consciente de que la primera impresión de un lector de *Hombres en tiempos de oscuridad* podría ser la de desorientación o aturdimiento. Uno podría llegar a la conclusión de que entre estos perfiles no hay nada en común, por lo que no habría razón alguna para reunirlos conjuntamente en un volumen. Por eso, anticipándose a esta posible crítica, la autora enfatiza que sí hay un hilo conductor que explica su inclusión colectiva y consiste en que todos ellos son contemporáneos, una expresión que bien pudo haber sido una referencia indirecta a Karl Jaspers.<sup>516</sup> Por eso, como si prolongara y actualizara la práctica romana del *auctores habere*, lo que proporcionan todos ellos es una serie de narraciones, reflexiones u observaciones en los que la pensadora de origen alemán se apoya para conocer mejor aquello que le interesa y, por eso, son referencias de diversa índole que ocupan un rol destacado en su vida y su pensamiento. Por decirlo con una expresión cercana de François Hartog, ellos nos ayudan a ser contemporáneos de lo contemporáneo.<sup>517</sup>

Eso explica la intempestiva presencia del dieciochesco Lessing, cuya inclusión demuestra la capacidad que estas figuras tienen de pervivir más allá del tiempo en que vivieron.<sup>518</sup> Respecto a los otros, baste tener en cuenta en este contexto la importancia de Rosa Luxemburg como una autoridad para abordar el imperialismo o la república de consejos; cómo la imagen de los pescadores de perlas (*Perlenfischerei*) o muchas de sus reflexiones acerca de la tradición y de la memoria se derivan de su lectura de Benjamin; o cómo *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch constituye una inestimable, si bien poco

---

<sup>515</sup> MDT 9. Traducción modificada.

<sup>516</sup> No se debe olvidar que una de las sentencias que tomó de éste como una de las divisas que condensa su quehacer filosófico, y que ubicó al principio de *Orígenes del totalitarismo*, es la que afirma “no someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente contemporáneo (*gegenwärtig*).” OT 25. Traducción modificada.

<sup>517</sup> Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 15.

<sup>518</sup> Por su parte, recordemos que en *Comprensión y Política* señaló Arendt que “somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión” (en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 46).

reconocida, fuente de inspiración para su libro *Sobre la Revolución* y, en concreto, para cómo pensar en la brecha que separa el *no longer* y el *not yet*.<sup>519</sup>

Uno de los perfiles más interesantes para el tema que nos ocupa es el que compuso acerca de Isak Dinesen, puesto que la escritora o, mejor dicho, *conteuse* (contadora de cuentos) resulta una de las principales vías para acercarnos a lo que Arendt entiende por narración. En este sentido, esta última especificó que la autora de *Memorias de África* no solamente era una de las grandes narradoras de nuestros días sino que también – y en este aspecto era casi única – sabía lo que estaba haciendo.<sup>520</sup> Como se sabe, Arendt apeló a los textos literarios de una manera *sui generis*, como composiciones alternativas en las que se condensan (*dichten*), sin explicar, los diferentes episodios históricos. De allí que *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad pueda ser visto como una puerta de acceso a la comprensión del Imperialismo, como lo es *Una fábula* de William Faulkner para la Primera Guerra Mundial. Pensemos también en el uso que hace del relato del Gran Inquisidor de Dostoievski o de Billy Budd de Herman Melville como apoyo para comprender los sentimientos de la piedad y la compasión en la Revolución Francesa, por no hablar de la importancia de Kafka.<sup>521</sup> En casos semejantes, y probablemente esto es algo que en parte podemos extender a los apóstoles cristianos mencionados más arriba, no se limitan a reproducir miméticamente lo que acontece sino que, como apunta en *La crisis de la cultura*, “reifican (*reify*) la palabra viva y el hecho vivo, transformándolos y convirtiéndolos en objetos lo bastante permanentes como para llevar la grandeza hasta la inmortalidad de la fama”.<sup>522</sup> Ellos convierten los hechos, los refunden, en una historia, cuya distancia narrativa respecto a los sucesos acaecidos es la que nos proporciona un prisma distinto, dotado de sentido, desde el que comprenderlos, además de proporcionar un retrato vivaz que se escapa de los límites de la abstracción. En *Verdad y Política* abunda en esta dimensión transformativa y apunta:

“La metamorfosis de una dada materia prima de puros (*sheer*) acontecimientos que el historiador, como el novelista (una buena novela no es un simple mejunje (*concoction*) o un producto (*figment*) de pura fantasía), tiene que llevar adelante está muy cerca de la transfiguración que logra el poeta en la disposición o los movimientos del corazón, la transfiguración de la pena en lamento o del júbilo en alabanza.”<sup>523</sup>

Sin embargo, es preciso matizar que las personalidades *Hombres en tiempos de oscuridad* no solamente deben ser valoradas desde un prisma teórico, en tanto que *connoisseurs* u observadores privilegiados de la realidad, ni tampoco como narradores o testimonios de unos hechos que gracias a su recuerdo han pasado a constituir un momento señalado de nuestro pasado. También pueden ser juzgadas como dignas de referencia por su singular manera de comportarse o actuar, como sucede con Angelo Roncalli, el Papa Juan XXIII.

---

<sup>519</sup> En realidad, Arendt no trata esta cuestión en su perfil de *Hombres en tiempos de oscuridad* sino en la reseña «Ya no, todavía no», incluida en *Ensayos de Comprensión*, o en el menos conocido texto «La conquista de Hermann Broch», recogido en la compilación *Más allá de la filosofía*. Para profundizar en esta cuestión, véase Harrington, Austin. «1945: A new Order of Centuries? Hannah Arendt and Hermann Broch's “The Death of Virgil”». *Sociologisk Forskning*, 45, 3, 2008, pp. 78-88.

<sup>520</sup> BPF 275. El énfasis es nuestro.

<sup>521</sup> Para profundizar la relación entre la literatura y el pensamiento de Arendt y cómo está piensa con los poetas y los novelistas, véase Levet, Bérénice, *Le musée imaginaire de Hannah Arendt: parcours littéraire, pictural et musical de l'œuvre*, París, Stock, 2011.

<sup>522</sup> BPF 229.

<sup>523</sup> BPF 275.

Por decirlo de otro modo, los integrantes de este volumen son los amigos y amigas que escoge Arendt para que la acompañen y le ayuden en su peripecia vital.<sup>524</sup> Mary McCarthy ya lo entendió de este modo y le comunicó por carta el rol que, según había desprendido de su lectura, ocupaba la amistad en este libro, lo que luego recibió la aprobación de Arendt. “Una amistad entre artesanos, la de los aprendices que parten con su hatillo a la espalda y andan juntos por el camino”, concretó la novelista norteamericana.<sup>525</sup> Una amistad que debe ser entendida como el hacer juntos una parte del camino y se debe distinguir de la intimidad, añadió la pensadora.<sup>526</sup> Al fin y al cabo, en las palabras que escribió como cierre de *La crisis de la cultura*, Arendt comentó que el deber de una persona cultivada consistía en saber elegir compañía “entre las personas, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado”.<sup>527</sup>

Las *silhouettes*, así las llamó Arendt en este intercambio epistolar, que componen el elenco de *Hombres en tiempos de oscuridad* corresponden a figuras de referencia que le suministraron cierta luz en una época de tamaña oscuridad. Sin caer en el exceso del relato hagiográfico, el libro puede ser leído como una especie de homenaje o como la expresión y la puesta por escrito de un sentimiento de deuda. En realidad, a muchos de los que incluye en este repertorio también les une a su autora el hecho de haber sido víctimas de estos infortunios, padeciendo en sus carnes diversas formas de exilio y/o perdiendo la vida de forma violenta. En el prefacio del libro, Arendt abunda en esta cuestión y explica que estas luminosas personalidades aportaron su sabiduría en un momento - y aquí recurre a los párrafos de *Ser y Tiempo* dedicados a la charlatanería (*Rede*) - en que los discursos pronunciados en público no hacen sino caer en una retórica y palabrería trivial que obstaculiza la comprensión del mundo y que alimenta nuestro alejamiento de éste. El problema, como reitera en el perfil dedicado a Lessing, estriba en que “el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originariamente formaba parte de su naturaleza”.<sup>528</sup> Por ello, explica, el fundamento no articulado desde el que se trazaron estos perfiles reside en

“que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar (*expect*) cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante (*flickering*) y a menudo débil que *irradiar* algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra”.<sup>529</sup>

En el fondo, *Hombres en tiempos de oscuridad* puede ser leído desde la perspectiva de la autoridad. Quienes forman parte del listado lo hacen en tanto que figuras de autoridad, sea en un sentido moral o en uno más cognoscitivo, que tienen la capacidad de interpelar y de hacer germinar en su público la experiencia del *augere*.<sup>530</sup> Ahora bien, hay

---

<sup>524</sup> Para una profundización sobre la cuestión de la amistad en Arendt, fundamentalmente centrada en aspectos biográficos, léase Nixon, Jon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Londres, Bloomsbury Academic, 2015.

<sup>525</sup> Arendt, Hannah y McCarthy, Mary, *Entre amigas*, opus citado, carta del 16 de diciembre de 1968, p. 275.

<sup>526</sup> *Ibidem*, carta del 21 de diciembre de 1968, p. 282.

<sup>527</sup> BPF 238.

<sup>528</sup> MDT 14.

<sup>529</sup> MDT 11. Traducción modificada. El énfasis es nuestro.

<sup>530</sup> Aunque no es éste el tema que nos ocupa, huelga decir que por supuesto también se podrían incluir muchas otras personalidades. Por ejemplo, su admirado Franz Kafka, de quien escribió una frase suficientemente clara en *Ya no, todavía no*, la reseña que escribió sobre *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch: “Kafka (...) es nuestro contemporáneo sólo en una medida limitada. Ocurre como si él hubiese escrito desde el punto de vista aventajado de un futuro distante, como si él sólo estuviera en casa, o hubiera podido estar en casa, en un mundo que “todavía no” es” (EC 198). Según Arendt, Kafka era un autor que había que



que precisar que en esta obra no se nos dice ni se nos explica con palabras qué es la autoridad o por qué esas figuras han sido las escogidas para formar parte de semejante honor: simplemente se muestra. En realidad, la palabra «autoridad» prácticamente no se asoma entre sus páginas y en ningún momento bajo el significado específicamente arendtiano. Más que una teorización acerca de la autoridad, nos hallamos ante un heteróclito retrato encomiástico donde se dispersan las reflexiones intelectuales con el uso continuado del *storytelling*. Sus textos, por eso, dedican especial atención a comunicar aspectos personales de sus existencias privadas: “cómo vivían su vidas, cómo se movían en el mundo, cómo les afectó el tiempo histórico”.<sup>531</sup> De ahí que a Mary McCarthy todo ello le causara la impresión de toparse ante un escrito evocador y *mütterlich* que le recordaba a los cuentos de hadas nórdicos.<sup>532</sup>

Como se constata, el abordaje que hace Arendt de cada personaje histórico es diverso y no obedece a un patrón común fijado de antemano, aunque en todos ellos se busca transmitir una cercanía y sacar a relucir algo valioso que la biografía del homenajeado no contradice. Muy biográficos son por ejemplo sus perfiles de Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Isak Dinesen o Rosa Luxemburg. De hecho, ella consideraba que la mejor de estas *silhouettes* era la dedicada a su amigo Waldemar Gurian, que es una de las más personales y menos provistas de reflexiones teóricas. Quizá eso explique la notoria y ruidosa ausencia de Martin Heidegger, el otro gran maestro en la vida de Arendt, quien de todos modos conserva su porción de protagonismo en el prefacio con el que arranca la obra.

Lo que todos ellos suministran puede ser resumido en la inequívoca imagen de la luz, cuyo brillo deviene de inestimable valor en el contexto de unos tiempos sombríos como los contemporáneos. Esta evocación a la luz se repite a menudo a lo largo del libro, pero en verdad no se ciñe exclusivamente a él, pues la encontramos en otros de los textos de Arendt. Se trata de una imagen que, además de sus tintes obviamente positivos, alude tanto al espacio público (*das Licht der Öffentlichkeit*) como a la tradición, donde la frase de Tocqueville - “toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad”<sup>533</sup> - resuena detrás de todos los escritos en que se refiere a este tema. Aunque en este caso concreto la expresión «tiempos de oscuridad» (*finstere Zeiten*), como explicita en el prefacio, debe su procedencia a uno de los amigos del libro, a Bertolt Brecht. Es una expresión que remite al poema *A los que nazcan más tarde*, que ella misma había citado en extenso en un artículo bastante anterior dedicado a la obra poética del dramaturgo alemán.<sup>534</sup> Los versos que cita entonces del poema condensan el testimonio de una época aciaga y complementan el sentido de lo que Arendt pretende expresar en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

“¡Realmente, vivo en tiempos sombríos!  
La palabra ingenua es necia. Una frente lisa  
revela insensibilidad. El que ríe  
aún no ha recibido la terrible noticia [...].  
Llegué a las ciudades en la época del desorden,  
cuando reinaba el hambre.

---

leer con distancia, la cual no disminuye aunque sepamos que su arte es expresión de algún futuro que también es nuestro futuro.

<sup>531</sup> MDT 9.

<sup>532</sup> Arendt, Hannah y McCarthy, Mary, *Entre amigas*, opus citado, carta del 16 de diciembre de 1968, p. 275.

<sup>533</sup> Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América II*, Madrid, Alianza, 2002, p. 421.

<sup>534</sup> El artículo es «Más allá de la frustración personal. La poesía de Bertolt Brecht», que podemos encontrar en el libro *Más allá de la filosofía* de Hannah Arendt.

Me mezclé con los hombres (*Menschen*) en la época de la revuelta  
y me alcé con ellos.  
Así pasé el tiempo  
el que me fue concedido en la tierra [...].  
Vosotros, los que surjáis del diluvio  
en el que nosotros nos hundimos,  
pensad  
cuando habléis de nuestras debilidades,  
también en los tiempos sombríos  
de que os habéis librado [...].<sup>535</sup>

## II (bis)

Regresemos brevemente al curso *From Machiavelli to Marx*, el cual continúa señalando que cuando se habla de un autor en general se suele pensar en una persona que produce o en alguien que descuella frente a los demás por su creatividad. Sin querer impugnar esta difundida comprensión de la palabra e imponer un significado propio, Arendt especifica que esta caracterización corresponde a una perspectiva que se restringe a observar la cuestión desde el punto de vista del sujeto. Naturalmente, la que a ella le interesa es la que se sitúa en la otra parte: aquella que trasciende la concepción subjetiva y hace referencia al mundo. Cuando Arendt se interroga qué es un autor lo que inquiere es más bien: ¿Qué es un autor para el mundo? ¿Cuáles son los efectos que tiene en éste? Lo que le importa, pues, no es tanto cómo es un autor sino qué efectos genera o desencadena. La respuesta remite al mencionado *augere* de la etimología latina: un autor no solamente es quien habla del mundo o produce algo, es quien lo auxilia, enriquece, ensancha y hace crecer.

“Un autor en el sentido romano era el hombre que tomaba la iniciativa para erigir un mundo, no un *artifex*, el arquitecto o el artesano (*craftsman*) que realmente lo construían. El criterio es el mundo, y el rango del hombre se encuentra determinado por su rol en el mundo, no por su “productividad”, la cual existiría incluso si no tuviera la oportunidad de añadir nada. Así pues, nuestros autores han enriquecido, ampliado el mundo en el cual vivimos”.<sup>536</sup>

En estas líneas se lleva a cabo un giro significativo adicional. No se coloca más al autor frente al comentador o, en menor medida, frente al historiador, sino que en lo sucesivo es pensado en contraposición al *artifex* y al artesano. Ya no es alguien cuya preocupación se manifiesta en lo que escribe o dice. Arendt retrata ahora al autor como quien toma la iniciativa para que se erija un mundo, pero sin que sea por medio de un esquema como el de la fabricación. Lo que entra en juego es otra clase de procedimiento, con una lógica distinta, donde no hay violencia, donde tampoco se sacrifican unas materias primas o se interrumpe un proceso de vida, sino que se establece una relación entre el pasado y el presente que a la vez consiste en una revitalización del primero en virtud del enraizamiento del segundo en su seno.

---

<sup>535</sup> Brecht, Bertolt, *Más de cien poemas*, Madrid, Hiperión, 1998, p. 169.

<sup>536</sup> “An *auctor* in the Roman sense the man who took the initiative that the building should be erected, not the *artifax* [sic], the architect and craftsman who actually erected it. The criterion is the world, and the rank of the man is determined by his role in the world, not by his “productivity” which would exist even if there were no opportunity for him to add anything. Hence: Our authors have enriched, enlarged the world we live in”. Arendt, Hannah, *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, Box 39.

### III

Por último queda el tercer fragmento, el más conocido, que conecta con el final del anterior y permite adentrarnos más en esta cuestión. Se trata de un pasaje que se halla en el escrito *¿Qué es la autoridad?* de *Entre pasado y futuro*, aunque esas líneas ya las podemos localizar palabra por palabra en el texto que había presentado para el volumen de *Nomos*. Cronológicamente, por lo tanto, se sitúa en medio de los dos fragmentos recién transcritos. Antes de reproducirlo, hay que tener en cuenta que Arendt había anotado justo antes que los romanos podían usar la palabra «*auctor*» como lo exactamente opuesto al *artifex*. Para ello recurre a la lectura de un pasaje de Plinio (el Viejo) que no cita y que, por lo que hemos podido averiguar, corresponde al libro XXXVI de la *Historia naturalis*. Arendt expone entonces que según el naturalista romano, a raíz de la edificación de un teatro, el *auctor* merecía una mayor admiración que el *artifex* y añade al respecto:

“En este caso el autor no es el constructor sino el que inspiró (*inspired*) toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del constructor concreto, está representado en el edificio mismo. A diferencia del *artifex*, que sólo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero «autor» del edificio, o sea su fundador; con esa construcción se convierte en un «aumentador» (*augmenter*) de la ciudad”.<sup>537</sup>

Para empezar, observamos en estas líneas que el acto llevado a cabo por el *auctor* es definido por un verbo tan impreciso como el de «inspirar». Se trata de un término del que, como hemos visto en el capítulo anterior, ella misma se sirvió de nuevo en otras ocasiones relevantes para describir relaciones de autoridad o autoritativas como las que hubo por parte de la antigua Roma respecto a las revoluciones modernas.<sup>538</sup> El *auctor* se diferencia del *artifex* porque en ningún momento se somete a la relación platónica de dominación del pensamiento sobre la acción que establece el abismo entre quienes piensan y mandan y quienes se limitan a ejecutar servilmente las órdenes. Un *auctor* es quien nos transmite una serie de respuestas fiables que pueden sernos de provecho para salir de un atolladero, pero a la vez su figura depende de que haya unos receptores o destinatarios cuyo rol en ningún caso debe ser considerado como meramente pasivo o superfluo. Este «inspirar» da pie a pensar que, a diferencia del esquema de la fabricación, el acto no concluye en sí mismo, en un producto final (*end-product*) diseñado y delimitado con anterioridad, pues requiere que haya gente que lo recoja, que lo recuerde, que lo interprete, que lo desarrolle y que lo materialice, incluso que lo continúe, con lo que se establece una relación que se renueva y se reteje sin cesar. Este «inspirar» evidencia además que la obra no predetermina las condiciones de su recepción ni fuerza su resultado final.

La comprensión arendtiana del *auctor* se plantea como una alternativa la comprensión romántica del autor que coincide en el tiempo con dos escritos que, a pesar de su reducido tamaño, sean probablemente los más representativos a la hora de aproximarse a esta cuestión: *La muerte del autor* (1968) de Roland Barthes y *¿Qué es un autor?* (1969) de Michel Foucault, compuestos unos pocos años más tarde de las reflexiones que la autora

---

<sup>537</sup> BPF 133. En realidad, el pasaje original no se corresponde exactamente a la descripción proporcionada por Arendt, pues tiene un tono más interrogativo que afirmativo. Véase Plinio el Viejo, *Historia Naturalis* XXXVI, 116-121.

<sup>538</sup> Véase OR 271: “cualquiera que pueda ser la razón por la cual los hombres de las revoluciones volvieron sus ojos hacia el pasado en busca de inspiración (*inspiration*) y guía (*guidance*), lo seguro es que no se trató de un anhelo romántico por el pasado y la tradición”. Otros ejemplos se pueden encontrar en BPF 91 y 151 o también en OR 269.

judía realizó en torno a estos temas. Tanto Arendt como Barthes y Foucault, cada uno a su manera y desde una perspectiva diferente, se dedican a analizar y cuestionar esta interpretación individualista y excesivamente asentada en un modelo como el del genio romántico, que clásicamente se retrotrae a los escritos dieciochescos de Jean-Baptiste Duclos y Charles Batteux.

Para nuestros propósitos, nos limitaremos a realizar una breve incursión en el pensamiento de Barthes que no tiene la intención de ser exhaustiva ni tampoco abriga la pretensión de trazar una verdadera comparación con la obra de Arendt, debido a la distancia filosófica que separa a ambos autores y a su diferente foco de atención. De lo que se trata, más bien, es de que, pese a esta distancia mencionada y a que se muevan en planos de pensamiento visiblemente diferentes, se puede descubrir la existencia de ciertos paralelismos o puntos en común, en especial por lo que se refiere a sus comentarios críticos. Por ello, no se contextualizarán sus reflexiones con el resto de su obra sino que, en la medida de lo posible y al margen de ciertos puntos de partida filosóficos, se las aproximará al tema en cuestión con el fin de hacerlas dialogar con el pensamiento de Arendt.

Como se sabe, en su conferencia el semiólogo francés lanza la denuncia de que la voz de la escritura tenga que estar encerrada en la figura del autor, un personaje moderno que asocia al auge del individuo, y que la interpretación que la crítica hace de éste no consista, una y otra vez, más que en una suerte de desciframiento. La tarea que los críticos se imponen, apunta, es la de descubrir al autor (o a hipóstasis suyas como la sociedad o la historia) bajo el cuerpo de la obra, aunque en lo que de verdad se empeña es en ir en pos del desciframiento de un sentido último cuya consecuencia no es otra que cerrar el acto de escritura y suprimir de este modo su potencial de apertura y de dispersión. Como apunta Barthes, una vez descubierto el autor, el texto se “explica” y el crítico o el hermeneuta alcanzan su victoria. Dicho sea de otro modo, al repetir este tipo de procedimientos focalizados en la figura de un entonces omnipresente creador, lo que se acaba por olvidar es la misma obra e, implícitamente, se dicta su firme subordinación respecto al autor. Si ésta habla, debe hacerlo siempre por boca de quien la ha traído al mundo. De paso, lo que con ello se hace es enmudecer a un lector que ya no tiene que leer una obra sino bajo el sentido que (supuestamente) el autor le ha conferido. En un pasaje de *Escribir la lectura* en el que Barthes hace referencia a la autoridad, por cierto sin problematizarla, escribe.

“El autor está considerado como eterno propietario de su obra, y nosotros, los lectores, como simples usufructuarios: esta economía implica evidentemente un tema de autoridad: el autor, según se piensa, tiene derechos sobre el lector, lo obliga a captar un determinado *sentido* de la obra, y este sentido, naturalmente, es el bueno, el verdadero: de ahí procede una moral crítica del recto sentido (y de su correspondiente pecado, el «contrasentido»): lo que se trata de establecer es siempre *lo que el autor ha querido decir*, y en ningún caso *lo que el lector entiende*”.<sup>539</sup>

Frente a todo eso, Barthes se coloca en una posición antagónica. Para empezar, su concepción de la escritura es muy diferente y la describe como la destrucción de toda voz, de todo origen; como “ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe”.<sup>540</sup> Uno de los aspectos fundamentales de su exposición queda ligeramente entrevisto en el principio del texto, cuando, lanzando una

---

<sup>539</sup> Barthes, «Escribir la lectura», en *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 36. Traducción modificada.

<sup>540</sup> Barthes, Roland, «La muerte del autor», en *El susurro del lenguaje*, opus citado, p. 65.

mirada hacia el pasado, Barthes recuerda que los autores de las sociedades sin escritura adoptaban el rostro de chamanes, recitadores o mediadores. En este contexto, apela incluso a una palabra como la de *performance*. Desde esta perspectiva, el autor ya no es entendido como un genio ni tampoco como un ser encerrado en sí mismo, tanto a nivel físico como sobre todo creativo, sino alguien que aparece ante un público y ante el cual actúa o representa algo. También como un personaje que se enmarca dentro de una tradición a la que reconoce su valor. Con el objeto de deshacer el mito de la originalidad del genio, Barthes apunta que “el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original; el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras, llevar la contraria a unas con otras, de manera que nunca se pueda uno apoyar en una de ellas”.<sup>541</sup> Si bien desde una perspectiva sensiblemente distinta, en este sentido se aproxima a la concepción romana del *auctor*, el cual se apoyaba y dialogaba constantemente con la tradición de la que venía.<sup>542</sup>

No debe extrañar, por eso, que Barthes indique más adelante y con tono crítico que “la crítica clásica no se ha ocupado nunca del lector; para ella no hay en la literatura otro hombre que el que la escribe” o que concluya el texto proclamando que “el nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor”.<sup>543</sup> La lectura se debe convertir entonces, según Barthes, en un acto irrespetuoso, en una apertura de la obra, que se atreve a desafiar (lúdicamente llega a decir) la soberanía de quien lo ha compuesto. Con ello se conduce al reconocimiento de que no hay que buscar una supuesta verdad detrás del texto.

El fragmento más relevante que escribe Barthes al respecto es el siguiente:

“Un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan solo ese *alguien* que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito”.<sup>544</sup>

En el texto de Barthes, pues, se asoman dos cuestiones interrelacionadas que entroncan con el concepto arendtiano de *auctor*: a saber, que el autor es asociado a un mediador y no tanto con un creador en sentido estricto o que la muerte de su concepción romántica conduce a la aparición en escena del lector. Una vez que la obra desplaza a quien la ha gestado, que deja de supeditarse férreamente a éste, adquiere una independencia que a su vez se traslada al lector. Quien la hace hablar ya no es el autor sino el destinatario del texto.

Más allá de sus diferencias, los paralelismos que hay entre Arendt y Barthes son evidentes. Sin embargo, cabe señalar que, frente a lo expuesto por éste, el alejamiento del *auctor* de Arendt respecto a su carácter de *artifex* - que *grosso modo* coincide con la caracterización romántica - no desemboca en la muerte del autor sino en que éste pase a

---

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>542</sup> Para Barthes, en cambio, “la más subjetiva de las lecturas que podamos imaginar nunca es otra cosa sino un juego realizado a partir de ciertas reglas. ¿Y de dónde proceden estas reglas? No del autor, por cierto, que lo único que hace es aplicarlas a su manera (que puede ser genial, como en Balzac); esas reglas que son visibles muy por delante de él, proceden de una lógica milenaria de la narración, de una forma simbólica que nos constituye antes aun de nuestro nacimiento, en una palabra, de ese inmenso espacio cultural del que nuestra persona (lector o autor) no es más que un episodio”, «Escribir la lectura», opus citado, p. 36.

<sup>543</sup> «La muerte del autor», opus citado, p. 71.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 71.

adoptar un rostro y asumir un rol diferente, donde lo que sí pierde es su soberanía, su autonomía y su independencia. El *auctor* no solamente no puede ser entendido desde el aislamiento espacial en el que está sumido el *artifex*, sino que su ligazón al mundo lo conecta asimismo a la dimensión temporal de éste. Su obra, por eso, no brota de la nada, aunque eso no significa que el *auctor* se limite simplemente “a imitar un gesto siempre anterior, nunca original” o que su único poder sea “el de mezclar las escrituras, llevar la contraria a unas con otras”. Donde sí concuerda Arendt con Barthes, empero, es en que lo que éste denomina la «muerte del autor» conduce a la reivindicación del polo de la recepción, sea bajo el rostro del espectador (arendtiano) o el del lector (barthesiano). Como apunta este pensador francés, este polo “es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura”. Para Barthes, a fin de cuentas, “la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal”.<sup>545</sup>

Lo que se revela entonces es la finitud y la indigencia del *auctor*, cuya autoridad y la pervivencia de ésta depende de la institución de una (clase determinada de) relación. Un *auctor* solamente puede ser tal cosa porque hay hombres o mujeres que lo reconocen, acreditan e instituyen como tal. Éstos son los que le adjudican e invisten de una autoridad por la que se mantiene vivo su recuerdo y, afincada en la memoria de la comunidad, conserva su incidencia sobre el mundo. Sin ellos, la voz del *auctor* dejaría de ser escuchada o tenida en cuenta, no sería más un punto de referencia digno de ser recordado, cayendo en el olvido o en la intrascendencia. La transmisión, es fundamental tenerlo presente, se sustenta en sendos polos: en el del *auctor*, pero también en el de su público: los lectores, oyentes o espectadores cuya intervención resulta indispensable para que las palabras o también las acciones del primero se recuerden e inscriban en el mundo. Y al inscribirlas, ellos mismos se integran y se insertan a su vez en ese mismo mundo, promoviendo y pavimentando su continuidad, auspiciando su transformación.

Como señaló Arendt, la tarea del poeta y del historiador, y por ende de cualquier *auctor*, “consiste en hacer algo que sea digno de recuerdo”.<sup>546</sup> Aunque a diferencia de la fabricación, el *auctor* no logra su permanencia o su inmortalidad por medio de la coacción, la amenaza o la violencia. Si lo consigue, es en virtud de una suerte de inspiración e interpelación sin garantía. Uno no es *auctor* inmediatamente, tan sólo por la posesión de una facultad, propiedad o atributo determinados, sino que deviene tal gracias a la obtención de un reconocimiento derivado de sus actos o de sus escritos. En la medida en que pierda este reconocimiento, en la medida en que no consiga interesar a los demás e infundirles esa experiencia del *augere*, en la medida en que deje de ser contemporáneo, dejará de ser un *auctor*.

Algo semejante habría sucedido en el presente. Arendt hace alusión a esta cuestión en *La crisis de la cultura*, cuando lamenta que las obras del pasado “han perdido su cualidad más importante y elemental, la de atrapar (*grasp*) y conmover (*move*) al lector o al espectador a lo largo del tiempo.”<sup>547</sup> Para evitarlo, es importante que el mismo *auctor* esté de algún modo conectado al mundo, si es que abriga la pretensión de pasar a la posteridad. Ahora bien, para lograrlo no depende únicamente de su talento, pues también se requiere que perviva un mundo digno de tal consideración, un mundo que se pueda dejar interpelar e inspirar por las figuras del pasado. La transmisión de la autoridad, como hemos visto, no

---

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>546</sup> BPF 52.

<sup>547</sup> BPF 214. Traducción modificada. Justo después añade en la misma línea que la facultad peculiar de todos los objetos culturales es “la facultad de captar nuestra atención y conmovernos” (BPF 216).

solamente depende de las cualidades de ésta sino también de las del receptor o del espectador.

Como la labor, el *auctor* se caracteriza por la fertilidad, pero no una que queda encerrada en su circularidad, donde aquella no alimentaba más que el eterno retorno de lo mismo. Al contrario, el *auctor* está sujeto a la posibilidad de ser apropiado o transformado, adaptado a las exigencias del mundo. A diferencia de la fabricación, lo que entrega el *auctor* es una obra sin un *telos* prefijado, que puede ser desviado o reapropiado por los que vienen después, y que está condenada a ser imperfecta o inacabada. Aunque esta incompletitud es lo que después de todo le confiere su vida, una vida cuyo origen no se encuentra en sí misma sino en los demás.<sup>548</sup> Su incorregible imperfección es lo que le proporciona una ductilidad que le permite sobrevivir a la caducidad y regresar infatigablemente, de manera renovada, al mundo. Por ello, la inmortalidad del *auctor* se alcanza - a diferencia de los productos y artilugios realizados por el *Homo Faber*, cuya durabilidad depende de su propia materia o consistencia - gracias a la recepción, participación e intervención de personas que, inevitablemente, no cesan de introducir alteraciones y variaciones en el legado que reciben. Al fin y al cabo, como Arendt subraya recurriendo a la etimología del término, la cultura tiene que ver con la actividad de un cultivo y cuidado, con una atención y una conservación constantes, con un tipo de actitud que halla su contracara tanto en la del filisteísmo como la del consumismo, fenómenos que respectivamente se corresponden a los esquemas del trabajo y de labor.<sup>549</sup>

Por eso, el *auctor*, en concordancia con el actor y en contraste con el *artifex*, no es capaz de estipular ni de controlar los frutos o los efectos de su acción. Con el primero también comparte que no interviene solamente como autor sino también como paciente en la historia. En tanto que vehículo de crecimiento, el *auctor* inicia un proceso teñido de incertidumbre que le desborda y aspira a su ilimitación, cuyo sentido no es detenerse en ningún punto en concreto sino proseguir incansablemente, sin fin ni finalidad determinada, en su quehacer con el mundo. Parafraseando a Myriam Revault d'Allonnes, aunque en su caso se trate de una afirmación que en realidad pretende dar cuenta del dinamismo de la autoridad, “el futuro al cual se abre es una exigencia hecha de incertidumbre, exhortación a una continuidad cuyo destino no será ninguna consumación”.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> No deja de ser sintomático que «*authentēs*», la palabra que se suele usar para traducir «*auctor*» al griego, una cultura que según Arendt desconoció la experiencia de la autoridad, se identifique más bien con un hacedor y pueda significar también asesino.

<sup>549</sup> Un punto interesante, en el que aquí no podemos profundizar, viene expresado por la frase en la que dice: “Hay muchos grandes autores del pasado que sobrevivieron a siglos de olvido y abandono, pero aún no está probado que podrían sobrevivir a una versión para entretenimiento de lo que ellos tenían que decir” (BPF 219). Para el *auctor*, como a fin de cuentas para la autoridad, el peligro no consiste tanto en su desaparición como en que se perpetre una desfiguración, no viene al caso si deliberada o no, que transforme y banalice su sentido. Los autores pueden ser rescatados del olvido, pero mucho más difícil lo es de este proceso de simplificación que los convierte en una herramienta de puro e inocuo entretenimiento, que los desprovee de la experiencia del *augere*. El problema de la sociedad de masas contemporánea, pues, no se encuentra en el ninguneo o la censura de la cultura sino en que con su actitud devora y agota sus productos como si fueran artículos de consumo, el cual, según Arendt, “lleva a la ruina todo lo que toca” (BPF 223). Así pues, entender la cultura como consumo sería más asesino que el propio asesinato de la cultura.

<sup>550</sup> Revault d'Allonnes, Myriam, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, opus citado, p. 18.

## Tres tipos de *auctores*

### El *auctor* en la antigua Roma

“Todo el que actúa desea que se le siga. La acción también es siempre un ejemplo. El pensamiento y juicio políticos son ejemplares (Kant) porque la acción es ejemplar (*exemplarisch*). Responsabilidad significa en lo esencial saber que se pone un ejemplo que otros «seguirán»; de esta forma se transforma el mundo”.<sup>551</sup>

Hannah Arendt.

A partir de lo que se ha expuesto, podemos encontrar tres rostros bastante dispares de este *auctor*, que de todos modos comparten a su manera lo expuesto hasta el momento en este capítulo. El primero y más obvio, señalado explícitamente por la misma Arendt, hace alusión a la comprensión que esta palabra tenía en la antigua Roma, época en la que dicho término no estrictamente asociado a la literatura ni a la creación. Como ya se ha observado, en aquel entonces el *auctor* estaba intrínseca y directamente relacionado con el crecimiento, con el aumento y por ende con la prosperidad. En vez de un creador se lo entendía antes bien como una figura de referencia que proporcionaba una seguridad, llamada *auctoritas*, o como un garante o un fiador, como una suerte de intermediario que avalaba o tutelaba cierto tipo de acción y sin cuya mediación, sin el sentido que le aportaba, restaba incompleta.<sup>552</sup> Bajo esta comprensión, *auctor* era quien daba la plenitud de eficacia a actos de diverso tipo, incluyendo también las cuestiones económicas, donde un *auctor* podía ser la persona encargada de validar las transacciones y atestiguar que un producto fuera auténtico o no hubiera sido robado.

El pensador Bertrand de Jouvenel ha sido uno de los pocos que ha profundizado en esta figura histórica y, en su obra *De la soberanía* (1955), ha definido al *auctor* como “aquel cuyo consejo se sigue, aquel al que hay que remontarse para encontrar la verdadera fuente de acciones realizadas por otro: es el instigador, el promotor” o asimismo como “el padre de acciones libres que tienen en él su origen, pero están situadas en otros”.<sup>553</sup> Se trata de afirmaciones que pueden engarzarse con las de Arendt, que alejan al *auctor* del esquema de la fabricación y donde se reconoce la importancia desempeñada por los otros. El *auctor*, así pues, no es fundamentalmente quien “hace” algo sino quien anima a que los otros se movilicen en cierta dirección y pongan en práctica una acción que además, y este punto es fundamental, se caracteriza por ser libre.

En esta misma línea, encontramos uno de los ejemplos más insignes de *auctor* en el personaje legendario Evandro. Este héroe, cuyo nombre en griego significa buen hombre (*eu-andros*), habría sido un arcadio que según la mitología romana habría viajado al Lacio, donde fundó una colonia en *Pallantium*, en los alrededores del Monte Palatino, antes de la llegada de Eneas. En la antigua Roma fue considerado como el transmisor de la cultura y la religión griegas, el agente civilizador que proporcionó una cultura superior a una población

---

<sup>551</sup> DT XXIV, 60, p. 626 (anotación de enero de 1966).

<sup>552</sup> La noción de «autor» conservará este aspecto de mediador hasta la modernidad, cuando los aspectos individuales pasarán a primer plano. Todavía Geoffrey Chaucer concluirá sus *Cuentos de Canterbury* presentándose simplemente como el compilador de sus textos. Ser un autor implicaba entonces saberse encajar e incluso someter a la tradición a la que uno pertenecía (Kimmelman, Burt, *The Poetics of Authorship in the later Middle Ages: The Emergence of the Modern Literary Persona*, Nueva York, Peter Lang, 1999, p. 21; Bennett, Andrew, *The Author*, Nueva York, Routledge, 2005, p. 41).

<sup>553</sup> Jouvenel, Bertrand de, *La soberanía*, Granada, Comares, 2000, p. 31.



todavía agreste e inculta, siendo además reverenciado por su sabiduría y su buena reputación.<sup>554</sup> El historiador Tito Livio especificó en *Ab urbe condita* que él se hacía obedecer por ser una autoridad y no por su poder o coerción (*imperium*).<sup>555</sup>

Sin profundizar en ello, un pensador contemporáneo como Jacques Rancière también se ha preocupado en determinado momento por la cuestión de la autoridad y en concreto le dedicó ciertas líneas a la figura mítica de Evandro. En *Los bordes de la política*, lo colocó como un buen ejemplo de lo que es el *auctor* y por extensión de la *auctoritas*. En su opinión,

“Evandro era *venerabilis miraculo litterarum*, inspiraba respeto por su prodigiosa relación con la letra, con lo que se dice por escrito, con lo que se anuncia e interpreta por medio de una misiva. Esta es la relación primera entre la *auctoritas* y las letras. El *auctor* es un especialista en mensajes, el que sabe discernir el sentido entre el ruido del mundo”.<sup>556</sup>

Así pues, nos volvemos a encontrar con la misma imagen: el *auctor* no es un autor en el sentido actual de la palabra y aparece más bien como un intérprete que atesora la capacidad de descifrar el sentido oculto de los signos de los dioses. En su acepción romana, el *auctor* no es un creador como el autor romántico que produce sus obras de manera original y autónoma. Frente a ello, este *auctor* declara su filiación a una tradición en la que se reconoce y con la que se compromete, convirtiéndose así en un vector que posibilita y custodia la continuidad de la tradición. Lo que expresa no es el fruto de una voluntad propia que tiene el origen en uno mismo y, más que el portavoz de sí mismo, aparece como el excipiente que habla en nombre de esta tradición o de la fundación a la que representa y en la que se siente representado. De allí que los *auctores* no sean los verdaderos autores (en el sentido actual de la palabra) individuales de sus obras ni que el origen de sus productos se encuentre en su interioridad. Más bien, se presentan como los cultivadores, curadores y continuadores de una tradición, sin tener problemas en reconocerse como coautores o simples compiladores, algo que se mantendría por lo menos hasta la llegada, difusión y consolidación de la imprenta.<sup>557</sup>

Mientras que el autor romántico se coloca como el origen de sus obras y tiende a asumir el mérito exclusivo de sus creaciones individuales, los *auctores* romanos manifiestan una actitud que enlaza con la expuesta por Arendt en *La crisis de la educación*: esto es, se entiende su admirable proceder desde una dimensión más colectiva y mundana, en conexión con la preservación del mundo o también, como en el caso de los romanos, con la responsabilidad contraída de continuar con la fundación. Como se ha mencionado

---

<sup>554</sup> Para profundizar en la figura de Evandro, se recomienda el capítulo que le dedica Jorge Martínez-Pinna en su obra *Prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, pp. 145-169.

<sup>555</sup> Tito Livio, *Ab urbe condita*, 1, 1, 7.

<sup>556</sup> Rancière, Jacques, *En los bordes de lo político*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007, p. 18.

<sup>557</sup> Antes de la Edad Moderna era muy frecuente la idea de coautoría o de autoría colectiva. Gregory Nagy ha barajado la posibilidad de que también muchos *autores* legendarios del pasado, como sería el caso de Homero, habrían sido el resultado de una serie de recomposiciones o reconstrucciones de carácter retroactivo por parte de los diferentes rapsodas que se hubieran ido sucediendo. Toda representación o *performance* de los cantos homéricos establecería diferencias con la anterior y haría de ellos unas obras abiertas. Incluso especula con la posibilidad de que el verdadero significado del nombre Homero no fuera otro que el de “aquél que reúne” (*he who joins together*). Véase Nagy, Gregory, *Poetry as Performance: Homer and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Respecto a la influencia de la imprenta y los efectos sobre la categoría de autor, véase Dobranski, Stephen, «The Birth of the Author: the Origins of early modern printed Authority», en Donovan, Stephen (et alii), *Rethinking the Theory and Practice of Authorship*, Amsterdam, Rodopi, 2008.

más arriba, lo importante en el autor no es fundamentalmente su dimensión subjetiva sino la que afecta al mundo y a los integrantes de éste. De allí por ejemplo, como ha recordado el historiador Paul Veyne,<sup>558</sup> que la labor de la historiografía romana se correspondiera más bien con el cultivo consciente y colectivo de una memoria cívica, que se renovaba y refundía sin cesar con el propósito de adaptarse a los requerimientos de los nuevos tiempos, y no tanto con el objetivo de conseguir la reproducción exacta de lo que realmente había acontecido.<sup>559</sup> El recuerdo se construía de manera acumulativa, partiendo de lo dicho por los *auctores* previos, en quienes se confiaba y a quienes no se tenía la intención de contradecir, como máximo sólo rectificar de forma no llamativa, rehuendo así una polémica que tan sólo hubiera perjudicado a la comunidad y queriendo mantener una coherencia y una continuidad con lo que se había escrito anteriormente. De este modo, la historia se confundía con la memoria, la tradición y la autoridad.

Así pues, el *auctor* no estaba por lo general desconectado de la comunidad ni tenía la intención de estarlo, no afirmaba su singularidad en contraste con la de los demás, sino que buscaba trenzar lazos con la tradición y el mundo, siempre en vistas a un *augere* y una generatividad que se correspondían al ideal congregador de la *res publica*. De hecho, en la Antigüedad la acepción de *auctor* también se empleaba para designar los personajes públicos que lo fueron por el ejemplo práctico que brindaron con sus respectivas vidas, quienes posteriormente fueron reconocidos y reverenciados como los Padres Fundadores de la *civitas* romana.<sup>560</sup> Ellos no dictaminaban lo que los demás debían hacer sino que sus acciones, palabras y costumbres, narradas y transmitidas por los historiadores y la tradición, devinieron estándares de comportamiento o modelos autoritativos (*authoritatives*) que tenían para con la posteridad una fuerza vinculante (*binding*), que no constrictiva (*compelling*).<sup>561</sup>

Basándose de nuevo en lo escrito por Plinio el Viejo, Arendt expone que la autoridad en Roma siempre era derivativa y que se sostenía en estos *auctores imperii Romani conditoresque*, estos autores que habían merecido tal reconocimiento por haber probado en el terreno de los hechos la singular capacidad de conservar y aumentar la fundación de Roma. En otro fragmento, donde de nuevo conecta los términos «testimonio» y «autoridad», apunta Arendt,

“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. En la medida en que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad y tradición, sin normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores”.<sup>562</sup>

En una línea semejante escribió Tito Livio, con cierta vena nostálgica, al inicio de su *Ab urbe condita*:

---

<sup>558</sup> Véase Veyne, Paul, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?: ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Granica, 1987.

<sup>559</sup> Significativamente, la expresión española «pasar a la historia» se decía en Roma *memoriae proedere* (enviar a la memoria). Para esta cuestión, la comprensión romana de la historia en tanto que memoria, véase Rodríguez Mayorgas, Ana, *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford, John and Erica Hedges, 2007, p. 116ss.

<sup>560</sup> La misma Arendt traduce la expresión *auctores habere* como “tener predecesores o ejemplos”, BPF 303 (nota 17).

<sup>561</sup> BPF 135. Traducción modificada. Naturalmente, la palabra «autoritativo» no sale en la traducción.

<sup>562</sup> BPF 135.

“Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones *de toda clase* de ejemplos que aparecen a la luz de la obra; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados. Por lo demás, o me ciega el cariño a la tarea que he emprendido, o nunca hubo Estado alguno más grande ni más íntegro ni más rico en buenos ejemplos; ni en pueblo alguno fue tan tardía la penetración de la codicia y el lujo, ni el culto a la pobreza y a la austeridad fue tan intenso y duradero”.<sup>563</sup>

Lo que los Padres Fundadores nos ofrecen es una sabiduría práctica, por lo general no articulada teóricamente, pero que se encuentra integrada en una tradición que le confiere su sentido. Transmiten su sabiduría con sus voces de autoridad, expresada en sentencias lapidarias, pero también con la extraordinaria manera de conducirse en las circunstancias de sus vidas.<sup>564</sup> Por ello, lo que nos proporciona el recuerdo de sus biografías, lo que transmite esta concepción ciceroniana de la historia como *magistra vitae*, es un ideal de *virtus* anclado en la noción de ejemplaridad y que pretende el establecimiento y la transmisión de unas costumbres virtuosas. Lo que planteaban era un tipo de ética, que nunca se articuló a nivel filosófico y que tuvo amplia difusión no solamente en el lejano pasado, pues se mantuvo vigente durante los primeros siglos de la Edad Moderna. Todavía a fines del XVIII un pensador como Edmund Burke consideraba que el ejemplo era el único argumento efectivo en la vida civil,<sup>565</sup> mientras que Lord Bolingbroke, en sus *Letters on the Study and Use of History* (1752), escribió que la historia es la filosofía enseñada desde el ejemplo.<sup>566</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo se estaba consolidando una comprensión específica del progreso, que pasa de reconocer su deuda con el pasado a querer diferenciarse de éste y afirmarse desde esta diferencia, algo que se había plasmado en la célebre *Querelle des anciens et des modernes*.<sup>567</sup> Asimismo, en parte debido a los cambios de relación con respecto a la historia, se era cada vez más consciente de que no siempre era aconsejable apelar a un pasado remoto y tan desemejante, con lo que en muchas ocasiones se identifica el recurso a los *exempla* como una forma de anacronismo. Por otro lado, coetáneamente también se estaba propagando una concepción del arte que se desmarcaba de las teorías de la imitación y que, de forma gradual, se prefería centrar en la libre subjetividad creadora del artista o en el desarrollo de planteamientos éticos que, al apelar a valores como la autonomía o denunciar el uso de la falacia naturalista, la cual declara como inválida la

---

<sup>563</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 2001, Prefacio X-XI.

<sup>564</sup> En este contexto hay que tener en consideración la siguiente observación de Javier Gomá: “Hay dos maneras de destacar sobre lo ordinario y lo normal: ser extraordinario o ser excepcional. Los prototipos morales son *extra-ordinarios* porque son figuras ordinarias, que respetan lo sancionado como normal en una sociedad dada, y por sus méritos y prestigio lo elevan a un grado superior de excelencia. Lo *excepcional* es aquello que rehúye la responsabilidad de lo normal, que excede de lo ordinario pero que no es generalizable ni, por ende, imitable”. Gomá, Javier, *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 339.

<sup>565</sup> Gomá, Javier, *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009, p. 341ss.

<sup>566</sup> Citado por Burke, Peter, «Exemplarity and anti-exemplarity in early modern Europe», en Lianeri, Alexandra (ed.), *The western Time of ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 54.

<sup>567</sup> Para un buen análisis de esta disputa, véase Fumaroli, Marc, *Las abejas y las arañas. La querrela de los antiguos y los modernos*, Barcelona, El Acantilado, 2008. En el contexto de la querrela, resulta significativo que Jonathan Swift, en su *Batalla de los libros*, contrapusiera la araña moderna, que se alimenta de sus propias vísceras, a la abeja virgiliana, cuya miel procede de la recolección de flores exteriores y anteriores a ella. De Virgilio hablaremos más adelante, en el capítulo dedicado a Roma.

deducción de valores o preceptos éticos desde los hechos, denunciaba como obsoletos estos modelos éticos o de virtud basados en la ejemplaridad.<sup>568</sup>

Ahora bien, aunque no se adentre en esta cuestión, se puede observar que, más allá de los aspectos que hubiera modificado, Arendt no lo concibe como un modelo únicamente apto para el pasado. Así se puede deducir de observaciones como la siguiente, que coloca como la frase que cierra un texto tan importante como *Algunas cuestiones de Filosofía Moral* (1965-1966):

“De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los *skándala*, las auténticas causas de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar porque no se deben a motivaciones humanas y humanamente comprensibles. Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal”.<sup>569</sup>

En una línea semejante, la importancia de la ejemplaridad como referencia desde la que repensar el rostro de la ética ha sido reivindicada de nuevo gracias al reciente esfuerzo realizado, cada uno a su manera, por pensadores tales como Alessandro Ferrara, en su *La fuerza del ejemplo*, o Javier Gomá, en *Imitación y experiencia o Ejemplaridad pública*, sobre todo en vistas a la regeneración de la actualmente desprestigiada y poco ejemplar vida pública. Para ello, sendos autores han debido hacer frente no solamente a la importancia central que desde Kant se le confiere a un valor como la autonomía, sino que también han tenido que desafiar la recién citada falacia naturalista. Por eso, sus proposiciones normativas no lo pueden ser en un sentido estricto ni pueden hacer gala de un carácter universal o abstracto. Por el contrario, abogan por modelos ejemplares concretos que lo sean por su atracción o su fuerza persuasiva y que, pese a estar históricamente situados, tengan la capacidad de ir más allá de su contexto concreto. Mientras que Kant procuró salvar la libertad moral del individuo formulando un tipo de ética formal que evitara contenidos materiales que pudieran tener unos efectos limitativos o constrictivos sobre la autonomía del individuo, una reivindicación de la ejemplaridad puede ser interesante por el intento de recuperar una cierta dimensión material que, para no dejar la libertad del sujeto ético en suspenso, se presenta como una pretensión o exhortación, incapaz de asumir un tono más fuerte. Al reemplazar el carácter normativo por uno exhortativo, lo que se descubre es un espacio de libertad diferente que reside en el espectador, quien a fin de cuentas es la persona que tiene la capacidad de instituir los ejemplos morales desde los cuales puede guiar su vida y quien los interpreta desde su posicionamiento. No por casualidad, en sintonía con lo que hemos desarrollado al final del primer capítulo, hay que tener en cuenta que la doctrina kantiana del juicio reflexionante desempeña un rol fundamental tanto en Alessandro Ferrara como en Javier Gomá.

---

<sup>568</sup> Para un análisis de este tema en relación a la cuestión de la imitación, véase Gomá, Javier, *Imitación y experiencia*, opus citado, pp. 155-188. Como se sabe, Kant señaló en *la Metafísica de las costumbres* que “en lo que se refiere a la fuerza del ejemplo (sea para lo bueno o para lo malo) que se ofrece a nuestra propensión a imitar o a prevenir, el que otros nos dan no puede fundar ninguna máxima virtud. Porque ésta consiste justamente en la autonomía subjetiva de la razón práctica de cada hombre, por lo tanto no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres sino la ley (...). El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible”. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, RBA, 2002, II, 52, p. 356.

<sup>569</sup> RJ 150.

Una de las limitaciones de ambos planteamientos yace en que, aunque citen la palabra e implícitamente se ponga de relieve su importancia,<sup>570</sup> no tematicen la cuestión de la autoridad y cómo ésta puede engarzarse para que una ética fundada en la ejemplaridad pueda conseguir un seguimiento importante. A este respecto, no deja de ser sintomático, probablemente como una concesión a los tiempos contemporáneos, que Javier Gomá no solamente indique que esta ejemplaridad no debe ser autoritaria sino que además tiene que ser igualitaria.<sup>571</sup> Siguiendo a Arendt, hay que tener en cuenta que el declive de la ética de la ejemplaridad también se puede explicar fácilmente por la ruptura del hilo de la tradición y del colapso de la autoridad del pasado. Como se ha observado más arriba, lo que eso genera es un distanciamiento con un pasado que tan sólo desde ese momento aparece propiamente como tal, escindido del presente. Gomá sí que alude a esta cuestión cuando comenta que una obra como el clásico *Los héroes* de Thomas Carlyle, donde el autor traza una encomiástica biografía de las grandes figuras de la historia, ya no consiste en una obra a imitar y emular sino admirar. Este alejamiento del pasado es lo que en buena medida impide que los ejemplos pretéritos de grandeza tengan la capacidad de interpelarnos en la actualidad.

Por su parte, Arendt no profundizó en detalle en la cuestión de la ejemplaridad romana, luego retomada y continuada por la religión cristiana. En uno de los contados fragmentos en que explícitamente se dedica a esta cuestión, asevera lo siguiente: “los romanos concibieron la historia como un almacén (*storehouse*) de ejemplos tomados del comportamiento político real para demostrar qué demandaban de cada generación las tradiciones, la autoridad de los antepasados, y qué había acumulado el pasado para beneficio del presente”.<sup>572</sup> La historia romana adquiere de este modo un carácter intrínsecamente moral y educacional que dota de una dimensión proyectiva al pasado y religa a éste con el presente. Para un romano, aunque también para un cristiano apunta Arendt, “la significación de los acontecimientos seculares estriba en que tengan el carácter de ejemplos que se pueden repetir, de modo que la acción puede seguir ciertos patrones estandarizados (*standardized patterns*)”.<sup>573</sup> Se trata entonces de un modelo opuesto al agonal de los griegos, fundado éste en el *aristeuein*, donde lo que el actor persigue es justamente diferenciarse, destacarse y sobresalir por encima de los demás. Frente a ello, lo que en una cultura afianzada sobre la ejemplaridad como Roma es memorable y conmemorable consiste básicamente en un aparente indiferenciarse con respecto al (glorioso) pasado, supeditarse fielmente a lo marcado por una tradición, intervenir para prolongarla y renunciar con ello a la propia originalidad.

Ahora bien, conviene subrayar que lo que resulta prioritario desde una perspectiva como la de la ejemplaridad no es tanto la defensa de un principio normativo abstracto y rígido como, por emplear la expresión de Tácito,<sup>574</sup> la autoridad suasoria (*auctoritas suadendi*) que los relatos de diferentes episodios ejemplares puedan poseer, así como la capacidad de interpelación que puedan tener para despertar a sus lectores u oyentes. De hecho, refiriéndose a los ejemplos cristianos de Jesús de Nazaret y de San Francisco de

---

<sup>570</sup> Por ejemplo, Javier Gomá escribe en *Imitación y experiencia*, “quien es ejemplo de lo que predica tiene *auctoritas*. Se le reconoce autoridad moral a quien prueba con su comportamiento la verdad de su proposición sobre valores” (p. 383).

<sup>571</sup> Gomá, Javier, *Ejemplaridad pública*, opus citado, p. 27ss.

<sup>572</sup> BPF 74. Cf. BPF 130.

<sup>573</sup> BPF 76. Traducción modificada.

<sup>574</sup> Tácito, Cayo Cornelio, *Germania*, XI, 5. Arendt señaló, como hemos visto, que la autoridad era incompatible con el empleo de la persuasión, pero se refería a aquella que opera con argumentos y no con una “inspiradora”, que persuade a partir de actos virtuosos. BPF 102.

Así, había especificado Arendt que éstos enseñan o persuaden por inspiración.<sup>575</sup> Estos actos ejemplares no deben ser acrítica o miméticamente reproducidos o calcados por los sucesores sino emulados, donde los ancestros, en tanto que investidos de lo que llamaron la *auctoritas maiorum*, aparecen en Roma como los ejemplos inspiradores de sus descendientes.<sup>576</sup> Cada uno de ellos aporta ciertamente una pauta que nos encamina, guía, exhorta y por supuesto inspira, pero hay que insistir en que eso no significa que determine cómo llevar a cabo una acción concreta ni que el sentido no sea reapropiable o reinterpretable por los diferentes destinatarios.<sup>577</sup> De forma análoga a lo que había defendido en *La crisis de la educación*, también aquí nos encontramos con un modelo que vela por una transformación y una preservación del mundo que se deben dar de manera simultánea.

En el caso de que no fuera así, el *exemplum* sería incompatible con la conservación de la libertad y el *auctor* dejaría de ser tal, restableciendo el abismo platónico entre los que mandan y los que obedecen. Lo que en el fondo se transmite con el *exemplum* es la responsabilidad que en una circunstancia determinada asumió el actor en cuestión, cuya plasmación en la realidad, lógicamente, varía y debe variar según lo requerido en cada coyuntura. Como ha apuntado la historiadora Ana Rodríguez Mayorgas respecto a la antigua Roma, “en origen los comportamientos ejemplares no eran en modo alguno objeto de reflexión o discusión sino simplemente incentivos para actuar en busca de una gloria similar a los de los antepasados de la familia”.<sup>578</sup> Por su parte, en su estudio sobre la autoridad tardomedieval, el historiador Larry Scanlon ha subrayado asimismo el carácter dinámico que estaba ínsito a la dimensión del *exemplum*, el cual llega a ser descrito por este medievalista como un proceso de empoderamiento y apropiación que reconoce la producción subjetiva de los receptores.<sup>579</sup> En realidad, se podría añadir que detrás de este recurso a los ejemplos también se esconde una suerte de ética formal, al menos hasta cierto punto, puesto que a menudo lo que importa no es tanto el contenido del gesto que se lleva a cabo cuanto el cómo, la forma en que se produce, algo que después puede servir como una fuente de inspiración a la hora de emprender una acción que finalmente puede adoptar un rostro bastante diferente.

Por otro lado, hay que tener presente, como señalaba el fragmento de Tito Livio citado más arriba, que la autoridad en Roma se conjugaba en plural y que tanto los *auctores* como los *exempla* siempre son múltiples. Se da una cierta pluralidad que también se repite en el caso del cristianismo. Al fin y al cabo, como ha recordado Reinhart Koselleck, la misma palabra «historia» no se pronunció en singular hasta bien entrado el siglo XVIII y antes, desde luego también en Roma, nos encontramos con la proliferación

---

<sup>575</sup> BPF 261.

<sup>576</sup> BPF 205.

<sup>577</sup> En este orden de cosas, puede ser interesante tener en cuenta, como Agamben recuerda, que «*paradigma*» y «*Beispiel*», las palabras griega y alemana para «ejemplo», no hacen referencia a un «arriba» sino respectivamente al mostrarse o el jugar de ahí al lado. Véase Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 12-13.

<sup>578</sup> Rodríguez Mayorgas, Ana, *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford, John and Erica Hedges, 2007, p. 145.

<sup>579</sup> Scanlon, Larry, *Narrative, Authority and Power: the medieval Exemplum and the chaucerian Tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pp. 5 y 35ss. A este respecto no deja de ser curioso, como Paul Zumthor ha resaltado, que en la Edad Media se confundieran con frecuencia los términos «*auctor*» y «*actor*». Véase Zumthor, Paul, *La poesía y la voz en la civilización medieval*, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 60.

de una multiplicidad de *historiae* de carácter ejemplar.<sup>580</sup> La memoria romana del pasado, por eso, no debe ser entendida en una clave firmemente unitaria sino como una irreductible pluralidad de episodios, acontecimientos e historias que son incapaces de subsumirse en un sentido único.<sup>581</sup>

### Thomas Jefferson y los *Founding Fathers*

Otro ejemplo de la labor de los *auctores* viene suministrado por los llamados Padres Fundadores de los Estados Unidos, quienes pasaron a la historia por haber sido los principales responsables y protagonistas de la Revolución Americana y, entre otros méritos, por ser quienes se encuentran detrás de la redacción de la Declaración de Independencia de 1776 o de la aprobación de la Constitución de 1787. En este sentido, en el presente todavía se les reconocen sus gestas pasadas y se hace alusión a ellos bajo la denominación «Padres Fundadores».<sup>582</sup> Como con sus equivalentes romanos, Arendt no especifica a quiénes coloca exactamente dentro de esta categoría al fin y al cabo problemática, pues según el caso ha dado cabida a un número bien distinto de personalidades. Partiendo del libro ya clásico *Seven who shaped our Destiny* de Richard B. Morris, se podrían incluir dentro de este elenco a figuras de la talla de Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, George Washington, John Adams, James Madison y Thomas Jefferson. Entre todos estos, Arendt se interesó básicamente por los últimos tres, de quienes se sirve como testimonios y protagonistas de primera línea en el acontecimiento revolucionario. Y apela a ellos no tanto por sus acciones concretas como por los textos que escribieron, dedicando sumo interés a sus correspondencias. Por ello, seguramente por el hecho de no haber dejado obra escrita relevante, manifestó escasa atención y sólo mencionó en dos ocasiones en *On Revolution* a la gran figura militar de la revolución, George Washington, quien en vida ya fue continuamente parangonado al legendario héroe romano Cincinato y sigue siendo hoy en día el Padre Fundador por excelencia. En cambio, John Jay, pese a haber sido uno de los autores de los *Federalist Papers*, es prácticamente ninguneado y no es citado más que una sola vez en la misma obra.

Como se puede colegir de su escrito inédito *Founding Fathers*, podemos considerar a estos personajes históricos como figuras de autoridad y, por extensión, como los *auctores* de la república de Estados Unidos. En modo alguno deben ser vistos bajo el aspecto de artífices, puesto que formaban parte de una acción revolucionaria que se dio en concierto con un buen número de otros participantes. Tampoco hay que ver documentos como la Declaración de Independencia o la Constitución como productos que siguen el esquema de la fabricación, toda vez que también fueron el fruto de una prolongada deliberación colectiva que devino posible gracias a la colaboración directa o indirecta de numerosas personas. Por otro lado, no es ocioso recordar que la misma expresión «Padres Fundadores», como en el caso de los romanos, hace referencia a un grupo que estaba atravesado por la pluralidad y en definitiva por la constante discrepancia, especialmente entre los llamados bandos republicano y federalista.

---

<sup>580</sup> Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado, Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 51 y sobre todo *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010, p. 27ss.

<sup>581</sup> Rodríguez Mayorgas, Ana, *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, opus citado, p. 102ss.

<sup>582</sup> BPF 152.

Para empezar, es preciso señalar el evidente vínculo histórico que une a estas figuras con sus antecesores romanos. Arendt retrata a los *Founding Fathers* siguiendo lo afirmado por la memoria que se ha transmitido de aquéllos. Por ello, se les atribuye la posesión de varias de las principales virtudes clásicas de los romanos, tales como la austeridad, la frugalidad, la sencillez en las costumbres (*simplicitas*), el pragmatismo en un sentido positivo de la palabra o su realismo político, ajeno a una especulación excesivamente teórica y apartada de los hechos. Aunque lo que más caracteriza a los Padres Fundadores es que tuvieron la intención de emular conscientemente el ejemplo y el espíritu de sus homólogos romanos. En este sentido, fueron públicamente reconocidos como los *maiores*, como los *patres patriae* que respaldaban, conservaban y aumentaban la fundación en virtud de su ejemplo y como los antepasados por antonomasia del pueblo americano. Aunque ciertamente, según apunta Arendt, fueron ellos quienes se consideraron a sí mismos como unos Padres Fundadores, hay que tener en cuenta que no se debió a que estuvieran movidos por algún tipo de arrogancia o soberbia, ni tampoco se explicaba por la posesión de alguna virtud o sabiduría en especial, sino como reconocimiento al acto de fundación que se había dado, el cual, en sí mismo, era irrefutable.<sup>583</sup>

Además, imbuidos del espíritu de la prudencia antigua, los Padres Fundadores se obsesionaron por el porvenir, la permanencia y la durabilidad de la fundación y, por esa razón, se preocuparon asimismo por la cuestión de la autoridad. Se dedicaron a bucear en las numerosas fuentes del pasado con el propósito de hallar referencias, modelos y ejemplos para que la acción revolucionaria pudiera estar iluminada por gloriosos antecedentes y situar, así, a la naciente república en la senda de una gloriosa tradición como la romana. Como apunta Arendt, “los Padres Fundadores, pese al profundo sentido que poseían de la novedad de su empresa, se jactaron de haberse limitado a aplicar audazmente (*boldly*) y sin prejuicios cosas que habían sido descubiertas hacía mucho tiempo.”<sup>584</sup> Por eso, añade acto seguido que se consideraban como expertos porque sabían y se habían atrevido a aplicar la sabiduría acumulada del pasado, fundamentalmente la de Roma, la ciudad eterna.<sup>585</sup>

Como Arendt enfatiza, la nueva república que se instituye, más allá del nombre, tuvo importantes reminiscencias y resonancias con respecto a su equivalente romana. Como botón de muestra, los revolucionarios comprendieron la *potestas in populo* romana y que ésta requería el suplemento de la *auctoritas in senatu*. Lo que se establecerá será una autoridad que, aun no siendo idéntica a la romana, no deja de ser considerada por Arendt como una suerte de prolongación suya. Algo semejante sucede con la comprensión que se tiene de la ley en los Estados Unidos, que, como la *lex* de quienes proclaman como sus ancestros, debe ser entendida de una manera no constrictiva: como el fruto no de una voluntad o de una decisión unilateral sino como el resultado de un acuerdo, por lo que se levanta sobre un componente relacional. Debido a éste, la ley aparece como una institución que se mantiene abierta a la abrogación, a la revisión y al cambio. Todo esto sería asimismo extensible a la misma constitución, que deja la posibilidad de ser enmendada y cuyo *Bill of Rights* contiene justamente las primeras diez enmiendas, aprobadas poco después de la Constitución.

---

<sup>583</sup> OR 279. Sin embargo, Arendt no hace referencia al hecho de que esta expresión, en rigor, era relativamente reciente y que no fue acuñada hasta 1916 por Warren G. Harding, el futuro presidente de Estados Unidos. Véase Bernstein, Richard B., *The Founding Fathers reconsidered*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. 3.

<sup>584</sup> OR 160.

<sup>585</sup> En este sentido, llega a agregar un poco más tarde que “sin la entusiasta y, a veces, un poco cómica erudición de los Padres Fundadores (...) no se hubiera llevado a cabo ninguna revolución” (OR 160).



Ahora bien, hay que recordar que la mencionada aplicación de las enseñanzas del pasado no lo es en un sentido estricto, en uno puramente mimético. Los *Founding Fathers* no deben ser retratados como simples rehenes de un sentimentalismo nostálgico. La tarea llevada a cabo por ellos se condensa más bien en el difícilmente determinable *augere* de la *auctoritas*, un hacer crecer sin violencia, un aumento que a la vez abre las puertas a una modificación y una transformación ulteriores que en un principio no se pueden fijar de antemano. El *auctor*, con sus actos, impulsa el arranque de una iniciativa que no se corresponde al esquema instrumental de la fabricación, pues no se tiene la intención de que lo que se promueve concluya en un predeterminado punto final, definitivo e inmutable; de hecho, se puede aspirar a que no lo haga nunca.

El máximo ejemplo de esta actitud se encuentra en la persona de Thomas Jefferson, uno de esos pensadores no profesionales, no propiamente filósofos, con los que Arendt simpatiza por el contenido de sus reflexiones políticas, además de haber sido *de facto* el verdadero redactor de la Declaración de Independencia. Una de las grandes turbaciones de este Padre Fundador fue que la ciudadanía de la joven república sucumbiera a la pérdida de la esfera pública o, también, que se pudieran instalar las condiciones para el advenimiento futuro de un nuevo despotismo. Por razones de este tipo, se esforzó en pensar cómo preservar la explosión de vitalidad política y vida pública presentes en el momento fundacional y cómo no perder el espíritu revolucionario. De allí que se opusiera a la implantación de un gobierno fuerte y centralista o que deplorara las actitudes de reverencia beata hacia la Constitución. En la misma línea, como analizaremos más abajo, diseñó un plan original para dividir el naciente Estado en un elevado número de pequeñas repúblicas elementales, que no concordaba con lo expuesto anteriormente por ninguna teoría clásica y que se anticipaba a lo que luego se llamará república de consejos. Su apuesta iba destinada a subsanar un trágico descuido llevado a cabo por los Padres Fundadores, quienes se habían olvidado de reconocer la importancia política del municipio (*township*), con lo que no supieron incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo las fuentes originales del poder y de la felicidad pública.<sup>586</sup> El objetivo de la propuesta jeffersoniana no residía tanto en la conservación de la fundación cuanto en la creación de una institución política duradera (*lasting political institution*) que perpetuara el espacio y el espíritu revolucionarios gracias a los cuales germinó la república americana.<sup>587</sup> Jefferson comprendió que la emulación de las gestas llevadas a cabo por los mismos Padres Fundadores podía acarrear la transformación de su *obra*, algo a lo que estaba dispuesto y que al parecer lo diferenciaría de los otros miembros incluidos dentro de esta categoría, más apegados al producto concreto de sus hazañas políticas.<sup>588</sup>

Según Arendt, Jefferson fue el único de los Padres Fundadores que se atrevió a plantear “el problema obvio de cómo preservar el espíritu revolucionario una vez que la Revolución había concluido”.<sup>589</sup> Cuando afirmaba que lo único que debía ser inmutable eran los derechos innatos e inalienables del ser humano, entre ellos incluía asimismo los

---

<sup>586</sup> OR 325 y 330.

<sup>587</sup> Arendt, Hannah, *Action and the Pursuit of Happiness*, en en Arendt, Hannah, Dempf, Alois y Engel-Jonosi, Friedrich (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Munich, Beck, 1962, p. 16.

<sup>588</sup> A la hora de referirse a la pérdida del espacio público después de la Revolución Americana, Arendt escribe al respecto: “Ciertamente, ellos [los Padres Fundadores] no querían denegar este privilegio a sus sucesores, pero ellos tampoco podían desear verdaderamente denegar su propia obra (*work*), aunque Jefferson, más preocupado por esta perplejidad que ningún otro, casi llegó a este extremo” (OR 320). Traducción modificada.

<sup>589</sup> OR 330.

correspondientes a la insurrección y la revolución. De ahí que se posicionara no tanto en defensa de la rebelión de Shays, estallada poco después de la promulgación de la constitución americana y cuyo origen situaba en la ignorancia del pueblo, como de que valorara este tipo de levantamientos como un positivo síntoma de salud política. Al respecto Jefferson llegó a afirmar: “no permita Dios que pasen nunca veinte años sin que se produzca una rebelión de este tipo”.<sup>590</sup> Al fin y al cabo, se trata de una frase que *grosso modo* coincide con una de las más célebres sentencias del estadista americano y que evidencia la importancia que concedía a la acción: “el árbol de la libertad debe ser regado, de vez en cuando, con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene”.<sup>591</sup> Por la misma razón, no creyó que los excesos cometidos durante la Revolución Francesa fueran suficientes como para desacreditarla.<sup>592</sup>

Pese a que con el tiempo, como apunta Arendt, es cierto que Jefferson moderó estas controvertidas opiniones acerca de la necesidad de la insurrección, en ningún momento dejó de reivindicar tanto la importancia de los cambios como la necesidad de la participación de la ciudadanía en las tareas del gobierno. Para él, era indispensable que cada generación cumpliera con su tarea de modificar la constitución y someter a revisión la fundación que los Padres Fundadores habían auspiciado, básicamente por el hecho de que toda empresa humana estaba condenada a ser imperfecta. Por eso, temía que la misma Constitución pudiera convertirse en un obstáculo que inhibiera el desarrollo de la vida pública. No debe extrañar que Jefferson, según la apreciación de Arendt, hubiera podido escribir indignado contra el *nonsense* de Platón de pretender subordinar los fines de la acción a lo dictado por el pensamiento y establecer así un modelo político rígido e inamovible.<sup>593</sup> Es decir, un modelo diametralmente opuesto al de la autoridad.

Tanto por su actitud como por sus reflexiones, con los Padres Fundadores se pone de relieve cuán complejo y problemático es el engarce que se da entre lo nuevo y lo viejo o entre la ruptura y la continuidad. Por decirlo de otro modo, cómo la relación de autoridad que se establece no es incompatible con el hecho de estar atravesada por un cambio que puede ser radical. Los Padres Fundadores fueron plenamente conscientes de que se encontraban ante una tesitura sensiblemente distinta de la romana y al fin y al cabo sin precedentes, por lo que en su excepcional coyuntura se necesitaba otro tipo de respuestas. El problema ya no estribaba en llevar a cabo una restauración (*restitutio*) o una refundación que fuera una vuelta al origen sino que, por el contrario, consistía en la puesta en marcha de una revolución y en el establecimiento de un comienzo que fuera radicalmente nuevo, cuestiones que habían sido del todo ajenas a la experiencia romana.

A todo ello bien pudo haber contribuido el desmoronamiento de la autoridad y la ruptura del hilo de la tradición que se producen con la llegada de la Edad Moderna. Este fenómeno motivó que se diera un alejamiento gradual del presente respecto a los modelos del pasado y que se debilitara el brillo de éstos. A fines del siglo XVIII, la vieja Roma todavía era capaz de proporcionar referentes a la Revolución Americana, pero desde una cierta distancia, menguando así la influencia de la tradición y cambiando el tipo de relación que se tiene con ésta, que a partir de este momento puede ser más flexible. Como señaló

---

<sup>590</sup> OR 322.

<sup>591</sup> OR 322.

<sup>592</sup> Cf. Wood, Gordon S., *Revolutionary Characters: what made the Founders different*, Nueva York, Penguin Press, 2006, p. 110.

<sup>593</sup> Arendt, Hannah, *Action and the Pursuit of Happiness*, opus citado, p. 9.

Arendt, la pérdida de la tradición conllevó un cambio de mirada hacia el pasado, que desde entonces puede ser mucho más directa y no tan marcada por lo transmitido por cada generación.<sup>594</sup> Eso explica que la revolución americana pudiera estar inspirada por la autoridad pretérita, pese al hecho de tratarse de una revolución, un acontecimiento que por la ruptura de la tradición que supone resultaba inconcebible en la Antigüedad. Y es que no se debe olvidar que la luz de la autoridad se amalgama y se transforma, relativamente, bajo los requerimientos del presente.

Algo no muy diferente se puede aseverar de la figura de los Padres Fundadores. Si bien es cierto que éstos hacen referencia a un fenómeno específicamente romano, también lo es que la institución de unos nuevos Padres Fundadores, más de dos mil años más tarde de los primeros, supone la renuncia a que éstos desempeñen esta posición de referencia en la república americana. Se mantiene la institución, pero se alteran los rostros, pues los antiguos ya no están investidos de suficiente autoridad. Estos nuevos rostros, pese a que en ocasiones no sean vistos más que como émulos de sus antecesores, pasan a ser los de los protagonistas más destacados de los acontecimientos revolucionarios. De este modo, se certifica esta apropiación o actualización americana del legado romano, una suerte de prolongación que no deja de estar interrumpida por un cambio, por un nuevo comienzo. El paso de los *Pater Patriae* a los *Founding Fathers* puede ser leído entonces como un gesto ambiguo en donde la novedad se mezcla y se combina con la continuidad. Este carácter híbrido, en síntesis, es asimismo lo que define a la Revolución Americana. Ésta aparece como el punto de partida de una nueva tradición que, aunque *inspirada* por otros modelos y referentes más antiguos (que en verdad no solamente remiten a la Roma clásica), no deja de caracterizarse por una radical e irreductible novedad. Ambos elementos, el continuista y el rupturista, lejos de ser contradictorios, van cogidos de la mano.

## Lessing y los fermenta cognitionis

Deja que cada ser humano diga lo que cree que es verdad y deja que la verdad misma quede encomendada a Dios.

Gotthold Ephraim Lessing<sup>595</sup>

Por último, Gotthold Ephraim Lessing, el gran dramaturgo alemán del XVIII, puede ser considerado como otra ejemplificación diferente del *auctor*, según el perfil dibujado por Arendt en *Hombres en tiempos de oscuridad*. En realidad, se trata de un escrito que se corresponde al discurso de agradecimiento que escribió la misma autora en ocasión de la obtención del premio que lleva el nombre del autor de *Natán el judío*. Este texto, colocado como el primero del libro y que puede ser interpretado como una puerta de entrada para todos los demás, es extremadamente rico y denso. Se presenta como la más teórica de todas las *silhouettes*, allí donde la autora entremezcla sus consideraciones sobre Lessing con otro tipo de reflexiones que aparentemente no guardan una conexión directa con él.

Por otro lado, no deja de ser curioso que, pese a haberlo tenido siempre en alta estima y haberlo valorado en repetidas ocasiones como un modelo de libertad, Arendt le haya prestado más bien poca atención en el resto de su obra. De hecho, una buena parte de sus referencias deben ser buscadas en sus escritos de juventud, tales como *Rahel*

---

<sup>594</sup> BPF 35.

<sup>595</sup> Frase citada por Arendt en MDT 41 y BPF 245-246. Traducción modificada.

Varnhagen, *La Ilustración y la cuestión judía* o en *La tradición oculta*, donde había manifestado que Heinrich Heine quizá había sido el único escritor alemán que había recibido la herencia de libertad de Lessing.<sup>596</sup> Además, se puede observar que el encomiástico retrato cincelado por Arendt en *Men in Dark Times* deja traslucir paralelismos con la biografía y el pensamiento de ella, con lo que en ciertas ocasiones resulta complicado adivinar qué es lo que pertenece a cada uno de ellos o no está claro hasta qué punto ella le proyecta posicionamientos que en realidad son propios. Entre otros casos, eso sucede por ejemplo con la reivindicación que se hace en el texto de la actividad del *Selbstdenken*, el pensar por sí mismo, que se corresponde a un ideal propiamente arendtiano y que ella misma desarrolló en otros de sus textos, en los cuales prefería partir de una figura distinta como la de Sócrates.

Lessing es presentado por Arendt como un pensador de la amistad, concepto que, como en la autora *La condición humana*, es entendido desde la perspectiva de la Antigüedad y que por lo tanto debe ser preferentemente leído desde una clave política. Se trata entonces de una amistad que resulta extraña para un ser humano como el moderno, pues no es “íntimamente personal” sino que está atravesada por el discurso, plantea “exigencias políticas” y preserva “la referencia al mundo”.<sup>597</sup> El escrito de Lessing en donde eso quedaría mejor condensado sería en la conocida pieza de teatro *Natán el Sabio*, obra en la que su personaje principal reivindica la necesidad de la amistad y está dispuesto, de manera sabia precisa Arendt, a sacrificar la verdad en favor de la amistad. En este sentido, cometiendo un anacronismo deliberado, ella llega a calificar este trabajo como *el* drama clásico de la amistad. De esta manera, Lessing ya no es solamente apreciado como un contemporáneo de nuestros tiempos, tal y como antes se ha observado, pues también aparece como un mensajero o un intermediario *sui generis* de la Antigüedad.

Lo que transmiten las reflexiones de Lessing sobre la amistad es una actitud ante el mundo que contrasta con la hegemónica en la sociedad contemporánea y se asemeja a los puntos de vista de Arendt. Como nos cuenta ésta, el dramaturgo alemán nunca estuvo en paces con el mundo ni se sintió en casa mientras vivió. Quizá nunca lo deseó, matiza esta pensadora, pero no por ello dejó de estar comprometido con el mundo y de asumir la responsabilidad por su destino. Su actitud con el mundo, revolucionaria en su momento, no fue ni positiva ni negativa, sino radicalmente crítica y polémica hasta el punto de la pugnacidad, asumiendo una posición de parcialidad siempre vigilante que desafiaba los prejuicios existentes en esa época.<sup>598</sup> Ahora bien, no por ello dejaba Lessing de ir en busca de una reconciliación, una comprensión, fuese desde la ira (*anger*) o desde la risa (*laughter*) de su pieza *Minna von Barnhelm*, la cual nos ayuda a encontrar un lugar en el mundo, si bien de manera irónica, sin tener que venderle el alma.<sup>599</sup>

Arendt observa un rasgo distintivo en el Lessing literato que lo separa de dos de sus grandes contemporáneos y que hacen de él un autor excepcionalmente político. Mientras que para el pensador Johann Gottfried Herder la esencia de la poesía residía en la fuerza (“la fuerza mágica que afecta mi alma”) y para Goethe se localizaba en la naturaleza a la cual ha dado forma, para Lessing dicha esencia se encuentra en la acción. Éste se revela entonces como un artista anómalo porque no estaba en absoluto turbado por la “perfección de la obra de arte en sí misma” sino por los problemas que afectaban al mundo. Eso incluye de manera expresa su preocupación por el efecto de sus obras sobre el mundo y

---

<sup>596</sup> Arendt, Hannah, «La tradición oculta», en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 57.

<sup>597</sup> MDT 36.

<sup>598</sup> MDT 40.

<sup>599</sup> MDT 16.

sobre el espectador, “quien representa el mundo tal como es o, más aún, ese espacio mundano que existe entre el artista o escritor y su semejante como un mundo común a ellos”.<sup>600</sup> Lo que le sorprende a Arendt es que su compromiso por los problemas contemporáneos llegó al extremo de tener que sacrificar el axioma de no contradicción o de la coherencia consigo mismo. La frase que la autora reproduce del dramaturgo alemán es suficientemente esclarecedora al respecto.

“No estoy obligado a resolver las dificultades que pueda causar. Mis ideas pueden ser siempre un poco inconexas (*disjunct*) o incluso parecer que se contradigan entre sí, pero al menos que sean ideas en las que los lectores puedan hallar material que los estimule (*stirs*) a pensar por sí mismos”.<sup>601</sup>

El objetivo de Lessing, pues, no consiste en proporcionar respuestas definitivas que cierren los problemas sino en promover la actitud crítica de sus lectores. El dramaturgo alemán concibe su tarea como un principio, un impulso a la reflexión, y no como un fin. Arendt agrega que Lessing no solamente no quería que nadie le coaccionara sino tampoco hacer lo propio sobre los demás, enfrentándose así contra la tiranía de quienes tenían la pretensión de subyugar el campo del pensamiento. Por lo mismo, tampoco se quería dejar someter por la verdad, fuera la esgrimida por los otros o también aquella a la que él mismo hubiera podido llegar a través de procesos propios de argumentación. Arendt, por eso, pone énfasis en que la grandeza de Lessing se manifestaba en que, al contrario de la mayoría de filósofos, no se sentía apesadumbrado por el desconocimiento de la verdad, sino que más bien se regocijaba de ello y lo celebraba. Y es que en virtud de esta ignorancia o de la inexistencia de una verdad única, la pluralidad y, con ella, el mundo podían seguir existiendo.

Al fin y al cabo, éste sería el otro tema fundamental que se encuentra presente en *Natán el Sabio*. Esta obra tiene su origen en la fábula de los tres anillos, relatada cuatro siglos antes en *el Decamerón* de Boccaccio. En ella, el padre entrega como herencia a cada uno de sus tres hijos un anillo, sin decirles cuál de ellos es el auténtico y sin que esto pueda ser descubierto en modo alguno. Estos anillos son una metáfora que hace alusión a las tres religiones del libro y lo que expresa esta historia es que no se sabe cuál de ellas es la verdadera ni en qué Dios debemos creer. Lo importante es que Lessing, en vez de valorar esta ignorancia como si de una pérdida o una desgracia se tratara, la entiende más bien como una bendición. La imposibilidad de saber la verdad es lo que nos conduce al descubrimiento de la tolerancia y, por eso mismo, de la pluralidad o de lo que llama lo puramente humano. Gracias a ello, escribe Arendt en el escrito temprano *La Ilustración y la cuestión judía*, “el hombre pasa a ser más importante que la verdad, que es relegada a un segundo plano en beneficio del «valor de lo humano»”.<sup>602</sup> Más adelante añade: “en su esfuerzo por alcanzar la verdad, el hombre y su historia, que es una historia de búsqueda, adquieren un sentido propio. El hombre ya no está simplemente en posesión de un bien y su sentido ya no depende de esta posesión”.<sup>603</sup> La concepción de la historia de Lessing como una constante e infinita búsqueda de la verdad no es más que otra manera de afirmar la inexistencia de ésta en el mundo y de declarar el carácter “eternamente inacabado y fragmentario de todo lo humano en aras de lo humano mismo”.<sup>604</sup>

---

<sup>600</sup> MDT 17.

<sup>601</sup> MDT 18.

<sup>602</sup> Arendt, Hannah, «La ilustración y la cuestión judía», en *La tradición oculta*, opus citado, p. 110.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 113.

Lessing aparece entonces como uno de los escasos pensadores que supieron comprender la centralidad de cuestiones como las de mundo o pluralidad. Esto se evidencia especialmente en lo que, según Arendt, constituye la tarea vital del autor de *Natán el Sabio* y que resume con lo que denomina el esparcimiento de *fermenta cognitionis*, expresión que también resulta útil para sintetizar cuál es una de las labores generales de los *auctores*. Por medio del ejemplo de Lessing, que coincide con lo explicado en la figura de los *auctores* frente a la de los comentadores, se aprende que el pensar no conlleva necesariamente un retiro del mundo de las apariencias. El dramaturgo alemán se refugió en el pensamiento, pero eso no significó en absoluto que lo hiciera en su propio sí mismo o que se desconectara de los problemas de la sociedad.

La figura de Lessing, por eso, ayuda a que nos confrontemos con la relación existente entre el pensar y la acción, lo que en su caso se justifica por el hecho de que no había que ligar la primera actividad a la obtención de resultados, puesto que la tarea prioritaria era promover el movimiento del pensamiento. “Los *fermenta cognitionis* que Lessing diseminó (*scattered*) por el mundo no pretendían comunicar conclusiones sin estimular a otros a un pensamiento independiente”.<sup>605</sup> En este sentido, su gesto puede ser resumido en la exteriorización y verbalización del socrático diálogo silencioso que tiene la meta de generar una discusión y una polémica entre pensadores, un paso del pensar al pensar-con (*mitdenken*) que, fuera consciente o no, coincide en buena medida con el ideal del filosofar-con (*mitphilosophieren*) reivindicado por Karl Jaspers en su obra magna *Filosofía*.<sup>606</sup>

Karl Jaspers, tan cerca y tan lejos.

Sin lugar a dudas, otro de los modelos a reivindicar, probablemente el más influyente a nivel biográfico, sería el que corresponde a la figura de Karl Jaspers, el único de los personajes históricos al que se le dispensaron dos textos epónimos en *Hombres en tiempos de oscuridad*. En su caso, además, encontramos algún reseñable paralelismo con la silueta escrita en honor de su admirado Lessing, como cuando el filósofo de la existencia puso un énfasis repetido a lo largo de su vida en que la tarea propia de la filosofía no consistía tanto en proveer respuestas como en suscitar preguntas e interrogantes. En su opinión, una de las principales metas de la filosofía consistía en interpelar a la población para despertarla de su letargo y encaminarla hacia una vía de trascendencia.

No es éste el lugar para desarrollar en toda su amplitud la prolija filosofía de Jaspers. Tampoco para dar cuenta de la compleja y dilatada relación tanto filosófica como personal que hubo entre él y Hannah Arendt, cosa que hemos abordado en otro lugar.<sup>607</sup> No está de más recordar que el prolongado ascendiente filosófico del primero sobre la segunda se remonta a la lectura que ésta hizo de *La psicología de las concepciones del mundo* a la temprana edad de 14 años, en 1920. Después tuvo la suerte de conocerlo en persona, inicialmente como profesor y director de su tesis doctoral, luego como amigo, forjando una estrecha relación basada en la admiración, la lealtad y la gratitud que se alimentó y se

---

<sup>605</sup> MDT 20.

<sup>606</sup> Jaspers, Karl, *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958/59, p. 515.

<sup>607</sup> Véase Straehle, Edgar. «Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt», *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, 10, 2015, pp. 17-29. Un desarrollo más biográfico ha sido realizado por Jon Nixon en *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*.

extendió hasta el deceso del pensador alemán en 1969. Es decir, la influencia de Jaspers duró prácticamente medio siglo, más de dos tercios de la vida de Hannah Arendt.

Sin embargo, cabe añadir que, aunque obviamente grande, es imposible calibrar el alcance exacto de esta influencia, la cual se cultivó y enriqueció gracias a numerosos, profundos e interminables diálogos de los que no quedan rastro. Según Arendt, como le escribió a Kurt Blumenfeld, otro de sus maestros, a Jaspers había que escucharlo más que leerlo, pues en sus escritos no estaba más que medio presente.<sup>608</sup> Ella se referirá en otro momento a esta cuestión, en el coloquio de Toronto, donde especificó que lo magnífico de las conversaciones con Jaspers era que se podían sostener durante varias semanas como un ensayo o una tentativa experimental que no tenía por qué conducir a resultado alguno, donde lo que importaba era enriquecer el debate por medio de la libre participación de ambos. Y es que, como añade Arendt acto seguido, “la confianza en la amistad es tan grande que sabemos que nada puede herir”.<sup>609</sup>

Baste señalar por el momento una serie de detalles significativos. Arendt valoró sobremanera que Jaspers se hubiera comportado de manera intachable durante el periodo oscuro del nazismo. A causa de ello, hubo de padecer un exilio interior al lado de Gertrud, su esposa judía y sólo salvó su vida porque su planeado arresto finalmente no se pudo llevar a cabo debido a la oportuna llegada de las tropas estadounidenses. En contraste con Heidegger, Jaspers había demostrado una admirable coherencia entre su pensamiento y su actitud en la vida. No debe extrañar que Arendt dijera que él era algo así como la conciencia de Alemania, lo que se confirmaba por la continua preocupación que manifestaba por el decurso de los acontecimientos y a los que dedicó buena parte de los libros que publicó después del fin de la Segunda Guerra Mundial: especialmente *La cuestión de la culpa*, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* o *Libertad y reunificación*. La opinión de Arendt quedó sintéticamente plasmada en el panegírico que le dedicó con motivo de su funeral:

“Cada cierto tiempo alguien emerge entre nosotros quien percibe la existencia humana de una manera tan *ejemplar* y es la encarnación corpórea de algo que, de otro modo, nosotros tan sólo conoceríamos como un concepto o un ideal. De una manera singular, Jaspers lo *ejemplificó* en sí mismo como si fuera una fusión de libertad, razón y comunicación”.<sup>610</sup>

Además de un gran amigo, Jaspers fue una autoridad moral y filosófica para Arendt o lo que hemos expuesto como un *auctor*. Esta pensadora lo consideró como el verdadero sucesor de Kant, encomiando su compromiso y su sentimiento de responsabilidad por el mundo. En una carta le comunicó a Jean Levi: “Jaspers es, en muchos aspectos, una figura única; hoy es el único gran europeo que habla de temas políticos sin compromiso alguno con ningún partido específico, con ninguna causa. Sus convicciones políticas son consecuencia natural de su filosofía, y se centran en torno a los conceptos de libertad y razón”.<sup>611</sup> En otros momentos lo comparó con la inmensa figura de Goethe,<sup>612</sup> a quien Jaspers, poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, no dudó en censurar públicamente a raíz de unas de sus frases más célebres, “prefiero que se cometa una

---

<sup>608</sup> Arendt, Hannah y Blumenfeld, Kurt, “...in keinem Besitz verwurzelt”: *die Korrespondenz*, Hamburgo, Rotbuch, 1995, carta 19, del 14 de octubre de 1952, pp. 68-69.

<sup>609</sup> Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *De la historia a la acción*, opus citado, p. 171.

<sup>610</sup> Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Briefwechsel: 1926-1969*, Munich, Piper, 1993, p. 719. El énfasis es nuestro.

<sup>611</sup> Citado por Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, p. 539.

<sup>612</sup> DT I, XII, p. 12, anotación de julio de 1950.

injusticia antes que soportar el desorden” (*ich will lieber eine Unberechtigung begehen als Unordnung ertragen*). Este reproche desató una agria controversia en Alemania y le llevó al convencimiento de que lo más prudente sería mudarse a Basilea, en la vecina Suiza. Finalmente, el mismo Jaspers, a raíz de las amenazas e improperios que recibió por sus críticas a las decisiones políticas de la República Federal de Alemania, acabaría renunciando a la nacionalidad alemana y adoptando la suiza. El exilio interior sufrido durante el régimen nacionalsocialista encontró así su continuación en un exilio exterior, motivado por el clima de posguerra y lo que Jaspers juzgaba como la poca voluntad del gobierno alemán, básicamente el del canciller Konrad Adenauer, de querer aprender de los errores cometidos en el pasado.

Más allá de sus rasgos personales, también la filosofía de Jaspers, fundada en la importancia y la necesidad de la comunicación, aparece según Arendt como el mejor antídoto con el que enfrentarse al clima de desconfianza que se profesa hacia el ámbito público. A diferencia de otros pensadores, Jaspers había logrado abandonar con éxito la torre de marfil de la mera contemplación y su filosofía estaba guiada, tanto en su forma como en sus contenidos, por un ideal de claridad y de comunicación que contrastaba con el oscurantismo característico de la filosofía académica; su pensamiento se vertebraba en una ilimitada o *grenzlose Kommunikation*, “que al mismo tiempo significa la fe en la comprensibilidad de todas las verdades y la buena voluntad para revelar y escuchar como condición primaria de todo intercambio humano”.<sup>613</sup> En este sentido, Arendt apunta que Jaspers, sintomáticamente, fue el primer pensador que protestó contra la soledad y que la consideró como perniciosa para el ser humano.

Por supuesto, Arendt leyó con detenimiento sus obras y muchas de las reflexiones escritas por Jaspers pueden ser detectadas detrás de los pensamientos de ella. Jaspers, como cuando abordó la cuestión de la culpa en la célebre *Die Schuldfrage*, cuando denunció los peligros inherentes a la amenaza nuclear en su texto sobre la bomba atómica o cuando analizó la filosofía de Kant, parcialmente esbozada en su serie sobre los *Grandes filósofos*, devino uno de los principales interlocutores a los que Arendt recurrió a la hora de articular sus preocupaciones y sus reflexiones.<sup>614</sup> En la *Laudatio* que incluye en *Hombres en tiempos de oscuridad* siguió con las metáforas luminosas que había dispersado a lo largo del volumen y señaló que la pasión por la luz gobernaba su existencia,<sup>615</sup> mientras que en la célebre entrevista que mantuvo con Günther Gaus, Arendt resumió su opinión en pocas palabras: “donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz”.<sup>616</sup>

Por extensión, la autora judía también valoró enormemente su rol de maestro y educador. A fin y al cabo, como ella misma le confesó epistolarmente, Jaspers fue en su opinión el mejor educador (*Erzieher*) de todos los tiempos,<sup>617</sup> así como el único que hubiera podido aceptar. En parte por la integridad y la coherencia que lo caracterizaban, pero también por ser un maestro que no andaba en busca de seguidores o admiradores sino que deseaba rodearse de personas mentalmente independientes que no tuvieran reparos en

---

<sup>613</sup> MDT 93.

<sup>614</sup> Por su parte, Dolf Sternberger, discípulo de Jaspers y viejo amigo de Arendt, ha sugerido que la comprensión del acontecimiento tiene su origen en el concepto jaspersiano de situación límite (*Grenzsituation*) que desplaza del ámbito existencial al político. Véase Sternberger, Dolf, «Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik», en *Merkur*, XXX, 1976, pp. 935-945.

<sup>615</sup> MDT 86.

<sup>616</sup> «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus», EU 39.

<sup>617</sup> Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Briefwechsel*, opus citado, carta 69, del 28 de mayo de 1948, p. 148.



ir más allá de sus afirmaciones.<sup>618</sup> La autoridad de Jaspers no reposaba en la incondicionalidad o en la necesaria aceptación de sus palabras, en el deseo de adoctrinar a los demás, sino en fomentar un diálogo y una discusión que guardaba considerables paralelismos con los *fermenta cognitionis* de Lessing. Su ejemplo vital se asemejaba a lo que en *La idea de la Universidad* había descrito Jaspers como el modelo socrático, que para él era el que debía regir en esta institución de educación superior. Según este tipo de modelo, el cual se funda en la libertad y en el cuestionamiento continuo, el profesor debe evitar ser tratado como una autoridad o un maestro - en este caso son los términos que el mismo Jaspers emplea - e intentar cultivar un vínculo que, en vez de estar basado en la sumisión, debe reposar en una camaradería que tiene por objeto la indagación de la verdad.<sup>619</sup>

No debe sorprender, por eso, que con el tiempo la misma Arendt se convirtiera en una autoridad para Jaspers en un buen número de temas, especialmente por lo que se refiere a las materias de cariz político. O que éste hiciera uso de los textos de su antigua alumna en las clases de la Universidad como lectura recomendada para sus estudiantes. Para éstos, le comunicó Jaspers por carta, también ella se había convertido en una voz de autoridad. Al final de sus días él mismo proyectó y comenzó un libro, finalmente inconcluso, en el que se proponía salir en defensa de Arendt en el contexto de la controversia Eichmann, con el propósito de ensalzar la virtud de la independencia de pensamiento que ella encarnaba.<sup>620</sup>

Así pues, lo que Karl Jaspers personifica con su temperamento y su actitud vital, con la relación de pensamiento y maestría que establece con Arendt y otros de sus alumnos, es la posibilidad de una autoridad que no sólo se funda en el reconocimiento procurado por los otros, sino que también es capaz de conceder o devolver un reconocimiento semejante. Que una persona sea una autoridad para otra no resulta entonces incompatible con que la segunda lo sea para la primera. De este modo, la asimetría que según Arendt, como hemos observado, es uno de los componentes centrales de la relación de autoridad ya no se restringe a la unidireccionalidad, puesto que, por así decirlo, puede ser de ida y vuelta o destaparse como simétrica. Lo que con este ejemplo práctico se plantea es la posibilidad de entender la autoridad desde la reciprocidad, donde el problema de cómo reconciliar la igualdad necesaria a la política y la asimetría de la de relación de autoridad podría hallar su solución no por medio de respuestas encuadradas en el marco de la horizontalidad, sino a través de poner en marcha una autoridad que, además de reposar en el reconocimiento y por lo tanto no en quien la detenta sino en quien la otorga, pueda ser compatible con este carácter bidireccional.

Esta generosa actitud con su antigua alumna quizá no sea casual, puesto que coincide con las reflexiones teóricas que Jaspers escribió en torno a la comunicación y, también, en relación a la autoridad. Este pensador alemán, al igual que su alumna, elaboró asimismo un concepto propio de autoridad que enlazaba con su filosofía de la

---

<sup>618</sup> Vid. Saner, Hans, «Philosophie beginnt zu zweien: Hannah Arendt und Karl Jaspers», *Zeitschrift der Kultur*, 60, 2000, p. 13-15.

<sup>619</sup> Véase Jaspers, Karl, *La idea de Universidad*, Pamplona, EUNSA, 2013.

<sup>620</sup> En una entrevista, dijo Jaspers acerca de su antigua alumna: “Ella, según mantiene, no es una filósofa. Hace ya mucho tiempo que desistió de ello. Entonces, ¿qué es ella? No puede ser categorizada. Es imposible colocarla en ningún área. No pertenece a ninguna organización, a ningún club. Ella es completamente ella misma y se atreve a ser quien es. Y esta total independencia, me parece, hace que su apariencia sea más siniestra (*unheimlich*) a los ojos de muchos escritores”. Jaspers, Karl, «Eichmann in Jerusalem: an interview with Peter Wyss on the book by Hannah Arendt», en Williams, Garrath (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers I*, Londres, Routledge, 2006, p. 307.

comunicación. Un aspecto que no se suele comentar es que la misma concepción arendtiana de la autoridad guarda paralelismos evidentes con el desarrollo que Jaspers hizo de este concepto, pese a que ella no le mencione en ninguno de los escritos en los que aborda este tema. Jaspers desarrolló principalmente su particular comprensión de la autoridad en la obra *Von der Wahrheit*, largo tratado que por el momento sigue sin estar traducido al castellano y cuya lectura, según Arendt, ayudaba a destiranzar (*ent-tyrannisieren*) el pensamiento.<sup>621</sup> Se trata de una cuestión escasamente estudiada, entre otras cosas porque la misma relación filosófica entre sendos pensadores no ha sido objeto de mucha atención, salvo para atender cuestiones concretas y más conocidas como las que se refieren a la culpa o la responsabilidad.<sup>622</sup> Por otro lado, el mismo Jaspers es un pensador que con el tiempo se ha visto privado del prestigio que llegó a atesorar en vida, razón que quizá ayude a explicar por qué no hemos logrado encontrar ni un solo estudio destacable que esté concentrado exclusivamente en su propia interpretación de la autoridad.

Por otro lado, no deja de ser curioso que el principal desencuentro que tienen Arendt y Jaspers en su correspondencia personal haga alusión precisamente a la cuestión de la autoridad. Éste le manifestó sus objeciones con el texto que había escrito Arendt sobre la autoridad y le reprochó su tono desconsolado (*trostlos*). También criticó que focalizara el fenómeno de la autoridad en la experiencia romana, cuando esta cuestión había continuado teniendo una gran importancia después de ellos. Ahora bien, lo que le irritó más fue la presencia explícita de Heidegger. El nombre de éste había sido citado únicamente en un pie de página, aunque Jaspers no anduvo desencaminado al detectar que su influjo en el texto a la hora de la verdad era de mucha mayor envergadura. Como tendremos ocasión de analizar más adelante, la relevancia de Heidegger en este escrito se evidencia sobre todo en el momento en que Arendt se confronta con la filosofía de Platón, cuya interpretación juzga Jaspers como demasiado injusta y negativa. Entre otras cosas, éste se muestra disconforme por sobrevalorar el rol desempeñado por la teoría de las ideas, que en su opinión no se encuentra en los diálogos más importantes, y porque le parece ridículo que se afirme tajantemente, como hace Heidegger, que la verdad pase a ser comprendida desde ese momento como *orthotes* (corrección) y no como una apertura. La discusión con Arendt se revela entonces en buena medida como una discusión que gira en torno al fondo heideggeriano de la interpretación de Platón y, categóricamente, le añade a modo de advertencia a su antigua alumna: “la comprensión que uno tiene de Platón es el criterio (*Kriterium*) de la propia filosofía”.<sup>623</sup>

Lo que probablemente subyace a la discrepancia en esta carta es asimismo la propia comprensión jaspersiana de la autoridad que, a pesar de que manifieste evidentes puntos de contacto con la arendtiana, no deja de ser un concepto notablemente distinto. Es preciso tener en cuenta que Jaspers se refiere a la autoridad de una manera un tanto vaga e imprecisa, donde a diferencia de Arendt se amalgaman los sentidos políticos, psicológicos,

---

<sup>621</sup> Arendt, H. y Jaspers, K., *Briefwechsel*, opus citado, carta 106, del 25 de diciembre de 1950, p. 196.

<sup>622</sup> Una excepción es un artículo escrito por Anna Masó donde traza una aproximación introductoria a la comparativa entre los conceptos de autoridad y libertad en Arendt y Jaspers, aunque en este caso solamente se centra en las pocas páginas que le dedicó en *Filosofía de la existencia* a esta materia. Véase Masó, Anna, «Llibertat i autoritat en Hannah Arendt i Karl Jaspers», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1995, 7, pp. 63-70. Probablemente el mejor artículo para abordar la herencia de Jaspers en Arendt es Hinchman, Lewis P. y Hinchman, Sandra K., «Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers», en Hinchman, Lewis P. y Hinchman, Sandra K., *Hannah Arendt: critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 143-178.

<sup>623</sup> Arendt, Hannah y Jaspers, Karl. *Briefwechsel*, opus citado, carta 184, del 12 de abril de 1956, p. 322.

sociológicos, filosóficos e incluso religiosos del término. Para empezar, la equipara a otras palabras análogas, tales como «*Einfluss*» (influencia), «*Geltung*» (validez) o «*Nachfolge*» (seguimiento). En esta misma línea, agrega que, lejos de ser un concepto exclusivo de la política, la autoridad hace alusión a un fenómeno que asimismo se puede predicar de diferente manera a figuras de distinto orden como la ley, el padre, el médico, el maestro, el funcionario o la matrona.

Hay que decir que en algunos puntos Jaspers coincide con su antigua alumna. Primero, en que la autoridad es aquello que evidencia que la comprensión del poder como simple violencia (*blosse Gewalt*) es reductivista y del todo insuficiente. Por ello, a nivel ideal, Jaspers define la autoridad como simultáneamente todopoderosa (*machtvoll*) e impotente (*gewaltlos*), como poseedora de un poder que lo es en la medida en que no se sustenta sobre el ejercicio de la violencia. La autoridad se basa en una dimensión de reconocimiento que, como en Arendt, de paso permite realizar una reconsideración del rostro del poder. Con este propósito, Jaspers también procede a efectuar un análisis filosófico del término que sigue de cerca la etimología romana. Enfatiza que quien posee *Autorität* debe ser considerado como un *Mehrer* (aumentador), un *Förderer* (impulsor o fomentador) o un *Urheber* (creador), citando en este contexto el término latino «*auctor*».<sup>624</sup>

Uno de los puntos principales de la argumentación de Jaspers yace en la reivindicación del carácter dinámico de la autoridad. Por eso la define como un poder que es productivo, auxilia y hace crecer (*hervorbringende, helfende und steigende Macht*).<sup>625</sup> Jaspers tiene la intención de que la autoridad no quede como un concepto que pertenezca al ámbito de los conservadores, sino que se convierta en un motor de armonía y paz social, en una válvula de progreso y de mejora. La autoridad debe abrirse a su filosofía de la comunicación, ya que si se inclina por permanecer inmóvil, anclada en el pasado y fosilizada, acaba por perder la conexión y la escucha del presente, dejando de poder ser una autoridad para éste. La auténtica autoridad, de hecho, siempre debe estar en movimiento (*in Bewegung*) y en transformación (*in Verwandlung*). Debe aceptar la protesta, el conflicto y la ruptura, incluso alentarlos, con el fin de propiciar el cambio y la autosuperación tanto de uno mismo como de la sociedad. A modo de resumen, añade, “la autoridad que está viva tiene dentro de sí la tensión (*Spannung*) que constantemente también posibilita una indignación (*Empörung*) contra la misma autoridad”.<sup>626</sup> Por lo tanto, la meta implícita de la autoridad se encuentra en su propia negación, en su futura derogación y desautorización, puesto que su razón de ser se halla en un decidido impulso hacia la transformación. Eso también es factible porque Jaspers piensa la autoridad en plural, indicando que estamos rodeados de múltiples autoridades distintas que dialogan, discuten y compiten entre sí, enriqueciéndose con dicha interrelación.

Como en Arendt, la autoridad no supone en modo alguno la exclusión de la libertad. Jaspers indica que lo que ha ocurrido en nuestros tiempos debe entenderse más bien como la pérdida (*Verlust*) simultánea y entrelazada de los auténticos (*echt*) rostros de la libertad y de la autoridad.<sup>627</sup> La autoridad, recalca, no solamente es compatible con la libertad, sino que tan solo es verdadera en tanto que ambas van cogidas de la mano. Para él, una autoridad sin libertad sería violencia (*Gewalt*), mientras que una libertad sin autoridad se destaparía como simple arbitrariedad (*Willkür*). La autoridad es lo que despierta la libertad

---

<sup>624</sup> Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, Munich, R. Piper and Co Verlag, 1947, p. 767.

<sup>625</sup> Jaspers, Karl, «Freiheit und Autorität», en *Philosophie und Welt*, Munich, R. Piper and Co Verlag, 1958, p. 44.

<sup>626</sup> Jaspers, Karl *Von der Wahrheit*, opus citado, p. 813.

<sup>627</sup> Jaspers, Karl, *Freiheit und Autorität*, opus citado, p. 42.

bajo su rostro verdadero y sobre este punto llega a escribir: “Quien se vuelve libre, vive en autoridad – quien sigue a la verdadera autoridad, deviene libre. La libertad se llena de contenido a través de la autoridad”.<sup>628</sup> Autoridad y libertad, pues, quedarían desprovistas de su esencia propia, de su riqueza y de su profundidad, sin la benefactora participación de la otra. Ambas se distinguen con claridad en el pensamiento, pero comparecen siempre juntas y se enriquecen mutuamente en la realidad, por lo que la degeneración de una comportaría a su vez la correspondiente desnaturalización de la otra.

Así, la autoridad, aparece en Jaspers como un concepto indudablemente *positivo*, de la que llega a afirmar que es un vehículo de trascendencia o que es portadora de la verdad.<sup>629</sup> La autoridad es caracterizada como una instancia de mediación que nos conecta y nos reúne con los demás, un tipo de relación en la que además se nos revela algo que nos hace crecer. La autoridad nos expulsa de la soledad y, al facilitar esta mediación con el mundo, confiere un sentido o una orientación a la existencia de las personas sin la cual estarían perdidas, confusas, ante la inmensidad de un mundo al que si uno se enfrenta prematuramente nos deposita en la perplejidad o aparece como vacío o carente de sentido. Por usar unas palabras de Jaspers en las que se trasluce nítidamente su posicionamiento al respecto, “la autoridad es la plenitud de lo que me sostiene, me salva, me tranquiliza.”<sup>630</sup> Sin el abrigo de la autoridad, los seres humanos estarían sumidos en el desorden o en el aislamiento.

Ahora bien, mientras que en Arendt la autoridad reposa sobre el mundo, en Jaspers arraiga en última instancia en aquello que denomina «lo envolvente», «lo omniabarcante» o «lo circundante» (*das Umgreifende*). Este concepto hace referencia a todo *eso* que conocemos, gracias a lo cual nos orientamos y nos sabemos mover en el mundo, pero que de todos modos no podemos explicar o verbalizar; *eso* que siempre está y de algún modo nos rodea, abraza y anima, pero que nunca puede ser objeto de conocimiento. Siguiendo a Kant, Jaspers enfatiza que lo que conocemos no es nunca el mundo en sí, como un todo, sino lo que está en el mundo. Lo envolvente, entonces, es lo incondicionado que condiciona lo demás, lo que se encuentra más allá de las palabras, pero que todos conocemos de alguna manera que no se puede expresar.

Por eso, la autoridad, insiste Jaspers, es algo que procede de fuera pero que a la vez no deja de estar dentro de nosotros. En su opinión, solamente podemos sentir cierta autoridad determinada si nos hemos hecho adultos (*erwachsen*) en su seno. La autoridad reposa en el fondo en *algo* que no comprendemos del todo y a lo que a la vez obedecemos sin ser plenamente conscientes, en *algo* que nos suministra una cosa parecida a un sentido de la vida o una manera concreta de captar el mundo. La autoridad de una sociedad o de una época, pues, no puede ser comprendida desde una posición de exterioridad o de simple espectador, como si su descripción pudiera ser reducida a unos datos empíricos o un conjunto de enunciados. Únicamente puede ser aprehendida desde su interioridad, por medio de un conocimiento que es más bien intuitivo, vivencial o experiencial, un saber que se traiciona a la hora de ser pronunciado o verbalizado.

“la autoridad es la forma de la verdad, en la que la verdad no es sólo un saber general ni un mandato y petición externos, ni sólo la idea de un todo, sino todo ello al mismo tiempo. Y,

---

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>629</sup> Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, opus citado, p. 767.

<sup>630</sup> Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1983, p. 64.

por consiguiente, la autoridad viene precisamente como una exigencia y coacción desde fuera que, sin embargo, al mismo tiempo, nos habla desde lo íntimo”.<sup>631</sup>

Por esa razón, la autoridad debe conectar directamente con la trascendencia, categoría filosófica que tiene una especial significación en el caso de Jaspers, dado que todo su pensamiento orbita en torno a un proyecto de trascendencia y de autosuperación del ser humano. En sí misma, la autoridad no es trascendencia sino aquello que la funda o en lo que se manifiesta. Es una relación que nos transporta más allá de nosotros mismos. Sin esa trascendencia, nos privamos de una dimensión central de la experiencia humana que nos deja incompletos o demediados. Eso es lo que, según Jaspers, habría acaecido en los últimos tiempos. Se habría entrado en una grave crisis desde el inicio de la época moderna a causa de la exaltación de valores como la autonomía (que nos alejaría de la relación con los demás y que describe como una equivocada rebelión contra la autoridad) y por culpa de los procesos de aislamiento, alienación o atomización que nos alejan del *Umgreifende*. La propagación de la técnica también habría incidido de manera negativa y habría contribuido a la producción de la masa, que no sería más que el rostro más anónimo y aislado de la colectividad, mientras que la ciencia proporcionaría un nuevo saber que sería portador de una verdad que, además de carecer de autoridad, resulta inútil a la hora de guiarnos por el mundo y la existencia de nuestras vidas. La libertad contemporánea, según Jaspers, sería por eso más bien una libertad desnortada e insustancial, entendida desde imágenes como las de la arbitrariedad y la confusión.

En el siglo XX el totalitarismo constituiría la imagen más preclara y acabada del fracaso de la autoridad. Bajo dicho régimen se abrigó la intención de instaurar una autoridad que fuera absoluta, rígida e inalterable, incluso violenta, características que se contraponen a sus rasgos distintivos. Al no comprender el fenómeno de la autoridad, el totalitarismo cayó en la apología de un fenómeno diametralmente opuesto, promoviendo una desmedida búsqueda de poder que desembocó en el terror y en la tragedia. Cuanto más intentó el totalitarismo erigir un orden cimentado en la autoridad más se alejó de ésta en verdad. A diferencia del poder, la autoridad no puede ser generada de manera artificial, como si fuera una simple cuestión técnica o de voluntad. Como en Arendt, la autoridad no sigue bajo ningún concepto las reglas de un campo como el de la fabricación.

Así pues, la comprensión de la autoridad de Jaspers y de Arendt está llena de similitudes y desemejanzas. Entre las primeras, el carácter de *augere*, la exclusión de la violencia, el componente dinámico, la interdependencia con la libertad o que el totalitarismo constituye su mayor contraejemplo. No obstante, en el caso del autor de *Von der Wahrheit*, todo esto se enmarca dentro de un mosaico de términos donde algunos de los más importantes, como los de «espiritualidad», «trascendencia» o «lo envolvente» (*das Umgreifende*), no sólo no están presentes sino que son completamente ajenos al pensamiento arendtiano, de modo que lo que queda al final es un cuadro bastante ambiguo. Arendt leyó las páginas que Jaspers escribió sobre la autoridad y de ellas seguramente extrajo enseñanzas o datos que luego le fueron de ayuda para el desarrollo de su propia interpretación del término. Éste, empero, acaba por distanciarse sensiblemente de lo tematizado por su maestro. Lo que sucedió puede ser descrito como un gesto de apropiación por parte de Arendt en el que el concepto de autoridad queda impregnado de esa cercanía y distancia simultáneas respecto al de su precedente; por así decirlo, se perciben los aires de familia con facilidad, pero también son llamativas las diferencias y

---

<sup>631</sup> *Ibidem*, p. 64.

disonancias entre ambos, como si a veces hablaran de realidades completamente distintas. Es justamente en este gesto de apropiación en lo que se puede resumir la labor del *auctor*.

La clave de esta disonancia probablemente haya que buscarla en los puntos de partida de ambos pensadores. A pesar de que Arendt elogiara a su antiguo maestro en *Hombres en tiempos de oscuridad* por su empeño constante e incondicional en favor de la comunicación o por su responsabilidad y compromiso intelectual a la hora de hacer frente a los problemas candentes de su tiempo, el pensamiento de Jaspers se acaba por destapar como no propiamente político en el sentido arendtiano de la palabra. Es cierto que el filósofo de la existencia asienta su filosofía de la necesidad sobre el diálogo y una voluntad de comunicación, una palabra por cierto no muy relevante en la obra de Arendt, pero sigue preso en los límites de un marco racionalista e individualista. Jaspers, pese a que lo tilde de pensador cosmopolita, no puede dejar de concebir el ser humano en singular,<sup>632</sup> sin lograr aprehender la pluralidad ni colocarla en el centro de la filosofía. Según Arendt, la filosofía de Jaspers como máximo alcanza la dualidad del diálogo yo-tú, que constituye un índice de pluralidad, pero nada más que eso. La diferencia que les separa no es en absoluto pequeña o secundaria.

En un principio, como en el escrito *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (1946), Arendt no dio importancia a esta cuestión y valoró la filosofía de Jaspers como la que permite la salida de la edad del ensimismamiento (*selfness*), en clara alusión a la obra de Heidegger.<sup>633</sup> Al fin y al cabo, por esas fechas el pensamiento arendtiano, ocupado en temas como el imperialismo, el totalitarismo o la condición del paria, todavía está en ciernes y no se ha centrado en la cuestión de la pluralidad. Más adelante Arendt cambia su parecer y pondrá de relieve su distancia con los posicionamientos de su antiguo maestro, como se evidencia a partir de un texto como *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo* (1954), que no publicará en vida. Paradójicamente, lo que entonces echa en falta en el pensamiento de Jaspers es un concepto de mundo como el heideggeriano.<sup>634</sup> La cuestión que los separa gravita en que entre la dualidad y la pluralidad se alza un abismo que es el que establece los lindes que separan la esfera ética del diálogo de la auténtica y propiamente política. Jaspers, a pesar de preocuparse por los asuntos de la política, habría sido (filosóficamente) incapaz de salir de la primera. La postura de Arendt queda aclarada en su obra póstuma, cerca de las últimas páginas de *La vida del Espíritu*.

“La libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, siempre bajo la premisa de que esta esfera no sea simplemente una expresión del dual yo-yo a un Nosotros plural (...). Hemos visto que, en circunstancias excepcionalmente propicias, este diálogo puede ser extendido a otro, en la medida en que, como dijo Aristóteles, un amigo es «mundo». Pero en este caso no puede alcanzar el Nosotros, el verdadero plural de la acción. (Un error bastante habitual entre los filósofos modernos que subrayan la importancia de la comunicación como una garantía de verdad —en especial Karl Jaspers y Martin Buber, con su filosofía del yo-tú— es creer que la intimidad del diálogo (...) puede ser extendida y llegar a ser paradigmática para la esfera política.”<sup>635</sup>

No por casualidad hay que leer este pasaje en directa continuidad con los últimos renglones de la citada *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo*, justo después del examen que Arendt pergeña de la filosofía de Jaspers. Entonces

---

<sup>632</sup> «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», EU 535.

<sup>633</sup> «¿Qué es la filosofía de la existencia?», EU 231.

<sup>634</sup> «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», EU 535.

<sup>635</sup> LM 434.

ella explicita no otra cosa que lo que será su agenda filosófica, en marcado contraste con la obra de su maestro.

“Una nueva filosofía política consistirá con toda probabilidad en la reformulación de la actitud del filósofo hacia la esfera política, o de la conexión entre la condición política y filosófica del hombre, o de la relación entre pensamiento y acción (...). Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade la reacción Yo-Tú a la comprensión tradicional de la naturaleza humana”.<sup>636</sup>

---

<sup>636</sup> «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», EU 537-538.

Segunda Parte:  
Figuras y contrafiguras de la autoridad





## Preámbulo

La segunda parte de esta investigación tiene el objetivo de dar cuenta de las diferentes cristalizaciones históricas de la autoridad apuntadas por Hannah Arendt en su texto *¿Qué es la autoridad?*. Asimismo este apartado abriga el propósito de examinar cómo son los modelos teóricos o episodios históricos que esta autora presenta como su fracaso o como su contracara, con la meta de comprender por qué los juzga de esta manera. No se trata de detenerse a analizar pormenorizadamente cada época o pensador, sino de observar el rol que Arendt les dispensa en el recorrido histórico de la autoridad y de qué manera nos puede resultar provechoso para comprender mejor las diferentes dimensiones de este concepto. Para ello, la exposición respetará un orden cronológico, salvo en la parte final del capítulo VII.

Respecto a las cristalizaciones históricas de la autoridad, pasaremos revista a la antigua Roma, el cristianismo y la Revolución Americana, las cuales no dejan de contener elementos problemáticos. Por otro lado, serán estudiadas las aportaciones de Platón y Aristóteles como las de dos pensadores que según Arendt fallaron a la hora de hallar un tipo de gobierno político basado en la autoridad y que evidencian los problemas que tuvo Grecia debido a la ausencia de esta experiencia. También se prestará atención a Maquiavelo y Hobbes, pensadores que ayudan a comprender algunos problemas del desarrollo moderno de la autoridad. Más adelante, se hará un escrutinio de los episodios históricos de la Revolución Francesa y del Totalitarismo, los cuales tampoco cuadran en modo alguno con lo que Arendt entiende por autoridad. Por último, se hará alusión a la república de los consejos, forma política moderna cuya estructura la autora judía asoció explícitamente a la de la autoridad.

Por otro lado, también se aprovechará esta parte para inspeccionar a la luz de su contexto determinados conceptos arendtianos que no han salido o que apenas lo han hecho a lo largo de la primera parte, tales como los de «nomos», «lex», «revolución» o «ideología». Entre ellos sobresale el de «fundación», estrechamente ligado al tema que nos ocupa e indesligable de los acontecimientos históricos en los que se inscribe. Además, se observará que el carácter histórico que caracteriza a la autoridad también se pone de manifiesto en los otros conceptos que la acompañan en las sucesivas coyunturas históricas. Como se ha comentado en la introducción, el objetivo no consiste en un análisis exhaustivo de estas categorías sino en explorar la relación que establecen con la de autoridad.

Si la primera parte de esta investigación concuerda más con lo que se podría denominar una aproximación fenomenológica a la autoridad, la segunda lo hace antes bien con la vertiente más histórica del pensamiento de Arendt. A menudo se realiza una contraposición entre ambos aspectos de su obra, el fenomenológico y el histórico, o incluso se tiende a resaltar uno a expensas del otro. A nuestro juicio ambos son indesligables y en el caso de que se pretenda situar a Arendt dentro de la fenomenología siempre lo sería de una que se asiente sobre una atenta observación de los hechos históricos y que reconozca la historicidad de las categorías políticas. Por esa razón, resultará inevitable que algunos de los temas que se van a abordar en lo sucesivo hayan recibido cierta dosis de atención en las páginas anteriores. Sin embargo, no por ello hay que colocar esta sección histórica, como a veces se tiende a hacer, en una posición de secundariedad respecto a la primera. No se tiene que ver esta segunda parte como la simple e incluso superflua “ratificación” a nivel de los hechos de las afirmaciones que se han realizado hasta el momento. Más que un espacio de

confirmación, estas páginas de historia deben ser vistas como un espacio de problematización. Es en este terreno donde se comprende la complejidad y la riqueza que se esconde detrás de categorías como la de autoridad, donde cada cristalización provee una plasmación matizada y relativamente diferente del desarrollo que hemos llevado a cabo en la primera parte. En este sentido, el orden de la exposición puede resultar engañoso y es preciso comentar a este respecto que las reflexiones de la primera parte son en buena medida deudoras de lo que se ha escrito a continuación.

La historicidad del concepto de autoridad conduce a que su configuración y algunos de sus rasgos distintivos se hayan ido transformando como respuesta a las circunstancias históricas particulares de cada momento. Como se verá, estas variaciones podrán afectar a aspectos centrales de la autoridad y evidenciarán la ductilidad de ésta: su capacidad de reconfigurarse y reconstruirse bajo otros semblantes con el objeto de conservar el cometido que la define. Si hasta ahora se había hecho referencia a esta ductilidad a nivel teórico, lo que se pretende a continuación es mostrarlo a la luz de la historia y descubrir nuevos rasgos, matices y contrastes que anteriormente no habían podido salir a relucir. En buena parte, porque la misma dimensión relacional que define a la autoridad hace de ella un fenómeno que, en cada una de sus manifestaciones pretéritas, tan sólo puede ser comprendido dentro de una trabazón histórica donde la significación epocal de otros conceptos con los que intersecciona o se relaciona afecta al rostro que adopta la autoridad. Todo ello adquiere mayor relevancia si cabe en unos tiempos como los actuales que se caracterizan por la ruptura del hilo de la tradición, concepto central sobre el cual pivotaba la autoridad de matriz romana, y nos deposita ante el desafío apuntado y planteado pero no resuelto por Arendt de cómo imaginar el aspecto contemporáneo que puede asumir la autoridad.

En este sentido, esta segunda parte, sobre todo en las páginas que corresponden a la República de Consejos, proporciona ciertos indicios que no pueden ser más que eso, nada más que unas pistas poco más que orientativas. Aquí es donde se retoma esa cuestión surgida al final del capítulo II y sobrevolada a lo largo del III: la problemática e intrincada relación que se da entre teoría y praxis en el pensamiento arendtiano, la cual en realidad nunca se puede resolver de manera teórica y solamente puede obtener su respuesta en el campo de la acción. O lo que es lo mismo: en nuestra opinión se trata de un interrogante que solamente puede ser contestado de manera individual desde la historia, cuya respuesta destaque el carácter singular de cada momento y no olvide en qué consiste un acontecimiento, no tenga la pretensión de ir más allá de lo que nos permiten los hechos particulares y no se atreva a extraer de ellos una suerte de solución general. La historia, un uso de la historia como el propugnado y llevado a la práctica por Hannah Arendt, es lo que *a posteriori* nos ayuda a comprender cómo cada época ha ido resolviendo o “apañando” en el terreno de los hechos esta relación entre teoría y praxis.

Por ello, no es una casualidad que los rostros de la autoridad con los que Arendt más simpatizaba, el romano y el americano, no sean presentados como construcciones teóricas. Por así decirlo, aunque obviamente no estuvieran desprovistos de componentes teóricos, ambos fueron descubiertos (y reapropiados) en la práctica. Por otro lado, no se debe pasar por alto que sean los romanos, un pueblo eminentemente práctico y poco amigo de las especulaciones filosóficas, quienes erigen el modelo por antonomasia de la autoridad. Es como si Arendt sugiriera que la cuestión de la autoridad no es un problema que pueda ser resuelto de manera teórica, lo que la conminaría a la propia a no poder determinar de antemano y desde su posición de pensadora cómo debe ser la autoridad del presente o la del futuro, algo que ya habíamos observado a la hora de tratar la autoridad en

el contexto de *La crisis de la educación*. En tal caso, correría el riesgo de reproducir el mismo error que achaca a autores como Platón y Aristóteles y de recaer en un modelo como el de la fabricación, algo que afectaría de pleno a su comprensión de la acción, la cual sobresale justamente por rasgos tales como su imprevisibilidad, desbordamiento y espontaneidad. Por último, tampoco deja de ser curioso que Arendt se refiera tanto al carácter de la acción como a las sucesivas cristalizaciones históricas de la autoridad como una suerte de milagros políticos, indicando así el carácter extraordinario y *acontecimental* de ambas.

Así pues, Arendt no resuelve ni pretende resolver el problema de la crisis de la autoridad. Básicamente lo expone, lo estudia y lo denuncia. Para ayudar a comprender el fondo y las repercusiones de este problema viaja al pasado y explica cuál era el rostro que había tenido eso que dice que hemos perdido. Lo que encuentra en este buceo por los archivos del pasado no es una sola configuración histórica de la autoridad sino por lo menos tres, dos de las cuales (la cristiana, que en rigor no es política, y la americana) pueden ser descritas como continuaciones o apropiaciones de la original romana. Arendt no se contenta con esto y también nos ilustra acerca de las comprensiones equivocadas que tanto a nivel teórico como práctico ha habido de la autoridad. Eso no solamente nos sirve para orientarnos a la hora de cómo no entender la autoridad. Fundamentalmente, resulta útil para captar que la autoridad no es algo que “se pueda hacer, diseñar o imponer”. Todos los modelos fallidos de autoridad tratados por Arendt, tanto los teóricos como los prácticos, incurren en ese mismo error al quererla implantar de una forma artificial, instrumental y violenta. Por eso, no tiene sentido defender que esta autora lee la cuestión de la autoridad en una clave normativa, algo que colisiona frontalmente con algunos aspectos centrales de su comprensión de la política.

Sin darse cuenta de ello, incurren en la misma equivocación quienes le achacan a Arendt una postura nostálgica y pasadista de la autoridad cuya intención consiste en restaurar la primigenia versión romana. Eso incluye asimismo a un autor como Robert C. Pirro, quien ha sostenido que esta pensadora reivindicó una autoridad en la que se entremezclan el clásico rostro romano de la *auctoritas* con una versión griega fundada en la tragedia ática que complementa o, mejor dicho, suplementa a la primera.<sup>637</sup> Arendt fue consciente de que toda cristalización histórica de la autoridad es por definición irrepetible, que únicamente tiene sentido dentro de la coyuntura en la que hace acto de presencia y que sería absurdo intentarla restaurar o reproducir de nuevo en un contexto distinto. Como hemos observado, la autoridad, a semejanza de la acción y a diferencia de la fabricación, no deniega el rol de sorpresa y novedad del futuro, su carácter de “tiempo auténtico”. Aunque el pasado pueda inspirar e iluminar las sendas del porvenir, en modo alguno lo determina ni tampoco debe ser recuperado.

---

<sup>637</sup> Pirro, Robert C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000, p. 76ss.



## Capítulo IV: Grecia y la no experiencia de la autoridad

Ha seguido siendo decisivo para la filosofía política el hecho de que ésta comenzó con el ocaso (*Untergang*) de la polis y la reacción de Platón ante la corrupción (*Verderbtheit*) de lo político. Aristóteles intenta suavizar esto, nada más. ¿Qué aspecto habría tenido una filosofía de la política cien años antes de Platón?

Hannah Arendt.<sup>638</sup>

Uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Hannah Arendt tiene que ver con su supuesta fascinación por la cultura griega, actitud admirativa que habría estado en consonancia y en continuidad con la que ya había manifestado su profesor Martin Heidegger. En este sentido, se ha criticado a esta pensadora por defender una nostálgica concepción de la política estrechamente ligada a la experiencia de la polis, de la libertad política y del ágora que no tendría sentido alguno trasladar al presente. Mientras que Heidegger había denunciado el olvido del ser en el seno de la metafísica occidental, Arendt habría levantado acta en *La condición humana* del paralelo olvido de la acción y la desnaturalización de la política, una obra ciertamente elaborada desde el referente griego. Un fenómeno semejante queda ejemplificado por su afirmación de que la traducción latina de expresiones como «*zoon politikón*» y «*zoon logon ekhon*» por «*animal socialis*» y «*animal rationale*» sería errónea, algo que a la larga habría contribuido a que se menoscabara el sentido propiamente político que estas expresiones transmitían originalmente en griego.<sup>639</sup> En esta misma línea llegó a apuntar en su *Diario Filosófico* una frase como “nunca volveremos a ser tan libres como los griegos”.<sup>640</sup>

Ahora bien, si se observa con detenimiento el resto de la obra de Arendt lo que se constata es que esa herencia griega se difumina y reduce a la luz de otras tradiciones. Por ejemplo, en un libro fundamental como *Sobre la Revolución* se pueden encontrar muchas más referencias que entroncan con una cultura como la de la antigua Roma. También resulta indicativa la presencia que adquiere ésta al final de *La vida del espíritu*, imprescindible para afrontar el problema de la fundación. Si leemos el pensamiento arendtiano desde el prisma de la autoridad, lo que se descubre es que este legado griego, a menudo exagerado, palidece frente a la herencia romana. Aunque no se tiene la intención en estas páginas de negar la influencia del referente griego, sin duda alguna más que evidente y considerable, sí que es preciso matizar la interpretación helenocéntrica de tal modo que no se ensombrezca u olvide la arrojada por otras tradiciones como la romana o también la americana, que Arendt en buena medida lee desde la misma Roma.

---

<sup>638</sup> DT XVII, 21, p. 401, anotación de agosto de 1953.

<sup>639</sup> HC 38. Por ello, se ha comparado la posición arendtiana con la siguiente afirmación que Heidegger incluye en *El origen de la obra de arte*: “El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies” (Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 13-14).

<sup>640</sup> DT IX, 6, p. 197, anotación de mayo de 1952.

La polis griega, entre el nomos y la acción.

Lo que la antigua polis suministra para Arendt es ante todo la mejor comprensión del fenómeno de la acción y del *bios politikós*. Respecto a esta cuestión, traza la distinción entre el tipo de acción que es propio de la época homérica y el correspondiente a la democracia ateniense. La autora de origen alemán comenta que en la primera de ellas se confundían la esfera del actuar y la del hablar, donde todo héroe sobresalía al mismo tiempo por ser un gran orador. En la segunda se desplazó el foco de atención hacia el papel que en su seno desempeñaba el discurso (*lexis*). Se mantenía tanto el carácter agonal y conflictivo de la primera como el afán de sobresalir sobre los demás (el *aristeuein*), pero en lo sucesivo se trataba de una confrontación sin violencia física, que se orientaba al intercambio de palabras.<sup>641</sup> De allí que Aristóteles defina al hombre como *zoon politikón* al mismo tiempo que como *zoon logon ekhon*. Ya no se trata solamente de que la acción se acompañe de discurso sino que la acción se manifiesta fundamentalmente como discurso. En este sentido, mientras que el ágora homérica tan sólo se convocaba en determinados momentos, en Atenas pasó a adquirir un carácter permanente e institucionalizado.

La democracia ateniense es presentada como la experiencia original de la política porque aparece como el gobierno del *logos* y de la persuasión, un tipo de gobierno basado en el poder en un sentido arendtiano y desprovisto de dominación y de violencia.<sup>642</sup> En rigor, por eso, no debería ser asociado a un nombre como el de «democracia», palabra que en definitiva fue acuñada por sus detractores con el fin de desprestigiarla. Según éstos, la democracia no era más que otra forma de gobierno basada en la dominación o en el *kratos* que, en vez de residir en una persona o en unas pocas, lo hacía en el pueblo, cuando la intención original consistía en instaurar una política que fuera más allá de la violencia.

En este sentido, también es importante recordar que en Atenas hubo un estrecho vínculo entre la polis y la libertad (*eleuthería*). Según Arendt, “ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo”.<sup>643</sup> Esto no sólo se daba por el hecho, usualmente recordado, de que la ciudadanía en la democracia ateniense se sostenía sobre la exclusión de otros colectivos, sobre todo las mujeres, los esclavos y los metecos. Al fin y al cabo, esto, más que libertad, Arendt lo entiende más como una forma de liberación o de una libertad negativa. La libertad positiva, es ella misma la que se refiere así a la libertad en determinado momento, se derivaba de comprender la ciudadanía en una clave política y no privada, como una existencia en buena medida consagrada a la vida pública y ocupada en los asuntos comunes (lo que se expresa con el verbo «*politeuein*»).<sup>644</sup> En caso contrario, un ciudadano podía ser criticado por su *philopsychía* (el exceso de apego por los intereses propios) y ser tildado de *idiotes*, aquel que en vez de preocuparse por lo común (*koinón*) lo hace por lo individual y privado (*idion*). Este tipo de actitudes fueron entonces vituperadas

---

<sup>641</sup> WP 115. Este énfasis que Arendt pone en el carácter agonal de la cultura griega es uno de los puntos en los que más se nota la influencia de la imprescindible obra *La historia de la cultura griega* de Jacob Burckhardt.

<sup>642</sup> Uno de los textos en los que Arendt más profundiza en esta cuestión es en el curso *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy* (1969), donde comenta que la Oración Fúnebre de Pericles es el discurso en el que se ha presentado de manera más elevada los conceptos de política y poder. Las notas de este curso se encuentran guardadas en la Library of Congress, Box 40.

<sup>643</sup> WP 69.

<sup>644</sup> Arendt emplea los adjetivos «positivo» y «negativo», popularizados por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad* (1958) y escribe: “Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad.” (WP, 69-70).

y consideradas como una forma alternativa de servidumbre contraria a lo requerido por la polis, un modo de vida que al apartarse de sus congéneres y del bienestar de la comunidad *stricto sensu* no era visto como propiamente humano.<sup>645</sup>

El lugar por excelencia de los ciudadanos, por eso, no se ubicaba en la casa de cada uno sino en el ágora, en tanto que ese espacio de reunión y discusión que en aquel entonces también recibió el apelativo de *hestía koiné*, el hogar común o de la comunidad.<sup>646</sup> La polis proporciona el modelo de una forma política que se centraba en el espacio, donde ser político significaba lo mismo que salir de uno mismo y de la esfera doméstica, del *oikos*, para ir al encuentro de sus pares. Este espacio, por eso, tan sólo era específicamente político en la medida en que se construía sobre la pluralidad de los ciudadanos y daba acogida a una multiplicidad de perspectivas, a menudo en conflicto. El ágora aparecía entonces como el espacio propio de la política, un espacio común del que nadie se puede apropiarse o adueñar.

Fuera del dominio de la servidumbre, fundamentalmente dedicada a la actividad de la labor que Arendt describe como un espacio de necesidad, dominación, coacción y violencia, a nivel ideal la política de la ciudad se regía por la persuasión (*peithein*), bajo unas reglas antagónicas a las que se empleaban en el interior del espacio doméstico. Para la autora de origen alemán, lo político en sentido griego consistía de entrada en “no ser dominado y no dominar”.<sup>647</sup> Hay que especificar, empero, que eso tan sólo sucedía así en la política interior de la polis, la que se daba entre ciudadanos autóctonos, mientras que la exterior proseguía bajo las manos de la violencia.<sup>648</sup> En este sentido, en Atenas se daba una diferenciación radical entre las pautas de funcionamiento de la política interior respecto a la exterior, donde el desarrollo de esta última guardaba semejanzas con la del dominio privado y por lo tanto no era reconocida como un espacio propiamente político (en la medida en que al estar localizada fuera de las murallas del polis también lo estaba de los reglamentos y valores de ésta). Hay que recordar que un ciudadano ateniense era ante todo un militar pertrechado cuya primera obligación residía en la defensa de la ciudad frente a la amenaza de sus enemigos. De allí que la valentía, la griega *andreia* (que etimológicamente entronca con el término hombre, «*aner*»), estuviera considerada como la principal de las virtudes políticas.<sup>649</sup>

Gracias a la persuasión, la democracia se puede construir sobre un espacio de igualdad, implantando la isonomía (igualdad frente a la ley) y la isegoría (igualdad en la palabra) como las instituciones fundamentales sobre las cuales se sustenta y se legitima su funcionamiento.<sup>650</sup> En este mismo sentido, se reivindicaron otros términos como los de «*isokratía*» (igualdad de poder), «*isogonía*» (igualdad de nacimiento) o «*isopsephía*» (la igualdad de peso de cada voto). Por esta igualdad, que es política y no económica, se entendía que los ciudadanos aparecían los unos ante los otros como pares y, por lo tanto,

---

<sup>645</sup> HC 49.

<sup>646</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 221ss.

<sup>647</sup> WP 69s.

<sup>648</sup> Eso explica la distinción tajante y la muy difícil valoración que se hacían en aquel entonces entre la guerra exterior (*polemos*) y el desgarramiento interior o guerra civil (*stasis*), este último asumido como el peligro perenne sobre el que se cernía la polis y cuyo miedo será uno de los elementos sobre los cuales Platón construirá su modelo político. Para una exploración detallada de esta cuestión, véanse los libros *La guerra civil en Atenas* o *La ciudad dividida* de Nicole Loraux.

<sup>649</sup> WP 73-74.

<sup>650</sup> Por desgracia, Arendt no hace alusión a la *parresía*, la tercera institución central de la democracia ateniense. Para un estudio de este concepto, se recomiendan la lectura de los cursos *El coraje de la verdad* o de las conferencias publicadas como *Discurso y verdad en la antigua Grecia* de Michel Foucault.



que en la esfera política no existían ni los gobernantes ni los gobernados. Se trataba de una igualdad que no era natural, cuya procedencia no se encontraba en la *physis*, y que debía ser creada de manera artificial, como resultado de la promulgación de la ley o del *nomos*.<sup>651</sup>

Arendt apunta que este *nomos* acusaba un carácter paradójico, puesto que era el producto resultante de un esquema como el de la fabricación, en teoría antipolítico, que sin embargo tenía y desplegaba efectos políticos. Por eso, en Grecia el conjunto de leyes principales solía ser la obra de una sola persona o legislador (*nomothetes*), un ser neutral y extraño al cuerpo político, como fueron Solón en Atenas o Licurgo en Esparta.<sup>652</sup> Por decirlo de algún modo, el *nomos* se presentaba entonces como la condición prepolítica de la política griega,<sup>653</sup> en la medida en que instituía el suelo por el que circulaba la espontaneidad política. Se trataba de un espacio intersticial o *entre* que en última instancia estaba delimitado y condicionado artificialmente, cuyo propósito consistía en “corregir” a nivel político la *physis* que había hecho a los hombres desiguales y en hacerlos iguales (*isotes*) en el contexto de la polis.<sup>654</sup> Por decirlo en palabras de Arendt, “cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto”.<sup>655</sup> La democracia se fundamentaba en un *nomos* por el cual se establecían unas normas desde las cuales conseguir impedir o hacer frente a la tiranía, pero que también tenían como meta no hacer caer a la ciudadanía en la barbarie. Para los griegos, la libertad siempre era por definición *intrapolis*.

Por todo ello, la democracia ateniense estriba en una forma política que se asienta en un *logos* que en rigor no pertenece a nadie en concreto, donde no se permite la formación de un poder que abrigue la pretensión de ser soberano. La acción solamente lo es si se pone en práctica en concierto con otros ciudadanos y no queda atada a una *arkhé* determinada, a un principio inicial que la dirija, gobierne y delimite.<sup>656</sup> La acción sobresale en Atenas por su capacidad de transformación y de traer al mundo lo nuevo e inesperado. En este sentido, hay que tener en cuenta asimismo que la democracia ateniense emergió y se desarrolló sin la necesidad de tener que partir de una teoría previa, pues se descubrió y realizó sobre la marcha, en la espontaneidad de la acción. Esto sería la prueba más palpable

---

<sup>651</sup> OR 39.

<sup>652</sup> OR 257. Para profundizar en estos aspectos del *nomos*, véase también Arendt, Hannah, «The Great Tradition. I: Law and Power», *Social Research*, 74, 3, 2007, pp. 713-726.

<sup>653</sup> WP 121.

<sup>654</sup> OR 39. Por supuesto, esto tan sólo incluye a los que son reconocidos como *politai*, dado que para los que caen fuera de esta categoría, como las mujeres y los esclavos, el *nomos* aparece como aquello que decreta y fija su exclusión. Cuando Arendt destaca el componente violento del *nomos* por el hecho de ser un producto de la fabricación (WP 122), se puede colegir que lo es también sobre estos colectivos marginados que son tratados como la materia prima o el precio humano sobre la cual se puede erigir y organizar la polis.

<sup>655</sup> WP 129.

<sup>656</sup> Respecto a esta cuestión, el historiador Jean-Pierre Vernant ha escrito lo siguiente: “Con Clístenes, el ideal igualitario, a la vez, que se expresa en el concepto abstracto de *isonomía*, queda directamente ligado a la realidad política e inspira una transformación total de las instituciones. El mundo de las relaciones sociales, forma, entonces, un sistema coherente, regulado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos mantenerse «idénticos», entrar unos con otros en relaciones de igualdad, de simetría, de reciprocidad, y componer todos en conjunto un *kosmos* unido. La *polis* se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquía, sin planos diversos, sin diferenciación. La *arkhé* no se concentra ya en un personaje único en la cúspide de la organización social. Está repartida por igual a través de todo el dominio de la vida pública en ese espacio común donde encuentra la ciudad su centro, su *meson*.” (*Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 113).

de que la acción política no necesitó apelar a un modelo teórico ni consistió en la aplicación o ejecución de éste. En consonancia con las afirmaciones de Arendt, la historiadora Nicole Loraux se ha referido a la inhallable teoría democrática de la democracia griega.<sup>657</sup> La teoría política de la democracia vino después y no antes de su invención en el terreno de los hechos.

Ahora bien, después de todo, se puede poner en cuestión que esta interpretación griega de la acción satisficiera plenamente a Hannah Arendt. Al contrario de lo afirmado por un pensador como Pier Paolo Portinaro, la polis ateniense no representa en realidad ninguna utopía ni un modelo ideal para esta autora.<sup>658</sup> Hay que recordar que no hay que identificar la postura de Arendt con la de una apología *tout court* de la acción y que ella misma, al referirse al contexto griego, resaltó la virtud de la moderación frente a los peligros inherentes a la ilimitación y fecundidad (*Fruchtbarkeit*) de la acción. Por lo mismo, hay que destacar que el *nomos* no solamente tiene el cometido de instituir un espacio de libertad, sino que también alberga el propósito de trazar e imponer los límites de una acción que de lo contrario estaría condenada a caer recurrentemente en la *hybris*.

Es cierto que Atenas que puede proveer un punto de partida absolutamente ineludible y crucial para comprender la política, uno de los modelos donde más reluce el brillo de lo político y el carácter de la acción, pero asimismo uno que de todos modos es imperfecto y resta incompleto. Hay que tener en consideración que ninguno de los tres contrapesos políticos que esta pensadora expuso como necesarios para evitar que la acción cayera en la imprevisibilidad, en la inmoderación y en la *hybris* son encontrables dentro de la cultura griega. Aunque el *nomos* tenga por función limitar la desbordante acción, ya hemos señalado que se trata de un acto en rigor extrapolítico, además de que la misma rigidez de las leyes griegas las condena con el tiempo a la obsolescencia y la inoperancia. Eso justifica el tono y el contenido del modelo de Platón, el cual se explica a nivel histórico por la pérdida de respeto hacia la ley (pensemos por ejemplo en las intervenciones de Trasímaco y Calicles en los diálogos *La República* y *Gorgias*) o en la reconceptualización del *nomos* que propondrá en *Las Leyes*.

Como acabamos de decir, ninguno de los tres contrapesos políticos que sin anularla, según Arendt, pueden frenar o moderar la acción, se encuentran en la polis antigua. Mientras que el perdón, propiamente hablando, sólo hace acto de presencia con el advenimiento del cristianismo, la promesa y la autoridad tienen su origen entre los romanos. Respecto a esta última categoría política, una de las cosas en las que insiste Arendt yace en el hecho de que los griegos carecieron absolutamente de la palabra así como del concepto de autoridad, pese a los intentos que hubo en el seno de la filosofía de encontrar algo que se le asemejara o que pudiera desempeñar una función equivalente. En este sentido, Arendt llega a aseverar que en Grecia no se conoció ninguna alternativa que se localizara en ese espacio intermedio que se sitúa entre la persuasión y la coacción.<sup>659</sup> De acuerdo con su opinión, “los grandiosos esfuerzos de la filosofía griega para encontrar un concepto de autoridad que evitara el deterioro de la *polis* y para salvaguardar la vida del

---

<sup>657</sup> Loraux, Nicole, *La invención de Atenas, historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*, Buenos Aires, Katz, 2012, pp. 178-185.

<sup>658</sup> Véase Portinaro, Pier Paolo, «Hannah Arendt e l'utopia della polis», en *Comunità*, CXLIII, 1981, p. 48ss.

<sup>659</sup> BPF 300-301 (nota 3).

filósofo zozobraron en un escollo: el hecho de que en el campo de la vida política griega no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata”.<sup>660</sup>

Esta falta de una experiencia política inmediata de la autoridad entre los griegos se alargará históricamente hasta más allá de la conquista romana. Resulta significativo que, una vez dominada Grecia, los romanos se toparan ante la insuperable dificultad de hallar una palabra en el idioma de los vencidos que tuviera la capacidad de reflejar y condensar los múltiples sentidos comprendidos dentro de la categoría *auctoritas*. No debe sorprender, puesto que se trata de un concepto que entonces se interpenetraba con los de *traditio* y *religio*, los cuales también destacaban por su gran relevancia política. Finalmente, ante la imposibilidad de encontrar un término equivalente, los romanos optaron por una decisión pragmática: limitarse a mantener la palabra latina y escribirla sencillamente en caracteres griegos.

Por otro lado, es preciso señalar que la falta de esta experiencia no significa que en Grecia no haya habido ningún intento de buscar e implantar algo semejante a lo que más adelante recibirá el marchamo de autoridad. Tanto en Platón como en Aristóteles encontramos sendos planteamientos políticos que abrigan la intención de instituir un tipo de gobierno semejante al de la autoridad en el terreno de la polis. Lo más curioso es que estas tentativas fallidas y antipolíticas son las que se sitúan, a juicio de Arendt, como el origen de la (mala) comprensión contemporánea de este término. Mientras que Roma es la cuna de la autoridad, Grecia habría sido el origen causante de la distorsión de su significado, la razón por la que se la confunde con un rostro más de la dominación. Eso se explica en buena medida por el hecho de que los modelos políticos ideados por Platón y Aristóteles se caracterizaron por adolecer de un carácter reactivo. Ambos pensadores se plantearon de manera explícita la cuestión de la autoridad como una alternativa al deficiente funcionamiento de una democracia ateniense en declive, circunstancia que ayuda a explicar el rostro que adquiere la autoridad en su obra y cómo ello conduce a que la acción sea relegada “al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio”.<sup>661</sup>

Según Arendt, el problema reside en que la propuesta de ambos filósofos no estriba más que en la defensa de modelos que reemplazan el imperio de la persuasión por el de la coacción y el de la constricción, en el fondo por el de la violencia, sin encontrar tampoco ellos ese término medio entre ambos extremos. Ante el fracaso de lo público, tanto Platón como Aristóteles recurren a esquemas asimétricos que de manera directa o indirecta tienen su procedencia en un marco como el doméstico, de modo que su concepción de la autoridad se acaba por confundir con un tipo de gobierno que no deja de ser tiránico o despótico. Este último adjetivo hace referencia al *despotes* griego, el propietario del *oikos*

---

<sup>660</sup> BPF 130. Cuando Arendt realiza semejante afirmación da implícitamente por sentado que por autoridad se refiere a un concepto similar al desarrollado por los romanos y que por tanto no abarca otras formas de autoridad como la que Max Weber denominó carismática, que fácilmente podría haber sido aplicada a una figura ateniense tan emblemática como la de Pericles. Cabe recordar que en su momento autores como Tucídides (*La guerra del Peloponeso*, II, 65, 8) o Plutarco (*Vida de Pericles* 4,6; 15,3; 38,3) ya destacaron que Pericles se distinguía sobre los demás por su autoridad (*dunatós*) o por su crédito (*axiomati*). Un historiador contemporáneo, C.M. Bowra, ha escrito sobre él que “su influencia sobre el pueblo ateniense descansaba sobre algo más que su capacidad de persuasión; tenía la incontestable cualidad de la autoridad” (*La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 2003, p. 73). Por la misma razón se excluiría una figura helénica poco conocida como la de los *katartisteres*, la cual hacía alusión a aquellas personalidades que debido a su sabiduría y prestigio personal podían intervenir en los conflictos como mediadores o árbitros. Véase Holkeskamp, Karl J., «Arbitrators, Lawgivers and the “Codification of Law”», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1, 7, 1992, pp. 49-81.

<sup>661</sup> PP 44.

o la hacienda, quien en sus propiedades se caracterizaba por poseer un dominio indiscutido sobre su familia y sus esclavos como si fueran sus pertenencias, poniendo en práctica una forma de gobierno privado que los reducía al estatuto de súbditos y que resultaba incompatible con la conservación de la libertad.

Por eso mismo, cualquier intento semejante de articular la autoridad como una forma de imposición no hace más que evocar y remedar los modelos políticos anteriores a la democracia, fundados sobre la ausencia de un ágora y de un *logos* para la ciudadanía. La alternativa política a la democracia perfilada por Platón y Aristóteles se desvela entonces como un modelo en verdad prepolis y prepolítico, lo que colisiona frontalmente con la pluralidad y con la interpretación arendtiana de la autoridad. Al no conocer una experiencia intermedia que sea capaz de comprender la autoridad como un término distinto a los de violencia o poder en un sentido arendtiano, las formas de gobierno planteadas en Grecia basculan entre una democracia desprovista de autoridad y una autoridad mal entendida incompatible con la libertad, la acción, la pluralidad o el espacio intermedio. Es decir, una disyuntiva entre una democracia condenada a una imprevisibilidad y una inestabilidad insuprimibles frente a un orden supuestamente estable pero no político. De ahí que la alternativa platónica no sea en el fondo más que un modelo que a nivel formal repite la lógica de la tiranía y por extensión la de la fabricación, a pesar de apelar a una nueva fuente de legitimación como sería la del saber, la de la razón o la de la verdad.<sup>662</sup>

## Platón

La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo.

Hannah Arendt.<sup>663</sup>

Platón, más aún que Marx, comparece probablemente en la obra de Arendt como el principal contrincante filosófico a batir así como el punto de partida desde el que explicar la mala comprensión de la política que se ha dado en el seno de la tradición del pensamiento filosófico. La autora de *La condición humana* concentra su atención en la figura de Platón porque, de un modo semejante al proceder heideggeriano, es entonces cuando sitúa el momento determinante en el que se fragua el abismo entre pensamiento y acción que signa la tradición del pensamiento político y que todavía no se ha cerrado.<sup>664</sup> De acuerdo con su opinión, el autor de *La república* es presentado como el padre de la filosofía política, pero también como quien inaugura el ancestral conflicto entre filosofía y política al ser incapaz de pensar el hombre, y por extensión la política, desde la pluralidad. En todo ello juega un rol fundamental la introducción de la verdad como el eje sobre el cual construir el modelo político (ideal).<sup>665</sup> Sin embargo, es preciso apuntar algo frecuentemente olvidado y consiste en que la autora de *La condición humana* comparte con

---

<sup>662</sup> No en vano Arendt se refiere a Platón incluso como un heraldo de la tiranía. DT IV, 1, p. 80, anotación de mayo de 1951.

<sup>663</sup> HC 242.

<sup>664</sup> PP 44.

<sup>665</sup> Por ello, en otros textos (por ejemplo en WP 80) señalará Arendt que el gesto platónico fue precedido por el pensamiento de Parménides, debido a la separación que hizo de las vías de la *aletheia* y de la *doxa*.

Platón el temor a una democracia que, desprovista de elementos de contención o de contrapeso frente al carácter rupturista de la acción, queda continuamente expuesta a la *hybris*. Desde esta óptica, sus inquietudes no son ni mucho menos contrapuestas.

Aquí no se va a analizar el pensamiento de Platón *in toto*. Solamente se va a hacer una incursión breve a través de la exposición que Arendt hace de sus contribuciones filosóficas con el objeto de comprender cuál es el prolijo papel que juega en la cuestión de la autoridad, lo que implica tener que dejar de lado algunas de las complejidades o ambigüedades inherentes a la vasta obra del autor de *La república*. También significa no poder dar merecida cuenta de otras observaciones, como cuando contrasta el rol que la mortalidad juega en el pensamiento de Platón con la natalidad sin la cual es posible la política en un sentido pleno. En realidad, es preciso mencionar que la interpretación que hace Arendt de Platón es parcial y beligerante, de modo que, como se ha apuntado al inicio de este trabajo, sería conveniente comprender la figura que entrega de éste más como una especie de imagen simplificada o como un vector en la historia del pensamiento que como un retrato (justo, ponderado y exhaustivo) de lo sostenido y expresado por el propio personaje histórico. Lo que interesa es más su pensamiento político y las consecuencias históricas de sus aportaciones, que el mismo personaje histórico en sí.

Según la lectura arendtiana, uno de los aspectos principales para comprender la filosofía política de Platón reside en su indisimulado desencanto por la polis y por la experiencia democrática. Como se sabe y relató él mismo en la conocida Carta VII, se trata de una actitud que se deriva del proceso abierto contra Sócrates y que finaliza con la injusta condena a muerte de éste. Con este juicio la democracia habría evidenciado públicamente su locura, al causar el deceso del más valioso de sus ciudadanos y, por extensión, del que para Platón era “el auténtico filósofo de la polis”. La muerte de Sócrates no debe ser leída solamente como una vicisitud o una desgracia personal que afecta dolorosamente a la biografía del más conocido de sus discípulos. Antes bien es digerida por éste como el alarmante síntoma que atestigua las inaceptables imperfecciones de la democracia ateniense, así como la incompatibilidad de ésta con la permanencia de la sabiduría, la verdad y la filosofía. El objetivo de Platón consiste entonces en poner de manifiesto que la democracia, en el fondo, no es más que otra forma de tiranía, una peor incluso por el hecho de estar basada en la ignorancia y en el desprecio al saber.

Para empezar, es preciso recordar que la democracia ateniense se sostenía sobre el gobierno del *peithein* en tanto que éste se presentaba como la expresión del *logos* y conseguía excluir el recurso a la violencia de la esfera de los asuntos políticos. Como comenta Arendt, el *peithein*, término que traduce imperfectamente el valor y el significado que esta palabra tenía entre los griegos, “constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político”.<sup>666</sup> En tiempos de Platón este *peithein* había entrado en descrédito, en especial por la proliferación y el abuso de una demagogia que se destapó como un medio por el que unos pocos se servían instrumentalmente de la persuasión con el fin de manipular al grueso de la ciudadanía. De este modo, se puso de manifiesto que una serie de personas podían apelar al *logos* de una manera torticera que sin pudor atentaba contra la verdad. Para Platón, la más flagrante prueba de ello se había dado con el proceso incoado contra Sócrates, decidido por voto popular, quien en su defensa no supo convencer

---

<sup>666</sup> PP 45.

a la audiencia, y tampoco a sus amigos, de que su comportamiento había estado orientado a conseguir el mayor bien para la ciudad. En opinión de Platón, este hecho dejó constancia del valor superfluo que tenían tanto el *logos* como la filosofía en un marco como el de la polis democrática y, más aún, que este espacio había dejado de ser un lugar seguro para la filosofía.

En conexión con esta cuestión, Arendt destaca que Platón carga también las tintas contra la *doxa*, que en su filosofía aparece reducida al estatuto de simple opinión. Este reductivismo platónico radicaliza los componentes subjetivos de la *doxa*, la desgaja de su conexión con el mundo y alienta un antagonismo con la categoría de verdad. Es importante tener en cuenta que, como anota Arendt en el *Diario Filosófico*, Platón no solamente es juzgado como el responsable de inaugurar el abismo (*Abgrund*) entre pensamiento y acción, sino también del existente entre el *phainetai* y el *dokei moi* al desconectar el segundo del mundo. Con ello, Platón enarbola una posición que colisiona con la opinión corriente del momento y que, paradójicamente, también choca con las posturas esgrimidas por su maestro Sócrates.

Hay que precisar que por aquel entonces la palabra *doxa*, central para la democracia de la época, no significaba sólo «opinión» sino también «esplendor» y «fama», con lo que se trataba de un término directamente relacionado con el espacio público. Declarar la propia opinión guardaba relación con el mostrarse ante los demás y abrirse al mundo, tanto al ser visto como ser oído por los otros ciudadanos, mientras que se consideraba que en la vida privada no podía haber ningún tipo de *doxa*. Por ello, cuando buscaba interlocutores en el ágora, la actitud de Sócrates no consistía en negar o destruir la *doxa* de cada uno sino en sacar a la luz la verdad inherente a ésta por medio de la mayéutica y el *dialegethai*.<sup>667</sup> Su proceder no se plasmaba tanto en la enunciación de respuestas como en la continua formulación en voz alta de interrogantes con los que interpelar a la otra persona y sumirlo en la perplejidad. “El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad sino el de ser su «tábano», no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces”.<sup>668</sup> En el mismo sentido, se emplean otros apelativos como los de «comadrona» o «torpedo» para definir su tarea, que no consiste tanto en una labor positiva, en la afirmación de unos contenidos en concretos, como en despertar a los interlocutores y purgarlos de aquellos prejuicios que le impiden pensar con justeza por medio del viento del pensamiento.<sup>669</sup>

Aquí es donde, según lo afirmado por Arendt, la fórmula del oráculo delfico, el *gnothi seautón* o “conócete a ti mismo”, cobra importancia.<sup>670</sup> La conclusión que Sócrates extrae de la célebre sentencia es que solamente mediante el conocimiento de lo que me parece a mí en el sentido del *dokei moi* – y por tanto como algo que permanece para siempre relacionado con la propia existencia concreta – se puede entender la verdad de

---

<sup>667</sup> PP 53.

<sup>668</sup> PP 53.

<sup>669</sup> LM 194ss.

<sup>670</sup> La figura de Sócrates es una de las que más variaciones sufre a lo largo de los diversos textos compuestos por Hannah Arendt. Por eso, en este capítulo vamos a prestar atención sobre todo al perfil que ella dibuja en el texto homónimo *Sócrates* o también en el casi calcado *Filosofía y Política*, los cuales se centran en cuestiones como la *doxa*. Ello supondrá no poder discutir a fondo las afirmaciones que realiza en *La vida del espíritu*, que se focalizan más sobre la actividad del pensar y el diálogo con uno mismo que pone en marcha. Para profundización crítica en la concepción arendtiana de Sócrates, véanse Villa, Dana R., «Arendt y Sócrates», en Birulés, Fina (ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 101-118; Tassin, Étienne, *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999, p. 54-79.

algún modo. No hay una verdad absoluta para todos los seres humanos en un mundo que se caracteriza por una multiplicidad de perspectivas y *doxai*, tantas como hombres y mujeres existen. Ante la ausencia de una verdad absoluta que sea independiente a todos, la solución socrática radica en profundizar en la *doxa* o perspectiva concreta de cada ciudadano y preocuparse por cómo mejorarla, cómo hacerla más verdadera, en aras de enriquecer y embellecer el mundo. Por decirlo en palabras de Arendt,

“para los mortales lo que importa es hacer verídica a la *doxa*, ver una verdad en cada *doxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los demás. A este nivel, el socrático «sólo sé que no sé nada» no significa más que: sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *doxa*, que se le revela de un modo distinto al de todos los demás.”<sup>671</sup>

Finalmente, cabe destacar que la actitud socrática se explica porque este pensador griego estaba turbado por las consecuencias que se podían derivar de la predominancia del espíritu agonal en la polis. Arendt apunta que la vida de ésta “consistía en una competición intensa y sin descanso de todos contra todos, en un *aei aristeuein*, en un andar demostrando continuamente que se es el mejor de todos”.<sup>672</sup> De ahí germinaban un odio y una envidia que ponían bajo amenaza a Atenas, algo que podía desembocar en su futura ruina. Por eso, su forma de comportarse también estaba orientada a la tarea de establecer un mundo común entre los interlocutores y, así, forjar una relación de *philía* que mitigara este espíritu competitivo e incentivara el sentimiento de comunidad.

Platón, pese a refugiarse en la autoridad que le brinda el aura de su maestro, ofrece un modelo notablemente distinto que despoja al ágora de su lugar preeminente. Arendt dibuja la figura de Platón como aquel que erigiéndose en discípulo de Sócrates, y al fin y al cabo en el principal de ellos, es justamente quien se apropia e invierte su mensaje, convirtiéndolo en el conspicuo portavoz de teorías y doctrinas completamente contradictorias con lo que defendió en vida. Uno de los momentos más flagrantes de esta distorsión tiene lugar en el Teeteto, texto en el que Platón pone en boca de su maestro una frase que afirma que “los grandes filósofos (...) desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora”.<sup>673</sup> Enlazando con lo expuesto en el capítulo III, se observa que Platón erige a Sócrates en una figura de autoridad y que luego traza un retrato parcial de este personaje histórico que se pueda acomodar al contenido de sus propias afirmaciones filosóficas.

Regresando a la cuestión que nos ocupa, ya hemos mencionado que Platón radicaliza la subjetividad de la *doxa* y que la reduce al estatuto de una simple opinión, sin importar la validez que ésta pueda tener. Con ello, la individualiza, la desconecta del mundo y la presenta como una imagen distorsionada, generalmente equivocada o incluso fantasiosa del mundo, comparándola entre otras cosas con un espejismo. A partir de este momento, la *doxa*, se aleja e incluso se contrapone a la verdad. Por esa razón, a diferencia de un Sócrates que quiere cultivar la *doxa* de los ciudadanos para mejorarla, Platón se enfrenta a ella para que pueda prosperar un gobierno fundado en la verdad.<sup>674</sup> Por decirlo en términos de Étienne Tassin, Platón sustituye la socrática fidelidad a la polis por una obediencia a la verdad que a su vez implicará una desobediencia a la ciudad.<sup>675</sup>

---

<sup>671</sup> PP 56.

<sup>672</sup> PP 54.

<sup>673</sup> LM 191. La frase la saca del Teeteto, 173c.

<sup>674</sup> PP 53.

<sup>675</sup> Tassin, Étienne, *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, opus citado, p. 55.

Lo curioso es que, según lo que Arendt afirma en textos como *Filosofía y Política* (1954), el desplazamiento llevado a cabo por Platón tan sólo puede ser entendido desde el viraje previo emprendido por Sócrates y como una continuidad o un paso adicional al iniciado por éste, siendo él y no Platón el primero en haber querido “convertir la filosofía en algo relevante para la polis”.<sup>676</sup> Sin darse cuenta y sin quererlo, Arendt comenta que también Sócrates había entrado en disputa con la polis al querer buscar la verdad subyacente a cada *doxa*, lo que derivó en el futuro conflicto entre ambas y a la larga condujo al “resultado catastrófico” de que la segunda fue aniquilada por completo.<sup>677</sup> Por decirlo en otras palabras, Sócrates fue en pos de una verdad inencontrable en la *doxa* que finalmente, en el pensamiento de Platón, acabó por hacer estallar a ésta. Con su proceder, abrió el camino a buscar la verdad en la interioridad de cada uno, alejando su preocupación por el espacio de apariencias y el mundo en tanto que lugar de la pluralidad. El espacio por excelencia por el que circulaba el *logos* pasó entonces del ágora a la conversación entablada y mantenida entre dos personas. Significativamente, el método socrático se centró en el *dialegethein*, el diálogo entre dos que adoptó su forma paradigmática en el diálogo con uno mismo, y no en el *peithein*, en teoría dirigido a una audiencia multitudinaria.

Según Arendt, Platón fue más allá de su maestro en esta cuestión. Su desprecio por la *doxa* iba de la mano con la reivindicación de un gobierno fundado y afianzado sobre la verdad. Mientras que Sócrates ahondaba en la *doxa* de cada uno para aproximarla a la verdad, Platón impugnó esta posibilidad y emplazó la búsqueda de la verdad en la propia interioridad, desconectándola del mundo. Es lo que podemos considerar como el paso del socrático *dialegethai* a la platónica *dialektike*. De este modo, el *logos* no es lo que se expresa en un espacio plural sino que pasa a corresponderse con una verdad única e inmutable, desconocida y de difícil acceso para la amplia mayoría de los ciudadanos. Todo ello desembocó en una ruptura radical con la comprensión de la política, una fundada en el espacio de apariencias y en la *doxa*, y se inició lo que Arendt denomina una “guerra intestina” entre el pensamiento y el sentido común.<sup>678</sup> Lo que se abre es un proceso que Àngela Lorena Fuster ha bautizado como la “tragedia de las apariencias”.<sup>679</sup>

Un resumen de este proceso se percibe con nitidez en la lectura particular que Arendt realiza de la conocida alegoría de la caverna.<sup>680</sup> Ésta es descrita por la autora de origen alemán como el mito filosófico de la política, pues se trata de un relato que está pensado “para describir, no tanto cuál es el aspecto de la filosofía mirada desde el punto de vista de la política, sino cuál es el aspecto de la política, el ámbito de los asuntos humanos, mirada desde el punto de vista de la filosofía”.<sup>681</sup> Lo primero que uno advierte en este mito es que las imágenes de la caverna son pintadas como sombras que mistifican el aspecto

---

<sup>676</sup> PP 63.

<sup>677</sup> PP 62. Más adelante añade Arendt, “el abismo entre la verdad y la opinión, que a partir de aquel momento iba a separar al filósofo de todos los demás hombres, no se había abierto todavía, pero estaba ya apuntado o, más bien, presagiado” (PP 63).

<sup>678</sup> LM 102ss.

<sup>679</sup> Para profundizar en ello, véase su tesis doctoral *La imaginació arrelada. Una proposta interpretativa a partir de Hannah Arendt* (todavía inédita).

<sup>680</sup> Para un análisis detallado del mito de la caverna desde una perspectiva arendtiana, véase Cavarero, Adriana, «Note arendtiane sulla caverna di Platone», en Forti, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 205-225; Gil Martín, Francisco Javier, «Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna», en Domínguez, Vicente (coord.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*, Madrid, Biblioteca nueva, 2009, pp. 215-259. También se recomienda la lectura de Abensour, Miguel. *Hannah Arendt. Contre la philosophie politique?*, París, Sens & Tonka, 2006.

<sup>681</sup> Arendt, Hannah, *Filosofía y Política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997, p. 51.



auténtico de la realidad y recuerdan el rostro que tenía el Hades homérico.<sup>682</sup> Platón muestra así su hostilidad contra la *doxa* y contra el sentido común. Como consecuencia, se produce el primer giro o *periagogé*, por el que el protagonista del relato se vuelve hacia lo que le circunda y, al no reconocer más que falsedad y tinieblas en su derredor, toma la determinación de romper abruptamente con la sociedad y ponerse en movimiento para averiguar cómo son realmente las cosas en sí mismas. Se da inicio entonces a la segunda *periagogé*, que conduce al filósofo a tener que recorrer en solitario un camino de subida hacia el exterior de la caverna que, siguiendo lo afirmado por Heidegger, representa el tránsito que separa la *apaideusía* de la *paideia*.<sup>683</sup> Cuanto más avanza y se acerca el filósofo a la verdad, más se confirma su alejamiento de la ciudad y del mundo, acabando por llegar a un paisaje lleno de luz y deslumbrante, pero vacío de cosas y personas, donde la misma verdad se caracteriza por ser *arretón* o indecible, inalcanzable para el *logos* de los ciudadanos normales.

El imperativo filosófico comienza pues con una renuncia o una *fuga mundi*, aunque sea a partir de un ascenso hacia la posesión de la verdad que hace presagiar las asimetrías que se van a instituir más adelante. Con ello, la soledad individual del filósofo contemplativo, una soledad apartada del sentido común y del *logos* presente en la sociedad, pasa a ser el entorno ideal desde el que pensar, diseñar y construir la política. En paralelo, también se produce la inversión de relevancia entre el *bios politikós* y el *bios theoretikós*, donde el segundo estilo de vida pasa a ser considerado como superior al anterior, algo que tendrá profundas repercusiones en el porvenir de la *vita activa*. Frente a la inmortalidad que desde la memoria ofrecía la polis a sus ciudadanos más sobresalientes por medio del recuerdo de las hazañas del pasado, la vida contemplativa dispensa la experiencia de lo eterno, que deposita al filósofo en la más completa de las quietudes. La caducidad y futilidad de la existencia, combatidas en la antigua Grecia por medio de un sobresalir en los asuntos que conciernen a la comunidad, encuentran ahora su remedio en una experiencia íntegramente intelectual, solitaria y silente, aislada e inane para el mundo.<sup>684</sup>

Eso explica que el filósofo se deba ocupar de la política no por placer o ambición sino por obligación o deber, como si fuera un mal necesario, mostrándose de nuevo como una suerte de *idiotes* desde el punto de visto griego, dado que el verdadero filósofo es aquel que ama aprender y no quiere dejar de dedicarse al deleite de la contemplación. Al fin y al cabo, los asuntos mundanos y contingentes como son los de la polis palidecen y parecen ser de segunda categoría frente a la importancia de un saber de lo eterno y de lo necesario como el filosófico.<sup>685</sup> Así pues, para Platón la política debe estar dirigida por una serie de personas escogidas que precisamente no deben estar interesadas por el tipo de quehaceres a los que se deben dedicar. Paradójicamente, es aquel que no ama la política, aquel que no ve un aprendizaje en su seno, quien debe ocuparse de ella y tomar sus riendas, al mismo tiempo que se excluye de tal misión a los que pudieran albergar algún tipo de pasión o interés por ella.<sup>686</sup> El mayor rechazo a la polis no se encuentra en el

---

<sup>682</sup> HC 318-319.

<sup>683</sup> Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 182.

<sup>684</sup> En palabras de Arendt, “la gran ventaja de la nueva disciplina era que el hombre, al conquistar su parte de inmortalidad, ya no necesitaba contar con los caminos inciertos de la posteridad. Podía convertirla en real mientras viviese sin requerir la ayuda de otros hombres o de los poetas, quienes, en los primeros tiempos, podían hacer que perdurase su nombre para siempre confiriéndole fama. El camino hacia la nueva inmortalidad consistía en situar la propia morada con las cosas eternas, y la nueva facultad que permitía esto se llamó *nous* o espíritu” (LM 158).

<sup>685</sup> LM 161.

<sup>686</sup> Consciente de lo que esto supone Platón hizo que el mismo Glaucón se escandalizara ante semejante proposición en *La república* y dijera: “Glaucón le responde: “—¡Qué palabras, Sócrates, qué discurso has

abandono perpetrado por el filósofo sino en que sea éste, alguien que propiamente hablando no habita entre los vivos, quien dirija y determine su porvenir.

Hay que pensar que la tarea del filósofo está constantemente guiada por la verdad, una verdad entendida como eterna y por lo tanto no sujeta a las oscilaciones de la historia. En Platón, esta verdad pasa a desempeñar un rol fundamental que desplaza a la pluralidad y que se convierte en el patrón desde el que valorar y concebir la política, un patrón ultramundano, absoluto, inflexible e indiscutible. El objetivo no sería otro que usar el conocimiento adquirido con arreglo a reconciliar a la ciudad consigo misma, eliminar la imprevisibilidad y la *stasis*, el desgarramiento interno de la ciudad, así como establecer la paz y la armonía. Al contrario que Sócrates (cuya singularidad, según Arendt, “reside en que centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados”),<sup>687</sup> en Platón se asoma un modelo político que está enfocado a un objetivo sólidamente fijado de antemano y que teme todo cambio o *metabolé*. De algún modo, el pensamiento de Platón proyecta la quietud propia de la vida contemplativa a la misma polis, por definición un espacio de espontaneidad e imprevisibilidad. Por eso mismo, apunta Arendt en su *Diario Filosófico* que el autor de *La república* “habla del orden del mundo cuando cree que habla de política”.<sup>688</sup> La mayor expresión de ello se da en su último escrito, *Las leyes*, donde aboga por una despersonalización de la política y llega a plantear la sustitución del rey-filósofo por unas leyes que sean impersonales e inmutables, a fin de cuentas como son las mismas ideas en que se inspiran.

Para comprender el rol que tiene la teoría de las ideas en Platón, Arendt sigue con atención la lectura que Heidegger había presentado del mito de la caverna y a esta interpretación le añade un sentido político. El filósofo alemán había llegado a la conclusión en *La doctrina de la verdad en Platón* (1931-1932, 1940) de que este mito expone un giro decisivo en la determinación de la esencia de la verdad. Esta nueva verdad auspiciada por el pensador griego supone una ruptura decisiva con la comprensión de la *alétheia*, entendida entonces como desolvidamiento o desocultamiento (*Unverborgenheit*), y conlleva la negación de la apariencia, condenada al estatuto de una simple sombra o imagen de la original.<sup>689</sup> Solamente gracias a que una esencia o una idea ilumina los objetos que nos rodean somos capaces de verlos, conocerlos y re-conocerlos, de modo que las ideas adquieren una primacía tanto ontológica como epistemológica respecto a los entes y las cosas que ocupan el mundo.

Como se sabe, Heidegger subraya además que hay una idea suprema o “idea de todas las ideas”, la idea de bien (*to agathon*), que arroja luz sobre las demás y que es la que hace posible su existencia. El pensador alemán especifica que este bien, al contrario de lo que se tiende a creer, no hace referencia a lo moralmente bueno, sino a “aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible”.<sup>690</sup> Por lo tanto, este bien no es un bien interno sino que siempre se manifiesta en remisión a una exterioridad bajo la que se esconde la forma de una utilidad. Por añadidura, si la utilidad de las ideas reside en que por

---

dejado escapar! Después de hablar así, tienes que pensar que se han de echar sobre ti muchos hombres nada insignificantes, se quitaran sus mantos, por así decirlo, y, despojados de estos, cogerán la primera arma que tengan a mano, dispuestos a hacer cualquier barbaridad; de modo que, si no te defiendes con tu argumento o esquivas los golpes, verdaderamente expiaras tu falta convirtiéndote en objeto de burla.” (Platón, *La República*, 473e-474a).

<sup>687</sup> Kant 74.

<sup>688</sup> DT I, 25, p. 20, anotación de septiembre de 1950.

<sup>689</sup> Para un tratamiento histórico de la concepción de la *alétheia* antes de Platón, especialmente en el campo de la poesía, se recomienda la lectura de *Los maestros de verdad de la Grecia clásica* de Marcel Détiene.

<sup>690</sup> Heidegger, Martin, «La doctrina de la verdad en Platón», *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 190.

ellas todo lo que es puede venir a presencia de los demás, la de “la idea de todas las ideas” consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión.<sup>691</sup> Por ello, esta idea de bien es descrita como la causa originaria de todas las cosas y de manera literal como “la dueña y señora” de la *aletheia*, de modo que “a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento (*Unverborgenheit*) a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *idea*”.<sup>692</sup> En determinados momentos Heidegger no oculta la valoración que hace de dicha mutación como cuando se refiere a la nueva situación en tanto que un “yugo” (*Joch*) o un “sojuzgamiento” (*Unterjochung*) de la verdad en relación a la idea.

Según el autor de *Ser y Tiempo*, todo ello enlaza con la predominancia que a partir de este momento un sentido como el de la vista adquiere en perjuicio de los otros. En este contexto, hay que recordar que no por casualidad la palabra «*eidos*» procede del verbo griego «ver». Con Platón, la verdad deviene el resultado que brota de un acto de contemplación, de un correcto mirar o contemplar que de paso también entronca con la comprensión arendtiana de la fabricación. Las siguientes líneas de Heidegger son fundamentales para comprender el posterior posicionamiento de Arendt respecto al mito de la caverna:

“Todo depende del *orthotes*, de la rectitud o la corrección (*Richtigkeit*) de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa «orientación». En este orientarse (*Sichrichten*) la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésa es la «apariencia» de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto *idein* de la *idea*, surge una *homoiosis*, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la *idea* y del *idein* sobre la *aletheia* nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna *orthotes*, corrección de la aprehensión y del enunciado”.<sup>693</sup>

No obstante, hay que precisar que la cuestión del *orthotes*, entender la noción de verdad como una simple adecuación o correspondencia entre enunciado y realidad, es fundamental pero no suficiente según el parecer de Arendt. Esto se constata con claridad en la respuesta que la autora de origen alemán escribió en una carta a Karl Jaspers, ante el reproche de éste por servirse de la interpretación heideggeriana del mito de la caverna. A juicio de Jaspers, el problema de Heidegger residía en la sobrevaloración que había hecho del rol que jugaba la teoría de las ideas en el pensamiento de Platón, quien no la había abordado en los diálogos “esenciales” (*wesentlich*), y en cómo la emplazaba en el origen de la confusión entre verdad y corrección que había marcado el desarrollo de la tradición del pensamiento occidental.<sup>694</sup> En su respuesta, Arendt no contesta con amplitud a esta cuestión y únicamente opta por salir en defensa de la propia postura. En su opinión, Heidegger se equivoca en el modo en que se sirve de la teoría de las ideas para interpretar y criticar a Platón y, por esa razón, Arendt únicamente quiere centrar su atención sobre la conversión de la verdad en una forma de corrección y, en consecuencia, en la afirmación de unos estándares (*Maßstäbe*) desde los que medir y juzgar la realidad, allí donde la verdad adquiere ese carácter de útil o “para”.

Más allá de eso, lo que le interesa a Arendt es justamente lo que Heidegger había dejado de lado y consiste en cómo Platón, con el tiempo, quiso emplear (*verwerten*) su

---

<sup>691</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>692</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>693</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>694</sup> Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Briefwechsel*, carta 184, del 12 de abril de 1956, pp. 321-322.

teoría de las ideas también para dirigir el ámbito de la política.<sup>695</sup> Esto se habría constatado por el hecho de cómo transforma el rol inicial que desempeña la belleza (*to kalón*) en la doctrina de las ideas en tanto que idea suprema al sustituirla por la idea de bien, puesto que la primera se había mostrado como inoperante e irrelevante en el terreno político. Además, al proporcionar una utilidad política a las ideas, se la confiere de paso a la misma figura del filósofo, quien de ser considerado como un ser inútil para la *polis* se convierte para Platón en el más valioso de todos sus ciudadanos. Hay que tener en cuenta que la parábola de la caverna no concluye con el ascenso que en la cima lleva a la contemplación de las ideas. Por boca de Sócrates, Platón cuenta que el relato culmina en una tercera *periagogé* por la que el filósofo retorna a la ciudad para aplicar lo que ha visto y aprehendido fuera de la caverna. De este modo este mito se destapa claramente como un mito político.

Un largo pasaje de Arendt, repleto de resonancias heideggerianas que conectan con la exposición recién realizada, resulta de inestimable ayuda para comprender toda esta cuestión y captar las profundas repercusiones que ésta tendrá para el porvenir de la filosofía política:

“La función original de las ideas no era la de gobernar (*rule*) o disolver el caos de los asuntos humanos sino la de iluminar la oscuridad de esos asuntos con su «brillantez esplendorosa». Como tales, las ideas no tienen ninguna relación con la política, la experiencia política y el problema de la acción, sino que pertenecen tan sólo a la filosofía, experiencia de la contemplación y búsqueda del «verdadero ser de las cosas». Precisamente gobernar, medir, subsumir y regular son hechos por entero ajenos a las experiencias que subyacen a la doctrina de las ideas en su concepción original. Parece que Platón fue el primero en quedarse disgustado (*take exception*) por la «irrelevancia» política de su nueva enseñanza y trató de modificar la doctrina de las ideas para que fuese útil para una teoría política. Pero la utilidad sólo se podía salvar por la idea de lo bueno, ya que «bueno» en griego siempre significa «bueno para» o «adecuado» (*fit*). Si la idea suprema, en la que todas las demás deben participar (*partake*) para poder ser ideas, es la de la adecuación (*fitness*), las ideas son aplicables por definición, y en manos del filósofo, del experto en ideas, se pueden transformar en reglas y estándares o, como se ve después en *Las leyes*, pueden convertirse en leyes.”<sup>696</sup>

Este fragmento puede ser de provecho para captar el rol político que adquiere en Platón la doctrina de las ideas, toda vez que éstas son afirmadas como una forma de autoridad trascendente que instaura un tipo de normas o estándares para la acción. Como en el caso de Heidegger, la cuestión de la vista también reviste una gran importancia en el análisis arendtiano del mito de la caverna y acerca la política a un marco como el artesanal. Con Platón la política pasa a estar regida por un *logos* que en primera instancia es captado con los ojos y que no es oído o hablado, como en Sócrates. Arendt pone de relieve que la historia se nos cuenta continuamente desde el sentido de la vista como un relato salpicado de imágenes, luces, sombras y pantallas y donde el engaño que padece la sociedad es entendido en una clave visual. No en vano se contraponen la claridad y la luminosidad del

---

<sup>695</sup> *Ibidem*, carta 187, del 1 de julio de 1956, p. 325. Arendt desarrolla este punto en la nota 23 del texto *¿Qué es la autoridad?*, cuando escribe: “Heidegger no es consciente del contexto político en que aparece la parábola; para él, la transformación se produce porque el acto subjetivo de la visión (el *idein* y la *idea* en la mente del filósofo) se impone a la verdad objetiva (*aletheia*), que para Heidegger significa *Unverborgenheit*” (BPF 302). Las anotaciones que tomó del escrito de Heidegger se hallan en el Diario Filosófico (DT XIX, 11, p. 440ss, anotación de septiembre de 1953). Sin mayor comentario por parte de Arendt, la referencia a *La doctrina de la verdad en Platón* de Heidegger no se encuentra en los otros textos en los que desarrolla su particular interpretación del mito de la caverna, como en *La condición humana, Filosofía y Política* o *Sócrates*.

<sup>696</sup> BPF 123-124. Traducción modificada.

exterior de la caverna con la oscuridad y las tinieblas de su interior. Aunque lo que se hace con ello es no valorar ni prestar atención a la acción (*praxis*) o al discurso (*lexis*). Todo lo que ocurre es juzgado desde una perspectiva óptica. Por ello, subraya Arendt, el gobierno del rey-filósofo que defiende Platón “se justifica no sólo por la superioridad absoluta del ver sobre el hacer (*doing*), de la contemplación sobre la palabra (*speaking*) y la acción (*acting*), sino también porque se da por sentado que lo que hace humanos a los hombres es la necesidad imperiosa de ver”.<sup>697</sup> La primacía de la vista resulta fundamental porque, a diferencia del discurso y de la acción, consiste en un tipo de acto individual que no requiere la presencia o el concurso de los otros.

Platón no comprende el fenómeno político desde la pluralidad de lo político sino desde una esfera como la individual. Por eso, su construcción de lo política se hace desde un buen principio al precio de la denegación de lo político. Para él no representa un problema que unos patrones procedentes del ámbito doméstico puedan regir el modo de conducir los asuntos públicos. De este modo, como sugiere Arendt en el Diario Filosófico, Platón deshace las fronteras entre las esferas pública y privada.<sup>698</sup> Frente a la sentencia de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”, el modelo platónico establece un patrón absoluto fundado en la idea de bien, aunque emplazado también en cierto momento en Dios,<sup>699</sup> lo que colisiona con la relatividad y la multiplicidad inherente a los asuntos políticos. El problema ya no estriba solamente en la confusión existente entre verdad y corrección, sino que esta confusión, al contrario de lo sostenido por Heidegger, deriva en la institución de un conjunto de valores, reglas y prescripciones para el resto de los habitantes de la *polis*. De esta manera la política deja de ser autónoma y pasa a estar gobernada por unos criterios externos, procedentes de la luz exterior a la caverna, que son afirmados como universales y absolutos, por lo que son pronunciados desde una posición teórica, supuestamente no supeditada a ninguna perspectiva, presuntamente objetiva, que choca con el carácter necesariamente multiperspectivista del mundo y de la política.<sup>700</sup>

De este modo se consuma la escisión entre teoría y praxis, donde ésta se debe subordinar a los dictados de aquélla. Eso se plasma en el desgajamiento de los dos momentos de la acción, el *arkhein* y el *prattein*, donde se somete el segundo al primero. Como expone en *Las leyes*, en su opinión solamente el comienzo (el *arkhé*) da el derecho a gobernar. A partir de este momento se asevera que hay unas personas que saben y mandan al mismo tiempo que hay otras que actúan, siguiendo las directrices de las primeras, con lo que “saber lo que hay que hacer y hacerlo en términos concretos se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes”.<sup>701</sup> En suma, el pensamiento de Platón supone el establecimiento de una forma de comprender la política que parte del esquema de la fabricación que reduce la *praxis* a la actividad de la *poiesis*, por lo que la política pasa a ser entendida como una cuestión de medios-fines.

La apelación de Platón a este esquema encuentra su justificación en la fragilidad, la volatilidad y la imprevisibilidad inherentes tanto a la democracia como a la acción, mientras que su propósito consiste en intentar implantar una solidez, una estabilidad y una permanencia en la polis como las que se encuentran en los objetos producidos por el Homo Faber así como en una verdad que por definición es inmutable. Allí es donde el modelo

---

<sup>697</sup> BPF 125.

<sup>698</sup> DT XIX, 11, p. 441, anotación de septiembre de 1953.

<sup>699</sup> Platón, *Leyes* 716c.

<sup>700</sup> Apunta Arendt en su diario: “En lo político sólo puede dominar la opinión. ¡Allí sólo se da lo perspectivista (*perspektivistisches*)!”. DT XVI, 5, p. 365, anotación de junio de 1953. Traducción modificada.

<sup>701</sup> BPF 119.

platónico se pretende acercar a la autoridad. Sin embargo, lo que provoca con ello es la supresión de la misma dimensión de lo político y la introducción de un elemento de violencia al propugnar un tipo de régimen que se basa en un ideal como el de la dominación. Reducidos a medios o a la materia prima de la política, los ciudadanos de a pie son desposeídos de su *logos* y, políticamente hablando, no se pueden comportar más que como simples espectadores o meros ejecutantes. La acción queda desnaturalizada y no consiste nada más que en la aplicación de algo establecido con anterioridad por otra persona. Lo único que se les demanda a partir de ahora a los ciudadanos es una silente y dócil obediencia. Aunque cabe precisar que, en el fondo, los encargados de la política también acaban por ser encerrados en el mismo rol de espectadores, en tanto que únicamente se les concede dicho puesto en la medida en que han contemplado las ideas y aplican lo observado a los asuntos de la polis o, en su defecto, en que los gobernantes no pueden ser más que unos esclavos (*douloi*) de la ley.<sup>702</sup> Paradójicamente, el ideal filosófico planteado por Platón no solamente es incompatible con la acción política sino que además resulta poco proclive para el desarrollo de una actividad como el pensar, que por definición se distingue por su carácter interruptivo.

Propiamente hablando, al final la autoridad no reside en ninguna persona en concreto sino que se localiza en una idea trascendente de bien situada más allá de toda personificación humana. Esto es lo que en un determinado momento hace que Arendt bautice este régimen con el nombre de ideocracia,<sup>703</sup> lo que al fin y al cabo no es más que un sinónimo de una tiranía fundamentada en la verdad. Como el tirano y el Homo Faber, el rey-filósofo debe ser un miembro de fuera de la comunidad que impone el destino de ésta bajo la guía de esa idea. Una anotación en el Diario Filosófico de Arendt proporciona pistas para ahondar en esta cuestión y captar la especificidad de la autoridad platónica:

“Si la idea se convierte en norma, arrancada de su carácter de producción (*Herstellung*), se convierte en la idea tiránica que uno en su aislamiento quiere imponer (*aufzwingen*) a todos los demás (como norma). Originariamente la idea nunca es una norma, y originariamente nunca es medida en la acción. Éste es el origen griego (no romano) de la autoridad (*Autorität*). Autoridad es lo que se revela a cada uno en su aislamiento; eso que se revela sirve de norma para medir y, supuesto un uso adecuado de la norma, tienen que obtenerse siempre los mismos resultados. La autoridad de la norma domina (*herrscht*) sobre todo y excluye el «caos» y la relatividad de las opiniones. Este dominio mismo es primariamente el dominio en el alma del individuo como individuo aislado”.<sup>704</sup>

La autoridad defendida por Platón no se sostiene sobre el reconocimiento de los ciudadanos ni tiene en cuenta su opinión sino que pasa a depender exclusivamente de la posesión de un saber. Como señala Arendt, este pensador griego integra por vez primera el concepto de experto en el mundo de la acción política.<sup>705</sup> De ahí que en sus obras abunden símiles sacados de la vida privada e inspirados en la desigualdad que explican la necesidad de un gobierno único en la política. Entre éstos sobresalen los que hacen referencia al del timonel y la tripulación, al médico y el paciente o al pastor y el rebaño. Es decir, esquemas en los que el *logos* solamente es atribuido a una de las partes y no puede ser cuestionado por la otra. En todos ellos se reproducen modelos políticos que no escapan de la dominación, por muy basados en la verdad que puedan estar.

---

<sup>702</sup> BPF 116.

<sup>703</sup> PP 49.

<sup>704</sup> DT XVI, 5, p. 365, anotación de junio de 1953. Traducción modificada.

<sup>705</sup> BPF 121.

El problema reside en que el mismo Platón desconfía de que la polis esté dispuesta a seguir las exhortaciones del filósofo. Como se sabe, Platón da por descontado que el regreso del filósofo a la caverna no conduce a un buen final y que el *demos* no comprenderá la verdad que se le anuncia. Con ello, se evidencia que ésta carece de fuerza persuasiva (y con mayor razón de una autoridad en sentido arendtiano). Al fin y al cabo, según Platón se trata de un conocimiento tan inaccesible que sería ingenuo pensar que los habitantes de la ciudad sean capaces de comprenderlo y valorarlo de la misma manera que él. Como sucedió con Sócrates, Platón teme que la polis se niegue entonces a escuchar al filósofo, quien además se encuentra bajo la amenaza de ser eliminado. De este modo, la desconfianza que Platón profesa a la *polis* justifica la necesidad de que la filosofía, afianzada y apuntalada sobre un modelo rígido de verdad, tenga la necesidad de controlar y diseñar el destino de la política. Es allí donde más se manifiesta el aspecto tiránico del modelo platónico, quien pese a la oposición ciudadana aboga por imponerlo a toda costa por medio de recursos tales como la coacción y de la violencia.<sup>706</sup>

Este conflicto entre el filósofo y la polis se agrava porque Platón enfatiza que la verdad se encuentra más allá del mundo de las apariencias, fuera del alcance de la mayoría de los seres humanos y en tanto *arretón* tan sólo es accesible al filósofo, un ser que en un sentido propio no pertenece a la ciudad. Por eso, recomienda que la parábola de la caverna únicamente sea enseñada a los filósofos, quienes realmente pueden comprender la profundidad y las implicaciones de su contenido. Para el resto de la población recomienda la difusión de una historia alternativa, el mito de Er del libro X de *La república*, una versión precristiana del mito del cielo y del infierno donde hace alusión a los castigos y recompensas de la vida ultraterrenal. Lo curioso es que se trata de un mito político deliberadamente simple y falaz que además fomenta la superstición y contradice algunos de sus más importantes postulados filosóficos, como la mortalidad del cuerpo. No se trata de una historia con la que persuadir a los ciudadanos de la polis a conducirse según las reglas de una buena vida, sino una ficción con la que infundirles temor para atenzarlos y conseguir de ellos no otra cosa que una obediencia o una sumisión voluntarias. Al final, el mismo Platón cae en la tentación de usar el *logos* de un modo semejante al de los demagogos que tanto había censurado.

En conclusión, la autoridad platónica aparece en muchos aspectos como la contracara de la autoridad expuesta por Arendt. Fundada en la verdad, se pone de relieve su incompatibilidad con la *doxa* y la pluralidad en el campo de la política. Derivada de un saber teórico y contemplativo, adquirido en la más estricta soledad, desnaturaliza la acción y la reduce al estatuto de *poiesis*. Basada en una verdad captada por los ojos, de difícil acceso y restringido al filósofo, desprovee de la palabra y reduce al mutismo al resto de ciudadanos. Legitimada por unas ideas trascendentes, muestra su deliberado alejamiento del mundo. Caracterizada por su rigidez, no tiene la capacidad de transformarse y acompañarse al orden cambiante de la historia. En fin, entendida en clave instrumental, se destaca como un esquema basado en la violencia y por lo tanto antipolítico, al no dejar espacio para la libertad o la espontaneidad.

---

<sup>706</sup> Por su parte, Arendt pone de relieve que la afirmada hostilidad entre la filosofía y la polis no se corresponde fielmente con la realidad y que parte más bien de un prejuicio de los mismos filósofos. En este sentido escribe lo siguiente: “Con todo, dejando a un lado ciertas dudas justificadas respecto de la versión de los hechos ofrecida por Platón, cabe reconocer que casi no hay ejemplos de que la multitud, por propia iniciativa, declarase la guerra a los filósofos. Ocurrió más bien lo contrario en lo que se refiere a la minoría y a la mayoría” (LM 103).

Platón y Arendt están unidos por una preocupación como es la estabilidad de la política y por eso sendos pensadores apelan igualmente a una categoría política como la de autoridad. El problema radica en que la respuesta aportada por Platón comporta desde el principio la negación de la acción y la suspensión de la misma política en tanto que tal, un coste del todo inasumible para la autora de *La condición humana*. Más que un modelo de autoridad, lo que el filósofo griego proporciona se acerca más a un contramodelo, aquello que una autoridad verdaderamente política debe evitar en todo momento y en lo que nunca se debe convertir. Pensar la autoridad, pues, será pensarla más allá de Platón.

## Aristóteles

Si el veredicto arendtiano respecto a las contribuciones de Platón a la política puede ser considerado como rotundamente negativo, ciertos comentaristas han alineado a Arendt con posturas cercanas a las aristotélicas o neoaristotélicas, especialmente los que han situado su obra bajo la etiqueta del republicanismo. En realidad, la situación es más compleja y ambigua. A pesar de que es cierto que la obra de Aristóteles resulta fundamental en diversos puntos que en modo alguno son secundarios en el pensamiento de Arendt (como es el caso de sus afirmaciones en torno a la amistad o la *phrónesis* así como la distinción central entre *praxis* y *poiesis*), también se puede concluir con bastante seguridad que desde una perspectiva política los posicionamientos de sendos pensadores son notablemente distintos. En este sentido, quizá con un poco de exageración, la estudiosa Anne Amiel se ha opuesto a las lecturas aristotelizantes de Arendt y ha escrito lo siguiente:

“Contrariamente a una idea recibida y bien arraigada, Arendt no es más elogiosa hacia Aristóteles que hacia Platón: también él sitúa la contemplación en la cúspide de la humanidad por el *nosotros* mudo, hace del deseo de ver el deseo fundamental de los hombres, constituye las actividades en “géneros de vida”, desconoce lo que hay en ellos de amistad política, intenta introducir relaciones autoritarias en el marco de la *polis*”.<sup>707</sup>

Aristóteles es retratado por Arendt como el díscolo discípulo que discute las tesis de su maestro pero que inadvertidamente también suscribe y prolonga un buen número de sus afirmaciones más polémicas. Por otro lado, hay que tener en consideración que en muchos casos lo que Arendt valora de Aristóteles lo es en la medida en que interviene como un portavoz de sus tiempos que no hace más que transmitir la opinión corriente que había en la democracia griega, entre otros casos como cuando establece la rígida delimitación entre la vida privada y la pública o vincula el discurso (*la lexis*) a la libertad.<sup>708</sup> En esta línea, Simona Forti ha puesto de relieve la afinidad de la lectura de Arendt con la realizada anteriormente por Heidegger, quien de un modo semejante opinó que el filósofo griego había realizado “una especie de vuelta atrás hacia los principios del pensamiento griego”.<sup>709</sup> Paradójicamente, el pensamiento de Aristóteles constituiría pues una buena puerta de entrada para captar el rostro preplatónico de la *polis* griega.

---

<sup>707</sup> Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000, p. 81. A nuestro juicio, el principal conflicto con Aristóteles puede ser el que Arendt presenta al principio de *¿Qué es la política?*, cuando impugna la célebre afirmación del ser humano (*Mensch*) en tanto que *zoón politikón* y sitúa la política en el espacio intermedio (*Zwischenraum*), fuera del hombre individual. El problema de una concepción como la aristotélica, pese a que Arendt tuviera en alta consideración sus aseveraciones en torno a la amistad, es que sigue presa en un marco como el individual (véase LM 434).

<sup>708</sup> Respectivamente, BPF 128 y Marx 41.

<sup>709</sup> Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus citado, pp. 160-161. La misma Arendt también señaló los vínculos del pensamiento de Aristóteles con el de Sócrates y escribió que buena parte de su



Respecto a la cuestión de la autoridad nos hallamos ante una situación sensiblemente distinta. Aristóteles es presentado en este contexto como el protagonista del segundo intento histórico de establecer una autoridad entre gobernantes y gobernados. Pese a repudiar la ciudad ideal platónica y no aceptar la teoría de las ideas, Arendt lee su obra en relativa continuidad con la de su maestro. En buena medida las distinciones entre ambos le resultan más aparentes o secundarias que reales y sobre todo le reprocha al estagirita que persista en la distinción cardinal entre el *bios theoretikós* y el *bios politikós* tematizada por Platón, por lo que contribuye a consolidar la jerarquía del primer tipo de vida sobre el segundo. Además, mientras que para el autor de *La república* lo eterno es *arretón* (indecible) para su discípulo no deja de ser *aneu logou*, situándolo así también más allá de la palabra.<sup>710</sup> Por ello, indica Arendt, Aristóteles finalmente también “supone que el pensamiento domina a la acción, que prescribe los principios de la acción, o sea que las reglas de la segunda invariablemente se derivaron de las experiencias del primero”<sup>711</sup> y con ello confirma la defensa de que haya un principio de gobierno (*rulership*) entre los hombres.

Sin embargo, frente a Platón, cabe añadir que Aristóteles no apeló a rasgos dictatoriales o tiránicos ni tampoco a una figura como la del rey filósofo para que regulara los asuntos políticos de manera definitiva. Él fue consciente de la diferencia esencial que había entre *polis* y *oikía*, la cual era administrada como una monarquía, pues solamente una persona la gobernaba, y por ello era entendida como un espacio prepolítico. Como también fue consciente de la distinción existente entre *praxis* y *poiesis*, Aristóteles no quiso tomar directamente el modelo político del campo artesanal o de la fabricación. En su caso el problema es bastante más sutil, dado que en su pensamiento se divisa el proyecto no de imponerse sobre la polis, sino de reconciliar su versión desprestigiada con un esquema asentado sobre la autoridad. Ahora bien, Arendt subraya que Aristóteles recurre a un modelo extrapolítico que, sin quererlo, le hace entrar en contradicción con su concepción de la polis como una comunidad de iguales, como una comunidad que se levanta sobre la pluralidad y donde no se realiza la diferenciación entre gobernantes y gobernados.

Según Arendt, Aristóteles fue el primero en optar por acudir a un marco como el de la naturaleza. Desde este marco, partió de la distinción existente entre los viejos y los jóvenes como el criterio desde el que sentar las bases para la organización del gobierno de la ciudad. Aunque a la hora de recurrir a ejemplos y modelos basados en la diferencia de edad lo que hace Aristóteles no es más que regresar inadvertidamente a un modo de gobierno equivalente al del ámbito doméstico. Lo que se establece entonces es un tipo de relación educativa, que, como hemos observado a la hora de examinar *La crisis de la educación*, se caracteriza según Arendt por ser forzosamente asimétrica y tan sólo tiene sentido en la medida en que es provisional, toda vez que se instituye con el objeto exclusivo de preparar a los futuros ciudadanos para la vida de la polis.<sup>712</sup> Por esa razón, esta autora indica que con Aristóteles se inaugura una tradición de gobierno que interpreta el funcionamiento ideal de éste desde los patrones educativos. Como ocurre con estilos de gobierno como el paternalismo, desde entonces han proliferado por doquier las

---

filosofía, “especialmente aquella que se encuentra en oposición explícita a Platón, se retrotrae a Sócrates” (PP 54).

<sup>710</sup> HC 32 y LM 137. Por otro lado, no deja de ser curioso que también, si bien obviamente en un sentido muy distinto, el mismo Aristóteles califique a los que estaban fuera de la polis de *aneu logou*, como era el caso de los esclavos o los bárbaros (HC 41).

<sup>711</sup> BPF 126.

<sup>712</sup> BPF 129.

identificaciones del gobernante con una suerte de educador o padre generoso y benevolente que se preocupa por el destino de sus súbditos.

En Aristóteles, la autoridad deja de ser trascendente como la platónica y es devuelta al mundo y al espacio de los hombres. A la hora de la verdad queda restringida de antemano a tan sólo a algunos de ellos, quienes están cualificados por su edad o su experiencia, mientras se excluye a todos los demás. En esto, como veremos, hay importantes puntos de contacto con la comprensión romana de la autoridad, también basada en el respeto y la deferencia a los *maiores*. La principal distinción entre ambas, la característica que hace problemática a la interpretación aristotélica de la autoridad para la política, no reside en la asimetría de la relación sino en la ausencia de un principio como el del reconocimiento que funciona de abajo arriba (*bottom up*) e impide la imposición de una autoridad arbitraria. Pese a su no trascendencia, la autoridad aristotélica no deja ser constrictiva (*compelling*), como lo eran la platónica y la del maestro de escuela en *La crisis de la educación*.

El problema radica en que cuando se quiere aplicar este tipo de relación al resto de la ciudadanía lo que se hace es declarar su inferioridad o infantilizarla, excluyéndola de este modo de la actividad política. Para Arendt, se trata de un error en cierto modo comprensible, dado que Aristóteles recurre a una autoridad que es necesaria en cierto periodo de la vida de cada uno, aunque se equivoca al tener la intención de proyectarla más allá de la infancia, la única etapa en la que este tipo de relación tiene sentido.<sup>713</sup> Según Arendt, la presencia de esta autoridad en el campo de la educación estaba completamente justificada porque los niños no debían ser tratados como si ya fueran ciudadanos. Fuera de ella, en cambio, la existencia de esta autoridad se destapa como no impugnabile por los ciudadanos y contraria a lo que debería ser el funcionamiento de la política. En tales casos, cuando se habla de educar lo que se quiere decir en verdad no es otra cosa que ejercer algún tipo de coerción o dominación sobre el resto de la comunidad y, por extensión, subyugar su libertad de pensamiento y de acción con el fin de encauzar la acción hacia una meta prefijada.<sup>714</sup> Así se reintroduce de manera subrepticia una lógica instrumental como la de la fabricación en la política contra la que en un principio Aristóteles se había posicionado y que le había llevado inicialmente al convencimiento de expulsar a los artesanos de su *polis* ideal.<sup>715</sup>

En resumidas cuentas, Aristóteles no alcanza a comprender que la política se debe regir por unos principios autónomos y que la autoridad no puede ser interpretada desde un campo ajeno como el de la educación. De acuerdo con la opinión de Arendt, se trata de un malentendido que se explica por el hecho de que en el campo de la vida política griega no había habido conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata. Sus únicas referencias eran extrapolíticas y, al aplicarlas a la polis, no podían sino convertirse en directamente antipolíticas. Tan sólo Roma logró proporcionar un concepto de autoridad que fuera auténticamente político y en la cual fuera posible conservar la libertad.

---

<sup>713</sup> BPF 130.

<sup>714</sup> BPF 130.

<sup>715</sup> HC 250.

## Capítulo V: Magnus ordo saeculorum, Roma y la auctoritas

¿Qué fue lo que causó la caída de los atenienses y de los espartanos? El hecho de que, a pesar de que eran militarmente fuertes, alejaron a sus enemigos vencidos como si se tratara de extranjeros. El fundador de nuestro Estado, Rómulo, fue tan sabio que en un mismo día admitió entre los ciudadanos a aquellos pueblos que acababa de derrotar.

Cayo Cornelio Tácito, *Annales*.<sup>716</sup>

En la actualidad, cuando los libros se refieren a Roma suelen hacerlo después de Grecia y no solamente en un sentido cronológico sino también en uno que es de orden cualitativo o valorativo. A excepción de disciplinas como el derecho, Roma tiende a aparecer en una posición de secundariedad frente a la gloriosa civilización helena, especialmente en campos como el de la filosofía. Sin duda, eso ha afectado notablemente a nuestra lectura de los acontecimientos de la Antigüedad y se suelen olvidar hechos como que la república romana fue fundada dos años antes que la puesta en vigor de las reformas de Clístenes, las que finalmente condujeron a esa forma de gobierno que luego recibió el calificativo de democracia.<sup>717</sup> En relación al tema que nos ocupa, este menosprecio a Roma encuentra una de sus mayores ejemplificaciones en una obra de referencia como *The Author* de Andrew Bennett, la cual, pese a analizar un concepto de matriz romana, centra buena parte del texto en el sentido griego del término mientras que, sin explicación alguna, omite el capítulo que hubiera debido corresponder a la cultura romana.

No debe sorprender por ello que las lecturas, a veces apresuradas, que se han hecho del pensamiento de Hannah Arendt hayan incurrido en un error semejante y hayan priorizado o sobredimensionado los vínculos de éste con la antigua Grecia. De este modo, como ha denunciado Dean Hammer, lo que se acaba por cometer es una excesiva helenización del pensamiento arendtiano.<sup>718</sup> En ocasiones, se la critica por ello cuando es el mismo crítico el que fomenta dicho sobredimensionamiento. Si bien es cierto que en determinado momento Arendt puso públicamente de manifiesto que no sentía simpatía por la antigüedad romana,<sup>719</sup> en realidad esta cuestión es más compleja y no deja de estar llena de ambigüedades u oscilaciones a lo largo de su vida. Baste señalar como botón de muestra que ya en una obra “grecomaníaca” como *La condición humana* dejó claro que los romanos, en cuyo seno se desarrolló la *res publica*, quizá fueron el pueblo más político que hemos conocido.<sup>720</sup> Esta valoración de Arendt se explicaría por la comprensión que los romanos alcanzaron a tener de fenómenos políticos fundamentales como son la legislación, la fundación, la tradición, el sentido común, la promesa, la ley o curiosamente también la

---

<sup>716</sup> Tácito, Cayo Cornelio, *Annales*, XI, 24.

<sup>717</sup> Es preciso señalar que, partiendo de la arqueología, hay historiadores como Gonzalo Bravo quien en su *Historia de la Roma antigua* ha puesto en duda la veracidad de la cronología romana y sitúa la fundación de la república a mediados del siglo V antes de Cristo.

<sup>718</sup> Hammer, Dean, «Hannah Arendt and the Roman Political thought. The Practice of Theory», *Political Theory*, 30, 1, 2002, p. 124.

<sup>719</sup> Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 164.

<sup>720</sup> HC 22. En el diario llega a realizar la siguiente anotación: “*Humanitas* es aquella «humanidad» (*Menschlichkeit*) que se origina por primera vez en la sociedad. Aquí está la verdadera diferencia entre los griegos y los romanos. Los griegos, a pesar de toda su polis, no sabían lo que era eso; es la nueva experiencia romana, la que lo absolutiza (*verabsolutiert*) inmediatamente. De allí que la «res publica» se anteponga a todos los demás asuntos” (DT XI, 3, pp. 244-245, anotación de septiembre de 1952). Traducción modificada.

privacidad,<sup>721</sup> sin excluir desde luego el tema que nos ocupa, la autoridad. Asimismo se justificaría por el fuerte vínculo que sentían los romanos por el mundo, una palabra de origen latino (*mundus*),<sup>722</sup> para quienes el hecho de estar vivo se expresaba con unos términos significativos como los de *inter homines esse*, un «estar entre los hombres».<sup>723</sup>

Jacques Taminiaux ha sido probablemente el estudioso que más se ha afanado en apartar a Arendt de esta concepción “grecomaníaca” y quien, pese a no tener en cuenta un concepto clave como el de autoridad en los escritos en los que ha examinado esta cuestión, ha priorizado la comprensión romana de la acción y de la política frente a las de la antigua Grecia.<sup>724</sup> A decir verdad, del mismo modo que se le ha reprochado a Arendt su idealización de la antigua polis, sorprende que no se le haya recriminado llevar a cabo una romanomanía por lo menos equivalente, al haber eludido en sus escritos cuestiones tan espinosas como el esclavismo o el expansionismo imperialista romano. Un examen de la obra de Arendt desde la perspectiva de la autoridad incluye la pretensión de rescatar la importancia que la experiencia romana tuvo en el desarrollo de su pensamiento, pero también la relevancia que puede tener repensar las aportaciones y las categorías de esta cultura para la filosofía política en general. Uno de los aspectos en los que Arendt se desmarca de Heidegger, y de paso de su honda influencia en el posterior desarrollo de la filosofía, yace en esta reivindicación de la experiencia política romana.

En este sentido, puede resultar útil prestar atención a lo afirmado por un pensador contemporáneo como Rémi Brague, quien recientemente ha denunciado que, con la salvedad de un número escaso de ilustres excepciones entre las que cita explícitamente a Hannah Arendt, se ha dado un injusto olvido generalizado en el seno de la academia por lo que respecta a la aportación romana a la hora de pensar Europa. En su opinión, a nivel cultural podemos debatir si nos consideramos más judíos o griegos, pero ese debate solamente es posible porque antes somos también romanos. No es casualidad que la explicación que proporciona del olvido de este legado concuerde a grandes rasgos con la que Arendt expone para justificar el olvido del sentido romano de la autoridad. Según Brague, lo que Roma suministró ante todo fue el valor de la transmisión. Consistió en una civilización que no se pretendió original y que no tenía miedo a confesar la deuda que tenía contraída con otros pueblos. De allí que este pensador francés afirme que el verdadero legado romano, y el hecho por el cual arguye que somos antes romanos que griegos o judíos, es el de la acogida de la diferencia. Que nuestra cultura se interrogue si su origen es Grecia o Jerusalén tan sólo es posible gracias a que un pueblo que los venció militarmente tuvo la capacidad de escuchar su sabiduría, dejarse seducir por ella e integrarla en su seno

---

<sup>721</sup> “El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia” (HC 68).

<sup>722</sup> Joseph Rykwert explica que en el origen de la ciudad se había excavado un hoyo llamado *mundus* en el cual, según los diferentes autores, se podrían haber colocado las primicias de la tierra, unas enigmáticas “cosas buenas” junto con tierra del lugar de origen. El *mundus* era un santuario consagrado a los manes, las almas de los muertos, que se abría tres veces al año y que guardaba un fuego que era el *focus* de la ciudad. Véase Rykwert, Joseph, *La idea de ciudad: antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 77ss.

<sup>723</sup> Kant 49.

<sup>724</sup> Véase Taminiaux, Jacques «¿Performatividad y Grecomanía?», en Birulés, Fina (ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Buenos Aires, Sequitur, 2008 y «Athens and Rome», en Villa, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Esta omisión de una esfera como la de la autoridad no deja de ser chocante, puesto que su interpretación “romanizante” de Arendt tiene la intención de oponerse asimismo a las lecturas que presentan a esta autora como un adalid de una suerte de puro espontaneísmo.

como si fuera propia. La victoria bélica no significó una dominación cultural sino lo contrario, algo que Horacio expresó sintéticamente con el célebre “Grecia cautiva cautivó a su feroz vencedor” (*Grecia capta ferum victorem cepit*) al que añadió “e introdujo las artes en el agreste Lacio” (*et artes intulit agresti Latio*). En efecto, la supervivencia del recuerdo de Grecia, o de Jerusalén, fue únicamente posible gracias a la transmisión efectuada por los romanos.<sup>725</sup>

Ahora bien, la valoración de Roma (simplemente) como una gran cultura de transmisión puede hacernos olvidar esa originalidad que ellos mismos no valoraban, una originalidad que se pone de manifiesto en el mismo acto de la transmisión. Al fin y al cabo, ésta nunca se da de una manera perfecta, como una traducción literal e impecable del contenido original, sino como una renovación y adaptación de éste. Atenas y Jerusalén se integran en Roma al precio de la romanización de su identidad, hasta tal punto que a menudo todavía nos cuesta ir más allá del momento prerromano de ambos legados. Rémi Brague ha escrito al respecto que “ser romano es hacer la experiencia de lo que es viejo como nuevo, y como aquello que se renueva por su trasplante a una tierra nueva, trasplante que hace de lo viejo el principio de nuevos desarrollos. La experiencia del comienzo como recomienzo es romana”.<sup>726</sup> Lo que aporta Roma, pues, es una concepción de la cultura en la que ésta aparece como un curso histórico o un proceso de crecimiento que no se somete fielmente al pasado, sino que tiene la capacidad de acoger y procrear ciertos componentes en su seno cuya procedencia se encuentra en otros pueblos o religiones. El legado de Roma, guiado por la *auctoritas*, no sería el de una concepción original, sino el de tender un diálogo productivo con las otras culturas, sin tener miedo a reconocer su valor.

Si se cambia la palabra «transmisión» por «tradición», el diagnóstico de Arendt es bastante semejante. Gracias a aportar una serie de conceptos políticos fundamentales de gran riqueza y potencial políticos, Roma ejerció un considerable influjo en la posteridad, pero al carecer de pensadores tan insignes o de desarrollos filosóficos tan elaborados como los griegos no ha logrado despertar la misma atención o atracción que éstos.<sup>727</sup> Por decirlo en otras palabras, Roma fue incapaz de apreciar o plasmar en el pensamiento aquella experiencia política que la distinguía y sucumbió frente al brillo de las construcciones teóricas griegas. Eso no solamente sucedió con un concepto como el de «autoridad», ensombrecido y desatendido debido a la imponente sombra emitida por Platón y Aristóteles, también se evidenció por la incapacidad de los romanos a la hora de suturar el abismo abierto entre pensamiento y acción, iniciado por el primero de estos dos autores. En realidad, la experiencia romana no sólo no pudo transmitir su legado sino que, con el paso del tiempo, acabó por interpretarse a sí misma desde las categorías griegas.<sup>728</sup> El desprecio romano por la filosofía habría sido entonces el principal causante de “la victoria indisputada de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental”.<sup>729</sup> El mismo dinamismo inherente a la tradición acabó por sepultar en el olvido aquellas experiencias que con el transcurso de las sucesivas generaciones fueron sentidas como obsoletas o no tan valiosas como para ser recordadas y preservadas.

---

<sup>725</sup> Por eso, Brague escribe: “Decir que somos romanos es exactamente lo contrario de identificarse con un antepasado de prestigio. Es una desposesión y no una reivindicación. Es reconocer que, en el fondo, no hemos inventado nada, pero que hemos sabido transmitir, sin interrumpirlo sino metiéndonos dentro, una corriente que venía de más arriba”, *Europa, la vía romana*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions, 2002, p. 101.

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>727</sup> Marx 65.

<sup>728</sup> Marx 42.

<sup>729</sup> Marx 65.

La paradoja de Roma reside en que la valoración que hizo de la tradición condujo al olvido de su originalidad y a que más tarde no haya sido suficientemente apreciada por la historia del pensamiento político.<sup>730</sup> Hay que tener en cuenta que el dinamismo inherente a la tradición, la relectura y reformulación que continuamente hace del pasado desde el presente, contribuye a la confusión de ambos tiempos y al desconocimiento de lo que realmente ocurrió. Todo eso podría explicar que Arendt opte por elucidar conceptos como los de poder, libertad o acción desde un modelo como el griego, pese a haber explicitado que también se hallaban presentes, y más en la práctica que en la teoría, en la antigua Roma. Al fin y al cabo, incluso las principales fuentes a las que recurre Arendt para abordar la *romanitas*, Cicerón y Virgilio, ya se hallaban notablemente influidas por la cultura helénica.<sup>731</sup>

### Potestas versus auctoritas

La *auctoritas* debe ser entendida en Roma como un concepto eminentemente político que operaba en el espacio público pero que no penetraba en el terreno familiar, donde preponderaba un tipo de gobierno monárquico del que hemos heredado la todavía vigente expresión de *patria potestas*.<sup>732</sup> Al menos inicialmente, en Roma permanecía la rígida distinción griega entre las esferas pública y privada, cada una de las cuales debía regirse por reglas propias que no podían ser trasvasadas a la otra. Sin embargo, que la *auctoritas* fuera una categoría política no significa en modo alguno que deba ser entendida como un concepto aislado y fácilmente delimitable, puesto que lo político abarcaba en aquel entonces cuestiones que hoy en día situamos en lo religioso, en lo cultural o en lo social. Por ello, en Roma la *auctoritas* continuamente se entremezclaba con la *traditio* y la *religio*, de tal modo que no estaban claros los límites en los que comenzaba una y acababa la otra, erigiendo así una trinidad de larga duración que Arendt describe como los tres pilares sobre los que se ha sostenido la cultura occidental.

También es preciso tener en cuenta que los tres componentes que forman parte de esta tríada se relacionaban, atravesaban e influían recíprocamente, con lo que la erosión de uno de ellos hacía mella y debilitaba los restantes. Eso explica que la *auctoritas* romana tan sólo pudiera perdurar en la medida en que fuera transmitida a las sucesivas generaciones y tuviera la capacidad de religar a la comunidad. Una *auctoritas* aislada, sin el refuerzo conferido por los otros dos elementos de la trinidad romana, se presentaba como una autoridad endeble e inestable, con escasas perspectivas de poder subsistir durante largo tiempo. En tanto que la autoridad necesitaba estar estrechamente conectada con el mundo, no podía apartarse de éste y ser puramente trascendente como ocurre con la platónica. La

---

<sup>730</sup> Cf. PP 84

<sup>731</sup> Para un análisis de estas dos figuras en el pensamiento de Arendt, véase Giorcelli, Silvia, *L'auctoritas degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Milán, Le Monnier Università, 2010, pp. 126-168.

<sup>732</sup> BPF 116. Para un estudio histórico de la *auctoritas* en el contexto romano, véanse Magdelain, André, *Jus imperium auctoritas: études de droit romain*, Roma, École française de Rome, 1990; Domingo Rafael, *Teoría de la auctoritas*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1987 y *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999; Casinos Mora, Francisco Javier, «El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 11, 1999, pp. 85-109 y *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*, Granada, editorial Comares, 2000; y Clemente Fernández, Ana Isabel, *La auctoritas romana*, Madrid, Dykinson, 2014. Para una muy recomendable interpretación de cariz más filosófico, véanse los capítulos dedicados a la experiencia política romana en Oakeshott, Michael, *Lecciones de historia del pensamiento político: desde Grecia hasta la Edad Media*, Madrid, Unión Editorial, 2013.

*auctoritas* lograba su permanencia porque no se presentaba como un artefacto intelectual diseñado individualmente sino como un fenómeno que había sido reiteradamente validado en la práctica por los integrantes de las anteriores generaciones. Lo que con ello se sugiere es que una autoridad política como la romana solamente puede ser eficaz si se encuentra respaldada por otras instituciones que atraviesan la sociedad y le sirven de contrafuerte.

En primer lugar debemos recordar lo que de entrada supone la existencia de la *auctoritas* a nivel político. Para empezar, en virtud de la autoridad se evidenciaba que el poder o la *potestas* no se bastaban por sí mismos. En todo momento, el poder necesitaba el sostén de una instancia exterior como la procurada por la autoridad si no quería arriesgarse a ser considerado como un poder tiránico o arbitrario, pudiendo ser entonces desautorizado y desobedecido por los otros miembros que componían la *civitas*. Arendt recuerda en este contexto la conocida formulación del historiador alemán Theodor Mommsen, para quien la *auctoritas* romana podía ser descrita sucintamente como algo “más que un consejo (*advice*) y menos que una orden (*command*), un consejo (*advice*) que no se puede ignorar sin correr un peligro”.<sup>733</sup> Aunque estuvieran íntimamente relacionados, Arendt enfatiza que la *potestas* y la *auctoritas* no eran lo mismo y que donde estaba una no estaba la otra y viceversa.

Por lo mismo, la autoridad romana colisionaba frontalmente con el empleo de la coerción o de la violencia. En esta misma línea, Arendt enfatiza en varios momentos cómo en Roma, donde primaba la autoridad, no había espacio alguno para la violencia.<sup>734</sup> Así pues, la *auctoritas* romana en esta cuestión se distinguía de la concepción platónica y se movía en un espacio ignoto para los griegos, los cuales no supieron encontrar ninguna fórmula alternativa que se situara entre el *peithein* y el *kratos*.

La república romana fue verdaderamente una *res publica* en la medida en que no se comportaba despóticamente y en cuyo seno se ejercía un poder que tenía en cuenta el rol dispensado por la autoridad. Arendt trae a colación la celeberrima frase de Cicerón, *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*,<sup>735</sup> por la que se señala que mientras que el poder se encuentra en manos del pueblo la autoridad tiene su sede oficial en la institución del Senado. Ahora no importa valorar hasta qué punto esta afirmación se corresponde con lo que acaeció en la realidad.<sup>736</sup> Baste señalar que, al menos a nivel ideal, la república romana se vertebraba sobre una división del poder que se materializaba en la desidentificación de los conceptos de poder y de autoridad. La *auctoritas* aparecía entonces como aquella instancia que aprobaba o desaprobaba, validaba o invalidaba, reforzaba o impugnaba, las medidas que se tomaban y ponían en práctica desde el gobierno.<sup>737</sup> En este

<sup>733</sup> BPF 134. Traducción modificada.

<sup>734</sup> Por ejemplo, “En la república romana era la autoridad y no la violencia la que regía la conducta de los ciudadanos” (OR 38).

<sup>735</sup> Cicerón, Marco Tulio, *De legibus*, 3, 12, 38.

<sup>736</sup> Diversos autores han contestado que esto fuera realmente así. Por un lado, han criticado que en verdad la distinción entre *potestas* y *auctoritas* no era ni mucho menos tan clara o tajante. Por el otro, han comentado que podía tratarse más bien de una idealización de la realidad de la que servirse con la meta de legitimar el poder instituido. En el mismo sentido, se le ha reprochado a Arendt que no comprendiera el rol que jugaba el *imperium* en la antigua Roma como una autoridad incondicionada, repleta de connotaciones militares y religiosas. Véanse Sintomer, Yves, «Pouvoir et autorité chez Arendt», *L'homme et la société*, 113, 3, 1994, pp.117-131; Scanlon, Larry, *Narrative, Authority and Power: the medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994, p. 41ss; Pirro, Robert C., *Hannah Arendt: the Politics of Tragedy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2000, p. 62ss.

<sup>737</sup> En este mismo sentido, señala que la autoridad está estrechamente conectada a la fuerza religiosa de los *auspices* romanos, quienes “a diferencia del oráculo griego, no se refieren al curso objetivo de los acontecimientos futuros sino que revelan sólo la aprobación o desaprobación divina de las decisiones

sentido, por eso, este tipo de autoridad no debe ser vista tan sólo como una suerte de poder limitativo, que impide la existencia de un gobierno fundado en la arbitrariedad, puesto que *de facto* también se destapa como la condición de posibilidad de todo poder, lo que declara la indigencia radical de éste. A fin de cuentas, un poder desprovisto de autoridad no merecería ser seguido y estaría expuesto sin remedio a una situación de fragilidad permanente.

Sin embargo, Arendt recuerda que a la hora de la verdad la *potestas* no solamente prestaba atención a la *auctoritas* del Senado sino que también lo hacía a otras partes de la república, incluyendo asimismo a un colectivo como el de los plebeyos. El mayor ejemplo de ello viene dado por la aprobación de las leyes de las Doce Tablas, a la sazón el primer documento legislativo romano. La redacción de este conjunto de leyes es descrita como el resultado de un tratado concertado entre el patriciado y la *plebs*, fundamentado en el *consensus omnium* o en el consentimiento de todo el pueblo.<sup>738</sup> Es decir, más que una obra de la *potestas* habría sido el fruto de un poder que guarda parecidos con el arendtiano. Lógicamente, este tratado no suprimió la separación o los conflictos entre ambos colectivos, aunque sí que logró evitar la enemistad entre ellos y permitió que ambos pudieran actuar en concierto. En definitiva, la palabra «*societas*» no significa otra cosa que «alianza» en latín y, siguiendo a Cicerón, la *res publica* tan sólo lo era en la medida en que esta alianza entre las diferentes partes del cuerpo político conseguía mantenerse vigente. Como contraste, en cierto momento Arendt hace una escueta alusión al inicio del ocaso de la autoridad en tiempos del emperador Calígula, al presentarse como *dominus* y por tanto al proyectar una categoría de la esfera privada (equivalente al *despotes* griego) al espacio político, algo que anteriormente se hubiera considerado como una maldición y una injuria.<sup>739</sup> Aunque no explicita esta cuestión, es evidente que cuando Arendt se refiere a la antigua *auctoritas*, hace referencia a la de la república romana y no el uso que se hizo de ella en los tiempos de la etapa imperial.<sup>740</sup>

Por otro lado, hay que recordar que la autoridad romana no suponía tan sólo una forma de acuerdo (*agreement*) con las otras partes que constituyen la república, sean el *populus* o el Senado, sino que también lo era con el pasado del que se proviene. Como se ha observado con anterioridad, es fundamental comprender el carácter temporal asociado a la autoridad y su dimensión intergeneracional en una cultura como la romana. Respecto a esta cuestión, lo primero que hay que recordar es la preponderancia que el mundo agrario y el campo semántico de este mundo tienen en una cosmovisión como la de entonces.<sup>741</sup> Como se sabe, la palabra *auctoritas* procede del verbo *augere*, que es un vocablo que

---

adoptadas por los hombres” (BPF 134). Los dioses, más que poder, tiene autoridad sobre los hombres y no dictan lo que hacer sino que confirman sus acciones y las aumentan.

<sup>738</sup> WP 120.

<sup>739</sup> BPF 116s. Como se desprende de la lectura que hace del fragmento *El sueño de Escipión*, se puede colegir que la autora de *La condición humana* consideraba que la crisis de la autoridad romana ya se daba en los tiempos de Cicerón, cuando el orador romano ya debe ofrecer recompensas como tener un lugar en el cielo o gozar de la eternidad para quien aparezca como el salvador de la *res publica*. Véase BPF 181s.

<sup>740</sup> Es una lástima que en sus escritos Arendt no haya profundizado en la evolución romana de la *auctoritas*, porque Augusto, título que procede del mismo campo semántico que ésta, constituye el primer momento en el que se observa cómo la *potestas* intenta apropiarse y confundirse con la *auctoritas*. Se trata de un proceso que ha recibido el nombre de *potestización* de la autoridad que anticipa en algunos aspectos el destino moderno de este término. Véase Mackay, Christopher S., *El declive de la república romana: de la oligarquía al imperio*, Barcelona, Ariel, 2011.

<sup>741</sup> Reginald Barrow, una de las principales referencias de Arendt para conocer el mundo romano, señaló que “la mentalidad romana es la mentalidad del campesino y del soldado; no la del campesino ni la del soldado por separado, sino la del soldado-campesino”. Barrow, Reginald, *Los romanos*, México, FCE, 1963, p. 12.



procede de ese ámbito. Algo parecido sucede con muchos otros términos romanos, sean positivos o negativos. Entre ellos sobresale «*luxus*», el cual designaba la vegetación espontánea e indeseable que crece excesivamente en detrimento de las raíces (allí donde lo externo inhibía el buen desarrollo de lo interno) y comprometía la cosecha en sí. El *luxus* era lo que rompía la medida y abandonaba la disciplina que se exigía.

Por todo ello, no debe sorprender que el historiador Pierre Grimal haya escrito unas líneas como las siguientes:

“La virtud esencial – cardinal – para un romano es, precisamente, la que responde más directamente al ideal campesino: la virtud de *permanencia*. Se mirará como conforme al bien todo lo que tenga por efecto mantener el orden existente, la fecundidad de la tierra, la esperanza de la cosecha, el retorno repetido de los años, la renovación regular de la raza, la estabilidad de la propiedad. Se condenará, por el contrario, todo lo que es anárquico, innovador, todo lo que amenaza la regularidad de los ritmos, todo lo que desorienta”.<sup>742</sup>

La *auctoritas* es el término que responde a este ideal complejo en el que se combinan el cambio y la variación con la permanencia y la estabilidad de la fundación. En modo alguno se debe minusvalorar el contenido transformativo. Arendt pone de manifiesto en diversas ocasiones que lo que late detrás de la fundación romana es lo que califica como *pathos* de la novedad. Aunque no profundice en las consecuencias de la siguiente afirmación, no deja de ser curioso que cuando se refiera a la comprensión romana de la acción política señale que ésta, en contraste con la griega, consista “en la fundación” así como en la “preservación de una *civitas*”,<sup>743</sup> sin hacer alusión a cómo se engarza entonces con el carácter rupturista que de acuerdo con la lectura de *La condición humana* se le presupone a la acción. Una posible respuesta se encuentra en una anotación de su *Diario Filosófico*, donde Arendt escribe lo siguiente:

“Es esencial el hecho de que para los romanos los antepasados en cuanto tales son los *maiores*, o sea, aquellos que han fundado la ciudad y la ley. Por eso en el curso de la historia la acción pierde enteramente el sentido de comenzar y terminar (*arkhein* y *prattein*), y se convierte en *agere*, lo cual significa propiamente ser activo (*tätig sein*), accionar (*betätigen*), para *conservar lo fundado*”.<sup>744</sup>

En este sentido, en un apunte inmediatamente posterior de este mismo *Diario Filosófico* señala que mientras que los griegos debían apelar a la poesía para eternizar en la memoria una acción que entendían como caduca y efímera, los romanos no lo necesitaban porque “no entendían la acción (*Handeln*) en el sentido de la empresa transitoria y de la aventura, sino como la *fundación* permanente (*bleibende*) de las ciudades y su conservación obligatoria”.<sup>745</sup> La acción en Roma se entiende en buena medida desde la preservación de una fundación que requería la actividad de todos los ciudadanos en alianza entre sí.<sup>746</sup> Este ideal de conservación en virtud del aumento, fundamental en el mundo romano y en su concepción de la *auctoritas*, se expresa asimismo en el verbo «*condere*», donde de nuevo se entremezclan el carácter de novedad y el del cuidado conservador. No por casualidad, Conditor, la divinidad encargada de esta tarea, era el dios romano del

---

<sup>742</sup> Grimal, Pierre, *La civilización romana: vidas, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 86.

<sup>743</sup> PP 84. El fragmento completo dice lo siguiente: “En claro contraste con la experiencia griega prepolis, así como con la experiencia de la polis en la historia griega, está la experiencia romana según la cual la acción política consiste en la fundación y preservación de una *civitas*”.

<sup>744</sup> DT XVIII, 23, p. 424, anotación de septiembre de 1953. Traducción modificada. El énfasis es nuestro.

<sup>745</sup> DT XVIII, 15, p. 417, anotación de agosto de 1953.

<sup>746</sup> Cf. DT XXI, 45, p. 517, anotación de mayo de 1955.

crecimiento y de la cosecha.<sup>747</sup> En el fondo, se podría argüir que no es que la autoridad niegue la acción, sino que, al retratar el pasado bajo un aspecto de continuidad y no como interrupción o ruptura, tiende a borrar sus rastros del recuerdo.

Todo eso nos conduce al concepto de fundación, una categoría central en el pensamiento de Hannah Arendt que adquiere un rol cardinal en su caracterización de la antigua Roma. La fundación debe ser entendida simultáneamente como un comienzo que a la vez se manifiesta como una fuente de vida y asimismo de libertad. La misión de la *civitas* romana puede ser resumida de forma sucinta en la custodia y preservación de la fundación, tal y como se trasluce diáfano en el pensamiento de Cicerón. Para este orador romano, “en ningún otro campo la excelencia humana se acerca tanto a la virtud de los dioses (*numen*) como lo hace en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas”.<sup>748</sup> Naturalmente, todo esto se produce bajo el marco y la inspiración de la autoridad y del *augere* al que remite, puesto que “lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación”.<sup>749</sup>

En este aspecto, también Roma se desmarca de Grecia. Mientras que los griegos, como en el caso de las numerosas colonias diseminadas a lo largo del Mediterráneo, no cesan de emprender la fundación de nuevas *poleis*, en Roma la fundación se caracteriza por ser un acontecimiento único, singular y sagrado. Es el *initium*, el momento central de su historia y el principio generador de lo existente, el acto sobre el que se edifica la *civitas* y con el que se vincula a los miembros de ésta, tanto presentes como futuros. La fundación, por ello, debe ser una solamente y no puede ser cortada abruptamente o repetida de nuevo, puesto que la tierra original sobre la que se enraíza es fundamental y bajo ningún concepto puede ser abandonada por sus pobladores, con lo que se teje una continuidad (*continuum*) y se inicia una tradición que hila el pasado con el presente y aspira a no tener fin. Con la fundación, los romanos se arraigan verdaderamente en la tierra y por eso, agrega Arendt, la palabra «*Patria*», que solamente puede ser una, adquiere entre ellos su auténtico y pleno significado. Se opone en este sentido al concepto de *polis*, la cual está fundada básicamente sobre las personas y es trasplantable a otra región.<sup>750</sup> Jugando con la polisemia del término inglés «*foundations*», Arendt señala que lo que también aporta la fundación son los cimientos o los fundamentos sobre los cuales se yergue la república romana.<sup>751</sup> Algo semejante sucede con el verbo alemán «*gründen*» (fundar) empleado en el mismo sentido por la autora de origen alemán, el cual hace alusión a «*Grund*» y significa tanto «causa» como «suelo». La fundación, entonces, no debe ser vista únicamente como un punto de partida temporal sino en cierto modo también como uno de carácter espacial.

De este modo, la fundación, que para los griegos no era más que un hecho secundario y a menudo caído en el olvido, pasa a ser un acontecimiento único, legendario y

---

<sup>747</sup> OR 278. En este sentido, resulta de gran interés hacer referencia como extensión a la mentalidad asociada a la *auctoritas* como crecimiento que conspiradores contra lo república como Catilina, Milón o el propio Julio César fueron acusados por causarle un daño o un *detrimentum*, literalmente empequeñecer a la república. Véase Moatti, Claudia, «Res publica: des choses publiques à la chose du peuple», en Moatti, Claudia y Michèle Riot-Sarcey, *La république dans tous ses états*, París, Éditions Payons-Rivages, 2009, p. 260.

<sup>748</sup> BPF 132. Véase Cicerón, Marco Tulio, *De re publica*, VII, 12.

<sup>749</sup> BPF 133.

<sup>750</sup> Cf. Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 176ss. En este sentido, según Tucídides, el general ateniense Nicias dijo que “los hombres son la ciudad, no los muros ni las naves vacías de hombres” (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 7, 77, 7).

<sup>751</sup> Por ejemplo OR 276.

divino, también autoritativo, que ilumina toda la posteridad y le sirve de guía y soporte.<sup>752</sup> Frente a Grecia, Roma se construye sobre la continuidad de un comienzo que, en apariencia, no admite saltos. Allí es donde se desvela la importancia de la tradición, como ese hilo que une el presente con el pasado, pero también de una pluralidad que se mezcla con la temporalidad y que integra en su seno a distintas generaciones. Roma, si bien tuvo importantes legisladores como Numa Pompilio o Servio Tulio, careció de figuras equivalentes a *nomothetai* como el espartano Licurgo o el ateniense Solón, quienes de un golpe y de manera individual establecieron las leyes fundamentales sobre las cuales se levantaron sus respectivas polis, ejemplos que inspiran y explican el fallido modelo platónico de fundación en *Las Leyes*.

La fundación de Roma, frente a ello, no depende de la obra de un único estadista que siguiendo el esquema de la fabricación determina la constitución de la *politeia*, sino que aparece como una obra colectiva, siempre abierta y condenada a un inerradicable estado de transición, que se modela y remodela con el transcurso del tiempo, a resultas de las diferentes coyunturas por las que atraviesa la república. Todo eso explica la íntima relación que se teje y reteje sin cesar entre el pasado y el presente. Gracias al rol desempeñado por la autoridad, el primero atesora una fuerza vinculante (*binding force*) que lo ata y religa al segundo. El pasado no comparece entonces como un recuerdo muerto e intrascendente, pues, como señala Arendt, “en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos”.<sup>753</sup> En este contexto se refiere a la *gravitas* como uno de los rasgos sobresalientes del carácter romano y que hacía alusión a la capacidad de sobrellevar la carga del pasado.

Por la misma razón, la senectud, de donde procede la palabra *Senado*, era valorada en aquellos tiempos como la culminación de la vida humana, como una virtud y un factor de ascendencia o de reconocimiento. Los ancianos, por la sabiduría que se les atribuye y por estar cronológicamente más próximos a los venerables antepasados, son reconocidos como los *maiores*, *patres* o *auctores* de la república.<sup>754</sup> Para los romanos, envejecer es acercarse al pasado y poder devenir una figura de autoridad. Como escribe Arendt, “a través de los senadores romanos, estaban presentes los fundadores de la ciudad de Roma y, con ellos, también se hacía presente el espíritu de la fundación, el origen, el *principium*, y principio de aquellas *res gestae* que, desde entonces, formaron la historia del pueblo de Roma”.<sup>755</sup> La fundación no tan sólo es un origen temporal (*Beginning, Anfang*), sino que también contiene el *principium* (*Principle, Prinzip*) que lo anima y lo salva de la arbitrariedad de todo origen, que inspira las acciones de quienes vendrán después y dotan de sentido al momento originario.

Todo eso explica la importancia que entre los romanos se le confirió a la memoria colectiva, la cual recibió el estatuto de una institución sagrada y cívica. Para ellos, la memoria no era solamente un repositorio de hechos pasados sino también una fuente de autoridad que arroja luz sobre el presente, con lo que aparece como uno de los resortes en virtud de los cuales se salvaguarda la tradición. Aunque es preciso señalar que la memoria también juega un rol destacado en la polis griega, en Roma no consiste solamente en una

---

<sup>752</sup> En este sentido, añade en el Diario Filosófico: “desplazar la actualidad a la tradición (...) significó para los romanos ver operante lo divino en las fundación de las ciudades. A partir de esta experiencia, el comienzo recibió una posición «apriorística», que nunca tuvo entre los griegos en un sentido histórico” (DT XIV, 20, p. 324, anotación de marzo de 1953).

<sup>753</sup> BPF 133.

<sup>754</sup> BPF 133.

<sup>755</sup> OR 275-276.

instancia de recuerdo colectivo de las acciones del pasado, pues lo que importa en todo momento es deshacer la distancia temporal de las hazañas pretéritas y que aparezcan como una suerte de pasado presente o contemporáneo, estrechamente conectado a lo que sucede en el día a día. En esta línea, una joven Arendt ya había afirmado en *El concepto de amor en San Agustín* que

“la función de la memoria es «presentar» (hacer presente) el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido. La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro”.<sup>756</sup>

En este sentido, para los romanos el propósito del cultivo de esta memoria consiste en aportar una *historia magistra vitae* para las futuras generaciones: relatar y conservar las hazañas de los antepasados de tal modo que puedan presentarse como narraciones o episodios ejemplares que puedan ser utilizados como una fuente de inspiración, al mismo tiempo que forjan una ligazón de los ciudadanos del presente con los del pasado. Como escribió el mencionado Polibio, educar era simplemente “hacerte ver que eres digno de tus antepasados en todo”, por lo que el modelo aparecía como un compañero-competidor.<sup>757</sup>

En Roma, de modo semejante a lo afirmado por Aristóteles, la autoridad está provista de cierto carácter educativo o pedagógico, aunque no por ello deja de ser política. Básicamente, porque se trata de una autoridad que, no dirigida a infantes, se nutre de figuras ejemplares que no se imponen o no ejercen una vis coactiva sobre una audiencia que es reconocida como ciudadana. La relación de asimetría reposa entonces en un reconocimiento que no es impuesto y que es susceptible de ser revocado. En este sentido, Arendt diferencia con claridad el poder constrictivo (*compelling power*) de las autoridades platónica y aristotélica del poder vinculante (*binding power*) del modelo romano. El objeto de la autoridad romana no reside en ayudar a los niños a entrar en el mundo, sino que concierne a personas adultas, responsables y ciudadanas directamente comprometidas con éste, tanto con su cuidado cuanto con su transformación. Al fin y al cabo, el *augmentum* de la fundación tan sólo es posible gracias a su relativa flexibilidad, en tanto que se producen ciertas variaciones y los ejemplos, como hemos analizado en el capítulo III, no son seguidos fielmente al pie de la letra.

Uno de los momentos en los que más se percibe la flexibilidad de la tradición romana tiene que ver con la capacidad que tuvo de reconocer a los autores de la antigua Grecia como sus propias autoridades y antepasados, proyectando la autoridad a una civilización que la desconocía y ampliando el hilo de la tradición a una cultura ajena.<sup>758</sup> No deja de ser interesante que Arendt indique explícitamente que la recepción no fue ni mucho menos pasiva o perfecta, teniéndose que adecuar el legado heleno a los requerimientos romanos. En este sentido, comenta por ejemplo que Lucrecio y Cicerón “transformaron la filosofía en algo esencialmente romano, es decir, entre otras cosas, en algo esencialmente práctico”.<sup>759</sup> Por la misma razón continúa señalando que eso explica que la materia de la filosofía, en vez de consistir en una serie de formulaciones y construcciones abstractas, pasó a preocuparse mayoritariamente por el cuidado de la vida o que, en un gesto ilustrativo de apropiación, Cicerón afirmara que el hombre está destinado *ad mundum*

---

<sup>756</sup> Agustín 74.

<sup>757</sup> BPF 206.

<sup>758</sup> BPF 135-136.

<sup>759</sup> LM 176.

*contemplandum*, como en la filosofía griega, pero también *imitandum*, intercalando un rasgo central entre los romanos que estaba ausente en los griegos.<sup>760</sup>

Este gesto de reconocimiento con la antigua Hélade alcanza su mayor expresión en una cuestión tan relevante como la misma leyenda de la fundación, que se transforma y, con la aceptación del mito de Eneas, pasa a remitir a un acontecimiento anterior narrado en *La Ilíada* por Homero. De este modo, Roma abrigaba la pretensión de reivindicar unos ancestros con los que ponerse a la altura de la cultura griega, pero también presentar la fundación de Rómulo como un resurgimiento de la antigua Troya, hilando ambos episodios. Por ello, Arendt hace hincapié en que la fundación atraviesa la historiografía romana bajo la forma no de un comienzo absoluto sino asumiendo el rostro de un restablecimiento y una reconstitución; en suma, como una refundación.<sup>761</sup>

Esta cuestión entronca con lo que Paul Ricoeur ha denominado la paradoja o el enigma de la autoridad.<sup>762</sup> Según este pensador francés, con el propósito de legitimarse, toda autoridad hace referencia a otra que es de orden superior y que tampoco se sostiene sobre sí misma. La autoridad aparece entonces necesitada de un fundamento adicional que a su vez cumple el papel de autoridad para la primera. Entre los romanos, en efecto, la afirmada como autoridad última, la legendaria fundación de la ciudad, se desvela finalmente como la penúltima, al sustentarse sobre un relato anterior como el de Eneas y la antigua Troya. El problema planteado por Ricoeur consiste en que este tipo de recursos pueden derivar en un proceso sin fin, donde al final, al sustentarse cada una sobre otra anterior, no haya en sentido estricto ninguna instancia última de autoridad.

En la medida en que la fundación se presenta como una refundación, la experiencia romana parece ratificar la afirmación de Ricoeur. Ahora bien, la clave de la fundación romana, aquella por la cual también el mito de Eneas puede aparecer y ser reconocido siglos después del de Rómulo, reside en que debe ser entendida como un principio o un origen lleno de vida. La fundación se caracteriza por un dinamismo en equilibrio que se encuentra ausente en la experiencia griega y que rompe radicalmente con todo modelo político que opera de manera acorde al esquema de la fabricación. Por ello, hay que afirmar que no es tanto el origen histórico, *a priori* inmutable y arbitrario, como el principio que lo inspira lo que a la hora de la verdad comparece como la fuente última de autoridad. Por lo mismo, el principio también lo es de la libertad, de una que según Arendt se entiende como un poder-comenzar.<sup>763</sup> Así, la fuente última de autoridad se encuentra en la misma fundación y no es necesario emplazarla en un episodio previo, donde el hecho de carecer de un fundamento ulterior se compensa por poseer una relativa transformabilidad que le permiteacompararse a las exigencias que van siendo marcadas por los nuevos tiempos.<sup>764</sup>

---

<sup>760</sup> Cicerón, Marco Tulio (*De Natura Deorum*, II, XIV, 37). En referencia a esta cuestión, Barbara Cassin ha escrito lo siguiente: “El sometimiento de Roma a Grecia es un efecto de esa búsqueda de la autoridad, que es a su vez un efecto de la experiencia política fundamental de los romanos. Por eso Grecia hizo callar a Roma tanto como Roma hizo callar a Grecia”. Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 178.

<sup>761</sup> LM 446.

<sup>762</sup> Ricoeur, Paul, *Lo justo 2: estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008, p. 87ss.

<sup>763</sup> WP 77.

<sup>764</sup> En su Diario Arendt anota un fragmento que sirve de resumen de lo dicho hasta el momento. “La tradición se hace posible en virtud de la experiencia específicamente romana de la fundación y conservación de la «civitas». La fundación, que es un acto de libertad, obliga (*verpflichtet*) y ata (*bindet*) en la conservación (*in die Erhaltung*). En el terreno espiritual esto es la tradición, la autoridad de la misma está en el énfasis

Como se ha visto, en Roma esa transformación se manifestará con la adopción tardía del mito de Eneas, quien es reivindicado en un nuevo momento de renacimiento capitaneado por Augusto, a quien se le promete en *La Eneida* que originará una nueva Edad de Oro. Esta flexibilidad es también lo que permitirá que la fundación romana se renueve posteriormente gracias a la llegada de un cristianismo que, con varios siglos de retraso y en plena decadencia del Imperio, situará en la figura de Jesús el nuevo comienzo constitutivo o el pilar central de la refundación, con lo que la Iglesia cristiana pasará a ocupar la posición de “heredera real de Roma”.<sup>765</sup>

En este sentido, también es importante tener en consideración que la *auctoritas* romana, al contrario que la platónica o la que se impondrá con el cristianismo, no adopta la estructura de una pirámide ni requiere el respaldo de una fuente trascendente de autoridad.<sup>766</sup> Por el contrario, se descubre más bien como una realidad dinámica cuyo desarrollo consiste en un plegarse sobre su mismo pasado. Arendt escribió al respecto que

“al contrario de nuestro concepto de crecimiento, que coloca el proceso en el futuro, los romanos consideraban que el crecimiento se dirigía hacia el pasado. Si 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”.<sup>767</sup>

En Roma, ni la autoridad ni el *augere* que propicia se desligan nunca del momento original, de modo que la fundación comparece como la instancia última de autoridad y, en cierto sentido, el crecimiento logrado se proyecta hacia el pasado. Como evidencia el mito de Eneas, de este modo se produce en primer lugar una suerte de *hysteron proteron*, puesto que el momento supuestamente precedente en el tiempo y en relevancia no lo es en realidad. En la medida en que el crecimiento se da “hacia atrás” depende del presente desde el que se lo convoca, reivindica y reformula.<sup>768</sup> Aunque se hable “en nombre del pasado”, el fundamento se halla en verdad en el presente.

En segundo lugar, con todo ello también se constata que la fundación no designa un único instante sino que hace alusión a una cadena de acontecimientos que guiados por el principio fundacional se suman, se concatenan y se adhieren a los anteriores. Fundadores pueden serlo entonces varias personalidades que en diferentes etapas hayan colaborado en el continuado desarrollo de la república romana; es decir, tanto Rómulo como muchos de sus sucesores (los llamados *deinceps conditores* por Tito Livio),<sup>769</sup> quienes actuando en tanto *auctores* han contribuido al mencionado *augmentum* de la fundación.

### De la fundación a la *lex*

El mito de Eneas nos remite a una cuestión adicional. Arendt pone de relieve la inversión simétrica existente entre los acontecimientos que se narran en *La Ilíada* con los

---

(*Pathos*) del comienzo. La vinculación a esa obra (*Werk*) es la religión de los romanos. Así la religión es de antemano política” (DT XIV, 34, p. 332, anotación de abril de 1953). Traducción modificada.

<sup>765</sup> DT XIV, 20, p. 324, anotación de junio de 1953.

<sup>766</sup> OR 258.

<sup>767</sup> BPF 135.

<sup>768</sup> Quizá por ello Arendt indique en diversas ocasiones que el comienzo absoluto troyano “permanece constantemente envuelto en el misterio”. LM 445.

<sup>769</sup> Citado por Hammer, «Hannah Arendt and the Roman Political thought. The Practice of Theory», p. 130.

relatados en *La Eneida*, de tal modo que en esta última es Eneas, la virgiliana personificación del Héctor homérico, quien resulta triunfante frente a Turnus, figura que explícitamente remite a Aquiles.<sup>770</sup> La historia se invierte pero en realidad no lo hace del todo, puesto que la victoria del héroe troiano no finaliza con la ulterior aniquilación de los aqueos sino con la concertación de una alianza y un tratado. Con este desenlace no solamente se anula la derrota de los supuestos antepasados de los romanos sino la misma noción de victoria o derrota. Lo que se subraya por medio de este gesto es la importancia de exponer la fundación bajo el aspecto de una unión y un acuerdo entre los diferentes pueblos. De este modo se supera incluso la actitud que Arendt describe como imparcialidad homérica, la cual hace plena justicia a los vencidos y los canta como héroes equivalentes a los propios. Con mucha mayor razón se va más allá de la comprensión griega de la guerra como una forma de destrucción o aniquilación del enemigo.<sup>771</sup>

En otras palabras, la misma comprensión romana de la fundación se vertebra sobre una pluralidad que permite la inclusión del vencido. El enemigo no es reducido a la figura del bárbaro sino que se le reconoce la posesión de un *logos* y por ello su potencial político. Se le reconoce su valía y se lo invita a formar del propio proyecto de la república. Solamente así puede emerger un mundo que es digno de tal nombre, gracias a la riqueza y las perspectivas de distinta procedencia que contiene en su seno.<sup>772</sup> Los romanos logran que haya un mundo *qua* mundo entre las naciones y no un desierto, porque trasciende la autoctonía presente en el modelo griego de ciudadanía, donde la política tan sólo se daba entre miembros nacidos en una misma polis.<sup>773</sup> De este modo, las diferentes civilizaciones ya no deben estar abocadas a un continuo y mortífero enfrentamiento entre sí, al poder establecer relaciones y alianzas las unas con las otras.

Uno de los aspectos novedosos y sobresalientes de la experiencia romana respecto a la griega tiene que ver en efecto con la diferente actitud que cada una de estas culturas profesa hacia el adversario externo. Roma se mueve en torno al principio del virgiliano del «*parcere subiectis*» por el que se ahorra la vida al vencido y desarrolla una original concepción del pacto y de la alianza por la que sitúa la política “precisamente allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa, esto es, en el ámbito (*Zwischenbereich*) no entre ciudadano de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir”.<sup>774</sup> El pasaje fundamental en el que Arendt nos informa acerca de esta cuestión dice lo siguiente:

---

<sup>770</sup> Virgilio, *La Eneida* IX, 742.

<sup>771</sup> Acerca de esta actitud de alianza escribe Roberto Esposito, “sólo ésta asegura la continuidad, la duración y la coincidencia de fundación y conservación a través del continuo *augmentum* que el *nómos* griego, encerrado en las murallas ciudadanas con las que coincidía, no podía asegurar. De este modo, si Grecia reemplaza a Troya destruyéndola, Roma sustituye a Grecia reedificándola” (Esposito, Roberto, *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 58).

<sup>772</sup> Escribe Arendt: “sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo” (WP 117).

<sup>773</sup> Sobre la cuestión de la autoctonía en Atenas, véase el imprescindible libro *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas* de Nicole Loraux.

<sup>774</sup> WP 119. El «*parcere subiectis*» solamente hace referencia a la primera parte del verso de Virgilio, que en su versión completa dice así: *parcere subiectis et debellare superbos* (Virgilio, *La Eneida*, VI, 853). Lo que

“En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria (*Ruhm*) dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito (*Bereich*) político, garantizado por el tratado (*Vertrag*), en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados (*Bundesgenossen*) del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula (*verbindet*) a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer (*im Tun und Leiden*) algo igual.”<sup>775</sup>

El carácter eminentemente político de los romanos se manifiesta en que incluso el enfrentamiento puede conducir a un ensanchamiento del mundo y del carácter plural de éste. Arendt subraya que para los romanos, al contrario que para los griegos, el tratado y la alianza fueran la solución natural a todo conflicto y que con el rango de *socius* se intentara integrar a los otrora enemigos. De allí que afirme taxativamente que los griegos no tuvieran, propiamente hablando, una comprensión cabal de la política exterior y que los romanos fueran los descubridores de ésta.<sup>776</sup> En este sentido, lo que se observa es que las acciones de Roma están inspiradas por un mismo ideal político tanto en las cuestiones de orden interno como en las de orden externo. Inicialmente, Roma no se concibe como un *Imperium* que sojuzga a los vencidos, algo que sobrevino más adelante y se impuso contra el principio expresado en el origen, sino que abriga la pretensión de afirmarse como una *Societas Romana*, a saber, “un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados”.<sup>777</sup>

Esta dimensión de apertura presente en la experiencia romana se evidencia en la interpretación romana de lo que significa la ley, cuyo significado se aleja del que tiene el *nomos* en Grecia, el cual forzosamente se encuentra encerrado en las mismas murallas que instaaura. La *lex*, que Arendt entiende desde el verbo «*religare*», no aparece como la institución artificial de un espacio común sino como un vínculo duradero, como algo “que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos”.<sup>778</sup> La ley, a diferencia del *nomos*, no instituye desde una posición de exterioridad un espacio intermedio sino que ahora es el mismo acuerdo entre las diversas partes el que fácticamente lo certifica. Además, la *lex*, lejos de ser un producto del presente, también enlaza con el pasado y a menudo intersecciona con los datos o las gestas transmitidas por la tradición.<sup>779</sup> Así pues, como afirma Arendt, las leyes mismas, no se encuentran en un afuera constitutivo sino que se corresponden en este caso al ámbito de lo propiamente político, como algo que surge en el

---

el verso en su totalidad expresa es que el principio romano de la clemencia con los vencidos no es general y posee ciertas limitaciones, pues se complementa con la violencia que inevitablemente se debe ejercer contra los que se comportan como soberbios y arrogantes, como habría sido el caso de la “pérfida” Cartago.

<sup>775</sup> WP 119-120. Nótese para más adelante que Arendt entiende «*Vertrag*» más como tratado que como contrato.

<sup>776</sup> WP 129. Hay que tener en cuenta que una de las funciones de la política exterior ateniense consistía en conseguir tributos con los que poder sufragar la costosa política interior. Para esta cuestión, véase Finley, Moses I., *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986, p. 49ss.

<sup>777</sup> WP 126.

<sup>778</sup> WP 120.

<sup>779</sup> Ahora bien, procede señalar que Arendt, a la hora de enfocar la dimensión jurídica griega, tan sólo centra su atención en el *nomos* y no presta atención al *thesmos*, más asociado a los usos y costumbres y, por tanto, a la tradición. Para profundizar en la distinción e interrelación entre *nomos* y *thesmos*, véase Romilly, Jacqueline, *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos, 2004.



hablar y el actuar.<sup>780</sup> Por lo mismo, Arendt le insiste por carta a Hans Morgenthau que la *lex* no debe ser entendida como la enunciación de un mandamiento (*Gebot*) o una prohibición (*Verbot*) sino como una suerte de tratado (*Vertrag*).<sup>781</sup>

El mayor ejemplo del carácter político de la *lex* viene proporcionado por las ya citadas leyes de las doce tablas, donde los patricios y plebeyos aparecen como los bandos que, pese a estar en liza, consiguen alcanzar un acuerdo por el que se establece la legislación sobre la que se yergue la república romana y se da acta de nacimiento al *populus* romano como la suma de ambas facciones.<sup>782</sup> A este respecto indica Arendt: “la *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño”.<sup>783</sup> Mientras que el *nomos* instauro según la mentalidad de Grecia un espacio de manera artificial y prepolítica, estableciendo violentamente los muros de la polis y negando la condición de seres políticos o calificando de bárbaros a los que viven fuera de ellos, en la *lex* el espacio intersticial se gesta desde la relación, con lo que manifiesta un carácter más abierto y desprovisto de violencia que puede abarcar a aquellas personas que no son miembros reconocidos de la *civitas*. Gracias a ser portadora de esta dimensión relacional, en virtud de esta apertura hacia los otros pueblos, el *augmentum* de la fundación romana resulta posible,<sup>784</sup> aunque también permite que, a diferencia de lo que sucede con los griegos, se pueda generar un mundo intermedio (*Zwischenwelt*) que vaya más allá de los lindes de la *civitas*. Sin este tipo de ley, sin esta apertura hacia los otros pueblos, el mundo externo se presenta como un desierto y como un espacio vacío de política, que no de guerras.

#### Epílogo: el cristianismo como un nuevo milagro de la autoridad

A pesar de que no le dedique mucho espacio a esta cuestión, Arendt comenta que la fortaleza y la perdurabilidad del espíritu romano se pusieron a prueba con el advenimiento del cristianismo. En concordancia con lo dicho anteriormente, la interpretación que hace de este acontecimiento histórico no es la de una ruptura total o un corte abrupto con el orden anterior, sino la de una transformación que se hace posible gracias al dinamismo que se encuentra presente en la misma autoridad y que al final permite salvaguardar una sorprendente continuidad con el orden anterior. Debido a su vocación antipolítica y antiinstitucional, el cristianismo se había presentado como un fenómeno que de inicio había llamado la atención por la reivindicación de valores contrarios a los de la cultura romana. Pensemos en los movimientos anacoretas, en el contenido marcadamente antipolítico de los primeros textos cristianos o en la célebre sentencia de Tertuliano – “a los cristianos nada nos es más ajeno que los asuntos públicos” - que Arendt repite en varias de

---

<sup>780</sup> WP 121.

<sup>781</sup> Carta enviada el 16 de diciembre de 1958, consultable en los papeles de la Library of Congress.

<sup>782</sup> OR 259. En estas consideraciones es cuando Arendt se muestra más cercana al planteamiento de Maquiavelo. Recordemos uno de los pasajes más famosos de los *Discorsi*: “Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la liberación en Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron” (Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000, p. 41).

<sup>783</sup> WP 121.

<sup>784</sup> “Romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada —no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños.” (WP 125).

sus obras y sitúa como epítome de la actitud del primer cristianismo.<sup>785</sup> También hay que tener en cuenta las consideraciones de esta autora acerca de la bondad cristiana, quien la tacha de antipolítica por tratarse de una virtud que lo es en la medida en que debe ser ocultada a los ojos de los demás.<sup>786</sup>

Por eso, Arendt se refiere explícitamente a la supervivencia cristiana de la trinidad romana como si se tratara de una suerte de milagro o “casi un milagro”.<sup>787</sup> La institucionalización de la Iglesia y la transformación del mundo en uno cristiano, algo inicialmente impensable, se tuvo que llevar a cabo al precio de reconfigurar un estilo de vida que al principio estaba enteramente consagrado a la reclusión, a la contemplación y al aislamiento, donde los creyentes se sienten nada más que como peregrinos en la tierra. De este modo, se abandonó a nivel práctico la fe en la inminente *parusía*, el retorno de Cristo entre los seres humanos, y se produjo una nueva experiencia de la fundación, por la que el espíritu romano pervivió de acuerdo con esta metamorfosis. Como explica Arendt,

“el espíritu romano pudo sobrevivir a la catástrofe del Imperio porque sus enemigos más poderosos - los que, por así decirlo, tras arrojar una maldición sobre todo el campo de los asuntos públicos mundanales (*worldly public affairs*) habían jurado que vivirían apartados (*in hiding*) - descubrieron en su propia fe algo que también podía entenderse como un acontecimiento mundanal (*worldly event*) y transformarse en un nuevo comienzo terrenal (*new mundane beginning*) con el que el mundo se podía relacionar (*was bound back*) nuevamente (*religare*), en una curiosa mezcla de nuevo y antiguo respeto (*awe*) religioso.”<sup>788</sup>

El cristianismo logra realizar de nuevo el milagro de la permanencia gracias a tener la capacidad de entremezclarse y amalgamarse con las tradiciones que le anteceden. No solamente con las romanas sino también con las judías. A partir de ahora la Biblia se convierte en un Antiguo Testamento que tan sólo alcanza su sentido pleno gracias a la existencia del Nuevo. Los acontecimientos de la venida, muerte y resurrección de Jesús aparecen entonces como los jalones que delimitan el nuevo comienzo divino sobre el que se sostiene la religión, dando inicio a un calendario que ya no se inicia con la fundación de la ciudad de Roma. De este modo se produce una nueva cristalización de la autoridad que se apropia a su manera de la trinidad anterior y de nuevo se pone de manifiesto la ductilidad de ésta. La renovación de la herencia romana se materializa bajo la forma de una extraña mezcolanza compuesta de elementos que inicialmente parecían incompatibles. Lo que acaece puede ser descrito sucintamente como una romanización del cristianismo o una cristianización de la cultura romana.<sup>789</sup>

A este respecto se podría añadir, como ha escrito el historiador François Hartog, que a la hora de la verdad el cristianismo no se desarrolla en conformidad con el modelo romano de la *restitutio*, ejemplificado en la persona del emperador y refundador Augusto, sino con uno nuevo que es el de la *praeparatio*, donde todos los profetas anteriores son los que con sus acciones y con sus palabras preparan la llegada del Mesías y donde, por ello,

---

<sup>785</sup> WP 85.

<sup>786</sup> Respecto a la bondad escribe Arendt en *La condición humana*: “Aunque se presenta en el espacio en que se realizan otras actividades y depende de dicho espacio, es de naturaleza activamente negativa; al huir del mundo y esconderse de sus habitantes, niega el espacio que el mundo ofrece a los hombres, y más que todo, esa porción pública donde todas las cosas y personas son vistas y oídas por los demás” (HC 82).

<sup>787</sup> BPF 138 y 137.

<sup>788</sup> BPF 137.

<sup>789</sup> Esto cuadra con las palabras que Arendt cita del historiador cristiano Pablo Orosio, quien en su momento habló de una cristianización de Augusto y de una romanización de Cristo (BPF 303-304, nota 39).

todo acontecimiento del pasado pasa a tener de por sí un carácter inacabado.<sup>790</sup> La figura de Jesús está entonces provista de un poder de carácter retroactivo que interviene sobre el pasado, lo ilumina y le confiere un nuevo y definitivo significado, apareciendo como el cumplimiento de todo lo anunciado previamente.

Según Arendt, el mayor exponente de esta nueva coyuntura fue Agustín de Hipona, a quien considera paradójicamente como el único gran filósofo que tuvieron los romanos y como el autor que mejor supo captar el contenido de la experiencia romana.<sup>791</sup> No deja de ser sugerente que otorgue este reconocimiento a un filósofo que vivió el ocaso de Roma y que fue uno de los protagonistas más destacados en su transición (*traslatio*) hacia la institución de una nueva tradición. Para ello, Agustín tuvo que confrontarse con el cataclismo que supuso el saqueo de Roma por parte de las hordas visigodas de Alarico en el 410. Esto condujo a un *revival* de un paganismo declinante que culpó a los cristianos de la decadencia del Imperio y que se propuso restaurar los valores propiamente romanos. Frente a ello, Agustín no cedió ante las posturas nostálgicas y supo articular una defensa del cristianismo en *La ciudad de Dios*.

Por eso, Arendt reconoce de manera simultánea a Agustín como el primer filósofo cristiano y, propiamente hablando, como *el* filósofo de la natalidad, en buena parte por esa frase tan citada por ella, y ya mencionada en este trabajo, en la que afirma que el hombre existió para que hubiera un comienzo o *initium*.<sup>792</sup> Conviene puntualizar que no se trata solamente de una frase aislada sino de un aspecto central en su pensamiento. Ya en su tesis doctoral había destacado Arendt el carácter natalicio del pensamiento agustiniano y, por ejemplo, había escrito que para este autor cristiano “el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la «natalidad», o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento”.<sup>793</sup>

En la obra de Agustín de Hipona se reúnen al mismo tiempo el fin de una época y la génesis de otra. En opinión de la autora de *La condición humana*, el mayor pensador de Roma fue justamente quien jugó un rol central a la hora de sentar las bases para su refundación. Su gran mérito habría sido pues el de aportar las claves intelectuales para mantener vivo el espíritu romano dentro del cristianismo. Por ello, no debe extrañar que el fundamento de su filosofía resida en la memoria,<sup>794</sup> que desde este momento pasa a desempeñar un rol fundamental en la religión cristiana. Así, dentro de esta religión se pasan a recordar y conmemorar la vida, el nacimiento, la muerte y la resurrección de Jesús, episodios sagrados que fueron narrados por los privilegiados testigos de este acontecimiento y que pasan a ser el basamento de una nueva tradición que de todos modos no se desliga del todo de la anterior.

La mayor muestra de la herencia que se recibe de Roma se constata por el hecho de que palabras como *religio*, *fides* o *pietas* siguen siendo centrales, aunque sea a cambio de padecer un sensible deslizamiento semántico que lleva a la espiritualización y despolitización de estos conceptos. Asimismo se conserva en cierto modo la figura de los *patres patriae*, representados ahora por los reverenciados y santos Padres de la Iglesia. Para permanecer, también la misma autoridad debió amoldarse a los cambios, con lo que

---

<sup>790</sup> Hartog, François, «Ouverture: autorités et temps», en Foucault, Didier y Payen, Pascal, *Les Autorités: dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, Grenoble, Millon, 2007, p. 27.

<sup>791</sup> BPF 137.

<sup>792</sup> LM 263.

<sup>793</sup> Agustín 78.

<sup>794</sup> Ya en su tesis doctoral Arendt se había extendido sobre la relación entre el pensamiento de Agustín de Hipona y la memoria. Véase Agustín 73ss.

pasó a adoptar una estructura piramidal inexistente en el modelo político romano, cuya cúspide pasa a ser ocupada por Dios. De algún modo, la cristalización cristiana conduce a una transformación de numerosos elementos que sin embargo no deja de mantener un halo de continuidad y cierto parecido con el orden anterior.

A nivel político, la Iglesia católica preserva a su manera la distinción romana entre *potestas* y *auctoritas*. Arendt hace referencia en *¿Qué es la autoridad?* a la epístola que el Papa Gelasio I (492-496) dirigió al emperador Anastasio I (491-518), texto fundamental para comprender la trayectoria histórica de sendos conceptos en la Edad Media. En dicho documento, el Sumo Pontífice bosquejó la llamada teoría de las dos espadas (*utrumque gladium*), una temporal y otra espiritual, que representan la *potestas* y la *auctoritas*. Acto seguido reivindicó para la institución papal la posesión de esta última como una forma superior de poder al que se debe obedecer por su carácter intrínsecamente sagrado. Aunque la fuente última de la autoridad sea Dios, tan sólo el Papa, su vicario en la tierra, tiene el derecho a actuar propiamente en su nombre en tanto que su portavoz o intérprete, con lo que todo poder terrenal está sometido a quienes tienen a su cargo las cosas divinas. De este modo, en contraste con la mentalidad romana, la dimensión política se debe subordinar ahora a la espiritual y la *auctoritas*, que permanece ligada a la religión y la tradición, altera su rostro, al convertirse en una forma trascendente de autoridad: más espiritual, menos mundana y por supuesto menos política. En última instancia, la autoridad habla desde entonces en nombre de Dios, un ser invisible, inefable y eterno que no es de este mundo y que desposee a la política de una autoridad propia y, al fin y al cabo, de su carácter autónomo.<sup>795</sup> Además, el fundamento de la autoridad, que antes se situaba en un pasado que podía crecer “hacia atrás”, se ve sustraído de su carácter dinámico y se aproxima, al principio en una versión espiritual, a la autoridad absoluta platónica.<sup>796</sup>

Como Roma, el cristianismo bebe de las fuentes de los antiguos para cimentar la nueva cristalización de la autoridad. Entre otras cosas, Arendt destaca la importancia que tiene la nueva comprensión de la creación como un acto absoluto y *ex nihilo* que tiene su origen en la filosofía griega y que es ajena a la cultura hebrea.<sup>797</sup> Sin embargo, no deja de ser curioso que esta metamorfosis fuera posible gracias sobre todo a la apelación a un autor pagano y griego como fue Platón, cuya obra, pese a ser tenida en alta consideración, no había podido ser bien integrada en la fundación romana. Gracias a este pensador, el cristianismo encontró una base sobre la que justificar la existencia de baremos y patrones de medida (*yardsticks*) invisibles y espirituales con los que enjuiciar las acciones humanas. En concordancia con esta línea, con el tiempo la Iglesia introdujo la doctrina platónica del cielo y del infierno como uno de sus dogmas de fe, equivalente al mito de Er que el autor griego había expuesto en el último libro de *La República*. En realidad, también la forma piramidal de la autoridad cristiana encuentra un precedente en la citada obra de Platón. Aunque habría que hablar con mayor exactitud de una apropiación, puesto que el filósofo griego planteó tanto la autoridad como el mito de las recompensas ultraterrenales como recursos que obedecían a un *telos* político, mientras que la religión cristiana se “olvida” en la práctica de este componente político y lee esta cuestión en una clave espiritual que tiende a ver el interés en los asuntos públicos como una forma de vanagloria.

---

<sup>795</sup> Escribe Arendt, “por primera vez desde la época de los romanos, la política había perdido 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.” (BPF 138).

<sup>796</sup> A ello pudo coadyuvar la caída del Imperio Romano, cataclismo que demostró visiblemente que “ninguna obra salida de manos mortales puede ser inmortal” y contribuye al paulatino reemplazo de la búsqueda de la inmortalidad por la de la vida eterna, ya reivindicada por Platón. HC 33.

<sup>797</sup> LM 263.

Arendt, quien apenas dedica espacio a la concepción medieval de la *auctoritas*, no se adentra en las inmediatas repercusiones históricas que se derivan de la transición a esta nueva forma de autoridad. La Iglesia cristiana acude a uno de los representantes más emblemáticos de la tradición, lo relee desde el presente y lo hace revivir a su manera. Con ello, actualiza la herencia recibida y transforma la misma concepción de la autoridad, por lo que se anticipan algunas cuestiones que estallarán en la Edad Moderna y culminarán en la futura ruptura de la trinidad de base romana. Trascendente y espiritual, la autoridad se aleja del mundo y de la política. Mientras tanto, la Iglesia quiere imponer normas absolutas como las platónicas, lo que colisiona con la relatividad ínsita a los asuntos políticos.<sup>798</sup> Por último, la introducción del mito del infierno choca con la concepción romana, pues lo que inspira la acción ya no es el reconocimiento otorgado a la conducta ejemplar del pasado sino la angustia o el miedo a ser víctima del castigo eterno, algo que según Arendt de todos modos sería ajeno a la letra y al espíritu de las enseñanzas de Jesús.<sup>799</sup> Intentada monopolizar por la Iglesia o por el Papa, la autoridad correrá así el riesgo de ser continuamente entendida como una forma de imposición y confundida *de facto* con un tipo despótico de poder. Finalmente, como veremos en el próximo capítulo, la identificación entre sendas categorías será consumada a nivel político en el pensamiento de Thomas Hobbes.

---

<sup>798</sup> BPF 144.

<sup>799</sup> BPF 144.

## Capítulo VI: Hacia el poder soberano, Maquiavelo y Hobbes

Y una nueva filosofía pone todo en duda,  
el elemento fuego está bien extinguido;  
perdidos están sol y tierra; ningún ingenio humano  
puede dirigir al hombre hacia donde encontrarlos [...].  
Todo está hecho pedazos, toda coherencia perdida,  
toda justa distribución, o relación debida:  
príncipe, súbdito, padre, hijo; son cosas olvidadas. [...].  
John Donne.<sup>800</sup>

En *La condición humana* apunta Arendt que el advenimiento de la Edad Moderna viene signado por la coalescencia de tres grandes acontecimientos: la reforma religiosa emprendida por Lutero, la revolución científica epitomizada en la figura de Galileo y el enorme desarrollo de la navegación que derivó, entre otras cosas, en el “descubrimiento” de América.<sup>801</sup> A su juicio, estos fenómenos fomentaron la alienación del ser humano respecto al mundo, algo que se fue intensificando de forma gradual con el paso del tiempo y se convirtió en una de las marcas distintivas de la Edad Moderna. No por casualidad todo esto coincidió a nivel cronológico con la entrada en crisis de la de la autoridad cristiana, la figura de ésta que había prevalecido como hegemónica a lo largo de la Edad Media. Según Arendt, con ello se produjo un ascenso de lo secular y un eclipse concomitante del mundo trascendente, aunque, como desbrozaremos en este capítulo, eso no llevó a un regreso al mundo sino a la pérdida de éste.<sup>802</sup>

Por lo que concierne a la cuestión de la autoridad, lo que acaeció no debe ser pintado tanto como el proceso de su secularización cuanto más bien como el de su disolución, descomposición o desaparición. Como veremos, el ascenso de la defensa de una autoridad secular, con la salvedad de ciertas excepciones, coincide con la emergencia de un concepto moderno como el de soberanía, donde se intentan fusionar el poder y la autoridad y se fomenta la confusión entre ambas categorías políticas. De este modo, la secularización de la autoridad no conduce a la restauración de la concepción romana sino a

---

<sup>800</sup> Citado en LM 392.

<sup>801</sup> HC 279ss.

<sup>802</sup> En esta línea escribe Arendt, “más aún, incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos” (HC 282). Con todo, conviene precisar de entrada que el planteamiento de Arendt no debe ser identificado con las afirmaciones de ciertas teorías de la secularización (las que corresponden a pensadores tales como Carl Schmitt o Karl Löwith), pues ella apuntó explícitamente que este proceso “no implica de ningún modo la transformación dudosa de las categorías religiosas y trascendentes en finalidades y normas terrenas inmanentes, en las que han insistido los historiadores de las ideas en tiempos cercanos” (BPF 78). Frente a lo afirmado por Hans Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna*, está claro que este proceso histórico no debe ser entendido como uno guiado por una categoría como la de continuidad. Para profundizar en toda esta cuestión, véanse Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus citado, pp. 243-267; Brient, Elizabeth, «Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “unworldly Worldliness” of the Modern Age», *Journal of the History of Ideas*, 61, 3, 2000, pp. 513-530; Moyn, Samuel, «Hannah Arendt on the secular», *New German Critique*, 105, 2008, pp. 71-96; Yébenes, Zenia, «Los orígenes de la política: religión, secularización y revolución en el pensamiento de Hannah Arendt», en Estrada, Marco y Muñoz, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 211-250.

un rostro novedoso que se aparta de su sentido original al afirmarse en tanto que absoluto y que, en última instancia, encuentra su precursor en la figura de Platón.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que ese proceso general habitualmente llamado «secularización» supuso la transformación semántica de varias de las principales categorías políticas, pero que este proceso no se dio en cada una de ellas de una manera separada o paralela, como si obedeciera a una simple desteologización de éstas, sino que se desarrolló en relación tanto con las vicisitudes de una cambiante y convulsa realidad como con los deslizamientos o vuelcos semánticos padecidos por los otros conceptos con los que se relacionaba e interseccionaba. Así pues, el cambio de rostro padecido por la autoridad no fue ajeno a las respectivas variaciones de significado sufridas por otros conceptos, entre los cuales sobresalen los de poder o libertad, así como la emergencia de términos novedosos tales como los de Estado o la mencionada soberanía que alteran el marco de pensamiento de la política.

Para comprender la evolución de este proceso, como indica en *¿Qué es la autoridad?*, Arendt centra sobre todo su atención en tres eminentes personajes históricos, quienes pueden ser vistos a la vez como síntomas y a la vez como factores que influyen en el desarrollo de todo esto: Maquiavelo (1469-1527), Lutero (1483-1546) y sobre todo Thomas Hobbes (1588-1679), quien en cierto modo corona la deriva iniciada por los otros dos. A pesar de que propiamente hablando se trate de tres figuras de pensamiento, la autora se fija también en ellas por las repercusiones prácticas que tuvieron en la historia, con una mayor celeridad e impacto en el caso de Lutero.<sup>803</sup> De cómo Arendt percibe el influjo de este teólogo en la historia nos ocuparemos a continuación.

Si bien es cierto que Arendt no se ocupa en extenso de la figura de Lutero, ella es plenamente consciente de que la influencia de éste no dejó de ser determinante tanto para la erosión de la autoridad como para algunos de los rumbos que más adelante tomó la Edad Moderna. El religioso alemán pasó a la historia por encabezar el proceso de la Reforma Protestante, cuyo inicio se suele fechar en 1517, con la publicación de las 95 tesis de Wittenberg. De este modo, el monje alemán plantó un desafío a la autoridad temporal de la Iglesia católica que Arendt interpreta como un error porque, sin darse cuenta, supuso un desafío y una agresión a la misma dimensión general de la autoridad. Respecto a las cuestiones de fe, Lutero abogó por reemplazar la fuente de legitimación externa proporcionada por las palabras del párroco o del sacerdote por una interna, alojada en la conciencia de cada creyente y fundada en la lectura personal de las Sagradas Escrituras. Así se estableció una relación directa con la fuente de autoridad y se declararon como superfluas las instancias intermedias, lo que incluía a la misma tradición al enarbolar Lutero un principio como es el de la *sola scriptura*. Con ello se puso en marcha un proceso de retraimiento a la interioridad de cada individuo que chocó con la dimensión de *religatio* presente en el seno del catolicismo y que, consiguientemente, hizo sentir cada vez más las afirmaciones pronunciadas por una autoridad como una forma improcedente de injerencia o de intrusión. Por añadidura, Arendt prolonga las tesis expresadas por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y, en este contexto, comenta que el luteranismo y el calvinismo incentivaron asimismo la puesta en práctica de un ascetismo interior profano y mundano que dio mayor relieve a la dimensión del yo frente al mundo

---

<sup>803</sup> No hay que olvidar que en otro texto en el que aborda la entrada en la Edad Moderna, Arendt apunta que “No son las ideas, sino los hechos, los que cambian el mundo” (HC 300). Por su parte, en *La tradición y la época moderna* también destaca que la ruptura de la tradición tiene su origen en los hechos y no en los pensamientos (BPF 33-34).

compartido y que nos ayuda a explicar el porqué del ascenso del capitalismo.<sup>804</sup> Por todo ello, también se explica que la Reforma luterana no pudiera desembocar en la fundación de una nueva Iglesia.<sup>805</sup>

Aunque en un principio no fuera perceptible, como en la temprana paz de Augsburgo (1555) que se firmó bajo el manto del “*cuius regio, eius religio*”, Lutero colocó con ello los cimientos para la definitiva escisión entre Estado e Iglesia, pues las cuestiones de índole religiosa se fueron paulatinamente desplazando al foro interno y por ello personal y privado de los ciudadanos. Al negar la posibilidad de la salvación por las obras y situarla en la fe, la *sola fide*, despojó a la Iglesia del rol intermediario de árbitro o juez del destino ultraterrenal de las almas cristianas. La Iglesia dejó pues de ser una institución aparte y pasó a ser entendida nada más que como la congregación de los fieles (*congregatio fidelium*), razón por la que también Lutero se manifestó a favor de la abolición de los órdenes monacales y del tipo de vida monástico. Como anota Arendt, “así se eliminó la religión de la vida pública, con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política, y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio romano”.<sup>806</sup> Irónicamente, fue un teólogo y reformador religioso, más aún un monje de la orden de San Agustín, quien coadyuvó de manera decisiva en el llamado proceso de secularización.

Pese a que Arendt no se adentre con detalle en esta cuestión, también es digno de reseñar que por todo lo anterior Lutero contribuyó a la moderna separación entre la esfera privada de la conciencia y la pública del poder. Del mismo modo que el teólogo alemán no le reconoció ninguna legitimidad al poder, fuera secular o eclesiástico, a la hora de intervenir en las cuestiones de conciencia, en tanto que pertenecen a la esfera privada, también denegó al individuo la correlativa capacidad de actuar políticamente y de desafiar al poder instituido. A éste le exigió una actitud de obediencia al poder secular sin importar que pudiera ser injusto o no, impío o no, tiránico o no, pues el monarca tan sólo debía ser juzgado por Dios. En este sentido, resulta interesante observar cómo en su texto *Sobre la autoridad temporal* se combina la tesis de que es menester obedecer a Dios antes que a los hombres, con la reactualización que hace de la célebre sentencia paulina de la *Epístola a los Romanos* (13, 1-7), donde se asevera que todo individuo se debe someter siempre a la autoridad, sin tener en cuenta cómo sea ésta, pues no hay una autoridad que no provenga de Dios. Al poner esta sentencia como el fundamento de su pensamiento político, desproveyó a la población de la capacidad de desautorizar al poder o de negarle su autoridad. En su opinión, la tiranía no se resiste, pues entonces también se resiste a los designios de la Providencia, sino que solamente se puede y se debe soportar.

Ahora bien, conviene puntualizar que la concepción de la autoridad expresada por Pablo de Tarso en la *Epístola a los Romanos* remitía históricamente no a la *auctoritas* romana sino a la *exousía* griega, la cual se confundía con una forma de dominación bastante alejada del ideal expresado por el concepto romano. Con Lutero se consuma la quiebra de la gelasiana teoría de las dos espadas y en su pensamiento ya se divisan algunos rasgos distintivos del futuro concepto de soberanía (su desarrollo de la *Uberkeytt* antecede a la *Obrigkeit*). Al retirar la espada espiritual de la gestión de los asuntos mundanos, la terrenal no solamente pasa a monopolizarlos sino que, a falta de una forma alternativa de autoridad, podrá asumir los rasgos de un poder absoluto o una *potestas suprema*.

---

<sup>804</sup> HC 282ss.

<sup>805</sup> OR 33.

<sup>806</sup> BPF 79.



Frente a un Lutero que debe ser entendido como máximo representante de una reforma religiosa que entró en litigio con la autoridad (eclesiástica) y que encomendó la fe al juicio sin guía (*unguided*) de los individuos, Maquiavelo se inclinó por dirigir sus ojos hacia el pasado con el propósito de recuperar una autoridad política y mundana como la romana que se desembarazara de los aditamentos religiosos y espirituales proveídos por la tradición cristiana. Por su parte, Hobbes propugnó una forma política que, pese a estar aupada nominalmente sobre la autoridad y la religión, *de facto* cortó con el legado de la tradición, en buena medida por las pretensiones científicas en las que encuadró sus reflexiones. Lo que le interesa apuntar a Arendt es que ninguna de estas tres figuras alcanzó a comprender la estructura necesariamente triádica de la autoridad de base romana y que, al suprimir uno solo de sus componentes, todos ellos contribuyeron a su manera a resquebrajar la trinidad por entero y deshacer una unión que hasta entonces había parecido extremadamente sólida y que había sido interiorizada como natural. Sin el sostén suministrado por la religión o la tradición, la autoridad perdió el rostro que la había definido hasta el momento y se desconectó de la sociedad y del mundo común, con lo que se debilitó y se puso en riesgo el reconocimiento o el respeto del que antaño había sido objeto. Como veremos en este capítulo, el mayor exponente de todo ello fue Hobbes, en quien se encuentra una defensa de la autoridad que, desgajada de la tradición y del antiguo sentido de la religión, se identifica no solamente con el poder sino también con la afirmación más rotunda de la soberanía.

## Maquiavelo

Maquiavelo ocupa un mayor espacio que Lutero en las reflexiones arendtianas y un lugar singular, léase ambivalente o ambiguo, en sus escritos. Cabe señalar de entrada que Arendt pone distancia respecto a la difundida leyenda negra del autor florentino y, aunque discutible, aporta una visión más ponderada y profunda que desde luego no queda exenta de importantes reproches. Maquiavelo, junto a otras figuras de referencia para nuestra autora tales como Montesquieu o Jefferson, constituye uno de esos singulares pensadores de lo político que no se encierran en el pensamiento especulativo propio de la tradición filosófica y que reflexionan sobre la base de observaciones que extrae de los hechos.

Hay que tener en consideración que, más que desde *El Príncipe*, Arendt enfoca el análisis del pensamiento de Maquiavelo partiendo de otras obras como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y por eso en estrecho vínculo con el antiguo legado romano.<sup>807</sup> Eso explica que Arendt fije su atención en la conocida epístola del 16 de abril de 1527 en la que Maquiavelo comentaba a su amigo Francesco Vettori que amaba más a su ciudad natal que a su propia alma individual, lo que de acuerdo con la opinión de esta autora no era más que una variante de “amo al mundo y a su futuro más que a mi vida o a mi persona”.<sup>808</sup> Debido a esta actitud hacia las cuestiones políticas, en el curso *Lectures on*

---

<sup>807</sup> No se trata de una cuestión baladí, porque Arendt opinaba que mientras que *El Príncipe* estaba dirigido a los que tienen poder, los *Discorsi* serían una obra más política al estar escrita para quienes no lo tienen. Arendt, Hannah, *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, Box 40, 023455.

<sup>808</sup> Kant 96. En *Sobre la Revolución* añade: “Nosotros, que ya no damos por supuesta la inmortalidad del alma, probablemente no estimamos en su justo valor lo que de acerba tiene la expresión de Maquiavelo. Cuando la escribió, no se trataba de un cliché, sino que significaba literalmente que estaba dispuesto a jugarse la vida eterna o a arriesgar el castigo del infierno en nombre de la ciudad. El problema, según lo vio Maquiavelo, no consistía en averiguar si se amaba a Dios más que al mundo, sino más bien si se era capaz de amar el mundo más que a uno mismo. Se trata de una decisión que siempre ha sido crucial para quienes dedicaron sus vidas a la política” (OR 48).

*the History of Political Theory* (1955) llega a calificar a Maquiavelo como a “true lover of this world”.<sup>809</sup>

Uno de los aspectos que más valora Arendt en Maquiavelo fue el esfuerzo constante de reivindicar una autonomización de la política frente a las injerencias religiosas de la corrompida Iglesia católica. De allí que, frente a una virtud como la bondad cristiana que consideraba ruinosa desde una perspectiva política y que conducía a la moralización de ésta, apelara a un valor propiamente político caro a los romanos (y a los griegos) como el de la gloria. No por ello Maquiavelo pensaba que fuera conveniente ser malo, como equivocadamente se le atribuyó ya poco después de su muerte y redundó en una mala fama que todavía perdura hasta el día de hoy, sino que no estaba a favor de juzgar los actos políticos desde patrones no políticos como los provenientes de la moral o la religión. Para Maquiavelo, afirma Arendt, “la alternativa planteada por el problema del dominio religioso sobre la esfera secular era ineludiblemente ésta: o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por lo tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo a la esfera pública”.<sup>810</sup> Desde una perspectiva diametralmente antagónica, su posición conduce pues a un fin semejante al de Lutero: la separación tajante de lo político y lo religioso.

Todo eso también explica la particular concepción que desarrolló del concepto de *virtù*, que según Maquiavelo era la cualidad humana específicamente política. Esta *virtù* no solamente se hallaba alejada de los valores propios del cristianismo, tales como la bondad, la piedad o la caridad, sino que también se encontraba desprovista de las connotaciones morales que, quizá sin saberlo, estaban igualmente presentes en la *virtus* romana. Lo que es la *virtù* se desvela en la capacidad o la habilidad que tienen los seres humanos a la hora de lograr dar una respuesta práctica a las ocasiones ofrecidas por el mundo. Por ello, no consiste en una virtud centrada en el sujeto ni es reducible a una simple definición, pues tiene que ver con los frutos o los resultados de las decisiones que se toman en cada coyuntura y, por ello, se relaciona de una manera íntima con otro término clave en el autor florentino como es el de *fortuna*. Para Arendt, la *fortuna* es una constelación en el mundo, su brillo (*shining up*) e incluso su sonrisa (*smiling*) que solamente es visible para la *virtù* y que invita al hombre a mostrar su excelencia y lo empuja hacia la acción.<sup>811</sup> La grandeza y la gloria tan sólo pueden aparecer en la medida en que tanto la *virtù* como la *fortuna* se dan y refulgen conjuntamente y, por eso, “la interrelación (*interplay*) de ambas indica una armonía entre el ser humano y el mundo”.<sup>812</sup> La *virtù*, pues, constituye una virtud política porque es juzgada desde los efectos o las repercusiones que nuestras acciones concretas generan en el mundo y se materializa en un tipo de acción que, al ser espontánea e imprevisible, Arendt coloca fuera del marco de la fabricación.

Es probable que todo ello tenga que ver con el estatuto particular que Arendt concede a la figura de Maquiavelo dentro de la historia del pensamiento. Según una anotación que la pensadora escribe en su diario en el mes de septiembre de 1950, se nos han transmitido dos vías de acceso completamente diferentes a la política: la primera viene

---

<sup>809</sup> *Lectures on the History of Political Theory*, Library of Congress, Box 40-41, 024019.

<sup>810</sup> HC 82-83.

<sup>811</sup> *Lectures on the History of Political Theory*, Library of Congress, Box 40-41, 024022 y 024023.

<sup>812</sup> BPF 149. Según Quentin Skinner, la fortuna es “el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a los vaivenes de la Fortuna, de atraer el favor de la diosa y remontarse en consecuencia a las alturas de la fama principesca, logrando honor y gloria para sí mismo y seguridad para su propio gobierno” (Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 2008, p. 54). En este contexto, es preciso hacer notar la relación que une a la *virtù* con el juicio, que para Arendt era la facultad política por excelencia.

proporcionada por la concepción aristotélica del ser humano como un *zoon politikón*, la cual encierra a la política dentro de la subjetividad de las personas; el segundo acceso, en cambio, es el que arranca de la naturaleza del poder y, en tanto que éste no pasa a ser subjetivizado por la filosofía de Hobbes, halla su representante en Maquiavelo.<sup>813</sup> Dos años más tarde Arendt rectifica parcialmente esta nota y reemplaza la vía aristotélica por la platónica, mientras que la de Maquiavelo se sigue centrando en el poder y no tiene su punto de partida, como en el caso del filósofo griego, en la naturaleza del ser humano.<sup>814</sup> Un aspecto que no se ha observado es que la misma Arendt, de nuevo, hizo alusión a esta cuestión en un pasaje de *La naturaleza del totalitarismo* que no mantuvo en la redacción final de este escrito, cuando lo publicó como *Ideología y Terror* y lo incluyó al final de *Los orígenes del totalitarismo*. Según este pasaje, Maquiavelo fue quien descubrió el poder en tanto que centro de toda vida política y las relaciones de poder en tanto que las leyes supremas de la acción política.<sup>815</sup>

Por desgracia, Arendt no desarrolló ni dio continuidad a estas afirmaciones, que podrían haberle hecho llegar a una conclusión semejante a la de un pensador en muchas ocasiones cercano como es Claude Lefort, en cuya opinión el autor florentino habría sido quien supo captar la esencia de lo político.<sup>816</sup> Hay que decir que en el caso de Arendt no se trata tanto de comprender la política como una relación indefectiblemente atravesada por el conflicto – esa perenne lucha que, según Maquiavelo escribió en *El Príncipe*, enfrenta a los que quieren dominar con los que no quieren ser dominados –, como de entender el poder en tanto que una entidad que no se encuentra encerrada en los sujetos individuales y que no debe ser aprehendida desde un prisma como el de la voluntad. A tenor de estas lacónicas observaciones mencionadas, se podría llegar a deducir que la concepción arendtiana del poder, que hemos abordado más arriba, pudo haber tenido una de sus fuentes de inspiración en la obra de Maquiavelo.

Sin embargo, en Arendt también encontramos otro rostro del pensador florentino que no deja de estar firmemente conectado con la exposición que se ha hecho hasta el momento. Sorprendentemente, en especial porque jamás empleó dicha palabra, esta autora presenta a Maquiavelo como el pensador por excelencia y el padre espiritual de las revoluciones modernas.<sup>817</sup> Ahora no es relevante que, en concordancia con el primer significado del término «revolución», él abogara más bien por una suerte de restauración o renovación (*rinovazione*) de los valores clásicos y no por una radical y abrupta transformación de la sociedad, cuestión que retomaremos en seguida y de la que Arendt fue plenamente consciente. Lo que importa es que el hecho de querer inspirarse en la pasada experiencia romana con arreglo a una regeneración o reverdecimiento de Italia le llevó a ser el primero en meditar sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable, sin que mediara además la apelación a un Dios trascendente. A su juicio, esta tarea de fundación consistía en “la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el campo público y hacía posible la política”.<sup>818</sup> Por lo tanto, Maquiavelo se habría atrevido a formular y desarrollar desde una posición teórica una cuestión que los mismos romanos no habían hecho en tales términos y que constituirá uno de los temas centrales de la política de la Edad Moderna.

---

<sup>813</sup> DT I, 29 y 33, pp. 21 y 25, anotaciones de septiembre de 1950.

<sup>814</sup> DT X, 8, p. 225, anotación de agosto de 1952.

<sup>815</sup> «De la naturaleza del totalitarismo», EU 399.

<sup>816</sup> Véase Lefort, Claude, *Maquiavelo: lecturas de lo político*, Barcelona, Trotta, 2010. Hay que tener en cuenta que no es una traducción completa del original francés.

<sup>817</sup> BPF 148.

<sup>818</sup> BPF 151.

Ahora bien, el planteamiento que efectúa en una clave teórica de este problema es el origen de una serie de desplazamientos cruciales. La forzada apropiación maquiaveliana del legado de Roma se hace entonces al precio de la desnaturalización de lo que había sido ésta y genera, inadvertidamente, una serie de cambios sustanciales sobre varias de sus principales categorías. Entre ellas se incluye una tan central como es la de fundación. Si para los romanos la fundación consistía por definición en un *factum* o un acontecimiento sito en el pasado que iluminaba pero no determinaba las sendas del porvenir, en el autor florentino se convierte en el nuevo orden de cosas perseguido por una política que se encuentra orientada hacia el futuro, como una meta a realizar, y que al estar desconectada del presente y ser enunciada desde una posición teórica aparece como un fin arbitrario.

Sin darse cuenta de ello, Maquiavelo, vehicula entonces una concepción de la política que recae en la prioridad de la teoría respecto a la *praxis* y que devalúa ésta al rango de la *poiesis*.<sup>819</sup> La fundación, entonces, ya no comparece como una acción espontánea e imprevisible y queda desprovista de su auténtico carácter natalicio o de novedad. Por añadidura, ya no entronca con una forma de autoridad como la de los romanos que por definición es incompatible con toda forma de imposición, sino que pasa a ser entendida desde un esquema como el de la fabricación. Eso explica que su proyecto político esté impulsado por una lógica instrumental de medios y fines inexistente en el modelo romano y que, debido a la importancia y necesidad que atribuyó a la refundación de Italia, transija con que se cuelen todo tipo de medios, en especial los que se caracterizan por ser violentos. Su justificación de la violencia, comenta Arendt, estaba basada en que del mismo modo que no se puede hacer una mesa sin destruir árboles ni una tortilla sin romper huevos, no se podía intentar establecer una república sin matar gente.<sup>820</sup> No se trata, por eso, de una violencia gratuita ni en principio desmedida, pues el mismo Maquiavelo solamente la justifica y excusa en determinadas ocasiones, siempre dependiendo de los resultados cosechados. Esto se percibe claramente cuando en los *Discorsi* alaba la tarea fundacional llevada a cabo por Rómulo, “porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer.”<sup>821</sup> En *El Príncipe*, en cambio, no duda en censurar la actitud del tirano Agatocles, quien se sirvió de la violencia para oprimir al pueblo. En tales casos, subraya, “se puede obtener el poder, pero no la gloria”.<sup>822</sup>

A pesar de que Maquiavelo deposite su atención en el ejemplo romano, a la hora de pensar la fundación sus reflexiones se inscriben en verdad en un esquema político que se asienta en las actividades del hacer y de la fabricación y que enlaza con una herencia política bien diferente como es la que tiene su sede en Platón.<sup>823</sup> Por ello, el autor florentino entiende la fundación como si se tratara de un *Homo Faber* que tiene por misión rehacer todo de nuevo y, con el objeto de llevarla a cabo, se mostró abiertamente partidario de la implantación de una institución como la de la dictadura, que en la república romana no había sido más que un recurso defensivo y de extrema urgencia que, para más señas, estaba limitado temporalmente a un periodo de nada más que seis meses. Significativamente, Maquiavelo señaló respecto a esta cuestión en los *Discorsi* que la fundación o la refundación de la república era una tarea que le debía corresponder a un

---

<sup>819</sup> En sus *Lectures on the History of Political Theory* especifica Arendt que esto solamente se produce cuando Maquiavelo hace referencia a la fundación. Véase *Lectures on the History of Political Theory*, Library of Congress, Box 40-41, 024025.

<sup>820</sup> BPF 151.

<sup>821</sup> Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000, I, 9, p. 61.

<sup>822</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Barcelona, Espasa Calpe, 1995, p. 72.

<sup>823</sup> Así se insinúa en DT II, 4, p. 33, anotación de septiembre de 1950.

solo hombre.<sup>824</sup> Por ello, Arendt consideró que este pensador, pese a ir en busca de una restauración y no un comienzo radical, no logró superar el problema de la arbitrariedad del comienzo ni que este último quedara empañado por la violencia o el crimen.<sup>825</sup> De hecho, Maquiavelo traiciona sus convicciones más íntimas cuando, como más tarde harán los revolucionarios del XVIII, llega a pensar en Dios como un recurso político con el que imponer la nueva forma de autoridad a la comunidad naciente.<sup>826</sup>

Es preciso comentar que la imposibilidad de la restauración romana consistió en un problema de todos modos inevitable, toda vez que esta cultura se tejía sobre una continuidad que en tiempos de Maquiavelo ya se había roto. De ahí que, pese a los reiterados acercamientos intelectuales promovidos por la Italia humanista del Renacimiento y en especial por un pensador como Leonardo Bruni, la refundación de Roma no dejase de aparecer a nivel fáctico como algo remoto, ajeno y por ello demasiado forzado. Es verdad que los humanistas se aproximaron al pasado y que dialogaron con los antiguos, aunque, como ha observado Claude Lefort, se trataba más bien de un diálogo entablado con los muertos,<sup>827</sup> suscribiendo de manera implícita una distancia temporal que revelaba la lejanía de su legado y la imposibilidad de restaurarlo eficazmente.

Sin saberlo, la pugna de Maquiavelo con la autoridad cristiana se hizo entonces en nombre de un tipo de autoridad, la de matriz platónica, como la que originariamente se encuentra presente en el mismo cristianismo, aunque sea ciertamente a cambio de hacerla inmanente al mundo y de devolverla al espacio mundano de la política. Dios es así expulsado del mundo de la política, pero no el tipo de autoridad absoluta que se le atribuía. La mundanización de la autoridad trascendente cristiana, por eso, no condujo a la recuperación de la *auctoritas* romana sino a la secularización de la primera y su posterior disolución, lo que más adelante desembocará en la moderna noción de soberanía. Así pues, Maquiavelo hace una reivindicación de la autoridad política que no deja de ser antipolítica y antirromana y se queda enrejado en un marco como el de la fabricación y el de la violencia. Es en este sentido que este autor, a juicio de Arendt, comparece como el padre intelectual de las revoluciones occidentales, en especial de las que siguen el ejemplo de la francesa, y quien contribuye tanto a su grandeza como a su carácter trágico. Por la misma razón, también merece ser considerado como el antecesor teórico de Robespierre o incluso de Rousseau.<sup>828</sup>

Para concluir, la interpretación arendtiana de la posición nostálgica y restauradora de Maquiavelo también puede resultarnos de provecho para no achacarle a la autora un tipo de posicionamiento equivalente. Lo que nos brinda el ejemplo del escritor florentino es que para Arendt la imitación del pasado nunca debe entenderse de una manera literal, con un afán exclusivamente restaurador y mimético que olvide los requerimientos o las demandas del presente, ni debe partir de una construcción que tenga su sede en la teoría y que, al subordinarse a una comprensión teleológica de la política, devalúe el rol correspondiente a la acción política. En la medida en que quiera ser auténticamente político, un proyecto político no debe aspirar a ser bajo ningún concepto una repetición o una réplica del

---

<sup>824</sup> OR 285s.

<sup>825</sup> Arendt, Hannah, *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, Box 40, 023457.

<sup>826</sup> OR 51.

<sup>827</sup> Lefort, Claude, «Formación y autoridad: una educación humanista», en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, p. 285.

<sup>828</sup> DT XX, 50, p. 494, anotación de enero de 1955.

pasado.<sup>829</sup> Con mayor razón en un contexto como el contemporáneo, marcado por la ruptura del hilo de la tradición y donde el pasado ya no arroja luz a un presente del que está desconectado.

## Hobbes

Debido a que sus planteamientos políticos son antitéticos, es preciso apuntar antes que nada que la valoración que Arendt hace de Hobbes es rotundamente crítica y negativa.<sup>830</sup> Sin embargo, también hay que tener en cuenta que el diagnóstico de su pensamiento, si bien mantuvo siempre su tono crítico, no dejó de sufrir variaciones significativas a lo largo de su vida y que Arendt suministró (por lo menos) dos interpretaciones visiblemente diferentes de su pensamiento que, aunque es cierto que mantienen importantes hilos de continuidad, también lo es que no siempre son compatibles entre sí.

La primera de estas interpretaciones fue delineada sobre todo en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, donde la filosofía de Hobbes aparece como el lugar idóneo desde el cual comprender tanto el verdadero rostro de la burguesía como los rasgos distintivos del hombre que animan un fenómeno como el del imperialismo.<sup>831</sup> Arendt contempla la antropología hobbesiana como el discurso portador de una concepción del individuo que, de manera visceral, colisiona con la proporcionada por la tradición y con esa idea de sociabilidad natural que concebía al ser humano como un *zoon politikón*. El hombre de Hobbes es retratado en cambio como un ser atomizado, egoísta, desconfiado y dotado de una razón calculadora y estratégica, como un ser que no tiene ninguna proclividad a formar parte de una sociedad y que anuncia el rostro del futuro sujeto moderno. Este sujeto encuentra su mayor plasmación en el desarrollo del imperialismo,

---

<sup>829</sup> Aunque no haya aquí espacio para tratar esta cuestión como merece, Claude Lefort ha aportado una interpretación visiblemente diferente de Maquiavelo que se ajusta bastante bien a la concepción del *auctor* desarrollada en este trabajo y que colisiona con la lectura arendtiana del pensador florentino. Según Lefort, la apelación a Tito Livio como la autoridad en historia en los *Discorsi* no deja de ser ambigua, ya que “Maquiavelo la invoca para conciliarse con su lector y conducirlo por etapas a poner en duda la interpretación del historiador y, finalmente, para desligarse de los principios aristocráticos que la gobiernan” (Lefort, «Maquiavelo y la *verità effettuale*», en *El arte de escribir y lo político*, opus citado, p. 236). Algo semejante ocurriría con la invocación a Roma, que en modo alguno debería ser identificada con las posturas restauracionistas de la época. De hecho, su célebre concepto de *virtù* no sería en modo alguno fiel al significado romano. Para esta cuestión, véase también Pitkin, Hannah, *Fortune is a woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 54ss.

<sup>830</sup> Para un análisis de la contraposición entre Arendt y Hobbes, véase Galli, Carlo, «Strauss, Voegelin, Arendt. Lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità», en Duso, Giuseppe (comp.), *Filosofía política e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Bolonia, Il Mulino, 1987. Hauke Brunkhorst ha comentado que la crítica que le hace a Hobbes, al retratarlo como “el poeta que ha trazado las líneas fundamentales del totalitarismo y que ha abierto su sombrío mundo”, es insostenible (Brunkhorst, Hauke, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 92). Ahora bien, convendría leer con mayor atención la interpretación arendtiana y no considerar que, pese a que algunos rasgos del pensamiento de Hobbes anticipen ciertamente otros importantes que nos ayudan a explicar el totalitarismo, eso signifique que él mismo fuera una especie de totalitario *avant la lettre*.

<sup>831</sup> “Hobbes, desde luego, es el único gran filósofo al que la burguesía puede reivindicar justa y exclusivamente como suyo, aunque sus principios no fueran reconocidos por la clase burguesa durante largo tiempo” (OT 293). Así pues, Arendt propone una interpretación que guarda paralelismos importantes con la lectura que C. B. MacPherson hizo de Hobbes en *La teoría política del individualismo posesivo*.

apoteosis de un deseo insaciable de poder y de un ideal de expansión como fin en sí mismo.

Hay que reconocer que se trata de una interpretación que, aunque fértil y sugerente, no deja de ser parcial, reductivista e injusta, demasiado guiada por el intento de hacer encajar respectivamente la antropología y la política hobbesianas con el sujeto impulsor del imperialismo (la *mob*) y con los rasgos distintivos de éste. Eso explica que esta autora escribiera una frase de difícil aceptación como que “el objetivo primario y frecuentemente repetido de Hobbes consistía en lograr un máximo de seguridad y de inestabilidad”.<sup>832</sup> Que el imperialismo fuera así o que el pensamiento de Hobbes hubiera derivado en algo semejante, no sería razón suficiente para instalarlo como uno de los designios principales de un pensamiento que justamente fue levantado con el fin de conjurar la inestabilidad política de aquellos tiempos. No en vano esta lectura fue objetada por gente como Eric Voegelin<sup>833</sup> y, quizá por ello, no fue retomada más adelante por la misma Arendt.

A nuestro juicio, de mayor alcance resulta la lectura que ella bosquejó más tarde en escritos como *La condición Humana* o *Entre pasado y futuro*. En esta lectura, que desafortunadamente nunca pudo acabar de desplegar en vida, la cuestión de la autoridad se aloja en un primer plano. Al no disponer de nada más que retazos y fragmentos desperdigados a lo largo de varios de sus escritos, nos hallamos ante la dificultad de tener que reconstruir, tentativamente, los contenidos de esta segunda interpretación. Para ello será esencial prestar atención a los cursos que impartió, pero sobre todo a varias de las sugestivas anotaciones de su *Diario Filosófico*. Pese a la falta de un análisis pormenorizado de su obra, es conveniente tener en cuenta que Hobbes no dejó de ser una figura de referencia para Arendt, a quien no dudó en calificar como el máximo representante de la filosofía moderna o también “el único gran filósofo político”.<sup>834</sup> A él también le quiso dedicar el capítulo entero de un libro que finalmente no llegó a redactar, el cual iba a examinar la cuestión del *common sense* desde el punto de vista del pensador británico.<sup>835</sup>

Respecto a la cuestión de la autoridad, es preciso tener en cuenta que la obra de Hobbes aparece un siglo más tarde que la de Lutero y la de Maquiavelo y que sus aportaciones se entienden mejor desde los importantes cambios acaecidos en el siglo anterior. En el contexto de Hobbes, tanto el descubrimiento de América como la Reforma protestante son en buena medida acontecimientos del pasado, pese a que sus consecuencias todavía se hagan sentir tanto en su biografía personal como en la de sus coetáneos. Por esa razón, habría que situar su obra más bien en el marco de la revolución científica - que Arendt lee en buena medida desde la perspectiva aportada por la obra histórica de Alexandre Koyré -,<sup>836</sup> muchos de cuyos rasgos se traslucen en la perspectiva desde la que aborda la realidad o en el contenido de sus reflexiones. Por ejemplo, conviene destacar en este contexto la enorme impronta de Galileo y de un invento como el telescopio, el giro subjetivista protagonizado por Descartes, la duda metódica que pone en tela de juicio el legado transmitido por la tradición o también la consiguiente y creciente crisis del sentido

---

<sup>832</sup> OT 295.

<sup>833</sup> Véase la carta que le escribió el 16 de marzo de 1951.

<sup>834</sup> HC 328 y DT VIII, 7, 176, anotación de febrero de 1952. Cabría preguntarse hasta qué punto se trata de cumplidos o, teniendo en cuenta lo que Arendt opinaba de la relación entre filosofía y política, más bien apreciaciones que situarían a Hobbes como el que con mayor vigor ha contribuido y continuado en la comprensión de la política desde la filosofía.

<sup>835</sup> DT XX, 9, p. 468, anotación de abril de 1954.

<sup>836</sup> Véase sobre todo *Del mundo cerrado al universo infinito* de Alexandre Koyré, aunque también se recomienda la lectura de los artículos compilados en el texto *Pensar la ciencia*.

común. Con todo, lo curioso es que Arendt no deja de interpretar las reflexiones políticas de Hobbes desde la alargadísima sombra del pensamiento platónico.<sup>837</sup>

Si bien es cierto que, frente a lo expuesto por el filósofo griego, en Hobbes se devalúa la importancia del *bios theoretikós* y se restaura la primacía de la filosofía práctica, en sus reflexiones políticas se reproduce de nuevo la disociación que Platón había trazado con anterioridad entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la praxis. Mientras que el autor de *La república* había fundamentado su proyecto político sobre una *aletheia* que negaba el valor de la pluralidad en la política, Hobbes realizó un ejercicio semejante al respaldar el suyo con la ciencia en la que inscribió sus reflexiones políticas. Conocido es el fragmento en el que el pensador británico señaló que la filosofía civil era una ciencia que no se remontaba en el tiempo más que a la redacción de su *De Cive*.<sup>838</sup> Por este motivo, su menosprecio de la vida contemplativa no derivó en absoluto en una restauración del primado de la acción política, al menos del modo en que la entiende Arendt, dado que nos topamos ante la reivindicación de una acción desnaturalizada, mutilada, simplificada, sometida a lo marcado por su *telos*; no otra cosa que la simple ejecución de un plan confeccionado de antemano. Por lo tanto, también en su pensamiento se formula un tipo de acción que se confunde con la actividad de la *poiesis*. A decir verdad, Hobbes trató de conjurar a toda costa la existencia o la posibilidad de toda acción política que pudiera poner en perenne riesgo la persistencia del *statu quo*. Con mayor razón se hubiera opuesto a la perfilada por Arendt, ya que su espontaneidad, su imprevisibilidad y su carácter rupturista la convierten en una amenaza para la seguridad de su modelo político. Sin embargo, frente a Platón, el rol de la *aletheia* no penetra en la esfera política ni mucho menos en la vida de los súbditos, no deriva en la defensa de ningún modelo de vida ideal, al ser Hobbes un enconado defensor de las libertades privadas. De ahí que, con buena parte de razón, haya sido visto como uno de los padres del liberalismo.<sup>839</sup>

De acuerdo con la opinión de Arendt, el recurso hobbesiano a la ciencia, el cual halla su plasmación en el empleo sistemático y explícito del método analítico-sintético de Galileo, le hace volver la espalda a la realidad externa y a la tradición, en estrecha afinidad con las sospechas o las dudas sembradas por un buen número de sus contemporáneos. En dicha coyuntura histórica se tiende a ver las apariencias como imágenes engañosas y se defiende que solamente yendo más allá de éstas se puede alcanzar un verdadero conocimiento de la realidad. Arendt destaca en este contexto que la filosofía no era tanto la articulación de la admiración o la perplejidad (el *thaumazein* de los griegos) como la de la duda, incentivando así una actitud de escepticismo hacia los datos de la realidad externa que llega a imaginar en la figura de Dios a un *Dieu trompeur* o que corre el riesgo de encerrarse en el solipsismo. A ello habría contribuido el cambio en el modelo de experiencia, cada vez más entendida desde una vertiente cuantitativa o métrica, así como la invención de artilugios como el mencionado telescopio que permite la confirmación de la teoría heliocéntrica. Gracias a los descubrimientos que se logran con ellos, estos inventos

---

<sup>837</sup> En su Diario, por ejemplo, sugiere que en Platón ya se encuentra alguna mención al *bellum omnium contra omnes* cuando escribe: “lo que la mayoría de los hombres llaman paz es un mero nombre vacío; pero en realidad hay siempre por naturaleza una guerra no declarada de todas las ciudades contra todas” (DT II, 1, p. 31, anotación de septiembre de 1950).

<sup>838</sup> OR 61. La cita original es del *De Corpore*. Véase Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 30.

<sup>839</sup> Como se sabe, la defensa de estos resquicios de libertad condujo a las críticas dirigidas por Carl Schmitt a la obra Hobbes, pues ese espacio sería la válvula de entrada por la que se habría colado el pensamiento liberal. Para esta cuestión, véase Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Stuhart & Cía, 1990.



desafían el testimonio de los sentidos y ponen en cuestión la actitud contemplativa como la forma óptima de conocer el mundo, algo que a su vez explica la eclosión moderna de los valores propios del *Homo Faber*.<sup>840</sup> La mejor manera de aprehender el mundo externo no se encuentra ya en una mirada directa y desnuda que contempla los fenómenos que nos circundan, sino en el diseño y la construcción de aparatos que miden los datos de la naturaleza y nos ayudan a revelar sus regularidades.

Todo este cambio de actitud hacia el espacio de las apariencias se habría manifestado palmariamente en la metamorfosis padecida por el *common sense*, el cual deja de ser un sentido compartido por los diferentes seres humanos, “se hace independiente de lo dado como experimentable en el plano sensible y se transforma en una lógica, en un cálculo de consecuencias, que destruye todo lo real”.<sup>841</sup> El sentido común, en este proceso de subjetivización, es arrancado del mundo y deja de estar enraizado en la realidad, por lo que pasa a ser una facultad racional que cada uno posee supuestamente dentro de sí. Lo que hay en común no es ya el mundo sino la estructura de las mentes (algo, insiste Arendt, que propiamente hablando jamás se puede tener en común). Así, el sentido común pasa a ser concebido como una especie de sentido interno que opera de la misma forma al de las otras personas racionales, cuyo funcionamiento es identificado con el de un simple razonamiento matemático como el de saber el resultado de una operación equivalente a la de dos más dos, una operación mental cuyo resultado ni siquiera alguien como Dios tiene la capacidad de cuestionar o alterar.<sup>842</sup> Con ello, el sentido común tan sólo estaría hipotéticamente compartido con el de los otros y, al no nutrirse o construirse sobre la experiencia de y con los demás, dejaría de ser intersubjetivo, perdiendo así su carácter mundano, desestimando las diferencias de cada uno y desatendiendo la complejidad de lo real. Por lo mismo, el enfrentamiento moderno a la tradición, la cual se encuentra asociada e integrada en el sentido común, se salda asimismo con la pérdida de su contacto con el mundo.

En concordancia con lo recién antedicho, Hobbes articula una antropología filosófica en la que el ser humano, lejos de ser caracterizado con los rasgos del aristotélico *zoon politikón*, puede pasar a ser aprehendido al margen de los otros humanos, de manera independiente y en solitario, desgajado de ellos tanto en un nivel espacial (mundo) como también temporal (tradición). Gobernado por el miedo y por el peso de sus tribulaciones y preocupaciones privadas, el ser humano se aparta de cuestiones fútiles y menos “reales” como la situación de sus congéneres o la política, intereses que Hobbes asocia a la vanagloria.<sup>843</sup> Aquí se constata que Hobbes invierte el pensamiento de Maquiavelo y que al hacer descansar su modelo en el temor, un principio antipolítico para Arendt, no tiene otro remedio que enclaustrar lo político en la esfera de la privacidad.<sup>844</sup>

---

<sup>840</sup> Al respecto escribe Arendt: “No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el telescopio, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico; no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar. Dicho con otras palabras, el hombre estuvo engañado mientras confió en que la realidad y la verdad se revelarían a sus sentidos y a su razón con tal de que se mantuviera fiel a lo que veía con los ojos del cuerpo y de la mente” (HC 302).

<sup>841</sup> DT, XIX, 38, p. 455, anotación de febrero de 1954.

<sup>842</sup> HC 302.

<sup>843</sup> HC 65.

<sup>844</sup> Arendt, Hannah, *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, Box 40, 023461.

El problema radica en que esta antropología se basa en un *a priori* que no cuadra con el verdadero aspecto de la realidad.<sup>845</sup> Arendt apunta que el pensador británico piensa al hombre desde una perspectiva sesgada y aislada que describe como la soledad de Dios,<sup>846</sup> con lo que le proyecta a la concepción humana el aislamiento en el que se encuentran situados tanto el pensador como el artesano. En su pensamiento, por eso, desaparece el rol fundamental que Arendt asigna al espacio intermedio como el espacio propio de la política. De ahí que el mismo Leviatán aparezca por necesidad como el constructo que se erige y se imagina desde la lógica de la fabricación, que se diseña y se realiza en la soledad, en el apartamiento del mundo; como un constructo que procede de este sentido común privatizado o *sensus privatus*. Arendt se refiere al Leviatán como un animal artificial o como una máquina que guarda importantes semejanzas con el reloj, el artilugio por excelencia empleado por los pensadores de la época a la hora reflexionar acerca de las consideraciones humanas.<sup>847</sup>

Por añadidura, la pérdida de confianza hacia el contenido de los datos de los sentidos se extiende a la pérdida de confianza hacia los demás y hacia la tradición, así como halla su plasmación a nivel político en la poca halagüeña estampa que hace del estado de naturaleza: en dicho estado uno no está al margen de los otros seres humanos, sino frente a o directamente en contra de ellos. Partiendo de esta consideración antropológica, el problema consistirá en lo sucesivo en cómo y con qué rasgos plantear un modelo político que pueda ser viable.<sup>848</sup> Según expone Arendt, la respuesta de Hobbes ciertamente logra ofrecer una salida al rompecabezas platónico del consejo y del poder.<sup>849</sup> A este respecto comenta que mientras que para el autor griego la dificultad insuperable estribaba en cómo el político, el sabedor de lo aconsejable, podía llegar al poder y ser el responsable de las decisiones tomadas, para el británico la solución demanda una inversión y redefinición del problema: éste no tiene su lugar en la naturaleza sino que se aloja en los otros seres humanos, de modo que la respuesta no hay que buscarla en la sabiduría o en la verdad (*aletheia*) sino en el mismo poder y en la voluntad con la que lo identifica.<sup>850</sup> La filosofía de Hobbes se revela entonces, y a diferencia del modelo platónico, como una filosofía fundada en el poder y del poder, obviamente de un poder completamente ajeno al arendtiano, que por ello, pese a mantener algunos de sus rasgos más característicos,

---

<sup>845</sup> Al respecto escribió en *Los orígenes del Totalitarismo*, “sería una grave injusticia a Hobbes y a su dignidad como filósofo considerar esta descripción del hombre como un intento de realismo psicológico o de verdad filosófica. La realidad es que Hobbes no estaba interesado ni en el uno ni en la otra, sino preocupado exclusivamente por la misma estructura política, y describe las características del hombre según las necesidades del Leviatán” (OT 295).

<sup>846</sup> DT I, 21, p. 17, anotación de agosto de 1950.

<sup>847</sup> HC 324. Un brillante estudio sobre el rol desempeñado por el reloj en las reflexiones de la Edad Moderna es *Autoridad, libertad y maquinaria* de Otto Mayr.

<sup>848</sup> En este sentido, a Hobbes se le puede aplicar esta afirmación que Arendt dirige fundamentalmente a los científicos de la Edad Moderna: “el mundo del experimento siempre parece capaz de convertirse en una realidad hecha por el hombre, y esto, que acrecienta el poder del hombre para hacer y actuar, incluso para crear un mundo, mucho más allá de lo que cualquier época anterior se atrevió a imaginar en sueños y fantasías, por desgracia hace retroceder una vez más al hombre -y ahora de manera más enérgica- a la cárcel de su propia mente, a las limitaciones de los modelos que él mismo creó” (HC 313). Un problema adicional reside en que la contemplación del *Homo Faber* nunca es desinteresada y siempre está movida por los intereses hacia los cuales dirige su mirada. Del mismo modo que las materias primas son empleadas y violentadas instrumentalmente por el artesano para producir el objeto deseado, el retrato de la realidad pasa a ser moldeado de manera teleológica, acorde a los designios del proyecto político en cuestión.

<sup>849</sup> DT IV, 1, p. 81, anotación de mayo de 1951.

<sup>850</sup> Para profundizar en la cuestión de la voluntad en Arendt, y cómo pensarla de una manera que no siempre está condenada a ser antipolítica, véase sobre todo Prior Olmos, Ángel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 53-170.

también se aleja de una autoridad trascendente y de una pretensión de verdad como la platónica-cristiana. Como la misma Arendt recuerda, Hobbes argumentó que “la desobediencia puede castigarse legítimamente en quienes enseñan contra las leyes incluso filosofía verdadera”.<sup>851</sup>

Para profundizar en la cuestión del poder en Hobbes, la siguiente anotación de Arendt puede resultar de inestimable ayuda:

“La grandeza de la concepción de Hobbes, que sin Maquiavelo nunca habría sido posible, está en que él se dio cuenta de cómo el poder es esencialmente político, es decir, de que el obstáculo para el poder del hombre no es la naturaleza, sino los hombres, o sea, no la materia, sino la espontaneidad impredecible (*unvoraussagbare Spontaneität*) de los otros. En este sentido negativo dicho autor fue el único que reconoce (*erkennt*) la pluralidad como problema central”.<sup>852</sup>

En opinión de Arendt, Hobbes tiene el mérito de haber colocado el poder en el epicentro de la reflexión política. Se trata de un mérito que si en realidad tiene su verdadero origen en Maquiavelo, a quien también hemos visto como el pensador de la experiencia romana, pasa a asumir un rostro y desencadenar unas consecuencias bien diferentes debido al viraje fundamental que Hobbes procede a realizar en este punto. Si el escritor florentino había señalado que el acceso a la política se localizaba en el poder, este posicionamiento es transformado por el autor del *Leviatán* al aproximarse a este mismo concepto desde una clave subjetiva y no plural.<sup>853</sup> Con Hobbes el poder no consiste en una acción desarrollada en concierto con otros seres humanos ni se relaciona íntimamente con el espacio intermedio. Su concepción mecanicista le indujo a confundir el poder con la fuerza y con la violencia, así como a pensar que un *quantum* proporcional de poder se encontraba dentro de cada persona. En su filosofía, el poder no emerge en conjunción con los demás sino que, al ser cada ser humano un animal sediento de poder (*powerthirsty animal*), se aloja en la interioridad de las personas y se proyecta o se ejerce contra los otros.<sup>854</sup> Por ello, el poder lo entiende más bien como la voluntad de un individuo particular que doblé la de los demás y, como veremos en seguida, halla su rostro por antonomasia, su expresión más depurada y absoluta, en el concepto moderno de soberanía.

Hobbes resuelve el problema del poder por medio de su disolución o supresión (la palabra que emplea Arendt en alemán es la intraducible *Entmachtung* que enlaza directamente con *Macht*) y de su castración (*Kastration*) por medio de un tipo de gobierno que se inspira en la tiranía y que se centra en la figura del uno.<sup>855</sup> En su modelo político el poder deja de ser plural y su monopolio es entregado a un individuo, con lo que se reduce a los demás a un estado de indefensión e impotencia (*machtlos*).<sup>856</sup> Es decir, la filosofía hobbesiana del poder se funda en un tipo de poder previamente desnaturalizado y despluralizado, que por ello puede presentarse como el atributo de una sola persona en solitario, lo que en términos arendtianos se identificaría más bien con otro concepto como el de impotencia (aquí la palabra empleada es *Ohnmacht*, que en alemán también se asocia al desmayo o al desvanecimiento). Arendt describe este gesto de Hobbes como “la apropiación (*Aneignung*) subjetivizante de algo «objetivo» que sólo puede darse entre los

---

<sup>851</sup> BPF 308, nota 3.

<sup>852</sup> DT IV, 1, p. 81, anotación de mayo de 1951. Se trata de algo que parece sugerir en BPF 28.

<sup>853</sup> DT I, 29, p. 21 y 33, p. 25, anotaciones de septiembre de 1950.

<sup>854</sup> DT VII, 7, p. 154, anotación de enero de 1952.

<sup>855</sup> DT IV, 1, p. 81 y 22, p. 95, anotaciones de mayo y de junio de 1951 respectivamente.

<sup>856</sup> DT VII, 9, p. 154, anotación de enero de 1952.

hombres y no en o sobre ellos”.<sup>857</sup> Este acto de subjetivización es lo que Arendt resume con extrema concisión como la destrucción del poder y lo que asimismo coincide con la formulación del mencionado concepto de soberanía.

Como se sabe, el concepto de soberanía de Hobbes se encuentra fuertemente inspirado por el desarrollo que hizo Jean Bodin en *Los seis libros de la República* (1576), una obra que compone en una coyuntura semejante a la del pensador británico, al estar hondamente preocupado por las consecuencias de las guerras de religión en Francia. Como Hobbes, Bodin se posiciona en contra de los modelos políticos basados en la constitución mixta de raigambre polibiana y ciceroniana, como el que se alaba en los *Discorsi* de Maquiavelo. Frente a ello, el pensador francés defiende que toda república (es él quien intencionadamente mantiene el uso del término latino) debía estar asentada en un poder que fuera supremo, indivisible, ilimitado y absoluto como es el de la soberanía. Este carácter absoluto se percibe especialmente cuando se atreve a señalar que el poder soberano debe ser ilimitado en el tiempo o ser perpetuo, pero también al comentar que este poder “no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan”.<sup>858</sup> Es decir, la figura del soberano no se encuentra subordinada de ningún modo a las leyes humanas, ni siquiera a las que él mismo haya podido dictar o aprobar en vida, sino únicamente a las que tienen su procedencia en el otro mundo. En rigor, las únicas limitaciones del soberano son las que se encuentran fuera del recinto de la política.

Hobbes toma el concepto y lo coloca en el centro de su modelo político. Como en Bodin, el poder soberano se define por ser un poder único, supremo, absoluto, indivisible, sustentado exclusiva y necesariamente sobre sí mismo. A partir de ahora, además, pasa a ser del todo indiscutible, pues, como deja claro en el *De Cive*, el Estado debe retener en todo momento el derecho de guerra contra el discrepante.<sup>859</sup> De ahí que un gobierno de esta clase que - de acuerdo con su opinión - era el resultado surgido de la ciencia política, choque curiosa o paradójicamente contra la misma ciencia o la filosofía y que, por ejemplo, en el conocido capítulo XLVI del *Leviatán*, abogase por la subordinación de la filosofía al poder y a castigarla en el caso de que osase infringir las leyes, incluso cuando tuviera razón. Asimismo enfatizó que se debía prohibir la amplia libertad de las universidades, a las que en el *Behemoth* describió como un caballo de Troya en el gobierno y desde donde consideraba que en cierta medida se había incubado la guerra civil inglesa.<sup>860</sup>

Ahora bien, para que el concepto de soberanía pueda emerger en Hobbes no basta únicamente con la apropiación y la desnaturalización de un concepto como el de poder, pues también se requiere poner en marcha una operación equivalente en una esfera como la de la autoridad. En referencia a esta cuestión, Arendt anota un pasaje fundamental, de nuevo en su *Diario Filosófico*, donde relata de manera sucinta cómo el poder pasó a ser objeto de una mala consideración a partir de un determinado momento histórico:

“El poder se subjetivó por el hecho de que se abusó (*missbrauchte*) de él como sustituto de la autoridad, o hipócritamente se presumió (*heuchelte*) de autoridad para esconder (*verbergen*) el poder. Pero como este poder de ningún modo tenía contenido objetivamente válido (*gültig*), se convirtió en soberano – cosa que nunca fue la autoridad –, y así se hizo ilimitado (*grenzenlos*), es decir, no limitado por nada «objetivo», como la moderna subjetividad. Naturalmente eso condujo a la arbitrariedad. ¿Hacia qué otra cosa había de

<sup>857</sup> DT VIII, 7, p. 176, anotación de febrero de 1952. Traducción modificada.

<sup>858</sup> Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 52.

<sup>859</sup> Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999, p. 57.

<sup>860</sup> Hobbes, Thomas, *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 2013, p. 55.

conducir? (...) Este tipo de poder, que se las da (*sich aufspielt*) de soberano y de autoridad, lleva inherente de hecho la peculiaridad de cometer siempre injusticia (*Unrecht*). Por eso el poder cayó «moralmente» en descrédito (*Verruf*).<sup>861</sup>

Lo que se extrae de estas líneas es que la maniobra que permite que el soberano pueda tener un poder absoluto e ilimitado consiste no solamente en la apropiación del poder sino también en la de la autoridad. No solamente se baja a ésta a la tierra y se la seculariza y mundaniza, como sucedía en el caso de Maquiavelo, puesto que lo que se hace consiste más bien en una usurpación y en una desnaturalización. La autoridad pasa a ser absorbida por la soberanía, y también bajo un régimen de monopolio, con lo que se revela y se comporta como indiferente (*gleichgültig*) al reconocimiento de los súbditos y conduce al gobierno tanto a la arbitrariedad como a la injusticia. La autoridad, pues, deja de ser una instancia exterior al poder, como había sido hasta el momento, y bajo el semblante de la soberanía sendos conceptos pasan a confundirse, atravesarse y fusionarse.

En contraste con el modelo romano, en Hobbes el Estado pasa a ser al mismo tiempo la sede tanto del poder como de la autoridad y, oficialmente, no puede haber ninguna autoridad fuera de él. Parafraseando la célebre sentencia de Max Weber, el Estado pasa a reivindicar el monopolio no sólo del poder sino también el de la autoridad legítima. El poder, simplemente por estar en el poder, debe ser reconocido como *la* autoridad y viceversa, la única autoridad es por definición el poder soberano. De allí que Arendt describa el Leviatán como un “dios mortal” que intimida a todos los seres humanos.<sup>862</sup> El resultado no es más que un régimen que, fundado en factores como el temor y la violencia, no deja espacio alguno para la circulación de la libertad política o de la espontaneidad, excluyendo a los súbditos de las actividades verdaderamente políticas.<sup>863</sup>

Aunque Arendt no haga mención a esta cuestión, resulta de gran interés que Hobbes rebautizara el nombre de su contrato político con el propósito de aproximarlos a un concepto como el de autoridad. Mientras que en el *De Cive* (1642) lo definió nada más que como un *pactum subiectionis*, un pacto de sujeción por el que el súbdito renuncia a sus derechos y se somete pasivamente a los dictámenes del soberano, en el capítulo XVII del *Leviatán* (1651) se inclina por denominarlo como un «pacto de autorización» (*pact of authorization*), siendo consciente del vínculo etimológico que unía a esta palabra con la autoridad.<sup>864</sup> Debido al pacto de autorización los que antes eran súbditos pasan a ser reconocidos como los autores del Leviatán y, por lo tanto, se les otorga un estatuto activo que, a título nominal, los convierte en corresponsables de todas las acciones del soberano. Por ello, también se le exime a éste de toda clase de responsabilidad política y de su rendición de cuentas ante la población.

---

<sup>861</sup> DT VIII, 8, p. 177, anotación de febrero de 1952. La lectura que Arendt hace de Hobbes es repetida en buena medida en el análisis que pergeña en *Sobre la Revolución* de la monarquía absolutista como usurpadora de la autoridad eclesial (OR 217ss).

<sup>862</sup> BPF 83.

<sup>863</sup> En este sentido, Annelies Degryse ha defendido que Thomas Hobbes, por el hecho de excluir a los ciudadanos de la política y encerrarlos en lo privado, sería el padre de lo social. Véase Degryse, Annelies, «The Sovereign and the Social. Arendt's Understanding of Hobbes», *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 15, 2008, pp. 239-258.

<sup>864</sup> Según Quentin Skinner, la pretensión de Hobbes no era otra que la de apropiarse estratégicamente de la terminología a la que estaban apelando teóricos del parlamentarismo como Henry Parker y William Bridge. Véase Skinner, Quentin, «Hobbes on Persons, Authors and Representatives», en Springborg, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 158ss.

Para ello, Hobbes ha tenido que trazar previamente un par de distinciones tan sutiles como cruciales.<sup>865</sup> La primera se encuentra en el capítulo XVI, donde había distinguido el concepto de dominio del de autoridad, que define concisamente como el derecho de realizar una acción. De esta manera, la autoridad es descrita como el derecho a actuar de una manera determinada gracias a la autorización proporcionada por otra persona. La segunda distinción es la que realiza entre «autor» y «actor», donde el primero es el que autoriza a alguien a hacer algo mientras que el segundo es el que actúa, estableciendo una separación tajante entre ambos. Al definir el contrato como un pacto de autorización, Hobbes lo expone como una transferencia absoluta, irreversible e irrevocable no de poder sino de autoridad hacia la figura del soberano. Hobbes justifica esta transferencia por el hecho de que en la medida en que los firmantes merecen la consideración de autores, ellos deben aparecer por extensión como los autores y por ello mismo los corresponsables de todas las acciones llevadas a cabo por el soberano. Éste es descrito nada más que como un actor y así se explica que, al no ser un autor, pueda ser dibujado como alguien desprovisto de una verdadera responsabilidad.

Hobbes lo explica con las siguientes palabras:

“Como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa.”<sup>866</sup>

El soberano, insiste Hobbes, puede cometer iniquidad (un término moral) pero nunca injuria o injusticia (términos políticos). En este sentido, Hobbes continúa y ahonda en la línea promovida por Maquiavelo (y por Lutero) de separar lo moral o lo religioso de lo propiamente político. De ahí que argumente que el soberano, al patrimonializar la autoridad, no pueda ser depuesto ni tampoco desafiado o cuestionado abiertamente por sus ciudadanos. De hecho, cataloga toda oposición pública como un crimen y una contradicción, pues en tal circunstancia éstos estarían quebrantando lo firmado y se enfrentarían contra el soberano por algo de lo que uno mismo es autor y en lo que ha dejado estampada su firma.<sup>867</sup> Hobbes llega a señalar que quien perezca en su tentativa de derrocar al soberano sería al mismo tiempo el autor de su castigo y su propio verdugo, puesto que también en este tipo de casos es autor de cuanto el soberano haga.<sup>868</sup>

No deja de ser curioso que Hobbes haya recurrido a unas categorías como las de «autor» y «actor», tan importantes en Arendt, y que lógicamente las haya desarrollado desde un ángulo sensiblemente distinto. Mientras que en el filósofo británico el actor actúa en solitario y los autores se reúnen para firmar el pacto conjuntamente, en Arendt se produce una inversión pues el primero forma parte de una acción que siempre lo es en concierto y el segundo obra en solitario. La figura hobbesiana del actor, cuyo actuar no es más que el fruto de una voluntad individual que no debe rendir cuentas con el resto de la población, es lo que expresa con total nitidez la completa desnaturalización de la acción y la extinción de todo asomo de pluralidad. Tan sólo ahogando la espontaneidad de la acción

---

<sup>865</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 132ss.

<sup>866</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>867</sup> Como se sabe, se trata solamente de la oposición pública y no la privada, que Hobbes justifica en diferentes casos.

<sup>868</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, opus citado, p. 143.

y entendiéndola desde la esfera del «hacer» de un individuo que no puede ser cuestionado o revocado por los demás, será posible erigir un Estado seguro en opinión de Hobbes.<sup>869</sup>

Sin embargo, Arendt percibe que en definitiva el modelo hobbesiano tampoco es capaz de cumplir con la meta que persigue y que, pese a estar inspirado en un marco como el de la fabricación, está condenado de todos modos a no poder alcanzar la meta de ser duradero. Si la autoridad es el resorte que tiene la capacidad de aportar una garantía de permanencia y durabilidad, su apropiación y su absorción por parte del poder y de la soberanía no hace sino fabricar una ficción que conduce justamente a lo contrario. La soberanía queda entonces desprovista de la dimensión temporal de la autoridad, como se evidencia por el desprecio que profesa al mundo y a la tradición y por el rol que en su seno adquiere la voluntad, que por definición es inestable y poco de fiar.<sup>870</sup> El error de la soberanía consiste en creer que la autoridad no es más que obediencia, sin importar cómo se alcance ésta. Para Hobbes, el tirano y el soberano no son en definitiva más que dos maneras de referirse a la misma persona. En su opinión, que lo designemos de una manera u otra sólo dependerá de si somos partidarios o detractores suyos, no de cómo sea en sí mismo.<sup>871</sup>

En contraste con la concepción platónica, guiada por un horizonte de verdad, o con la cristiana, subordinada a valores como los religiosos o los morales, la soberanía, afianzada exclusivamente sobre el poder, queda en Hobbes desligada de patrones externos (incluyendo asimismo los trascendentes) que puedan limitar o revocar, pero también respaldar, su ejercicio. Si hay algo peor que una autoridad trascendente como la platónica o cristiana, se puede concluir, es la versión secularizada transmitida por el concepto de soberanía que no cesa de caer en la arbitrariedad y en el abuso de poder. Una buena muestra de ello se encuentra en la ecuación que Hobbes hace entre lo legal y lo justo, defendiendo que el Estado detente el monopolio de la justicia e inaugurando de este modo lo que Paolo Grossi ha denominado la *mitología jurídica de la modernidad*.<sup>872</sup> Se trata de un posicionamiento que se expresa de manera ejemplar en el célebre “*Authoritas, non veritas, facit legem*” de Hobbes, donde obviamente la autoridad ya no aparece más que como un rostro adicional del poder soberano. En su opinión, toda ley, por el simple hecho de provenir del Estado, tiene que ser reconocida automáticamente como justa y debe ser obedecida por el conjunto de la población. Como paradigma de este posicionamiento, dejó frases como “donde no hay ley, no hay justicia” o “no entiendo por buena ley una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta”.<sup>873</sup> A partir de este momento, el poder es el que monopoliza la justicia y como efecto de ello la libertad de los súbditos no se encontrará sino en el silencio de las leyes.

El problema radica en que el intento de apropiación de la autoridad no anula la dimensión fáctica de ésta y deriva solamente en el secuestro de la palabra. Al negar la

---

<sup>869</sup> En los últimos años se han prodigado diversas relecturas que han puesto en cuestión este tipo de interpretaciones y han tratado de ofrecer un Hobbes más amable, más abierto a la protesta y la desobediencia. Entre estas obras descuellan las siguientes: Sreedhar, Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Martel, James, *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical democrat*, Columbia, Columbia University Press, 2007. Esta última obra, por cierto, se ha esforzado en acercar el pensamiento de Hobbes al de Arendt.

<sup>870</sup> DT I, 29, pp. 72-73, anotación de abril de 1951. En este punto, la interpretación que Arendt hace de Hobbes enlaza con la que anteriormente había desarrollado de su filosofía en conexión con el Imperialismo.

<sup>871</sup> Arendt, Hannah, *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, Box 40, 023460.

<sup>872</sup> Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, Madrid, Trotta, 2003; y *Europa y el derecho*, Barcelona, Crítica, 2008.

<sup>873</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, opus citado, pp.104 y 285 respectivamente.

importancia del reconocimiento, la única manera de sostener la soberanía dentro del edificio hobbesiano se consigue a través de medios esencialmente no políticos, aceptando el recurso al temor y a los instrumentos de violencia.<sup>874</sup> En este sentido, el modelo de Hobbes anuncia el futuro y anticipa algunos de los rasgos más sombríos que más adelante caracterizarán tanto a la Revolución Francesa como al totalitarismo. Ahora bien, como sucedió con estos mismos fenómenos, con ello no se logra alcanzar la estabilidad anhelada. Se trata de una cuestión que analizaremos en los próximos dos capítulos.

---

<sup>874</sup> BPF 177.



## Capítulo VII: Las revoluciones, acontecimientos modernos de la fundación

Si no me equivoco al sospechar que la crisis del mundo actual es en primer término política, y que la famosa «decadencia de Occidente» consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos (*foundations*) romanos específicos del campo político, las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos (*foundations*), 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.

Hannah Arendt.<sup>875</sup>

### Apuntes introductorios acerca de *Sobre la Revolución*

Para examinar en qué consiste y ha consistido la revolución, Arendt acudió a su momento de emergencia, razón por la que se concentró en el estudio de los episodios históricos correspondientes a las Revoluciones Americana y Francesa.<sup>876</sup> Es preciso valorar de entrada el mérito que un gesto semejante tuvo en un contexto político en el que el término «revolución» parecía ser patrimonio exclusivo del bando comunista y debe ser comprendido como el intento de subsanar un olvido y recuperar la memoria y el sentido perdido de la revolución. No se debe olvidar que *On Revolution* se publicó en 1963, en pleno corazón de la Guerra Fría, razón por la que en Estados Unidos se había hecho el esfuerzo por minimizar deliberadamente la vertiente revolucionaria de la Revolución Americana con el fin de evitar paralelismos con la Rusa. Además, como sucede en *La condición humana* respecto a la comprensión de los conceptos de «labor», «trabajo» y «acción», Arendt se posicionó en contra de la comprensión habitual bajo la que se pensaba y se entendía la revolución, demasiado dominada por el paradigma marxista. Su reivindicación de la revolución aparece entonces como una crítica de la tradición revolucionaria hegemónica, pues lamentaba que se la asociara acríticamente a categorías como las de «violencia» o «necesidad», al fin y al cabo no políticas, y que su componente de libertad hubiese quedado postergado o sepultado por el camino.<sup>877</sup>

Arendt se propone redescubrir el significado de la revolución y para ello, basándose en lo que acaeció en su versión francesa, se inclinó por narrar primero su materialización errónea o desviada, también porque ésta se había convertido en la referencia en la que fijaron su mirada y hallaron su inspiración las revoluciones posteriores. El problema que Arendt plantea de partida consiste entonces en que el acontecimiento de la Revolución Americana, pese a ser anterior en el tiempo, había sido involuntariamente leído, estudiado y comprendido desde el modelo de la Francesa, de la que se separaba en un buen puñado de aspectos cruciales. Eso también puede explicar la sorprendente estructura del libro *Sobre la Revolución*, que, en vez de desarrollarse de una manera acorde a un orden

---

<sup>875</sup> BPF 151-152.

<sup>876</sup> Esto supone el problemático ninguneo de la Revolución Inglesa, apenas mencionada en *On Revolution*. La excusa que parece esgrimir Arendt es que se propone estudiar la revolución allí donde este fenómeno comenzó a adquirir una forma definida y donde comenzó a cautivar a los hombres (OR 58).

<sup>877</sup> OR 152 y 11. Una de las frases más duras es cuando Arendt escribe: “Cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, derribó las barreras de la resistencia y liberó, por así decirlo, las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria” (OR 148).

cronológico, estudia en primer lugar los episodios de la Revolución Francesa para acto seguido focalizarse más en la Americana.

Para empezar, es preciso comentar que Arendt se esfuerza en disociar el nexo que se suele establecer entre revolución y violencia. Desde luego, reconoció la presencia de violencia en las revoluciones, aunque ésta, lejos de considerarla la partera de la historia, no constituía a su juicio más que un rasgo contingente, en absoluto característico o esencial.

“Ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución”.<sup>878</sup>

Por esa razón, Arendt remarca que la Revolución Americana no debe ser confundida con la coetánea Guerra de la Independencia. La violencia se dio en el transcurso de la segunda, en la contienda con las tropas británicas, no en el decurso de la primera. El paralelismo con Grecia resulta obvio, respecto a la cual Arendt había señalado que la violencia se daba fuera y no dentro de las lindes de la polis. Eso explica por qué desatiende los episodios bélicos de la guerra y se inclina por examinar la experiencia más propiamente política y revolucionaria.<sup>879</sup> En su opinión, el estallido del conflicto armado y finalmente la independencia se explicarían asimismo por causas eminentemente políticas, a raíz de la imposición del gobierno británico del pago de unos impuestos que a la hora de la verdad tuvieron unas consecuencias económicas insignificantes, pero que suponían un agravio político por el hecho de no estar acompañados de la posibilidad de estar representados políticamente.<sup>880</sup>

Por otro lado, *Sobre la revolución*, el texto principal en el que disecciona esta cuestión no debe ser abordado como una obra histórica convencional. Eso explica que algunos de los más reputados representantes de esta disciplina, como Eric Hobsbawm o Robert Nisbet, cargasen las tintas contra este libro.<sup>881</sup> También lo han hecho personas que han estudiado el pensamiento de Arendt, tales como Leah Bradshaw, quien ha afirmado que su comprensión de la Revolución Americana por momentos es increíblemente ingenua.<sup>882</sup> Con mayor rigor lo ha hecho Lisa Disch, quien en un artículo altamente recomendable ha puesto sobre el tapete algunas de las inexactitudes o afirmaciones controvertidas que se vierten en dicha obra. Uno de los aspectos más criticados reside en que, al revés del *modus operandi* empleado en *Los orígenes del totalitarismo*, en *Sobre la Revolución* Arendt se centró preferentemente en los discursos de sus protagonistas, cuyas afirmaciones en muchos casos no se correspondieron a lo que aconteció en la realidad. Eso

---

<sup>878</sup> OR 45.

<sup>879</sup> Por el contrario, resulta orientativo que para el jacobino Saint-Just (y por extensión para la Revolución Francesa) sólo los asuntos de política exterior fueran políticos mientras que los de interior fuesen sociales (OR 103).

<sup>880</sup> OR 180.

<sup>881</sup> Hobsbawm, Eric, «Hannah Arendt sobre la Revolución», en *Revolucionarios*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 283-293; Nisbet, Robert, «Hannah Arendt and the American Revolution», en *Social Research*, XLIV, 1, 1977, pp. 63-79.

<sup>882</sup> Bradshaw, Leah, *Acting and Thinking, the political thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 53.

se advierte especialmente en el análisis de los federalistas americanos, de quienes se puede afirmar que básicamente lo habían sido de nombre y poco más.<sup>883</sup>

Por lo que respecta a la Revolución Americana, se podrían destacar principalmente las siguientes cuestiones como aquellas que han desatado una importante polémica: la desatención de Arendt por las motivaciones económicas de la Revolución Americana; el rechazo de la influencia de Locke, cuya figura sin embargo es recuperada más adelante en *Civil Disobedience*, o la poca atención dedicada a un protagonista central de este acontecimiento como fue Thomas Paine; la desvalorización de la importancia que jugó la religión en un siglo XVIII tan marcado por la tradición puritana y por el *revivalism*,<sup>884</sup> su caracterización del *Mayflower Compact* y su afirmación de que los colonos habían descubierto una nueva gramática del poder, cuando los *Civil covenants* de Nueva Inglaterra habían sido tomados de Inglaterra y su influencia, incluyendo el recuerdo del Mayflower, expiró mucho antes del estallido de la Revolución Americana; la descripción de que los arquitectos de la Constitución americana estaban impulsados por un fuerte compromiso por el poder popular del que en realidad no hicieron gala, cuando, como el conocido historiador Gordon S. Wood ha señalado, eso no se dio más que como una retórica que se apropió del lenguaje de sus oponentes con el propósito de enmascarar el hecho de que la constitución abrigaba la pretensión de minar la participación de la gente.<sup>885</sup>

Por lo que respecta a la Revolución Francesa la controversia ha sido mayor si cabe, porque el duro diagnóstico de Arendt redundó en una lectura antimarxista de la revolución que con el tiempo fue recogida de manera entusiasta por la corriente historiográfica del revisionismo, simbólicamente liderada por François Furet, y que quiso inscribir los orígenes del totalitarismo en el jacobinismo revolucionario. Lo curioso es que la interpretación de Arendt procede de la lectura atenta de un historiador marxista como Albert Soboul, por entonces uno de los más insignes expertos en la Revolución Francesa, que luego ha sido acusada de ser sesgada por el hecho de centrar dicha revolución en la cuestión social y, por lo tanto, descuidar la vertiente más propiamente política. En realidad, se trata de una hipótesis, sin duda discutible, que paradójicamente se puede retrotraer hasta los análisis del joven Karl Marx y que ha tenido un destacado valor heurístico en el terreno historiográfico, puesto que ha servido para afinar el repertorio conceptual y establecer un patrón de diferenciación del cariz de los acontecimientos y de los discursos políticos, lo que no es obstáculo para recordar que la misma distinción entre lo social y lo político ha sido objeto de reiteradas críticas en el dominio de la filosofía política.

Sin embargo, pese al interés de estas críticas y la necesidad de tenerlas en cuenta, en la medida en que pueden servir para corregir algunas de las afirmaciones diseminadas por el texto, hay que recordar que Arendt avisa desde un principio que no abriga la intención de escribir la historia de las revoluciones ni de reflejar el decurso de los

---

<sup>883</sup> Véase Disch, Lisa J., «How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile French? Placing *On Revolution* in the Historiography of the French and American Revolutions», *European Journal of Political Theory*, 10, 3, 2011, p. 353.

<sup>884</sup> Respecto a esta cuestión, resulta muy recomendable la lectura de *La revolución de los santos* de Michael Walzer, quien explora en esta obra el radicalismo político de los puritanos y su compromiso con una auténtica reforma de la sociedad humana. Sin embargo, también señala del puritanismo que después de 1660, tras la Restauración de los Estuardo como reyes de Inglaterra, “su energía se volcó hacia dentro, sus aspiraciones políticas cayeron en el olvido; el santo fue desplazado por el inconformista” (p. 329). También *La religión americana* de Harold Bloom, más cercana en el tiempo a los hechos revolucionarios, puede ser interesante al respecto.

<sup>885</sup> Véase Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Williamsburg, The University of North Carolina Press, 1969.

acontecimientos, en los cuales apenas profundiza, sino de comprender su significación política en el mundo en que vivimos. Aunque haga alusión a episodios históricos, no se debe olvidar que *Sobre la Revolución* es ante todo una obra de pensamiento político que puede ser descrita como una particular exposición histórica de la ontología de la acción.<sup>886</sup> Su objetivo, pues, no es tanto hacer una aportación en el campo de la historiografía cuanto usar las revoluciones como acontecimientos desde los cuales alcanzar una mejor comprensión de la política y de la revolución en concreto. Este escrito aparece como el espacio privilegiado desde el cual adentrarse en la expresión histórica de otras categorías políticas tales como las de «libertad», «fundación», «constitución» o «autoridad».

En este sentido, *Sobre la revolución* supone un complemento perfecto a *¿Qué es la autoridad?* por una serie de razones: para comenzar, porque este escrito puede ser visto como una especie de continuación cronológica, al centrar la atención en las experiencias revolucionarias, que es donde el texto incluido en *Entre pasado y futuro* había concluido sin entrar a analizar sus repercusiones; luego, porque suministra unas reflexiones que no encaran la autoridad desde una perspectiva teórica, como ocurre cuando examina lo afirmado por pensadores como Platón, Aristóteles, Maquiavelo o Hobbes, sino que la abordan desde el acontecimiento y en íntima conexión con la irrupción de la acción; en tercer lugar, porque de este modo se enmarca la cuestión en un contexto que se acerca al del presente, pues la autoridad ya se sitúa entonces en el *gap* entre el pasado y el futuro, ya bajo el influjo de la ruptura del hilo de la tradición y marcada por el problema de la fundación; por último, porque todo ello nos puede ayudar a pensar, como se insinúa en el sexto capítulo de *Sobre la Revolución*, cómo concebir la autoridad en la coyuntura contemporánea y por lo tanto no determinada por el patrón procedente de la matriz romana. Por todo ello, como en los otros escritos de Arendt, se debe tener en cuenta que su *viaje filosófico* hacia el pasado debe ser entendido como la excusa para situarse en una plataforma desde la que arrojar luz a las categorías y los problemas de nuestro presente.

Por otro lado, cabe agregar que, pese a la vocación digamos filosófica de *Sobre la Revolución*, eso no quita que su influjo sea detectable y reconocido de todos modos en prestigiosos historiadores de la Revolución Francesa. Entre ellos sobresalen el citado François Furet o Mona Ozouf, autora de la imprescindible *La fête révolutionnaire*.<sup>887</sup> Hace poco, también la historiadora Lynn Hunt ha colocado a Arendt al lado de Furet como una de las principales intérpretes de la Revolución Francesa desde una perspectiva filosófica, justamente por el énfasis puesto en la controvertida cuestión social.<sup>888</sup> Respecto a la Revolución Americana, hay que mencionar que la criticada interpretación arendtiana ha anticipado intuiciones que luego han sido desarrolladas y ampliadas por la llamada lectura republicana,<sup>889</sup> además de haber influido en historiadores de la talla de J. G. A. Pocock o en el jurista Bruce Ackerman, uno de los mayores expertos en la materia. Por su parte, Anne Amiel ha salido en defensa de Arendt y ha señalado, con una generosidad quizá excesiva, que estaba muy informada de las cuestiones señaladas por la crítica, pese a que ciertamente

---

<sup>886</sup> Hansen, Phillip, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 193.

<sup>887</sup> Ozouf, Mona, *L'homme régénéré: essai sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989, p. 134. François Furet no cita a Arendt en *Pensar la Revolución Francesa*, allí donde su influencia es más palpable, sino en su *Diccionario de la Revolución Francesa*. Hasta donde sabemos, por el momento no se ha llevado a cabo un estudio exhaustivo de la influencia de Arendt en el pensamiento de François Furet, más que visible en conceptos como lo social, lo político o la comprensión de la ideología.

<sup>888</sup> Hunt, Lynn, «The World We Have Gained: The Future of the French Revolution», *American Historical Review*, 108, 1, 2003, p. 17

<sup>889</sup> Véase Souroujon, Gastón, «Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana», *Fragmentos de filosofía*, 9, 2011, pp. 13-30.

esa información está “como escondida por la autora”, figurando en notas desperdigadas que resultan difícilmente perceptibles para el lector.<sup>890</sup>

## En torno a la revolución

Según Arendt, la revolución, en la medida en que entronca con la crisis de la autoridad y con la ruptura de la tradición, en la medida en que se identifica con el *pathos* de la novedad, se manifiesta como un acontecimiento específicamente moderno, totalmente desconocido con anterioridad. En las revoluciones revive el *pathos* fundador de los romanos,<sup>891</sup> aunque no bajo el rostro de una fundación que remite a otra anterior en el tiempo, como un restablecimiento o una restauración de un pasado mirífico y glorioso, sino como una fundación sin un fundamento previo que se edifica sobre sí misma y que por esa razón se obsesiona con la cuestión del absoluto. En el mismo sentido, la revolución sólo es concebible después de un proceso de secularización en el que las autoridades trascendentes han perdido su influencia en la dirección de los asuntos políticos.<sup>892</sup>

Así pues, la pregunta de los hombres modernos consiste en cómo establecer un comienzo que sea radicalmente nuevo. Para ellos, según Arendt, “la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen” y, por eso, las revoluciones “constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen”.<sup>893</sup> De ahí que esta autora señale que hubieron de provocar un shock entre los hombres de pensamiento del momento. Las revoluciones “parecieron demostrarles (*seemed to prove them*) que el pensamiento podía ser realizado a través de la acción política y que los acontecimientos políticos podían ser de la mayor relevancia para el pensamiento”.<sup>894</sup> Lo que primariamente significó el acontecimiento de la revolución fue así pues el redescubrimiento de la acción, que de manera repentina devino abrumadoramente llena de significado (*overwhelmingly meaningful*).

Ciertamente se ha hablado en el campo de la historiografía de revoluciones como la neolítica o la romana, también de las revoluciones campesinas del siglo XVI, aunque se trata de conceptos acuñados más adelante y aplicados en clave retrospectiva para renombrar las grandes alteraciones o convulsiones del pasado. En la antigua Grecia se hablaba preferentemente de «*stasis*» y en Roma de «*bellum civile*», los cuales estaban nimbados de una significación y una valoración indudablemente negativa.<sup>895</sup> Mientras tanto, para describir el proceso general de transformación en la historia, Cicerón hablaba por ejemplo de la *mutatio rerum*, que es el término por el que todavía se inclinó Maquiavelo más de un milenio más tarde. Como se ha visto, éste no quería una revolución sino precisamente una *rinovazione*. La cuestión es que ninguno de estos vocablos daba cuenta de un cambio que se caracterizara por conducir a una realidad radicalmente nueva. Una revolución hubiera sido inconcebible antes de la Edad Moderna porque eso hubiera supuesto una abrupta ruptura con la tradición que nadie deseaba ni imaginaba que fuera posible, aunque tampoco, si convenimos con Arendt y el pasaje que encabeza este capítulo,

---

<sup>890</sup> Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, opus citado, p. 22.

<sup>891</sup> DT XVI, 17, p. 378, anotación de junio de 1953.

<sup>892</sup> OR 32.

<sup>893</sup> OR 37 y 25.

<sup>894</sup> Es una frase extraída de *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution*, Library of Congress, Box 69.

<sup>895</sup> Una buena aproximación a esta cuestión ha sido desarrollada por Nicole Loraux en libros como *La ciudad dividida* o *La guerra civil en Atenas*.

porque las revoluciones modernas “parecen esfuerzos gigantescos para reparar los cimientos (*foundations*), 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”.

Arendt, cuyo análisis histórico del concepto de revolución se ajusta a lo escrito por el historiador Karl Griewank,<sup>896</sup> destaca que fue Nicolás Copérnico (1473-1543), quien tan sólo nació cuatro años más tarde que el pensador florentino, el que popularizó el término «revolución» en su obra *De revolutionibus orbitum*. Con todo, en aquel momento el significado se aplicaba estrictamente al campo de la astronomía, a saber, como el perpetuo e invariable ciclo que recorrían las estrellas. La idea que con ello se transmitía era la de una rotación perfecta, sin ningún tipo de alteración en la velocidad o la trayectoria, sin novedad ni violencia, absolutamente natural. Convertido más tarde en concepto político, su significado no sería más que la traducción perfecta de la *anakuklosis* de Polibio, el ciclo inexorable que explica el auge y la caída de los diferentes gobiernos y que, por cierto, era asimismo otro vocablo procedente de la astronomía.

No debe sorprender que los primeros usos de la palabra «revolución» en el dominio de la política fuesen diametralmente opuestos a su significación actual y, más que ser identificados con una ruptura o un salto hacia adelante, designasen más bien un tipo de acontecimiento que hoy en día se catalogaría como una contrarrevolución. Durante la Revolución Inglesa, a modo de ejemplo, la revolución se identificaba con el retorno al inicio y por consiguiente con la restauración, algo que perduró hasta bien entrado el siglo XVIII.<sup>897</sup> Ahora bien, dado que el presunto retorno al origen no dejaba de estar mezclado con la introducción de no pocos elementos novedosos, donde la restauración podía desembocar en la instauración de considerables transformaciones, es comprensible la ambigüedad y la polisemia que rodeaba a este término, algo que incrementó con el decurso del tiempo. Esta confusión todavía era visible en el seno de la Revolución Americana, lo que explica la siguiente afirmación de Arendt: “lo que concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió en una revolución”.<sup>898</sup> En otro pasaje, indica la misma autora que la mala comprensión de la revolución no fue en absoluto arbitraria, puesto que comenzó como una restauración cuyas intenciones iniciales tan sólo consistían en la recuperación de los derechos y libertades del gobierno limitado.<sup>899</sup>

Fueron los hechos, la recordación de éstos, los que convencieron *a posteriori* de que lo que se había vivido podía ser interpretado efectivamente como una revolución. Así nos topamos con esta dimensión paradójica de la revolución, donde el retorno al pasado constituye a su vez un paso o incluso un salto brusco hacia adelante, donde la restauración es al mismo tiempo una fuente generadora de novedades.<sup>900</sup> Esta dimensión paradójica, partiendo de un concepto desarrollado por el historiador Roger Griffin, puede ser

---

<sup>896</sup> Griewank, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar, Böhlau, 1955.

<sup>897</sup> Así concluye por ejemplo un libro como el *Behemoth* de Thomas Hobbes.

<sup>898</sup> OR 58-59. Un poco antes había escrito: “Tendremos ocasión de ver que las revoluciones comenzaron como restauraciones o renovaciones y que el *pathos* revolucionario de un origen totalmente nuevo nació del curso de los propios acontecimientos” (OR 47).

<sup>899</sup> OR 209.

<sup>900</sup> Esto se nota todavía en la Revolución Americana. “Es sabido que los Padres Fundadores, pese al profundo sentido que poseían de la novedad de su empresa, se jactaron de haberse limitado a aplicar audazmente y sin prejuicios cosas que habían sido descubiertas hacía mucho tiempo” (OR 160). Un poco más adelante añade: “Lo cierto es que, sin la entusiasta y, a veces, un poco cómica erudición de los Padres Fundadores (...) no se hubiera llevado a cabo ninguna revolución” (OR 160).

denominada palingenésica:<sup>901</sup> como todo regreso a lo anterior nunca puede ser perfecto y puramente mimético, toda tentativa de volver hacia el pasado y de hacerlo renacer no dejaba de convertirse en un resurgimiento impregnado de cuantiosos elementos de inversión, renovación o ruptura respecto al modelo de referencia. Con el tiempo, el término «revolución» priorizará este costado rupturista y se alejará o desmarcará del continuista, entendiendo el *pathos* de la novedad como un corte con lo anterior o el proyecto de establecer un nuevo absoluto.

En el caso de Arendt, y de allí el estrecho vínculo señalado entre revolución y fundación, esta cuestión resulta más compleja. Por el hecho de ser una fundación, la revolución apela a una novedad, pero de todos modos no deja de estar conectada a una permanencia. Por eso mismo, la revolución también debe ser valorada, además de por su recorrido propio, por aquello a lo que da origen y funda. De ahí que, como la acción, la revolución requiera de elementos de contención y moderación para tener verdaderamente éxito y ser capaz de establecer instituciones duraderas. Eso explica que Arendt temiera que la revolución, como ocurrió en el caso de la Francesa, pudiese convertirse en una suerte de revolución permanente (*révolution en permanence*), en una persistente e incesante transformación que imposibilitara la instauración de un espacio para la política que tuviese cierto grado de consistencia o durabilidad. Es preciso recordar que para Arendt en la revolución cohabitan dos principios conflictivos y aparentemente contradictorios: la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad.<sup>902</sup> Esto es, un elemento conservador y uno rupturista. Se trata de un aspecto en el que profundiza en el último capítulo de *On Revolution*.

“Si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero (*enduring*); una institución perdurable que incorporara este espíritu y lo impulsase a nuevas empresas, sería contraproducente (*self-defeating*). De lo cual, desgraciadamente, parece deducirse que no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida”.<sup>903</sup>

Este último punto, según el cual el aspecto que más hace peligrar a las conquistas de la revolución es el mismo espíritu que las ha animado, es el que enlaza con este aspecto dúplice suyo que, como trataremos de mostrar, hace referencia a la compleja e intrincada relación entre poder y autoridad. El poder es el elemento indispensable para la emergencia de la revolución, pero por sí mismo es incapaz de dotar de consistencia y permanencia al proyecto político y que éste derive en una fundación si no es con el sostén de una autoridad que, aunque por sí misma no es capaz de generar una revolución, sí que puede refrenar su volatilidad y consolidarla en una república durable. En esta relación, sendos conceptos se caracterizan por su interdependencia e interpenetración, por su entrelazamiento y su complementariedad, aunque a la vez deben ser claramente diferenciados y separados. La confusión e identificación de ambos conduciría ineluctablemente al fracaso de la revolución, a la imposibilidad de la fundación de una *constitutio libertatis*.<sup>904</sup>

---

<sup>901</sup> Véase Griffin, Roger *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.

<sup>902</sup> OR 307.

<sup>903</sup> OR 320-321.

<sup>904</sup> A este respecto Laura Quintana ha escrito lo siguiente: “lo que resulta más significativo, por lo pronto, es que Arendt termine identificando el problema de la estabilidad de la libertad política con el problema de la *autoridad* del nuevo cuerpo político que pretendería fundar tal libertad. Es como si por esta vía Arendt

## Una historia de dos revoluciones

A menudo se ha tendido a resaltar que Hannah Arendt deja caer una ingenua y dicotómica contraposición entre las Revoluciones Americana y Francesa. A diferencia de *Los orígenes del totalitarismo*, donde se le reprochó la equiparación entre nazismo y stalinismo bajo la igualadora etiqueta de totalitarismo, en este caso se la criticaría por haber establecido una contraposición excesiva. Según esta interpretación, la Revolución Americana sería la encarnación del auténtico modelo de la revolución, mientras que la Francesa saldría malparada, al comparecer como su desnaturalización y su contracara, como la distorsión o perversión del ideal revolucionario. Jürgen Habermas, como epítome y rostro más conocido de esta crítica suscrita por otros lectores de Arendt, comentó que esta autora tendía a trazar una firme diferencia de valoración entre las dos revoluciones examinadas con atención en *Sobre la Revolución*, una buena (la Americana) y otra mala (la Francesa).<sup>905</sup>

Aunque esta crítica contenga cierta parte de verdad, no por ello se debe caer en un maniqueísmo tan simple y rotundo. Por lo pronto, Arendt insiste en que la misma Revolución Americana acaba por ser fallida y todo el último capítulo de *Sobre la Revolución*, el más largo del libro, se encuentra dedicado a elucidar esta cuestión. Ahora bien, hay que admitir que en su interpretación lo que condujo al truncamiento de ambas revoluciones es bien diferente. Mientras que la Revolución Americana naufragó porque no fue capaz de consolidar y mantener la experiencia de la libertad, la Francesa lo hizo mucho antes, al desviarse desde un buen principio del rumbo de la fundación de la libertad. En este sentido, se debería rescatar el uso poco advertido que hace Arendt de la figura de Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur (1735-1813), el autor de las *Letters from an American Farmer*, como el personaje histórico que epitomiza y profetiza el desvanecimiento de la experiencia revolucionaria americana así como el proceso de privatización o aburguesamiento (*Verbürgerlicherung*) de su sociedad.

La hipótesis que se va a defender aquí es que las críticas de Arendt a la Revolución Francesa se pueden condensar básicamente en dos puntos. El primero de ellos lo despliega

---

buscara una síntesis entre libertad y autoridad, entre poder constituyente y poder constituido, entre permanencia de la libertad y su incalculable comienzo o, en palabras de Vatter, “la implementación bien fundada o autoritativa de lo anárquico”. Quintana, Laura, «Cómo prolongar el acontecimiento», *Argumentos*, 5, 2013, p. 128. Véase también Quintana, Laura, «¿Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de *Sobre la Revolución*», en Muñoz, Mayte y Estrada, Marco (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, Colegio de México, 2015.

<sup>905</sup> Habermas, Jürgen, «Una historia de dos revoluciones», en *Perfiles Filosófico-Políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 200-204. Por cierto, es preciso aclarar que la tesis de las dos revoluciones, en realidad, tiene su origen en la obra del aristócrata alemán Friedrich von Gentz, un autor que vivió a caballo entre los siglos XVIII y XIX, a quien por cierto Arendt conocía bien por las relaciones que mantuvo con Rahel Varnhagen y al que en su juventud escribió un artículo sobre su figura, recogido en *Ensayos de Comprensión*. Friedrich von Gentz, en un texto titulado *Las dos revoluciones*, elogió la Revolución Americana por haberse desarrollado dentro de unos cauces que si bien no siempre fueron del todo legales tampoco fueron del todo ilegales, a diferencia de lo que sucedió con la Francesa. Por otro lado, en su opinión, mientras que la primera habría sido defensiva y estado dictada por la necesidad, valoraba la segunda como decididamente ofensiva y expansiva; mientras que la primera habría sido un modelo de moderación, la segunda lo habría sido de exceso de furia y violencia. A pesar de que ciertamente haya puntos de conexión con la lectura que Arendt hizo de los acontecimientos, sería un error reducir aproximadamente la concepción de Gentz es mucho más simple y maniquea, además de hallarse encerrada en un marco liberal conservador que no se corresponde al arendtiano. A decir verdad, él mismo aceptó a regañadientes la Revolución Americana y por eso rechazó que pudiera ser un modelo a seguir para cualquier otra en el porvenir.



sobre todo en el capítulo II de *Sobre la Revolución* y es el comúnmente citado, por lo que no requiere un mayor desarrollo: su fracaso se explica por la preponderancia que en su seno tuvo la cuestión social, un problema que ya había sido resuelto con anterioridad en América. Arendt llegó a señalar que la conspiración de la indigencia, de la necesidad y de la pobreza fue lo que distrajo los esfuerzos revolucionarios y evitó que sonase la “hora histórica”.<sup>906</sup> Los intereses materiales se superpusieron a los propiamente políticos y la Revolución Francesa pasó de ser una insurrección de los oprimidos contra los opresores a una de los pobres frente a los ricos; de ser una revolución política a una social. Es decir, la obsesión por la liberación (de la pobreza) fue la que obstaculizó la fundación de la libertad. Ya no se persiguió ésta sino *le bonheur du peuple*, su abundancia, su satisfacción o su felicidad.<sup>907</sup> En suma, una serie de conceptos no políticos desde una óptica como la arendtiana.

El segundo punto, el que verdaderamente nos ocupa, entronca con el primero y se basa en que, además de que la política estuviera dominada por la cuestión social, la misma política de la Revolución Francesa no es entendida en términos propiamente políticos, pues pone en juego un proyecto guiado por el ideal de soberanía en el que la libertad, la pluralidad, la esfera pública o la autoridad no tienen cabida. Uno de los lugares donde más palmario se vuelve este problema es en su incapacidad de aprehender la autoridad y en no alcanzar a comprenderla como una instancia que debe ser externa al poder.

En contraste, en la Revolución Americana sí que se logra proporcionar un ejemplo en el que la autoridad, el poder, la libertad y la pluralidad pueden ir cogidos de la mano. Además, estuvo guiada por un valor como la felicidad pública (*public happiness*) que alentó la participación de la ciudadanía en las cuestiones políticas.<sup>908</sup> Como Arendt señaló años después en una entrevista, el problema residió en que, si bien la Americana lo intentó y lo logró en un primer momento, ninguna de las dos revoluciones, a la larga, consiguió abolir un modelo político basado en el concepto de soberanía: “Ninguna de las revoluciones, cada una de las cuales derribó una forma de gobierno y la reemplazó con otra, ha sido capaz de hacer vacilar (*shake*) el concepto de Estado y de su soberanía”.<sup>909</sup>

Una puerta de entrada para comprender el fracaso de la Revolución Francesa viene proporcionada por la idea de *peuple* que opera y se populariza en su seno como instancia de legitimación del poder. Este pueblo, a desemejanza de lo que sucede en Estados Unidos, deja de designar al conjunto de ciudadanos y alude a un colectivo abigarrado que también engloba al pueblo bajo, el *menu peuple*, y los *malhereux*, considerados como la *puissance de la terre*. En realidad, detrás de este término se esconde una etiqueta conceptual, desgajada de la realidad, que se afianza en lo unitario y en lo indivisible. Lo que se hace, indica Arendt, es seguir el pensamiento de Rousseau, quien transfirió la voluntad del rey al pueblo y permitió la eclosión de un concepto como el de soberanía nacional o popular. Por eso, la voz de este *peuple*, en tanto que se pronuncia en singular y no en plural, es la de la unanimidad y la conformidad, expulsando de sí el disentimiento o la discrepancia.<sup>910</sup> A la hora de la verdad, empero, ni siquiera es una voz propia, pues enuncia lo que se le hace decir desde fuera, y este desde fuera es sobre todo Robespierre para Arendt. La Revolución

---

<sup>906</sup> OR 80.

<sup>907</sup> OR 84 y 99.

<sup>908</sup> Para un estudio de Arendt y la felicidad pública, véase Soni, Vivasvan, «A classical politics without happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution», *Cultural Critique*, 74, 2010, pp. 32-47.

<sup>909</sup> CR 232.

<sup>910</sup> Hay que tener en cuenta que, a diferencia de lo expresado por Hobbes, en opinión de Rousseau la soberanía también se caracterizaba por su infalibilidad.

Francesa, concluye la autora, a la hora de la verdad no es del pueblo ni por el pueblo, como máximo lo habría sido para el pueblo.

Un proceso semejante se manifiesta en paralelo por la apelación persistente a un interés general que no concuerda con la exposición del *inter-est* arendtiano. Este interés general, como el *peuple*, se afirma en su singularidad y se pronuncia en nombre de la colectividad, sin partir de ella. Es un interés postulado desde una exterioridad que reemplaza a los intereses particulares. No se escucha a los ciudadanos sino que, desde una supuesta racionalidad reificada y pronunciada en singular, se (les) imponen unos deseos que se encuadran en el persuasivo marco de un proyecto político nacional. Este interés general, fundado en una ficción popular, debe ser construido por oposición a los personales. Uno debe entonces renunciar a lo que quiere y enfrentarse a uno mismo para la consecución del éxito de la revolución. El problema ya no solamente se halla fuera, en la monarquía absolutista y en la aristocracia que la respalda, sino que el mismo *peuple* debe transformarse y aprender a disociarse de sus propios intereses, plegándose a los designios de la voluntad general. “Para participar en el cuerpo político de la nación, cada ciudadano debe permanecer en constante rebelión contra sí mismo”.<sup>911</sup> Con Robespierre el desinterés se convierte en la virtud revolucionaria y el egoísmo en el mayor enemigo de la revolución, aunque en definitiva eso no significa otra cosa que la pérdida de voz del *peuple*, su enmudecimiento, y con ello la correspondiente extinción de la esfera pública.

Un pueblo, un interés, una voluntad. Aunque la Revolución Francesa afecte a una populosa colectividad, se quiere levantar la política sobre una unidad indisoluble que nos recuerda al modelo hobbesiano. Allí se percibe el desvío que se acomete respecto a todo modelo republicano y se detecta la preponderancia de un régimen político fundado en la soberanía. En una afirmación sorprendente, Arendt lo explica históricamente al señalar que la apelación a la voluntad general procede del pensamiento de Rousseau, pero que en el fondo no sería más que una suerte de trasunto de la voluntad soberana de la monarquía absolutista precedente.<sup>912</sup> En su opinión, a la hora de juzgar las revoluciones hay tener en cuenta que la Americana se enfrentaba a una monarquía limitada mientras que la Francesa se oponía a una absoluta, puesto que “es perfectamente natural que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar”.<sup>913</sup> La mayor muestra de ello, presente ya en Hobbes, reside en que la fuente del poder y la del derecho son la misma.<sup>914</sup>

En la medida en que se encuentra guiada por este ideal de soberanía, en la Revolución Francesa prevalece una concepción de la política que se funda en patrones absolutos, algo que a su manera también se expresa de manera paradigmática en documentos como la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, donde se tiende a reducir la política a naturaleza.<sup>915</sup> La Revolución Francesa no se deja guiar por los escritos de un pensador como Montesquieu, que sí inspiraron a los revolucionarios americanos, ya que sus protagonistas estaban guiados por el convencimiento de que la división del poder era una fuerza generadora de inestabilidad. Sin embargo, a la hora de la verdad, en la medida en que toda política fundada en la

---

<sup>911</sup> OR 105. En otro discurso, el del 5 de febrero de 1794, apunta Robespierre que se propone sustituir el desdichado y frívolo pueblo prerrevolucionario por uno que sea “magnánimo, poderoso y feliz: es decir, todos los vicios y penalidades de la monarquía por todas las virtudes y milagros de la república”. Citado por McPhee, Peter, *La Revolución francesa, 1789-1799: una nueva historia*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 173.

<sup>912</sup> OR 212.

<sup>913</sup> OR 211.

<sup>914</sup> OR 212 y 224.

<sup>915</sup> OR 143-144.

voluntad no deja de estar sometida a cambios de opinión y deseo, la política basada en la soberanía se destapa como inevitablemente voluble, inestable e incluso desleal, incapaz de atarse a sí misma para el futuro.<sup>916</sup>

Se trata de una afirmación paradójica que adquiere un mayor relieve en el análisis que Arendt hace del totalitarismo que luego abordaremos. El modelo político de la soberanía sigue el esquema artificial de la fabricación, que está orientado por criterios como los de dotar de durabilidad y permanencia a sus creaciones. Robespierre, quien se veía a sí mismo como una suerte de arquitecto en el campo de la política, tiene una concepción de la fundación semejante a la de Maquiavelo, donde la violencia ocupa un lugar necesario en la constitución de un nuevo *corpus* político. El problema yace en que esta violencia se ejerce sobre material humano y lo que germina es una escalada de crímenes sin fin que desemboca en el Terror y hace de la revolución un acontecimiento incontrolable, una revolución desbocada y permanente, que acaba por guillotinar a sus mismos líderes. Lo que de algún modo se sugiere es que la aplicación del esquema de la fabricación a la política no solamente conduce al asesinato de muchos inocentes, sino que, contradiciendo el ideal propio del artesano, se adentra en un círculo vicioso y perverso que no hace sino impulsar una creciente inestabilidad y descontrol.

Esta inestabilidad se plasma de manera meridiana en la concepción y el rol que desempeña la constitución en la Revolución Francesa. Mientras que en la Americana se dictó solamente una, declarada en 1787 y que en definitiva sigue todavía en vigor en la en nuestros días; en la Francesa se redactaron tres con nada más que cuatro años de diferencia (1791, 1793 y 1795), pese a que cada una de ellas, diseñada desde un esquema como el de la fabricación, aspiraba a ser definitiva. Esta sucesión de constituciones fugaces condujo a la depreciación de su sentido original y a que fueran vistas por la población como documentos ridículos (*lächerlich*) o como poco más que un simple pedazo de papel, malogrando la autoridad de la que pudieran haber sido objeto.<sup>917</sup>

La Constitución americana logró esquivar este desprecio porque sus autores y firmantes renunciaron de entrada a presentarla como una obra perfecta y definitiva. Por ello, se contempló la posibilidad de corregirla y transformarla y se introdujo la figura jurídica de las enmiendas (*amendments*), las cuales permitieron subsanar no solamente los olvidos o errores del documento inicial sino también rectificar o abrogar alguna enmienda posterior (como fue el caso de la decimoctava o Ley Volstead). Eso explica que Arendt destaque el vínculo existente entre la Constitución americana y la autoridad, incluyendo su carácter de *augere*, mientras que un prestigioso jurista contemporáneo como Bruce Ackerman se ha referido a la Constitución americana como una constitución viviente.<sup>918</sup> Hay que pensar que esto fue pensado y desarrollado así desde un buen principio y que la aceptación de la constitución (federalista) por los republicanos supuso como contraprestación la aprobación de diez enmiendas que fueron designadas el *Bill of Rights*. Tan sólo el acuerdo logrado por las diversas partes del espectro político, por muy enconada que su rivalidad pudiera ser, y la plasmación de éste en el texto constitucional permitió la

---

<sup>916</sup> OR 102. Véase Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Madrid, Taurus, 2015, II, I.

<sup>917</sup> OR 165.

<sup>918</sup> Ackerman, Bruce, *La constitución viviente*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

instauración y consolidación de la república americana.<sup>919</sup> En todo ello se advertía que la comprensión que tenían del derecho se asemejaba a la de los romanos.<sup>920</sup>

También es preciso señalar que Arendt comentó que por constitución se podían entender dos cosas diferentes, distinguiendo tajantemente entre lo que es el proceso constituyente protagonizado por la población y el documento escrito resultante.<sup>921</sup> La confusión o sustitución de la segunda acepción sobre la primera fue lo que condujo a la distorsión del concepto de constitución y, por ende, de la revolución. Por eso, Arendt se posiciona críticamente en contra de las constituciones diseñadas por expertos que se justifican desde una lógica como la de la fabricación, las cuales se imponen a los ciudadanos desde una exterioridad y como máximo pueden ser capaces de obtener el consentimiento del pueblo.<sup>922</sup> Este tipo de constituciones, si bien podían ser útiles para la instauración de un gobierno limitado o temperado (*mild government*) y así restringir el poder del gobierno o salvaguardar las libertades civiles frente a los peligros de un nuevo despotismo, no serían en modo alguno una constitución en el sentido pleno de la palabra; a saber, la instauración o fundación de un sistema de poder (*Machtsystem*) enteramente nuevo.<sup>923</sup> Según Arendt, la constitución no se podía quedar en una concepción simplemente negativa o limitativa del poder o, tal como dice en la edición alemana, en ofrecer nada más que un veto de naturaleza negativa.<sup>924</sup>

En la Revolución Francesa se había redactado un texto constitucional sin haber habido un proceso constituyente previo, que es lo que propiamente le habría dado sentido. De ahí que la constitución estuviera desprovista de un verdadero carácter político y revolucionario. De ahí también su ineficiencia, sustituidad y fugacidad, su notoria falta de autoridad a los ojos de la población. En la Revolución Americana, en cambio, nos encontramos con que el documento constitucional sí que entronca y se afirma sobre una constitución real del pueblo o con un proceso constituyente. Ya no se trata de que el gobierno entregue o imponga una constitución al pueblo sino que es el propio pueblo el que se constituye a sí mismo y constituye a su vez las reglas de su gobierno.<sup>925</sup> La Constitución americana se edifica sobre el mismo poder del pueblo, el poder en un sentido arendtiano, que concertadamente instituye las condiciones y reglamentos de su propia organización. Tan sólo de este modo sería posible poner en práctica un tipo de política no sustentada en la soberanía. Sería justamente eso, además, lo que también la inviste de autoridad.<sup>926</sup>

Partiendo de lo afirmado por James Madison, Arendt comenta que la autoridad de la Constitución americana emana de las autoridades subordinadas, en virtud de los miembros autorizados por corporaciones de menor tamaño como los distritos, los municipios, los

---

<sup>919</sup> Un buen estudio histórico de esta cuestión ha sido llevado a cabo por Denis Lacorne en *L'invention de la république, le modèle américain*, París, Hachette, 1991.

<sup>920</sup> Arendt especifica en cierto momento este punto cuando comenta que “el concepto americano de ley depende en buena medida del concepto romano de *lex*” (OR 260, nota 18).

<sup>921</sup> OR 194-195. Se recomienda también leer las páginas 187-188 de la edición en alemán.

<sup>922</sup> Un ejemplo de ellos sería la que John Locke redactó para Carolina, la cual, parafraseando a William C. Morey, habría surgido de la nada y caería pronto en la misma nada (OR 193).

<sup>923</sup> OR 198.

<sup>924</sup> Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, opus citado, p. 191.

<sup>925</sup> OR 195.

<sup>926</sup> En la edición en inglés, al hablar de la falta de poder de las constituciones que siguen un modelo no anglosajón como el francés, señala que también se produce una ausencia correlativa (*concomitant*) de autoridad (OR 195). En la edición alemana alude en cambio de manera explícita a una autoridad en el pueblo (*Autorität im Volke*).

condados o las ciudades. A continuación agrega: “preservar estos cuerpos plenamente (*impaired*) en su poder equivalía a preservar intacta la fuente de su misma autoridad”.<sup>927</sup> Así pues, la Constitución americana se construye bajo una autoridad que, aun manteniendo la forma piramidal, invierte el esquema tradicional cristiano al darse no de arriba abajo (*top-down*) sino de abajo arriba (*bottom-up*).<sup>928</sup> Por un lado, se observa que la autoridad no apela a una fuente trascendente sino a una completamente inmanente y mundana que esquivo el rostro de la soberanía. Por el otro, la autoridad ya no solamente se contrapone a la *potestas*, como sucedía entre los romanos, sino que se fundamenta explícitamente en el poder (en el sentido arendtiano del término) y en la participación activa de la población. Aunque la autoridad permanezca como una instancia exterior al gobierno, aquí es donde se percibe con mayor claridad que debe localizarse en las asociaciones y corporaciones en torno a las cuales se organiza y se expresa políticamente el *demos*. Solamente de esta manera se lograría suministrar la estabilidad necesaria.

En este contexto, es fundamental tener en cuenta que los vínculos comunes entre los que emerge el poder quedan sancionados y reforzados por la realización de promesas mutuas que, basadas en la reciprocidad y en la mutualidad, también le aportan una garantía adicional de durabilidad y permiten confiar en el proyecto de la nueva república.<sup>929</sup> Gracias a todo eso, de nuevo como en la antigua Roma, se la puede concebir efectivamente como una *societas* o una alianza de las diferentes partes de la comunidad. Así se conseguiría poner en marcha una iniciativa política que Arendt sitúa como una alternativa a la soberanía popular con la que consigue salvaguardar la pluralidad.

#### Autoridad y fundación

Como reitera Arendt, ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del gobierno permanece intacta, de modo que la revolución siempre estalla ante un poder que se encuentra en plena descomposición, donde se da un vacío de autoridad. La revolución, entonces, se presenta como la consecuencia, y no tanto la causa, del desmoronamiento de la autoridad política.<sup>930</sup> Esta pérdida concreta de autoridad se enmarca, además, en un contexto más amplio. La misma idea moderna de revolución se impone y deviene hegemónica en una época en que se consolida una crisis general de autoridad, lo que atañe al progresivo derrumbamiento (*breakdown*) de la trinidad romana, compuesta por autoridad, tradición y religión.<sup>931</sup> Que la idea de cambio pudiera ser pensada en unos

---

<sup>927</sup> OR 224.

<sup>928</sup> “Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar (*frame*) constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud (*multitude*) organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo con las leyes y era limitado por ellas” (OR 226).

<sup>929</sup> OR 239.

<sup>930</sup> OR 153s. En *La vida del espíritu* escribe en relación a la *Revolución Americana*: “Se enorgullecieron de ser sujetos británicos hasta el momento en que su rebelión en contra de un gobierno injusto —«impuestos sin representación»— les condujo a una auténtica revolución, a un cambio de forma de gobierno y a la constitución de una República, la única estructura gubernativa que juzgaron digna de dirigir el país de los hombres libres” (LM 440).

<sup>931</sup> Esto se ejemplifica de manera palmaria en una frase de David Hume que es citada en la edición en inglés y desaparece en la española: ‘the mere name of King commands little respect; and to talk of a king as God's vice-regent upon earth, or to give him any of these magnificent titles which formerly dazzled mankind, would but excite laughter in every one’ (*On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990, p. 117).

términos como los de revolución, una experiencia inexistente antes de la Edad Moderna, que la transformación no pudiera ser integrada dentro del marco de la autoridad, es lo que muestra que la relación con la autoridad había padecido ya un vuelco significativo en aquel entonces. La concepción moderna de la revolución se distingue por perseguir un proyecto radical de fundación y mantener, por tanto, un tipo de actitud con el pasado y con la tradición que pone en entredicho la vigencia de la autoridad así como el ideal de continuidad que transmitía.

A ello no le es ajeno la progresiva, y ya comentada, crisis de autoridad que se consume en ámbitos no propiamente políticos, como ocurre de manera paradigmática en los campos de la ciencia y del saber. La llamada revolución científica se vio impulsada ya en su momento por un marcado y decidido *pathos* de la novedad equivalente al que animaba las revoluciones políticas, y también debe ser entendida por su búsqueda de patrones absolutos. Baste tener en cuenta ilustres referencias del momento como el *Novum Organum* de Francis Bacon o la *Astronomia Nova* de Johannes Kepler.<sup>932</sup> Según Arendt, en realidad la autoridad política habría sido la última de todas en desaparecer y su ruina habría estado precursada por el ocaso de la autoridad de la tradición y de la religión.

Ahora bien, sería un error colegir de ello que la revolución fuera antiautoritaria o completamente extraña a la autoridad. Nada más lejos de la verdad. De manera consciente, la cuestión de la autoridad no dejó de estar plenamente presente en las revoluciones y podemos pensar que uno de los principales retos que la experiencia de la revolución plantea, transmite y lega es justamente el desafío de cómo repensar la autoridad en un proyecto revolucionario enfocado a la fundación de la libertad. Como explicita Arendt, lo que persiguen las revoluciones es el establecimiento de una autoridad nueva.<sup>933</sup> Para comprenderlo, será necesario volver a prestar atención a algunas de las diferencias existentes entre las dos revoluciones del XVIII.

Por lo que respecta a la Revolución Francesa, la crisis de la autoridad evidenció el problema de cómo refundar un poder desposeído de la sanción y el respaldo que le suministraba. Sin este apoyo, el poder se hallaba debilitado, razón por la que se hicieron esfuerzos en aras de la recuperación de la autoridad. Eso explica que los revolucionarios escarbaran en el pasado y buscaran ejemplos de constituciones republicanas.<sup>934</sup> O que Robespierre recurriese a Roma como instancia de legitimación e invocara su modelo de dictadura para continuar con el curso de la revolución.<sup>935</sup> Por supuesto, también que él mismo pensara en recurrir al culto del Ser Supremo como una ulterior, trascendente y absoluta fuente de legitimidad.

Ahora bien, según Arendt, esta apelación instrumental a una autoridad trascendente no fue más que una tentativa fallida. El problema residió en el tipo de relación que se estableció con la autoridad, como se comprueba al examinar la actitud de los intelectuales y pensadores franceses del siglo XVIII, los ilustrados, a los que Arendt prefiere llamar *hommes de lettres* y a los que critica por vivir por voluntad propia segregados de la

---

<sup>932</sup> De todos modos, aunque Arendt no ahonde en esta cuestión, no deja de ser interesante cómo en muchos casos los científicos “revolucionarios” invocaron a diversas *auctoritates* alternativas para justificar sus descubrimientos, las cuales podían ir desde Hermes Trimegisto (por parte de Copérnico o Kepler) hasta Zoroastro (por parte de Gilbert). Véase Rossi, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica, 1998.

<sup>933</sup> OR 217.

<sup>934</sup> OR 201. Claude Mossé, en *L'Antiquité dans la Révolution Française*, ofrece una interesante aproximación a las distintas fuentes de autoridad antiguas empleadas en las diversas fases de la Revolución.

<sup>935</sup> OR 158-159.

sociedad. Estos *hommes de lettres* acudieron a los textos y ejemplos de la Antigüedad y los convirtieron en autoridades con el propósito de comprender tanto la política como la libertad de su época. Su aproximación al pasado, por eso, fue básicamente de índole teórica y no práctica, al estar iluminados por la literatura y no por la experiencia.

Aquí es donde Arendt desliza que se dio cierta continuidad entre la manera revolucionaria de comprender la política y la prerrevolucionaria. Lejos de ser una manera de tradicional de comprender la política, la autora comprende la monarquía absolutista como una figura propiamente moderna afectada asimismo por el proceso de secularización. En un proceso semejante al que nos hemos referido al exponer el pensamiento de Hobbes, el absolutismo, una vez perdida la sanción religiosa, se apropia la autoridad y trata de integrarla forzosamente en su seno.<sup>936</sup> El príncipe aparece entonces descrito como el usurpador de la autoridad papal, con lo que contribuye a la confusión o indiferenciación de los conceptos de poder y autoridad.

A grandes rasgos, este mismo gesto es el que se reproduce posteriormente en el transcurso de la Revolución Francesa cuando se cometió el error fatal de creer, de manera automática y acrítica, que el poder y el derecho, y por extensión la misma autoridad, tenían su origen en la misma fuente, que en este contexto no sería otra que el pueblo.<sup>937</sup> De este modo, la Revolución Francesa entiende la ley como el producto de un puro querer, como la expresión de la voluntad general, y la soberanía popular se modela en última instancia a partir de la imagen secularizada de un Dios omnipotente y legislador del universo.<sup>938</sup> La voluntad general aparece así pues como una especie de voluntad divina, impregnada de su misma sabiduría e infalibilidad.

El problema yace en que los mismos actores de la Revolución comprendieron que estas estrategias no lograban resolver el problema de la autoridad ni tampoco los relativos a la estabilidad o permanencia del gobierno. Más bien al contrario. Como señala Arendt, la Revolución Francesa seguía sintiendo la necesidad de un absoluto y, consiguientemente, fue a la búsqueda de dioses que le proporcionaran esa anhelada seguridad. Robespierre, añade, requería “una fuente siempre viva y trascendente de autoridad que no pudiera ser identificada con la voluntad general de la nación o de la revolución (...). Que alguna Autoridad absoluta pudiese obrar como el manantial de la justicia del que derivasen su legitimidad las leyes del nuevo cuerpo político”.<sup>939</sup> Que los protagonistas de la Revolución Francesa no hubieran sabido captar la diferencia entre los conceptos de poder y autoridad, que los hubieran reunido y mezclado en su noción de soberanía, fue lo que persuadió a Robespierre de intentar situar, tan forzada como infructuosamente, la autoridad fuera de este mundo bajo la figura de un numinoso Ser Supremo que hiciera de Legislador Inmortal.

No deja de ser curioso que varios protagonistas de la Revolución Americana, como John Adams y Thomas Jefferson, cayeran en la misma tentación y, olvidando el rol político de las promesas mutuas, recurrieran asimismo a un espejismo divino como el Legislador Universal o el Dios de la naturaleza. En este caso lo habrían ideado, especifica Arendt, debido a una mala lectura de la Antigüedad. En Grecia, si bien el legislador ciertamente no pertenecía a la comunidad, no era en absoluto divino, mientras que en Roma la *lex romana* no requería de una fuente trascendente o absoluta de autoridad para ser reconocida y

---

<sup>936</sup> OR 216-218.

<sup>937</sup> OR 224.

<sup>938</sup> OR 251.

<sup>939</sup> OR 254.

funcionar de forma eficaz.<sup>940</sup> El proyecto moderno de instaurar una autoridad divina por parte de Adams y Jefferson hallaba su justificación en la desconfianza o en un temor estrictamente político, razón por la que, siguiendo a Platón y al cristianismo, también pensaron en introducir la idea de un mundo futuro de recompensas y castigos en las constituciones estatales de América.<sup>941</sup> Del mismo modo que en el caso francés, esto no habría sido más que una vana especulación teórica.

Algo semejante acaba por ocurrir en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776. En el capítulo III de *Sobre la Revolución*, centrado en la cuestión de la búsqueda de la felicidad, Arendt pone de relieve que este documento se caracterizó por su grandeza (*greatness*), no debido a su contenido o su filosofía ni tampoco por ser un argumento para la acción, sino por “constituir el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste (*appear*) en palabras”.<sup>942</sup> Esta Declaración constituyó uno de esos momentos extraordinarios en los que el poder de la acción se bastó por sí mismo – esto es, sin la necesidad de unos espectadores o narradores que *a posteriori* compusieran el relato de lo acaecido - para levantar su propio monumento. La redacción de este documento se presenta entonces como una acción política que se pone de manifiesto por escrito y que se halla dotada de un carácter performativo. Desde esta perspectiva, Bonnie Honig ha llevado a cabo un análisis brillante de la Declaración donde ésta aparece no solamente como un acto de lenguaje o de escritura sino bajo la consideración de un acontecimiento (*event*) que deriva, en efecto, en la constitución del pueblo americano.<sup>943</sup>

Sin embargo, en el capítulo V, enfocado a examinar el problema de la fundación, Arendt parece aportar un punto de vista sensiblemente diferente y bastante menos encomiástico que matiza y se anuda con el anterior. En primer lugar, desliza que en el Preámbulo de la Declaración también se encuentra una apelación a la autoridad absoluta y trascendente de Dios que resulta semejante a las recién comentadas.<sup>944</sup> Más importante, empero, es la referencia implícita que se hace a otra forma de autoridad, en esta ocasión de carácter mundano e inmanente, que se expresa en la frase de Jefferson de “sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas” (*We hold these truths to be self-evident*).<sup>945</sup> En este caso nos hallamos ante una sentencia paradójica, puesto que pese a partir de la base de un acuerdo (*agreement*) político llevado a cabo por una pluralidad de personas, con lo que es necesariamente relativo, se afirma como si estuviera impregnado de un carácter absoluto, como si fuera una verdad que no necesita el consentimiento de los demás ciudadanos por el hecho de ser declarada autoevidente y que, al aparecer como natural o prerracional, no puede ser revocada o cuestionada por nadie. Por ello, la autora acaba por señalar que estas verdades, al ser proclamadas como autoevidentes, no son menos constrictivas que el poder despótico ni tampoco menos absolutas que las verdades de la religión o las verdades axiomáticas de las matemáticas. Se trata de afirmaciones dotadas de un carácter irresistible que acaban por reducir a los seres humanos a la superfluidad y al silencio.

---

<sup>940</sup> OR 258.

<sup>941</sup> OR 262.

<sup>942</sup> OR 173.

<sup>943</sup> Véanse Honig, Bonnie, «Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *American Political Science Review*, 85, 1, 1991, pp. 97-113 y «Arendt's Account of Action and Authority», en *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1993, pp. 76-125.

<sup>944</sup> OR 264.

<sup>945</sup> OR 265.



En este sentido, ese monumento que en un principio brota de la acción política parece reificarse e independizarse de las mismas personas a las que debe su existencia. Según Arendt, Jefferson tan sólo habría sido vagamente consciente de esto. De lo contrario, en lugar de haber escrito “sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas”, habría introducido una frase bien diferente y más acorde a la naturaleza del documento como “ellas no están sostenidas por nosotros sino que nosotros estamos sostenidos por ellas” (*they are not held by us but we are held by them*),<sup>946</sup> sin la necesidad de que entonces se hubiera alcanzado ningún acuerdo. En tal situación, el contenido del documento deja de ser una expresión de libertad para convertirse de nuevo en una forma de sujeción. Arendt explicita su distancia respecto al contenido de la Declaración de Independencia cuando poco después apunta que “la autoridad de una verdad evidente por sí misma quizá sea menos poderosa que la autoridad de un «Dios vengador», pero todavía conserva claros signos de origen divino; tales verdades son, como escribió Jefferson en el proyecto original de la Declaración de Independencia, «sagradas e irrefutables (*undeniable*)»”.<sup>947</sup> Por ello, valora positivamente que la Constitución americana, aun colocando a esta Declaración como su preámbulo, rehúse deliberadamente a supeditarse a una autoridad última (*ultimate*), sin importar que ésta sea trascendente o inmanente, y, como hemos visto más arriba, renuncie asimismo a la consideración de verdad rígida e inmutable al permitir la inclusión de enmiendas.

Por todo lo anterior, convendría no sobreestimar el carácter autoritativo de la Declaración ni su influencia en el acto de fundación de la república americana. Arendt deja claro que “lo que salvó a la Revolución Americana de su destino (*fate*) no fue ni el «Dios de la naturaleza» ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación”.<sup>948</sup> La autoridad no fue el resultado de ninguna voluntad o maquinación, como en las tentativas de situar una autoridad trascendente o transmudana, ni tampoco se edificó sobre una verdad absoluta, supuestamente evidente y compartida por todos, lo que es del todo incompatible con el carácter de *augere* y con el dinamismo ínsito a la autoridad. Más bien, fue el imprevisible e insólito fruto de un acontecimiento político. Seguramente lo más importante de la Declaración de Independencia no fueron las afirmaciones que contenía sino la reunión del «*we*» y constituir políticamente este «nosotros».

Después de dedicar más de un centenar de páginas en *On Revolution* a recorrer los meandros de la problemática de la autoridad, Arendt cierra la cuestión de la fundación de la incipiente república, allí donde la acción y el poder logran convertirse asimismo en autoridad, en un solo párrafo que parece aportar una respuesta a las perplejidades del origen. El pasaje principal de este párrafo dice lo siguiente:

“Lo que salva al acto del origen de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio, *principium* y principio, no sólo no son términos relacionados, sino que son coetáneos (*coeval*). El absoluto del que

---

<sup>946</sup> OR 266. Traducción modificada.

<sup>947</sup> OR 267. El texto prosigue en la misma línea hasta que acaba el epígrafe: “No era la razón a secas la que Jefferson elevó al rango de «norma superior» que confiere validez a la nueva ley del país y a las antiguas leyes de la moralidad; era una razón de inspiración divina, la «luz de la razón», como la denominaba la época, y sus verdades también ilustraban (*enlightened*) la conciencia del hombre, a fin de que pudiese oír una voz interior que era todavía la voz de Dios y respondiera «Quiero» (*I Will*), cuando la voz de la conciencia le dijese «Debes» (*Thou shalt*) o, lo que aún es más importante, «No debes» (*Thou shalt not*)”.

<sup>948</sup> OR 269. Más adelante corrobora y amplía lo dicho en este pasaje: “Fue la autoridad implícita en el acto de fundación antes que la creencia en un legislador Inmortal o que las promesas de recompensas y las amenazas de castigo en una «vida futura» o que, incluso, la dudosa evidencia de las verdades enumeradas en el preámbulo de la Declaración de Independencia, la que aseguró estabilidad a la nueva república” (OR 273).

va a derivar su validez el origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma en que el iniciador comienza cuanto tiene la intención de hacer, dicta la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen (*join*) para participar en la empresa y llevarla a su cumplimiento (*accomplishment*). En cuanto tal, el principio inspira (*inspires*) las hazañas (*deeds*) que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción.<sup>949</sup>

En estas líneas Arendt recurre a la polisemia latina de *principium* (que perdura en la lengua española) para poner de relieve la interrelación y la simultaneidad que se dan entre lo que es el origen (*beginning, Anfang*) temporal y el principio (*principle, Prinzip*) que lo anima. Ninguno de los dos se presenta como anterior al otro sino que en este caso aparecen juntos, cogidos de la mano, suministrando así una posible cuadratura del círculo al problema de la fundación. La autoridad es entonces un absoluto porque se sustenta sobre sí misma y no remite ya a los ejemplos del pasado ni su fuente se sitúa en una exterioridad. Al contrario que en la antigüedad, la autoridad de este origen no debe ser entendida como un restablecimiento o una restauración de otra época anterior, sino como el ejemplo de una fundación radicalmente nueva, huérfana de toda fuente de autoridad previa. La autoridad de ese origen se deriva más bien del hecho de que se corresponde a una acción política, en concreto una revolución, que libre, espontánea y concertadamente han emprendido los ciudadanos. Pero no se cae en la arbitrariedad y se abre la puerta a la longevidad de la república porque este origen absoluto también es un principio, en el sentido arendtiano del término, que pasa a estar investido de un carácter autoritativo por el que se guía e inspira los futuros actos de los sucesores. Así se propicia que la república no quede atada a la inflexibilidad inherente a la verdad y que su permanencia sólo sea posible desde la variación y la transformación, mediante un proceso de continua *desreificación*. En realidad, el problema revolucionario de la búsqueda del absoluto se resuelve porque de este modo se instaaura un absoluto en un sentido temporal que sin embargo no lo es en uno político (de lo contrario no hablaríamos de *principium* sino más bien de *arkhé*).

Para explicar esta cuestión, se sirve Arendt de *auctoritates* del pasado que eran accesibles a los mismos revolucionarios. Primero, Platón, cuya frase “el origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras viva entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo”<sup>950</sup> es la que mejor expresa esta doble faz del origen, pese a que según Arendt la observara casi casualmente (como si esta sentencia fuera un elemento que estuviera en discordancia con el resto de su filosofía). Luego Polibio, quien en esencia repite la misma idea cuando escribió que “el origen no es simplemente una parte de la totalidad, sino que penetra hasta el fin”.<sup>951</sup> En sendas afirmaciones resuena la misma idea: el origen no solamente alude a un instante en el tiempo, también hace referencia a un manantial lleno de vida que constituye un faro que irradia de luz el futuro y que aporta ciertos indicios que no nos permiten augurar cuál será el rostro de éste.

---

<sup>949</sup> OR 293. Traducción modificada. También sería conveniente prestar atención a la edición en alemán, donde dice: “El origen (*Anfang*) es el principio de cada acción, como principio se mantiene aun cuando ya haya pasado, anima (*beseelt*) en lo sucesivo todo lo que le sigue, permanece visible en el mundo y tan sólo vuelve a desaparecer cuando los siglos que de él brotan han llegado a su fin” (“Der Anfang ist das Prinzip jedes Handelnds, als Prinzip hält er sich durch, auch wenn er selbst längst vergangen ist, beseelt von nun an alles, was auf ihn folgt, bleibt sichtbar in der Welt und verschwindet aus ihr erst wieder, wenn die oft Jahrhunderte währende Geschichte, die aus ihm entsprang, an ihr Ende gekommen ist”, *Über die Revolution*, opus citado, p. 274).

<sup>950</sup> OR 294.

<sup>951</sup> OR 294.

No debe extrañar que un autor como Jay M. Bernstein, al hacer referencia a esta cuestión, se haya atrevido a calificar la autoridad como una autoridad revolucionaria. En su opinión, “el genio de la Revolución Americana fue el reconocimiento de haber formado *un* origen (*beginning*), no el origen, y que todo origen es solamente *un* origen. De ahí que sea contingente. De ahí que esté en una necesidad continua de preservación, aumento y enmienda”.<sup>952</sup> La autoridad es revolucionaria no solamente porque surge como resultado de los episodios revolucionarios, sino también porque implícitamente declara la ausencia de un absoluto político, la insuficiencia de la autoridad tradicional y la contingencia de los vínculos sociales. La autoridad es revolucionaria porque sigue animada por el principio al que debe su existencia y con ello testimonia que todo origen, de por sí, es necesariamente imperfecto e incompleto. En el mismo sentido, Bonnie Honig ha comentado que la práctica de la autoridad se convierte paradójicamente en una práctica de desautorización de sí misma y, evocando una sentencia de Leo Strauss, afirma que la fundación puede ser vista como una continua fundación.<sup>953</sup>

Por otro lado, hay que recordar que esta cristalización de la autoridad en el contexto de la Revolución Americana aparece estrechamente ligada al poder y emerge, por no decir que se *descubre y performa*, en el contexto de la acción. Sendas palabras, poder y autoridad, se despliegan entonces de manera conjunta y, por emplear la expresión de Linda Zerilli, se podría hablar asimismo de un poder inaugural, teniendo presente que el verbo «inaugurar» entronca etimológicamente con el *augere* de la autoridad.<sup>954</sup> Tan sólo en la medida en que la fundación sea capaz de abrir nuevos horizontes y traer nuevos e inesperados cambios, en la medida en que sea capaz de generar una ruptura inaugural, se podrá hablar con razón de una *constitutio libertatis*.

Por ello, Arendt enfatiza en reiteradas ocasiones la importancia central que juega la experiencia política en el transcurso de la Revolución Americana.<sup>955</sup> Esta experiencia se habría dado a decir verdad ya antes del estallido de la Revolución, cuando los primeros colonos (los *pilgrims*) organizaron sus comunidades de una manera autónoma y sin depender del apoyo y la protección de la corona inglesa. Entonces los colonos se apartaron de un modelo monárquico y se encomendaron a uno de cariz republicano.<sup>956</sup> Así desarrollaron un tipo de experiencia que les hizo descubrir la gramática elemental de la política y poner en práctica el nuevo rostro del poder. Esta experiencia habría influido decisivamente en la manera de enfocar y emprender la revolución, alentada por ideales como los de felicidad pública y libertad política. Lo que ahora nos importa es que esta experiencia también condicionó la recepción de la autoridad romana o la de la Carta Magna. Arendt escribe al respecto:

“Fue la experiencia (...), en mayor medida que la teoría o el estudio (*learning*), la que enseñó a los hombres de la Revolución el significado real de la *potestas in populo* romana, que el poder reside en el pueblo. Sabían que el principio de *potestas in populo* es capaz de

---

<sup>952</sup> Bernstein, J. M., “Promising and Civil Disobedience: Arendt’s political Modernism”, en Berkowitz, Roger (et alii), *Thinking in dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Nueva York, Fordham University Press, 2010, p. 125.

<sup>953</sup> Honig, Bonnie, «Arendt’s Account of Action and Authority», en *Political Theory and the Displacement of Politics*, opus citado, p. 115.

<sup>954</sup> Por ejemplo, Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, opus citado, p. 65.

<sup>955</sup> Debe puntualizarse, y de allí la crítica que Arendt hace del libro *The Americans* de Daniel Boorstin, que no se trata de una experiencia desprovista de teoría (OR 300ss).

<sup>956</sup> OR 243-244.

inspirar una forma de gobierno a condición de añadir, como hicieron los romanos, la *auctoritas in senatu*, que la autoridad reside en el Senado”.<sup>957</sup>

En otro fragmento, ya citado en el capítulo III, añade lo siguiente:

“Cuando se volvieron (*turned*) hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición (...). No era, pues, la tradición lo que les religó (*bound back*) hasta los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban (*needed*) modelos y precedentes”.<sup>958</sup>

Así pues, como ya hemos comentado, la autoridad no solamente descansa sobre una suerte de reconocimiento, respeto o confianza por parte del otro, sino que la misma autoridad debe estar viva y no puede ser recibida o leída de manera literal, pasiva o sumisa; su recepción implica una cierta actividad de selección, adaptación, apropiación y/o transformación para que pueda cumplir con su cometido. Lo que más desautorizaría a una autoridad en concreto sería precisamente que estuviera desconectada de los acontecimientos y aparecer como una esfera exterior y ajena a ellos. Arendt se apresura a señalar que los revolucionarios buscan en el pasado un guía y una inspiración, pero que en modo alguno se trata de un anhelo o sentimentalismo romántico por el pasado y la tradición. Esta actitud devota, al petrificar los contenidos pretéritos y sustraerles su vida, constituiría más bien una comprensión de la autoridad completamente equivocada. También en el contexto de la Revolución Americana, como ya se había dado en relación a la cuestión de la educación, critica Arendt la posición de los conservadores, quienes “se adherían a la tradición y al pasado como a fetiches con los que detener el futuro, sin comprender que la emergencia (*emergence*) de la revolución sobre la escena política, como acontecimiento (*event*) o amenaza, había demostrado que esa tradición había perdido su anclaje (*anchorage*), su origen y principio, y marchaba a la deriva”.<sup>959</sup>

Aunque, como se ha observado, se puede ir más allá de lo anterior e indicar que la autoridad puede ser asimismo el medio desde el que anclar o inscribir la novedad en una tradición que le sirve como instancia de legitimidad.<sup>960</sup> El proceso funcionaría de un modo inverso al recién expuesto: las autoridades evocadas no son los motores que inspiran las acciones de los actores sino los textos a los que se apela para legitimar algo ya iniciado con el fin de encubrir su carácter de una novedad radical y carente de fundamentos (*ungrounded*). La autoridad no es aquí la que ilumina la acción sino lo que la autoriza y refuerza *a posteriori*, donde básicamente se recurre a la voz de los antiguos en tanto que instancia de legitimidad.<sup>961</sup> Eso explica que Bonnie Honig se refiera a esta actitud como una en la que se evidencia una falta de fe (*lack of faith*) en el poder de la acción.<sup>962</sup> En este contexto sería interesante rescatar una frase insuficientemente tenida en cuenta que Arendt coloca al final del capítulo de la voluntad de *La vida del espíritu*: “al dirigir nuestra atención a los hombres de acción, esperando encontrar en ellos una idea de libertad

---

<sup>957</sup> OR 245. Traducción modificada.

<sup>958</sup> OR 271. Traducción modificada.

<sup>959</sup> OR 220. Traducción modificada.

<sup>960</sup> Cf. Honig, Bonnie, «Arendt's Account of Action and Authority», en *Political Theory and the Displacement of Politics*, opus citado, p. 98.

<sup>961</sup> Resulta interesante tener en cuenta en este contexto que el historiador Bernard Bailyn, en su magistral *Los orígenes ideológicos de la Revolución Americana*, examinó que en la mayoría de ocasiones la apelación de los revolucionarios americanos a las autoridades clásicas eran más gestos de falsa erudición y pura decoración, como clichés (sic) de la época, que como verdaderas fuentes de inspiración.

<sup>962</sup> Honig, Bonnie, «Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *American Political Science Review*, opus citado, p. 98.

purgada de las perplejidades causadas en el espíritu humano por la reflexividad de las actividades del espíritu —el inevitable repliegue sobre sí mismo del yo volente— esperábamos más de lo que hemos alcanzado. El abismo de la pura espontaneidad, que en las leyendas de fundación es salvado por el hiato entre liberación y constitución de la libertad, fue disimulado mediante la estratagema, típica de la tradición occidental (la única tradición donde la libertad ha sido siempre la *raison d'être* de toda política) de entender lo nuevo como una reafirmación mejorada de lo viejo”.<sup>963</sup>

En cualquier caso, la autoridad no niega sino que implica un dinamismo que permite la transformación y que tiene como objetivo el de impedir su fosilización. Eso explica que el recurso al pasado no derivara en la ilusión de fundar Roma de nuevo sino en la tarea inesperada y muy distinta de fundar una nueva Roma (un *Novus Ordo Saeculorum*).<sup>964</sup> Eso se percibe asimismo en el rostro que finalmente asumió de manera oficial la autoridad en el seno de la Revolución Americana. Resulta sintomático, así como coherente a la luz de lo afirmado en los párrafos anteriores, que Arendt comente que los americanos comprendieron adecuadamente el significado de autoridad y también que eso no les impidió transformar su sentido. A diferencia de Roma, la autoridad no permaneció oficialmente emplazada en la institución del Senado sino que fue transferida a la Corte Suprema, con lo que su función pasó de brindar consejos y asesorar al gobierno a desempeñar el poder judicial. En este sentido, la nueva faz de la autoridad no dejaba de tener un parentesco obvio con la institución romana de los censores y se identificó con ese poder anómalo que se sitúa enfrente del ejecutivo y del legislativo, un poder que Montesquieu definió concisamente como un poder *en quelque façon nulle*. De este modo, se mantuvieron separadas las fuentes del poder y del derecho en la República Americana y se levantó una exterioridad al poder cuya misión consistía en detenerlo y vetarlo en el caso de cometer algún tipo de ilegalidad y arbitrariedad. Como comentó Arendt en el coloquio de Toronto, los *Founding Fathers* temieron los peligros asociados al gobierno de la mayoría de una democracia y “descubrieron que el poder solamente puede ser controlado a través de una cosa: el contrapoder”.<sup>965</sup>

A modo de recapitulación, un examen de la Revolución Americana sirve para comprender los diferentes derroteros, tanto los afortunados como los desacertados, que tomó y puede tomar la autoridad. Frente al esquema de Maquiavelo, se llega a la conclusión de que la forma correcta de interpretar la autoridad en un contexto afectado por la ruptura de la tradición y por lo que Weber llamó desencantamiento (*Entzäuberung*), no consiste en un intento de retorno al pasado sino en aprovecharse del carácter dinámico de la autoridad y en apropiarse productivamente de ella desde el presente, sobre la base del poder de los muchos y de la experiencia política. De este modo, la autoridad no solamente es devuelta al mundo sino que pasa a estar localizada y tener su fundamento en el mismo centro de la política.

#### Epílogo: La república de los consejos y la autoridad

La cuestión de la república de consejos nos sitúa ante el esfuerzo de cómo encarar el presente de la política y aparece como el colofón del recorrido histórico relatado hasta el

---

<sup>963</sup> LM 449-450.

<sup>964</sup> LM 440 y 448.

<sup>965</sup> Arendt, Hannah, *Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento*, en *De la historia a la acción*, p. 166.

momento. Tanto a nivel cronológico como por los contenidos que vehicula, esta forma política se manifiesta en el pensamiento de Arendt como la experiencia política más cercana a nuestros tiempos y asimismo como el lugar desde el que podemos acercarnos a la pregunta de qué forma puede asumir la autoridad en el presente. En este tema, y con la posible excepción del análisis que traza del imperialismo en *Los orígenes del totalitarismo*, es donde Arendt se muestra más deudora de la obra de Rosa Luxemburg, en parte gracias a la mediación de su compañero Heinrich Blücher o debido a las afinidades de su madre, Martha Arendt, con la pensadora socialista.<sup>966</sup> También le influyó de manera determinante el acontecimiento de la Revolución Húngara de 1956, en cuyo desarrollo observó la insospechada erupción de una movilización ciudadana sin líderes y firmemente espoleada por el afán de libertad.<sup>967</sup> Por otro lado, tampoco hay que olvidar que ya en la década de los años 40, en escritos tempranos como *Salvar la patria judía* (1948), Arendt había apelado a los consejos como la mejor plataforma desde la cual hacer frente a los problemas de convivencia entre árabes e israelíes.<sup>968</sup> Sin embargo, es preciso apuntar de entrada que resulta cuanto menos objetable que se pueda extraer de sus observaciones dispersas una lectura normativa de esta cuestión o, menos todavía, la elaboración, rudimentaria o no, de una suerte de teoría sobre la república de consejos.

En opinión de Arendt, la república de consejos consiste en una forma política que emerge en el contexto de las revoluciones modernas y que ha tendido a ser o bien desatendida o bien no comprendida en la narración que se hace de ellas; sin duda, es por ello una más de las brillantes perlas olvidadas que reposan en el fondo del mar de la historia así como el tesoro perdido de la revolución. Para esta autora, dicha forma política aporta un contramodelo político a las que se han impuesto en la Edad Moderna, una forma que “parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta”.<sup>969</sup> Siguiendo a Luxemburg, los consejos proporcionan a juicio de Arendt un buen ejemplo de una política que se asienta en la participación, en la pluralidad y en la espontaneidad, donde es la acción la que precede y la que genera su forma de organización, no al revés.<sup>970</sup> Por ello, la república de consejos ofrece una alternativa política inédita que por un lado esquivaba los marcos anclados tanto en el principio de soberanía como en la

<sup>966</sup> Para un estudio de la relación entre Arendt y Luxemburg, véanse Moreault, Francis, «Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg», *Canadian Journal of Political Science/ Revue Canadienne de science politique*, 34, 2, pp. 227-247; Leibovici, Martine, «Révolution et démocratie. Rosa Luxemburg», *La revue française de science politique*, 41, 1991, pp. 59-80; Blattler, Sidonia, Marti, Irene M. Marti y Saner, Senem, «Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom», *Hypatia*, 20, 2, 2005, pp. 88-101; D'Alessandro, Ruggero, *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Milán, Mimesis, 2011.

<sup>967</sup> RH 71. En una carta a Jaspers del 26 de diciembre de 1956 escribió: “En cualquier caso, Hungría es la mejor cosa que ha sucedido desde hace mucho tiempo. Me parece que todavía no ha terminado, y sin importar cómo lo haga, se trata de una victoria (*Sieg*) inequívoca de la libertad. Una vez más, como en todas las revoluciones espontáneas de los últimos cien años, es la aparición espontánea de una nueva forma de gobierno *in nuce*, la república de consejos, que los rusos han violado hasta tal punto que apenas nadie puede decir qué es realmente” (Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Briefwechsel*, opus citado, carta 202, del 26 de diciembre de 1956, pp. 342-343).

<sup>968</sup> «Salvar la patria judía», en JW 497ss. Además, hay que tener en cuenta que en este escrito ya puso de manifiesto Arendt su admiración por los *kibbutzim*. Para profundizar en el pensamiento político de Hannah Arendt en este época de su vida, véase Sánchez, Cristina, «Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad», en Melero, Eduardo (ed.), *Democracia, deliberación y diferencia*, Madrid, UAM, 2007, pp. 221-237.

<sup>969</sup> CR 232.

<sup>970</sup> MDT 62. No hay que olvidar que una de las sentencias más conocidas de la revolucionaria alemana decía lo siguiente: “En el principio era la acción (*Tat*). La acción debe ser que los consejos de obreros y soldados deben comprender su misión y aprender a convertirse en las únicas autoridades públicas en toda la extensión del reino”. Luxemburg, Rosa, «Discurso ante el congreso de fundación del partido comunista alemán», en *Obras escogidas* (tomo II), Bogotá, Editorial Pluma Ltda, 1976, pp. 254-255.

dominación, que escapa del primado de la teoría sobre la praxis,<sup>971</sup> aunque al mismo tiempo brinda una senda diferente y una salida auténticamente política a las concepciones de la revolución, como las de Marx y Lenin, en las que se la concibe como un instrumento con el que tomar el poder y que por ello está necesariamente impregnado de violencia.<sup>972</sup>

Sin embargo, hay que tener en cuenta que este tema también constituye uno de los aspectos más espinosos, controvertidos y menos comprendidos del pensamiento de Arendt. Por no decir que es de los menos explorados en serio y sin prejuicios. Margaret Canovan, por citar un ejemplo conocido y bastante representativo, ha comentado que este posicionamiento genera una situación embarazosa, al tratarse de un compromiso irreal por parte de una pensadora que justamente había sobresalido por su realismo en política.<sup>973</sup> Cabe decir que, en parte, las críticas se han debido a la misma Arendt, quien nunca desarrolló en detalle qué es lo que apreciaba en la república de los consejos y en qué basaba algunas de sus afirmaciones más polémicas o, por otro lado, quien también admitió el componente posiblemente utópico de este tipo de iniciativas.<sup>974</sup>

Los comentarios desaprobatorios se han concentrado sobre todo en dos aspectos: o bien se le reprochó a Arendt que su apuesta por los consejos no era más que una postura superficial, romántica, naif o extravagante,<sup>975</sup> o bien que no sabía o había desfigurado lo que habían sido a nivel histórico. El historiador Eric Hobsbawm abanderó esta última crítica desde un buen principio, comentando a modo de conclusión general que “no hay pues prácticamente ningún punto en que el examen de la Arendt de lo que ella considera como la institución crucial de la tradición revolucionaria tenga contacto con los fenómenos históricos reales que se propone descubrir”.<sup>976</sup>

El controvertido gesto arendtiano puede ser resumido en pocas palabras como la reivindicación de un movimiento político, hasta entonces ligado sobre todo al marxismo, a cambio de arrancarlo de esta tradición y desconectarlo de los vínculos estrechos con la lucha de clases y con lo que ella había llamado la cuestión social.<sup>977</sup> Se trata de un aspecto polémico, en especial por lo que respecta a la afinidad de las reflexiones arendtianas con las de una figura tan emblemática del socialismo como Rosa Luxemburg, aunque en verdad es una tesis que ya se encuentra bosquejada en el libro *Los Soviets en Rusia* de Oskar Anweiler, la principal fuente histórica de la que se sirvió Arendt. En este estudio

---

<sup>971</sup> Eso explica el rechazo de la filosofía y de la teoría política hacia este tipo de organización política. Escribe Arendt: “dondequiera que aparecieron, fueron recibidos con la decidida hostilidad de las burocracias de los partidos y de sus líderes, de la derecha a la izquierda, y con el desprecio unánime de los teóricos y científicos políticos” (RHR 101).

<sup>972</sup> Se trata de un debate que tendría su más límpida plasmación en la confrontación de las tesis de Rosa Luxemburg con las del Lenin del *¿Qué hacer?*, donde supedita todos los actos revolucionarios a la supervisión del partido.

<sup>973</sup> Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, opus citado, p. 237.

<sup>974</sup> CR 232.

<sup>975</sup> Por ejemplo Portinaro, Pier Paolo, «La política como comienzo y el fin de la política», en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 203ss; Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. 1983, p. 118; Benhabib, Seyla, «The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas, and Beyond», en Ullmann-Margalit, Edna, *Reasoning Practically*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 165; Parekh, Bikhu, *Hannah Arendt and the Search for a new Political Philosophy*, Londres, The Macmillan Press, 1981, p. 170.

<sup>976</sup> Hobsbawm, Eric, «Hannah Arendt sobre la Revolución», en *Revolucionarios*, Barcelona, Ariel, 1979, p. 293.

<sup>977</sup> Para esta cuestión, véase Muldoon, James, «The Origins of Hannah Arendt’s Council System», pendiente de publicación. Este artículo ha sido ampliamente utilizado para profundizar en la relación problemática del pensamiento de Arendt con las raíces históricas del consejismo.

histórico ya se marca una separación tajante entre la emergencia de los soviets y el proceso de imposición de la ideología bolchevique que conducirá a la supresión de los primeros.<sup>978</sup> En este escrito, además, Anweiler ya había descrito a Marx y Lenin como enemigos de este tipo de forma política y había infravalorado, que no ignorado del todo, su rol económico. Arendt partió de esta base para legitimar su retrato de los consejos, a los cuales valora como órganos apropiados para las tareas políticas pero no tanto para las económicas; es decir, desde un buen inicio desvela *sotto voce* que no está convencida de que este modelo pueda ser útil para gestionar el conjunto de asuntos y problemas que sacuden a la sociedad.<sup>979</sup> No hay que olvidar que, desde su perspectiva, sigue siendo irrenunciable una cuestión como la de la divisibilidad del poder y que ninguna institución, por muy buena que pueda ser, debería acapararlo en su integridad.

Por otro lado, apartándose aquí del texto de Anweiler, Arendt también recurre a esta concepción, digamos politizante, de los consejos para pensarlos desde las reflexiones de una personalidad alejada en el tiempo como la del dieciochesco Thomas Jefferson y hacer caso omiso de las referencias habituales, tales como las de Anton Pannekoek y Otto Rühle. De este modo, al remontar el origen de los consejos hasta las revoluciones del XVIII y abordarlos desde ese siglo, Arendt puede desgajarlos más fácilmente de una entonces inexistente tradición socialista. En efecto, la puerta de entrada que emplea la autora en *Sobre la Revolución* para examinar la república de los consejos se localiza en las reflexiones de Jefferson, lo que a su vez le sirve para comprender el porqué del fracaso de la Revolución Americana y para tender puentes entre ésta y la actualidad.

Cuenta Arendt que Jefferson advirtió el descuido trágico de la constitución americana por no haber captado la importancia política de los municipios (*townships*), no incluirlos en el documento y no estructurar la república en torno a un sistema de distritos pequeños a través de los cuales diseminar y distribuir el poder. Él abogó en cambio por lo que llamó «*ward system*», la instauración de múltiples repúblicas elementales que de algún modo anticipaban la de los consejos y que propuso colocar en la parte inferior de la pirámide del gobierno republicano. Esta pirámide, de manera escalonada, tendría que haber estado compuesta por una gradación de las diferentes autoridades: se iniciaría en los pequeños distritos locales y sucesivamente estaría seguida por las repúblicas de los condados, las de los estados y finalmente la del gobierno federal. En opinión de Arendt, Jefferson

“se dio cuenta de que el peligro mortal para la república consistía en que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de *ser* republicanos o de *actuar* como republicanos. En otras palabras, el peligro consistía en haber dado todo el poder al pueblo a título privado y en no haber establecido ningún espacio donde pudieran conducirse como ciudadanos”.<sup>980</sup>

---

<sup>978</sup> Escribe Anweiler: “Ha aparecido en el uso general del lenguaje una identificación del concepto «soviets» con el de «bolchevismo», que aunque hoy, en el aspecto político está adecuado, no está justificado históricamente. Una investigación acerca del nacimiento del Estado Bolchevique nos demuestra la originaria independencia de los consejos, que sólo en un determinado estadio de su evolución se fundieron con un segundo elemento, la teoría leninista de la Revolución y el Estado, y la praxis bolchevique del Partido y del Estado, para dar lugar al nuevo sistema de consejos bolchevique” (*Los soviets en Rusia: 1905-1921*, Bilbao, Zero, 1975, p. 7).

<sup>979</sup> Deliberado o no, el paralelismo con la antigua democracia ateniense no deja de ser llamativo, donde las materias de índole económico eran de las pocas – junto a las de política exterior – que no se discutían en la asamblea. Sin embargo, también hay que puntualizar que Arendt marca sus distancias con la democracia clásica al no abogar en modo alguno por un principio como el del sorteo.

<sup>980</sup> OR 349.



Así pues, el problema residió en que se había entregado un poder a las personas en tanto que individuos, de manera privada, por medio de instituciones como la del sufragio. Frente a ello, el modelo de las repúblicas elementales estaba orientado al propósito de alentar la formación de un auténtico y vivo espacio político de libertad y de discusión, un lugar desde donde promover y preservar la felicidad pública, facilitando la participación y la actuación conjunta de los ciudadanos y salvaguardando así el espíritu original de la revolución. Según Jefferson, solamente de esta manera se lograría alcanzar la *constitutio libertatis* que en dichos episodios se había perseguido. De otro modo, nunca podría realizarse el principio del gobierno republicano y la república de los Estados Unidos lo sería solamente de nombre.

Arendt observa que similares reflexiones y experiencias fueron llevadas a cabo a nivel práctico en cada una de las revoluciones, incluyendo entre ellas las sociedades revolucionarias y los consejos municipales de la Revolución Francesa. En cada uno de estos acontecimientos se pusieron en marcha formas de autoorganización política que rehusaron subordinarse a la estructura de los partidos y que Arendt estima como las propiamente revolucionarias, a pesar de que no hubiera habido ninguna tradición revolucionaria o prerrevolucionaria que las hubiese transmitido o dado a conocer.<sup>981</sup> Para ella, se trata de un fenómeno enteramente espontáneo que surge del mero estar juntos, no emprendido por revolucionarios profesionales y que juzga como extraordinario por esta reiteración que no viene inspirada o avalada por ningún modelo del pasado. De algún modo, lo que sugiere es que la forma política que verdaderamente se corresponde a las revoluciones modernas en tanto que fundaciones de la libertad no es otra que la de los consejos.<sup>982</sup> Éstos consiguen promover un tipo de política que se niega a continuar con los esquemas de dominación que se asientan sobre la rígida y unilateral separación entre quienes mandan y quienes obedecen, entre quienes piensan y quienes actúan. Por ello, la república de consejos ofrece un auténtico espacio de pluralidad que logra borrar “las líneas divisorias entre los partidos” y que hace que la existencia de éstos pierda toda significación.<sup>983</sup>

Pese a lo efímeros que fueron a nivel histórico, ante todo porque fueron liquidados mediante el uso de la fuerza, Arendt pone de relieve que los consejos nunca tuvieron la intención de ser provisionales y que desde un buen principio aspiraron a convertirse en órganos permanentes de gobierno. Como en el caso de Jefferson, lo que se planteaba con los consejos era la voluntad de mantener vivo el espíritu que había favorecido la eclosión de la revolución y que cada uno de los ciudadanos tuviera la ocasión de participar activamente en los asuntos públicos, algo del todo imposible en un contexto donde los partidos son las instituciones oficiales que prácticamente monopolizan la gestión de los asuntos públicos y obstaculizan la acción directa de los ciudadanos. Según estos partidos, la esencia de la política no se localiza en la acción sino en la administración. Para Arendt, en cambio, mientras que la primera reposa sobre la libertad la segunda lo hace sobre la necesidad, con lo que se evidencia su carácter no político.

---

<sup>981</sup> Se trata de un punto controvertido probablemente tomado de Oskar Anweiler, quien escribió: “el nacimiento de los soviets en la Revolución Rusa no puede demostrarse que tenga su fundamento en algún antecedente histórico (...). Al pensamiento consejista anterior a 1917 no le precede ninguna tradición histórica continuada, sí, en cambio, paralelismo histórico y formas de organización similares” (*Los soviets en Rusia: 1905-1921*, opus citado, pp. 12-13)

<sup>982</sup> OR 375.

<sup>983</sup> OR 364.

Con todo, agrega Arendt que los consejos no abrigaban el propósito de implantar nada que fuera semejante a una revolución permanente. Su objetivo declarado consistía antes bien en “poner las bases de una república llevada hasta las últimas consecuencias”.<sup>984</sup> Con toda probabilidad haya que leer en el mismo sentido la frase en la que afirma que los consejos brotaron del pueblo como órganos espontáneos “para la acción y el *orden*”.<sup>985</sup> Y es que, al revés de lo que han afirmado autores como Margaret Canovan (en este caso solamente en un principio), Bonnie Honig o George Kateb, no solamente hay que situar la preocupación arendtiana en la política de lo “extraordinario” sino también en la de lo “ordinario”.<sup>986</sup> De manera análoga al cometido de la autoridad, una vez producida la brecha revolucionaria que abruptamente hacía añicos todo lo anterior, lo que se perseguía era fomentar una durabilidad del proyecto político que, sin embargo, no se condenara a la *hybris*, a la indomeñabilidad y a la imprevisibilidad, un proceso de continuas rupturas, en las que podía verse atrapada la acción.

Lo que por lo general no se ha tenido en cuenta son los otros paralelismos que se dan con la cuestión de la autoridad.<sup>987</sup> Para empezar, como hemos analizado más arriba, porque también ésta se manifiesta como del todo incompatible con la violencia y con la soberanía. Para seguir, porque tanto la autoridad como la república de consejos se sustentan sobre la confianza, el crédito o el reconocimiento otorgado por los otros. Aunque sobre todo porque Arendt especifica que esta forma política se organiza en torno a una estructura piramidal como la de la autoridad. Solamente varía en el aspecto de que en vez de estar filtrada de arriba abajo (*down from above*) lo hace desde abajo, pero partiendo no desde la base sino desde cada capa o estrato (*layer*) de la pirámide.<sup>988</sup> En este sentido, su disposición formal recuerda a la Constitución americana y también al *ward system* de Jefferson. Aunque lo más importante reside en que Arendt explicita que esta respuesta histórica constituye “la solución a uno de los problemas más graves de toda la política moderna, que consiste no en reconciliar libertad e igualdad, sino en reconciliar igualdad y autoridad”.<sup>989</sup>

Arendt no se adentra de forma extensa en la explicación de cuál sería la respuesta a este problema – a fin de cuentas no se puede contestar desde la distancia de la teoría, desde la cual no puede más que observar con atención el decurso de los acontecimientos -, aunque deja caer algunas observaciones que pueden servir como indicios que no tienen por qué ser tomados al pie de la letra, en particular aquellas en las que hace alusión a la cuestión polémica de las elites, una controversia que tal vez deriva más de las resonancias que tiene esta palabra que del fondo del problema. Hay que pensar que cuando hace referencia a las elites políticas o los políticamente mejores, bajo ningún concepto lo hace

---

<sup>984</sup> OR 366.

<sup>985</sup> OR 375. El énfasis es nuestro.

<sup>986</sup> Respectivamente, Canovan, Margaret «The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought» *Political Theory*, 6, 1, 1978, p. 21 (Canovan parece modificar esta apreciación en «Hannah Arendt as a Conservative Thinker», en Larry May and Jerome Kohn (ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, 1996, pp. 14-21); Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, p. 93s; Kateb, George «Political Action: Its Nature and Advantages», en Villa, Dana, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 135. Para una crítica a estas posiciones, véase Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008, pp. 254-291.

<sup>987</sup> Una de las pocas excepciones que, de manera parcial, ha intentado afrontar esta cuestión ha sido Sitton, John F., *Hannah Arendt’s Argument for Council Democracy*, en Hinchman, Lewis P. y Hinchman, Sandra K. (ed.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.

<sup>988</sup> OR 385. Véase también RHR 101 y CR 231.

<sup>989</sup> OR 385.

partiendo de unas supuestas capacidades innatas o diferencias biológicas, como si reificara el concepto y hubiera una suerte de elite natural, sino que posa su atención, siempre dentro de los márgenes de la igualdad política, sobre “aquellos pocos hombres de todas las clases sociales que tienen el gusto por la libertad pública y no pueden sentirse «felices» sin ella”.<sup>990</sup>

En las últimas páginas de *Sobre la Revolución*, Arendt critica las elites aposentadas en la democracia de los partidos y que éstas se hayan apoderado de la política, pero también rescata el término «elite» para entenderlo de otro modo y pensar en la posibilidad de emplearlo para comprender el funcionamiento de la república de consejos. Por ello, apunta que esta forma política también estuvo compuesta de elites, aunque, a diferencia del sistema de partidos, fue “la única - y auténtica (*echt*) según la edición en alemán - elite política del pueblo y surgida del pueblo en el mundo moderno”.<sup>991</sup> Así pues, el gesto arendtiano se resume en desplazar semánticamente el concepto de elite y no inscribir su origen en la alcurnia o en la riqueza de sus miembros, sino situarlo en el pueblo y acuñar esta expresión, deliberadamente paradójica o en tensión interna, como es la de «elite del pueblo» (*elite of the people* o *Elite des Volkes*).

Para empezar, hay que mencionar que el estatuto de elite en la república de consejos está en principio abierto a cualquier persona interesada y debe ser entendido como una extensión y no una limitación de la participación de las personas en la política.<sup>992</sup> También que estas elites del pueblo, después de una suerte de acto de autoselección, no eran nombradas desde arriba ni tampoco apoyadas desde abajo, ya que eran elegidas libremente y sin presión por parte de sus pares (*peers* o *Ihnesgleichen*). Este proceso se repetiría en cada una de las capas de la pirámide de la república de los consejos, donde los miembros son escogidos por los compañeros en el estrato inferior. Por esa razón, apoyándose en criterios políticos como la integridad personal, el coraje, el buen juicio o la confiabilidad (*trustworthiness*) y no en su ideología, la selección de cada uno descansaba fundamentalmente en la confianza (*confidence*) y el crédito que le profesaban los que eran sus iguales;<sup>993</sup> una igualdad, insistimos, que no es natural sino política. Hay que tener en cuenta que, como expresó en un texto de la misma época como *Responsabilidad personal bajo una dictadura* (1964), en el contexto de la acción el dirigente, al estar dentro de un marco de igualdad, no es más que un *primus inter pares* que en todo momento requiere la presencia de los otros.<sup>994</sup> Así se desvela que estas elites populares sustentan su rango básicamente sobre una dimensión relacional que no existe en la democracia representativa, donde el voto es secreto y donde no se cultiva el uso del espacio público. Sin embargo, esta dimensión relacional aproxima a las elites a la autoridad, con la cual comparte otras características como la inerradicable fragilidad. Propiamente hablando, por ello, uno no se puede referir a ellas como si fueran una especie de casta o colectivo fijo.

Así pues, el problema al que responde la cuestión de las elites no apunta a la igualdad, siempre y cuando entendamos esta categoría como una igualdad política y no

---

<sup>990</sup> OR 386.

<sup>991</sup> OR 384. Véase también Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, opus citado, p. 357.

<sup>992</sup> Véanse Isaac, Jeffrey, «Oases in the Desert: Hannah Arendt on democratic Politics», *The American Political Science Review*, 88, 1, p. 158; Muldoon, James, «The Lost Treasure of Arendt's Council System», *Critical Horizons*, 12, 3, 2012, p. 403.

<sup>993</sup> Respecto a su funcionamiento en la Revolución Húngara, escribe Arendt lo siguiente: “Las personas elegidas eran comunistas y no comunistas; las fronteras de partido no parecen haber desempeñado papel ninguno, siendo el único criterio —en los términos de un periódico— «que ninguna de ellas empleara mal su poder o pensara sólo en su posición personal»” (RH 103).

<sup>994</sup> «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en RJ 72-73.

como una material o real, puesto que Arendt se posiciona más bien en contra de un igualitarismo falso o lo que, en cierto momento, llama “la mentalidad democrática de una sociedad igualitaria” con la que se fomenta lo contrario de lo que se predica.<sup>995</sup> Debido a esta mentalidad se atribuye de entrada, no desde la experiencia sino desde una formulación teórica ajena a los hechos, una igualdad a las personas *qua* personas y se dice entregar a título nominal la soberanía a un pueblo que en realidad se encuentra lleno de gente desinteresada o incapacitada para la política. El problema reside, pues, en que este tipo de retórica de la igualdad resulta útil para legitimar una democracia de masas cuyo poder permanece atrapado en manos de elites, a menudo hereditarias y en la sombra, que no lo son en virtud de sus méritos o reconocimientos políticos.<sup>996</sup>

Frente a ello, las elites del pueblo presentes en los consejos rehúyen cualquier forma de dominación y se mueven en un espacio autónomo de la política y para la política, un espacio vivo de libertad y de pluralidad. En este espacio, la autoridad política desempeña un rol decisivo, en la medida en que se cultiva un espacio asimétrico con unas elites populares que, una vez presentadas de forma voluntaria, son escogidas para tal cargo por otras personas que de inicio eran sus pares y que lo hacen sobre la base de factores como el reconocimiento y la confianza. Sendos elementos – tanto que la decisión proceda de uno mismo como que sea aprobada por lo demás – son imprescindibles. Con todo, a veces se ha tendido a leer estos párrafos erróneamente como la defensa de un elitismo que se funda sobre la exclusión de la mayor parte de la ciudadanía. En realidad, lo que se expone, frente a los deficientes procedimientos de la democracia de partidos, consiste más bien en una alternativa a las estrategias despolitizadoras de ésta que se basa en reemplazar el acto de votar por una entrega de confianza sobre una persona en concreto. Se trata de una cuestión que en definitiva enlaza con un tema que hemos abordado al final del primer capítulo y se resumía en una frase de Cicerón, quien sostuvo que si por un lado había una diferencia enorme entre los humanos a la hora de crear obras de arte, en cambio era muy poca la que había entre instruidos e ignorantes a la hora de enjuiciarla.<sup>997</sup> Algo semejante se podría aseverar de la república de consejos, puesto que si bien es cierto que sólo una minoría de la población puede estar preparada (así como predispuesta) para ocuparse activamente de los asuntos políticos, el resto sí que lo estaría para juzgar la idoneidad de éstos. La única exclusión sería la autoexclusión de quienes no quieren tomar parte en los asuntos de la comunidad, algo que Arendt llega a valorar como un tipo de libertad negativa, una libertad respecto a los asuntos de la polis, que había sido desconocida en la Antigüedad clásica.<sup>998</sup>

Por tanto, una república como la de consejos descansa indirecta pero asimismo necesariamente sobre este resto de la población, sobre la base de una confianza que por definición puede ser retirada o revocada y que no queda presa en la denuncia que Benjamin Rush (1746-1813), uno de los más insignes protagonistas de la Revolución Americana,

---

<sup>995</sup> OR 384.

<sup>996</sup> En este sentido, Arendt parece lanzar sus críticas contra una concepción de la democracia como la que expuso Schumpeter en *Capitalismo, Socialismo y Democracia* y que Robert A. Dahl ha desarrollado bajo el nombre de «poliarquía» en una obra homónima.

<sup>997</sup> Kant 119 y 122.

<sup>998</sup> En un pasaje insuficientemente tenido en cuenta, escribe Arendt que “tal autoexclusión, lejos de ser una discriminación arbitraria, en realidad daría sustancia y realidad a una de las libertades negativas de que hemos gozado desde el final de la Antigüedad, es decir, la libertad de la política, que fue desconocida en Roma y Atenas y que políticamente es quizá la parte más importante de nuestra herencia cristiana” (OR 386, traducción modificada). En *Crisis de la República* añade: “Quien no esté interesado en los asuntos públicos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona” (CR 234).

había dirigido a la temprana república de los Estados Unidos, quien remarcó acerca de su funcionamiento que si bien “todo poder deriva del pueblo, éste sólo lo posee en los días de las elecciones. Después se convierte en propiedad de sus gobernantes”.<sup>999</sup> En este sentido, la misma Arendt se encarga de despejar dudas y de especificar que la autoridad política es anómala y que no se desarrolla de manera semejante a la de los poetas o la de los científicos, donde un criterio como el de la igualdad brilla por su ausencia. Además, mientras que la autoridad de los poetas no procede tanto de sus colegas como de sus lectores, la de los científicos no descansa en la confianza o en cualquier otro tipo de cualidad personal sino en criterios objetivos situados más allá de la discusión o de la persuasión.<sup>1000</sup> Es la articulación de una asimetría basada en la (revocable) confianza con la igualdad política lo que parece proporcionar una de las posibles claves para responder a la difícil reconciliación de ésta con la autoridad.

Sin embargo, convendría no sobredimensionar estas valoraciones y confundir las simpatías que Arendt profesó por este movimiento, así como la admiración que en cierto momento le despertó, con una apología del consejismo. Tampoco hay que pensar en estos términos los sentimientos de afinidad que pudo sentir hacia la Revolución Americana. Con mayor razón, no hay que inferir que estas experiencias suministran algo así como la respuesta definitiva a la pregunta de cómo engarzar la igualdad y la autoridad. Más que un definido proyecto de futuro, algo que nos haría caer de nuevo en las perversidades del esquema político de la fabricación, lo que nos muestra Arendt con estos acontecimientos son los diferentes rostros y las diversas sendas por los que la acción ha logrado expresarse en la esfera pública de los últimos siglos y le ha devuelto su dignidad a la política. Como ha escrito Fina Birulés, la autora de *Sobre la Revolución* lee estos episodios históricos “como testimonios que nos ayudan a recordar que en los márgenes de la tradición hegemónica han existido y todavía existen potencialidades políticas que se sustraen al orden del dominio”.<sup>1001</sup> Dicho sea con otras palabras, lo que nos aportan esos testimonios es que la acción es capaz de explorar, generar y poner espontáneamente en práctica iniciativas colectivas concretas en las que se sabe articular conjuntamente – esto es, de manera política - el poder, la libertad y la autoridad.

---

<sup>999</sup> OR 327. Traducción modificada.

<sup>1000</sup> OR 385.

<sup>1001</sup> Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, opus citado, p. 144.

## Capítulo VIII: El totalitarismo como contracara de la autoridad

El siglo presente es el siglo de la autoridad, un siglo de la derecha, un siglo fascista.

Benito Mussolini.<sup>1002</sup>

Hemos llegado a la meta. Comienza la revolución alemana.

Joseph Goebbels

(apunte del 30 de enero de 1933 de su diario, día del ascenso al poder de Hitler).<sup>1003</sup>

El recorrido histórico que hemos trazado del concepto de autoridad llega a su fin con el capítulo dedicado al totalitarismo. Un análisis de éste, empero, no nos proporciona un rostro distinto de la autoridad sino que este régimen debe ser entendido en cambio como una de sus contrafiguras. Es decir, el examen del totalitarismo puede servirnos para acercarnos a la comprensión del fenómeno de la autoridad desde su negación, desde su contraejemplo, desde aquello que no es y con lo que bajo ningún concepto se le debe confundir. En este sentido, cobrará una relevancia fundamental el examen de conceptos como los de «terror» o «ideología», por cómo afectan a otras categorías como las de «mundo», «sentido común» y, por supuesto, «autoridad». También se pondrá énfasis en todo el dinamismo en el que se envuelve y es propulsado este tipo de forma política, así como el empleo masivo e indiscriminado de violencia. Como veremos, a diferencia de la autoridad, el totalitarismo conduce de múltiples maneras a la superfluidez (*superfluosity* o *Überflüssigkeit*) de los seres humanos.

Es preciso hacer referencia de entrada al hecho de que adentrarnos en la cuestión de la autoridad desde *Los orígenes del totalitarismo* entraña una serie de dificultades que conviene tener en cuenta. Para comenzar la más obvia: que en aquel entonces Arendt no había desarrollado todavía su concepto específico de autoridad, cuanto menos plenamente, pues sí que lo encontramos en cierto modo esbozado o por lo menos intuido. En muchos momentos esta pensadora emplea la palabra «autoridad» en un sentido tradicional o acrítico, y por ejemplo, en las *Concluding Remarks* de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, identifica la dominación total con la existencia de una sola autoridad.<sup>1004</sup> La contraposición entre totalitarismo y autoridad se sustenta sobre las reflexiones que la pensadora realizó en torno a la segunda mitad de los años 50 y a la primera de los 60, si bien viene avalada por pensamientos explícitamente escritos por la misma Arendt. En *¿Qué es la autoridad?*, esta pensadora disemina múltiples referencias al totalitarismo con el propósito de disipar malentendidos y explica incluso que el ascenso del totalitarismo dependió del ocaso de la autoridad. A pesar de que ciertamente no llega a desplegar en detalle estas observaciones, se puede colegir con facilidad cuál es la relación, o con mayor exactitud la relación de contraposición, que se establece entre el totalitarismo y la autoridad.

---

<sup>1002</sup> Citado por Mazower, Mark, *La Europa Negra: desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*, Barcelona, Ediciones B, 2001, p. 31.

<sup>1003</sup> Citado por Furet, François, *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, FCE, Madrid, 1995, p. 225.

<sup>1004</sup> Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Schocken Books, 2004, p. 619

## *Los Orígenes del totalitarismo y su polémica recepción*

Siguiendo lo afirmado por intérpretes como Margaret Canovan, Anne-Marie Roviello o Simona Forti,<sup>1005</sup> sostenemos que la disección que Arendt hace del totalitarismo no debe ser considerada como una parte separada o independiente de su pensamiento, como si fuera una suerte de fase temprana frente a una más madura y volcada en otros derroteros. Muchas de las afirmaciones de *Los orígenes del totalitarismo* siguen presentes o reaparecen más adelante en otros textos, sobre todo las que se encuentran incluidas en *Ideología y Terror*, capítulo que en 1958 Arendt añadió a *Los orígenes del totalitarismo* y texto privilegiado desde el cual comprender las consecuencias filosóficas que se derivan de *Los orígenes del totalitarismo*, una suerte de escrito de transición que sirve para engazar las reflexiones de su primera obra con el resto de pensamiento. En verdad, Arendt nunca abandonará del todo la problemática asociada al totalitarismo que, lejos de ser un asunto histórico puntual y circunscrito a nivel espaciotemporal, puede ser retratado como un gran *Burden of our time*, una pesada carga de nuestro tiempo, tal y como reza el título que se colocó a la edición británica de *Los orígenes del totalitarismo*. Para ella, el surgimiento de los gobiernos totalitarios era el acontecimiento (*event*) central de nuestro mundo<sup>1006</sup> y su análisis también podía servir para entender problemas del presente que no se restringen a las sociedades que vivieron bajo el yugo de este tipo de régimen político.

Por último, hay que recordar que nos hallamos ante una obra extraña y para algunos inclasificable que no pertenece propiamente al terreno de la historia o de la filosofía, lo que sin duda ha influido en la ambivalente recepción que ha tenido. En efecto, las tesis que Arendt escribió en este libro acerca del totalitarismo han sido muy influyentes, pero también se han visto fuertemente contestadas, criticadas o puestas en tela de juicio desde que salió a la luz pública en 1951. Como de costumbre, más allá de cuestiones como las que hacen referencia al desorden de la exposición, a la esencialización del fenómeno totalitario o al tono de su escritura,<sup>1007</sup> ha habido reproches de todo tipo.

Por un lado, sobre todo desde autores obviamente posicionados en un costado del espectro ideológico, se le ha reprochado a Arendt su grosera “equiparación” entre nazismo y comunismo, razón por la cual se ganó una reputación de autora anticomunista y se la quiso alinear con una tradición de pensamiento (o con un bando político) a la que *de facto* no pertenecía. En esta línea, ha llegado a ser situada al lado de otros historiadores, algunos de ellos tan discutidos como Ernst Nolte, con los que obviamente no tenía nada que ver. Uno de los críticos más virulentos ha sido Domenico Losurdo, quien erróneamente ha considerado a Arendt como la iniciadora de una tradición en Occidente, e impregnada de ideología, que habría tratado de hacer equivalentes ambos totalitarismos. En su libro sobre Stalin, Losurdo hace suyo el siguiente pasaje de Thomas Mann:

“colocar en el mismo plano moral el comunismo ruso y el nazifascismo, en la medida en que ambos serían totalitarios, en el mejor de los casos es una superficialidad; en el peor es fascismo. Quien insiste en esta equiparación puede considerarse un demócrata, pero en verdad y en el fondo de su corazón es en realidad ya un fascista, y desde luego sólo

---

<sup>1005</sup> Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, opus citado, 1987; Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus citado.

<sup>1006</sup> Arendt, Hannah, «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 30.

<sup>1007</sup> Aron, Raymond, «L'essence du totalitarisme», *Commentaire*, 112, 2005/4, pp. 943-954.

combatirá el fascismo de manera aparente e hipócrita, mientras deja todo su odio para el comunismo”.<sup>1008</sup>

Según Losurdo, Arendt habría sido culpable de haber querido asemejar en exceso nazismo y comunismo, lo que se explicaría por haberse plegado a la ideología de la Guerra Fría. Ahora bien, en el caso de que realmente hubiera sido así, es difícil creer que esta autora hubiera limitado el totalitarismo soviético a la época de Stalin y no lo hubiera extendido con motivo de la reedición de la obra en 1966 a los gobiernos de Krushev o más tarde Breznev. Además, el mismo Losurdo centra sus reproches sobre cuestiones, como lo que llama el teorema de las afinidades electivas entre Stalin y Hitler, que aun en caso de tener razón no derriban en absoluto la tesis principal del libro.<sup>1009</sup> Los reparos que eleva el historiador italiano, como cuando indica con acierto la falta de consistencia del forzado análisis de lo que Arendt llama panmovimientos, pueden ser usados para matizar el diagnóstico ofrecido por la pensadora de origen alemán, pero ni mucho menos refutan la tesis principal.<sup>1010</sup> Por otro lado, hay que precisar que la denunciada “equiparación” entre los dos totalitarismos, o más bien su inclusión bajo una misma categoría política, era anterior a la misma Arendt y estaba avalada por una nutrida tradición historiográfica. Probablemente el primero que la trazó fue el trotskista Victor Serge. Poco después de éste, y antes de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, pensadores de la talla de Manès Sperber o Franz Borkenau, quien habló de un bolchevismo pardo y un fascismo rojo, la suscribieron y continuaron.<sup>1011</sup>

Desde una perspectiva bien diferente, también se le ha censurado a Arendt que su definición de totalitarismo sea tan extrema que únicamente pueda ser aplicada a unos pocos países, sobre todo el régimen hitleriano y el stalinista, y ni siquiera durante todo su gobierno. Según Arendt, “la Rusia soviética se embarcó hacia el totalitarismo sólo alrededor de 1930, y Alemania sólo después de 1938. Hasta esos momentos, ambos países, aun conteniendo ya un gran número de elementos totalitarios, podían ser considerados dictaduras de partido único”.<sup>1012</sup> Eso conduciría a que se excluyeran estados como la Rusia

---

<sup>1008</sup> Losurdo, Domenico, *Stalin: historia y crítica de una leyenda negra*, Barcelona, El Viejo Topo, 2011, p. 17.

<sup>1009</sup> Losurdo se refiere al momento en que Arendt afirma que eran tales las afinidades entre Stalin y Hitler que el único hombre del que se fiaba el primero habría sido el segundo y que el único hombre admirado por el segundo habría sido el primero.

<sup>1010</sup> El historiador François Furet también ha puesto en tela de juicio el vínculo entre comunismo y paneslavismo que Arendt pone en paralelo al vínculo entre nacionalsocialismo y pangermanismo (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995, pp. 493-494). Es fundamentalmente por esta cuestión por lo que Furet le escribirá en su correspondencia a Ernst Nolte sentirse más próximo de sus tesis que de las de la autora alemana (Furet, François y Nolte, Ernst *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 34).

<sup>1011</sup> Otros pensadores, como por ejemplo sería el caso de Enzo Traverso, también se han esforzado en poner en tela de juicio la equiparación establecida entre nazismo y stalinismo, definiendo sucintamente al primero como una irracionalidad de los fines en tanto que el segundo solamente lo sería de los medios. Además, ha agregado lo siguiente: “Desde esta perspectiva, estalinismo y nazismo revelan sus diferencias: uno deportaba, esclavizaba y “usaba” millones de seres humanos para construir ferrocarriles e industrias químicas; el otro usaba trenes y productos químicos para matar seres humanos. El hecho de que estas dos formas de dominio sean la causa de millones de muertos las hace, sin sombras de duda, igualmente condenables (...), pero no elimina esta diferencia que deriva, en última instancia, de su relación antinómica con el racionalismo de las Luces, del cual uno se consideraba su heredero; el otro, su enterrador. La noción de totalitarismo tiende a ocultar, precisamente, esta diferencia, limitándose a subrayar los elementos comunes a estos dos regímenes” (Traverso, Enzo *El totalitarismo: historia de un debate*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2001, p. 152).

<sup>1012</sup> Véase «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 419. Cf. OT 512s. En realidad, uno de los aspectos más enigmáticos consistiría en saber hasta qué punto se puede hablar del totalitarismo



de Lenin y también, de manera paradójica, al mismo fascismo italiano, régimen al que justamente se le aplicó por vez primera la palabra «totalitarismo» (acuñada, se supone, por el socialista Giovanni Amendola) y el único que se enorgulleció de dicha etiqueta, la reivindicó y la utilizó de manera reiterada para definirse a sí mismo.

Esto ha sido usado por Giovanni Gentile, quien ha escrito que “el caso de Hannah Arendt demuestra que en los orígenes de la exclusión del fascismo de la categoría de totalitarismo hay sustancialmente una carencia de conocimiento de la Revolución Histórica del Fascismo”.<sup>1013</sup> Gentile le reprocha su falta de lecturas, las cuales se habrían remitido fundamentalmente, así lo afirma de manera poco acorde a los hechos, a la lectura de un panfleto que no nombra y del tratado *Behemoth* de Franz Neumann, por lo que habría cometido la negligencia de no haber consultado obras sobradamente conocidas entonces como las de Luigi Sturzo, quien a fin de cuentas fue el que difundió la palabra «totalitario» entre la opinión pública mundial.

Es cierto que Arendt no fue una consumada especialista del fascismo italiano, aunque hay que tener en consideración que las obras de las que se pudo servir en aquel entonces no fueron ni mucho menos las que se disponen hoy en día (si bien eso no excusaría, en caso de ser cierto, la ausencia del ya entonces exiliado, reputado y traducido Sturzo). También hay que recordar que escribió de forma prácticamente paralela a los acontecimientos, de modo que, además de los libros que consultó, su mayor fuente de información habría sido más bien de cariz periodístico, por no hablar del valioso trabajo de archivo que llevó a cabo. Dicho esto, es preciso añadir que Emilio Gentile no ha acabado de comprender que, más allá de los puntuales errores históricos cometidos por Arendt, sus críticas parten fundamentalmente de lo que no es más que un desacuerdo semántico que tiene su origen en la particular y discutida interpretación arendtiana del totalitarismo, término que para la autora es recomendable usar escasa (*sparingly*) y prudentemente (*prudently*).<sup>1014</sup> Más allá de que la definición de totalitarismo que manejan sea sensiblemente diferente, los puntos de afinidad entre Arendt y Gentile son en realidad numerosos y éste, en concordancia con las tesis de la primera, también compara el fascismo con una especie de revolución permanente<sup>1015</sup> o cuestiona asimismo el rol de la ideología en el fascismo de una manera tal que lo aproxima de nuevo al diagnóstico histórico de la autora de *Los orígenes del totalitarismo*.<sup>1016</sup>

También es verdad que el mismo fascismo italiano reivindicó el marchamo de totalitario. Arendt fue plenamente consciente de ello y anotó al respecto que “Mussolini, que tan orgulloso se mostraba del término «Estado totalitario» no intentó establecer un completo régimen totalitario, y se contentó con una dictadura y un régimen unipartidista”.<sup>1017</sup> A decir verdad, la postura de Mussolini fue defendida para ocultar lo que en realidad constituía una posición de relativa debilidad o impotencia, por lo menos en relación a la miríada de atropellos y crímenes perpetrados impune y salvajemente por el nazismo o el stalinismo. Mussolini señaló célebremente, en lo que aparece como epítome o divisa de la ideología fascista, “todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el

---

como un fenómeno real y acabado, puesto que al inicio de la sección del totalitarismo Arendt escribe que “incluso el pueblo alemán no era suficientemente numeroso para permitir el desarrollo completo de esta novísima forma de gobierno. Sólo si hubiese ganado la guerra habría conocido Alemania una dominación totalitaria completamente evolucionada” (OT 391).

<sup>1013</sup> Gentile, Emilio, *Fascismo: historia e interpretación*, Buenos Aires, Alianza, 2004, p. 80.

<sup>1014</sup> OT 32.

<sup>1015</sup> Gentile, Emilio, *Fascismo: historia e interpretación*, opus citado, p. 85.

<sup>1016</sup> *Ibidem*, pp. 93ss y 277ss.

<sup>1017</sup> OT 389.

Estado”. En la *Dottrina del fascismo* añadió además lo siguiente: “todo es en el Estado, y nada humano o espiritual existe ni, mucho menos, tiene valor fuera del Estado. En ese sentido, el fascismo es totalitario, y el estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, desarrolla y potencia la vida entera del pueblo”.<sup>1018</sup> Ahora bien, por cuestiones de índole práctica, el Estado fascista mussoliniano no logró jamás culminar o materializar hasta el final su empeño totalitario, pese al aura que le quiso infundir a la Italia de la época. Por así decirlo, el fascismo italiano aspiró a ser totalitario pero no habría llegado a serlo, al menos si los comparamos con los acontecimientos que coetáneamente se sucedían en Alemania y la Unión Soviética. No es que el fascismo totalitario fuera débil, sino que la envergadura del poder y de los crímenes de los otros regímenes citados pueden haber convencido a Arendt de que el caso italiano era cualitativamente inferior, postura controvertida pero ni mucho menos injustificable o inverosímil.<sup>1019</sup>

En lo que a nuestro juicio es una crítica más importante (y que de hecho se puede conectar con la crítica de Emilio Gentile), también se ha comentado que Arendt sobredimensionó el terror hitleriano y un historiador como Eric Johnson ha valorado su descripción como la de un totalitarismo orwelliano excesivo.<sup>1020</sup> Esto se puede explicar por la falta de fuentes que en aquel momento no se conocían. Desde las averiguaciones de Martin Broszat y su *Alltagsgeschichte* en los años 70 se han descubierto numerosos actos de resistencia y disidencia al régimen nacionalsocialista que han alterado la visión que se tiene del gobierno hitleriano en política interior.<sup>1021</sup> En la actualidad, Claudia Koonz, en *La conciencia nazi*, ha matizado la omnipresencia y el régimen de terror de la Gestapo, señalando el relativamente reducido número de agentes que tenían o la importancia de la complicidad ciudadana, en muchos casos voluntaria.<sup>1022</sup> Esto ha sido suscrito a grandes rasgos por otros historiadores actuales como Robert Gellately<sup>1023</sup> o el ya citado Eric Johnson, quien, en concordancia con otros expertos en la política interior del III Reich, ha indicado que una institución como la Gestapo era relativamente débil<sup>1024</sup> o que “el terror nazi no suponía una amenaza real para la mayor parte de los alemanes corrientes”.<sup>1025</sup> Básicamente no lo era porque no se necesitaba vigilar al grueso de la población alemana al encontrar un amplio apoyo por parte de los ciudadanos *normales*. Como es lógico, otra

---

<sup>1018</sup> Citado en Gentile, Emilio, *El culto del Littorio: la sacralización de la política fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 103.

<sup>1019</sup> Por citar solamente algunos ejemplos indicativos, se podría señalar que Mussolini tuvo que compartir el poder con un jefe de Estado, el rey Víctor Manuel III, inicialmente casi una simple figura decorativa pero quien a la postre ocasionaría su caída y detención en 1943; que las relaciones con la Iglesia no fueron en modo alguno como las que el nacionalsocialismo alcanzó a tener; o que el fascismo italiano no fue capaz de desplegar una oleada de terror semejante a la alemana y que una vez en el poder “solamente” condenó a muerte a unos delincuentes políticos. La mayoría de detenidos eran más bien encarcelados o por el contrario enviados a un destierro interior. Incluso un autor *a priori* tan peligroso como Antonio Gramsci no fue ajusticiado, sino que murió finalmente en su casa; eso sí, maltrecho por culpa de las condiciones de su prolongado encarcelamiento. Todo eso sería suficiente para excluir al fascismo italiano de la categoría de totalitarismo según la interpretación de Arendt, para quien “en los Estados totalitarios, ni el Ejército ni la Iglesia ni la burocracia estuvieron nunca en una posición de ejercer el poder o de restringirlo” («De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 417).

<sup>1020</sup> Johnson, Eric, *El Terror nazi: la Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 31.

<sup>1021</sup> Véase por ejemplo Broszat, Martin y Fröhlich, Elke, *Alltag und Widerstand. Bayern im Nationalsozialismus*, Munich, Piper, 2001. Para profundizar en esta cuestión, véase también Koehn, Barbara, *La Resistencia alemana contra Hitler 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2009.

<sup>1022</sup> Koonz, Claudia, *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>1023</sup> Gellately, Robert, *No sólo Hitler: la Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002.

<sup>1024</sup> Johnson, Eric, *El Terror nazi*, opus citado, p. 41

<sup>1025</sup> *Ibidem*, p. 293.

cosa bien distinta aconteció con las numerosas personas que por razones políticas, biológicas o étnicas hubieran sido señaladas por el régimen.

Es de justicia indicar, empero, que en múltiples momentos Arendt especifica que el terror cohabita con un apoyo decidido por parte de la población. En una nota del prólogo a la sección del totalitarismo escribe que “resulta, sin duda, muy inquietante el hecho de que el Gobierno totalitario, no obstante su manifiesta criminalidad, se base en el apoyo de las masas. Por eso apenas es sorprendente que se nieguen a reconocerlo tanto los eruditos como los políticos”.<sup>1026</sup> Más adelante, en el cuerpo de la obra, señaló de hecho que “el factor inquietante en el éxito del totalitarismo es más bien el verdadero altruismo (*selflessness*) de sus seguidores”.<sup>1027</sup> Incluyendo entre éstos a las mismas elites sociales y culturales. No se trata así pues de un terror unilateral o externo, alejándose de esas teorías que esgrimen que el nazismo fue posible merced a una suerte de lavado de cerebro de la población o que justifican la actitud de la población alemana sobre la base de una ignorancia en la que Arendt no creyó.

### El totalitarismo frente a la tradición

A pesar de que a menudo se hayan destacado los íntimos vínculos existentes entre el totalitarismo y la tradición y se haya hablado en múltiples ocasiones del Tercer Reich a la luz de lo que se ha llamado una revolución conservadora, la cuestión de la tradición constituye a la hora de la verdad uno de los puntos neurálgicos en los que se evidencia la enorme distancia que separa al totalitarismo de la concepción arendtiana de autoridad. Hay que destacar de entrada una cuestión bien conocida en Arendt: a saber, que según esta pensadora el totalitarismo supone una ruptura total con el hilo de la tradición, y a fin de cuentas con la autoridad de ésta.<sup>1028</sup> En su opinión, “la terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna «idea» nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”.<sup>1029</sup>

Por lo tanto, el fenómeno del totalitarismo tiene que ver con una suerte de novedad o ruptura radical de la historia, como si fuera una especie de reverso de la acción. Por eso, según Arendt, “en cuanto acontecimiento nunca pudo ser previsto o ser pre-pensado (*forethought*) por ningún hombre en particular, mucho menos ser predicho o «causado»”.<sup>1030</sup> En segundo lugar, la irrupción del totalitarismo tiene el efecto de quebrar la tradición, no solamente una en particular sino también la misma noción de tradición, dado que es algo que no tiene cabida en su seno y que de este tipo de régimen no se puede o no se debe forjar tradición alguna.<sup>1031</sup> En cierto modo, el advenimiento del totalitarismo

---

<sup>1026</sup> OT 27 (nota 1).

<sup>1027</sup> OT 387.

<sup>1028</sup> Para un análisis del conflicto entre totalitarismo y tradición, véase Villa, Dana, R., «Totalitarianism, Modernity and the Tradition» en Aschheim, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 124-145.

<sup>1029</sup> Arendt, Hannah, «Comprensión y Política», en *De la historia a la acción*, opus citado, pp. 31-32.

<sup>1030</sup> Marx 22.

<sup>1031</sup> Dos décadas después de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial hará hincapié Arendt todavía en la incapacidad de haber podido digerir o apoderarse de ese pasado (la expresión clásica alemana que se emplea al respecto y que Arendt utiliza en diversas ocasiones es la de «*bewältigen die Vergangenheit*»), de modo que el episodio del totalitarismo aparece como un fenómeno que no es engarzable con el hilo de la tradición. En

puede ser interpretado como una suerte de acontecimiento en negativo que a su manera también evidencia la imprevisibilidad intrínseca a los hombres.

Como el totalitarismo es un fenómeno que no se explica por un pasado del que no deja de provenir y del cual también procedemos nosotros, eso conduce al problema de cómo afrontar la escritura de un fenómeno que ha tenido la capacidad de desencadenar un trastorno semejante. La radical fractura de la tradición perpetrada por el totalitarismo supone entonces el desafío de cómo escribir una historia sin categorías continuistas o etiológicas. Como ha escrito Cristina Sánchez, “el totalitarismo provoca, pues, una *crisis metodológica*, ya que nos ha privado de nuestras tradicionales categorías de comprensión de lo que está ocurriendo. La paradoja que se produce entonces es que el fenómeno que se intenta comprender ha destruido nuestras herramientas mismas de comprensión”.<sup>1032</sup> A la hora de sentarse a desentrañar el fenómeno totalitario, Arendt renunciará a la divisa de Tácito de escribir *sine ira et studio* y, por el contrario, lo hará guiada por una indignación como necesidad metodológica e incluso moral. De hecho, a la editora Mary Underwood le propuso *Elements of Shame* como un título provisional que en este sentido resulta suficientemente ilustrativo.<sup>1033</sup>

Por esa misma razón, hay que entender que la misma Arendt llegó a considerar que el nombre de *Los orígenes del totalitarismo* había sido absolutamente falso (*grundfalsch*) y confesó que hubiera preferido intitularlo *Elementos del Totalitarismo*.<sup>1034</sup> La presencia de la palabra «origen» en el título podía conducir y ciertamente condujo a errores de comprensión. Raymond Aron, en su reseña sobre la obra, ya previno acerca de la disparidad entre lo anunciado en el título y sus contenidos reales. En efecto, Arendt no se propuso acometer un estudio explicativo ni mucho menos exhaustivo de la génesis del totalitarismo sino más bien profundizar en varios de los principales elementos que cristalizaron y desembocaron en él, básicamente el antisemitismo y el imperialismo (lo que por supuesto no significa que no hubiera otros). En su opinión, no hay que creer que el totalitarismo fuera el resultado necesario o inevitable de una serie de procesos históricos que le antecedieron. No habría unas causas específicas que explicaran y dieran cuenta completa de su surgimiento, pero sí una especie de corriente subterránea que, una vez cristalizada y amalgamada con otros elementos, ayuda a comprender el porqué de su éxito histórico. Arendt escribió en su diario que “el totalitarismo como fenómeno límite de la política (el mal radical) no puede conformarse con remitir a la historia, donde podría estudiarse nítidamente su etiología. De ahí la dimensión no cronológica de los *Origins*”.<sup>1035</sup> Así pues, no hay que leer *Los orígenes del totalitarismo* como una obra histórica cualquiera y la referencia a un concepto como el de cristalización alude a la pretensión de

---

*Algunas cuestiones de filosofía moral* apunta: “es un pasado que se ha ido haciendo peor a medida que pasaban los años, y ello en parte porque los alemanes, durante demasiado tiempo, rehusaron procesar siquiera a los asesinos que había entre ellos, pero en parte también porque ese pasado no podía «dominarlo» nadie. Incluso el famoso poder curativo del tiempo nos ha fallado de alguna manera. Porque ese pasado ha conseguido hacerse peor a medida que han pasado los años, de manera que a veces nos vemos tentados de pensar: esto no se acabará nunca mientras no estemos todos muertos” (RJ 55).

<sup>1032</sup> Sánchez, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, opus citado, p. 28. Por su parte, Seyla Benhabib ha indicado que el totalitarismo exige no tanto una nueva ciencia política como una nueva narrativa («Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», en *Social Research*, LVII, 1, 1990, pp. 167-196). Para esta cuestión, también se puede leer el capítulo IV de *Hannah Arendt and the Limits of Politics*, obra de Lisa Disch.

<sup>1033</sup> Citado por Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, p. 262.

<sup>1034</sup> DT IV, 23, p. 95, anotación de junio de 1951. Más adelante, la edición alemana de la obra, aparecida en 1955, adoptó un nombre más ecléctico como el de *Elemente und Ursprünge der totalen Herrschaft*.

<sup>1035</sup> DT III, 22, p. 68, anotación de abril de 1951.

sobrepasar las limitaciones del discurso causal y de no reducir lo ulterior a lo anterior o de no disolver lo nuevo en lo ya conocido.<sup>1036</sup> De allí que podamos detectar puntos en común entre el capítulo del totalitarismo y los del antisemitismo o el imperialismo, pero que esos puntos, al manifestarse en un contexto bien diferente, adquieran tonalidades distintas o un rostro propio en cada uno de ellos, por lo que estas semejanzas o coincidencias no dejan de estar atravesadas por la diferencia.<sup>1037</sup>

Esta relación ambivalente es extensible asimismo al legado de la tradición filosófica y explica el derrotero seguido hasta ahora en nuestra investigación. Como Arendt especifica, no se trata de que Marx (o Hobbes o el mismo Platón) hayan sido las causas que explican lo que sucedió en Alemania y en la Unión Soviética, porque ya hemos visto que ni éste ni los otros acontecimientos son subsumibles en una lógica causal que al fin y al cabo eliminaría la misma idea de acontecimiento. Tal y como explícitamente señaló la pensadora judía, “acusar a Marx de totalitarismo es tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno”.<sup>1038</sup> Que dos formas de dominación tan diferentes al nivel de los contenidos como son la bolchevique y la nacionalsocialista fueran tan similares en muchos de sus aspectos prácticos, demostraría que el totalitarismo no se explicaría por una cuestión como las reflexiones realizadas por el filósofo alemán.<sup>1039</sup> Con todo, eso no quita que la filosofía no sea del todo inocente en lo que ocurrió, sobre todo con motivo del conflicto larvado entre la filosofía y la pluralidad, que de acuerdo con su opinión desempeñaba un rol central en la concepción de la política. De allí que en una carta le escribiera a Jaspers un fragmento como éste:

“Tengo la sospecha de que la filosofía no es completamente inocente en esta desagradable novedad. Por supuesto, no en el sentido de que Hitler tuviera algo que ver con Platón (...). Pero sí en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo

---

<sup>1036</sup> Esto es una referencia de Arendt al aforismo 608 de la *Voluntad de poder* de Nietzsche (o el 600 en la edición española confeccionada por Biblioteca EDAF).

<sup>1037</sup> Uno de los aspectos más interesantes y complejas es la forma en cómo cristaliza el elemento recibido. Por ejemplo, podemos advertir una proximidad obvia entre el terror totalitario, que pasa a ser un fin en sí mismo y no simplemente un medio, o la ideología del poder del imperialismo, que también se convierte en un fin en sí mismo (OT 195ss), lo que halla su correlato en un proceso también sin fin de expansión y su emblemático lema en la frase de Cecil Rhodes, “me anexionaría los planetas si pudiera”, que Arendt ubica al inicio de la sección del Imperialismo. Más adelante, cuando bosqueja la importancia de Hobbes como el pensador representativo de la burguesía, habla incluso de idolatría del poder. Otro aspecto relevante es la relación respectiva que establecen imperialismo y totalitarismo con lo superfluo, que más adelante será analizada con mayor detalle. No está de más recordar que Arendt al principio, por influencia de la obra *Behemoth* de Franz Neumann, tenía pensado referirse al totalitarismo con la etiqueta de imperialismo racial (citado por Young Bruehl, *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, p. 266). Uno de los textos donde Arendt evidencia esta relación de diferencia y semejanza entre el pasado y el presente hace referencia a los campos de concentración, en el contexto de la Guerra de los Bóers y por lo tanto del imperialismo, escribiendo al respecto lo siguiente: “Estos campos corresponden en muchos aspectos a los campos de concentración al comienzo de la dominación totalitaria; eran utilizados para «sospechosos» cuyos delitos no podían ser probados y que no podían ser sentenciados tras procesos legales ordinarios. Todo ello señala claramente a los métodos totalitarios de dominación; todos éstos son elementos que se utilizan, desarrollan y cristalizan sobre la base del principio nihilista de que «todo está permitido», que heredaron y dieron por supuesto. Pero allí donde estas nuevas formas de dominación asumen su estructura auténticamente totalitaria superan este principio, que sigue ligado a los motivos utilitarios y al interés propio de los dominadores y penetran en un terreno que hasta ahora nos resultaba completamente desconocido: el terreno donde «todo es posible» (OT 535-536).

<sup>1038</sup> Marx 17.

<sup>1039</sup> Marx 17.

político, ni tampoco podía tenerlo, porque forzosamente hablaba *del* hombre y trataba secundariamente el hecho de la pluralidad”.<sup>1040</sup>

Por otro lado, en su diario apuntó lo siguiente:

“Si el hombre es el asunto de la filosofía y los hombres el tema (*subject*) de la política, entonces el totalitarismo significa la victoria de la filosofía sobre la política y no al revés. Es como si la victoria final de la filosofía significara el exterminio final de los filósofos. Quizá se han vuelto *superfluos*”.<sup>1041</sup>

Aquí se vislumbra uno de los puntos esenciales de lo que hay que extraer de la experiencia del totalitarismo y que explica el recorrido trazado en la exposición de nuestra investigación. La filosofía, fundamentalmente esa filosofía que desde Platón ha estado reñida con la política, y sobre todo con la pluralidad, ha tenido algo que ver en la emergencia del totalitarismo. Aunque lo que también debe ser tenido en cuenta son los desplazamientos semánticos que se han producido en la historia de determinados conceptos, entre los cuales descuellan el de autoridad o también los de ley o de sentido común, por otro lado estrechamente relacionados con aquélla. Asimismo es preciso tener en consideración los efectos no deliberados de estos desplazamientos, cómo inciden en el proceso de pérdida de mundo o en el creciente aislamiento y atomización sociales. El totalitarismo recoge a su manera los frutos de este legado, especialmente un aislamiento que la autora juzga como el terreno más fértil del terror, y hay que insistir en que lo fundamental no son tanto las teorías que enarbola como el modo en que las hace aplicar y proyectar a la realidad. Como Arendt le aclara en su réplica a Eric Voegelin, “lo que carece de precedentes en el totalitarismo no es en primer término su contenido ideológico, sino el *acontecimiento* de la propia dominación totalitaria”.<sup>1042</sup> De allí que en *Los orígenes del totalitarismo* no haga un examen exhaustivo de los hechos históricos como más tarde hizo en *Sobre la Revolución* y, más que en el análisis de discursos políticos o filosóficos, Arendt se concentre preferentemente en el estudio del uso práctico que este tipo de régimen político le insufla a la ideología o el terror, que en su seno adquirirán un significado propio y terrible. Esto es lo que nos proponemos analizar a continuación.

## Terror, ideología y movimiento

Arendt insiste en resaltar la singularidad del totalitarismo y evitar la tendencia a aproximarlos a formas pasadas de gobierno y sustraerle de este modo su especificidad histórica. En este sentido, subraya que el totalitarismo, el cual se sustenta en una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes, no debe ser visto como una forma extrema o paroxística de tiranía o despotismo sino como una novedad radical, como el único régimen político que habría que añadir a la clásica clasificación de los tipos de gobierno de Platón y Aristóteles. Por su parte, Margaret Canovan ha explicado de manera sintética la particularidad del totalitarismo con las siguientes palabras:

“La esencia de la tiranía es la ausencia de ley (*lawless*), poder arbitrario ejercido por un gobernante (*ruler*) en su propio interés, y su principio de acción es el miedo. Pero el

<sup>1040</sup> Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Briefwechsel*, carta 109, del 4 de marzo de 1951, p. 203.

<sup>1041</sup> Arendt la escribe directamente en inglés: “If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of «philosophy» over politics – and not the other way round. It is as though the final victory of philosophy would mean the final extermination of the philosophers. Perhaps, they have become «superfluous»” (DT II, 16, p. 42, anotación de noviembre de 1950).

<sup>1042</sup> «Una réplica a Eric Voegelin», EU 487.

totalitarismo es una cosa completamente diferente: es un tipo de regla que no es arbitraria, en interés de nadie (ni siquiera el del gobernante) y ni siquiera desprovista de ley, y en el cual el terror no es ya un principio que sirve a la acción sino la esencia del sistema”.<sup>1043</sup>

La imposición de un régimen de terror aparece entonces como uno de los elementos característicos del totalitarismo o su misma esencia, sustituyendo al temor propio de la tiranía. Este terror se revela como un componente novedoso, porque al revés que en la Revolución Francesa no consiste en un medio supeditado a un fin, como “una estrategia política con fines precisos, encaminada, en modo diverso o en grados más o menos intensos de violencia, a difundir el miedo y a gestionar sus efectos”.<sup>1044</sup> Bajo el régimen totalitario, el terror se convierte en el fin mismo y no se manifiesta más como un uso de la violencia que se produce fuera de la ley, como ocurría en el pasado.<sup>1045</sup> Por eso no surge como algo relativamente espontáneo o imprevisto, como una situación excepcional y acotada en el tiempo, sino como el eje fundamental sobre el cual se vertebra el funcionamiento adecuado del entramado de poder. Un eje que no solamente se proyecta a los enemigos sino también a los amigos. A cualquiera y en cualquier lugar. La primera consecuencia del terror es que no sólo se dirige a controlar la acción de las personas, a mutilar su libertad o regular el espacio público, pues también invade violentamente la misma esfera privada. “El terror, como siervo obediente del movimiento histórico o natural, tiene que eliminar del proceso no sólo la libertad en cualquier sentido específico, sino la misma fuente de la libertad que procede del hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo”.<sup>1046</sup> De ahí que uno de los resultados por excelencia del terror sea el aislamiento.<sup>1047</sup>

Así nos topamos con una de las paradojas fundamentales del totalitarismo: éste se alimenta y se aúpa sobre un mito de la comunidad, como la *Volksgemeinschaft* del nacionalsocialismo, que a la hora de la verdad procede y depende precisamente de la inexistencia real de esa comunidad, que se basa y se apuntala más bien en el común aislamiento de los miembros que la integran, en un aislamiento que no deja de ser pertinazmente cultivado y exacerbado. En opinión de Arendt, “el aspecto más horrible del terror es que tiene el poder de aglutinar (*bind together*) individuos completamente aislados y que, al así hacerlo, aísla aún más a estos individuos”.<sup>1048</sup> Es decir, lo que se constituye es un nosotros homogéneo reducido a unidad, sin pluralidad y sin diferencias, una colectividad hecha individuo.

Bajo el gobierno totalitario, el terror no es pues la excepción o un accidente sino la regla, una regla intrusiva que tiene el propósito de lograr la unidad de todos los hombres o que persigue lo que Claude Lefort denomina el fantasma de una sociedad sin divisiones.<sup>1049</sup> Por eso mismo, este terror no es solamente un instrumento de opresión o un mecanismo

<sup>1043</sup> Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, opus citado, p. 88.

<sup>1044</sup> Cavarero, Adriana, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Rubí, Anthropos, 2009, p. 76.

<sup>1045</sup> «Los hombres y el terror», EU 369.

<sup>1046</sup> OT 566.

<sup>1047</sup> Es preciso especificar que Arendt distingue entre aislamiento (*loneliness*) y soledad (*solitude*). Por «aislamiento» entiende ese callejón sin salida al que son empujados los seres humanos cuando es destruida la esfera pública de sus vidas. El hombre aislado, indica, es aquel que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción y quien es abandonado también por el mundo. La soledad, en cambio, se asocia a la experiencia interior de no pertenecer en absoluto al mundo y con el desarraigo. Aquí no se trata de un físico estar solo, puesto que la soledad también se puede dar, y de hecho lo hace de manera más aguda, en compañía de los demás.

<sup>1048</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 429.

<sup>1049</sup> Lefort, Claude, *Un hombre que sobra: reflexiones sobre el Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1980.

con el que afrontar y derrotar las posibles amenazas. No se trata de un terror que, como en el pasado, se caracterice por cumplir una función negativa sino por ser productivo o constitutivo. El terror es lo que construye y sobre el cual se cimienta y apunta el totalitarismo. Se trata de un terror insaciable, que siempre va a más y que no tiene fin. Que no tiene su *raison d'être* en una oposición a la que suprimir o amenazar, que no cesa cuando consigue la paz de los cementerios, como acaece en el caso de la tiranía, sino que justifica su existencia por el propio modo de funcionamiento del totalitarismo. Cuyo fin sería más bien, y al contrario de lo defendido por su propaganda, generar una atmósfera de omnipresente e insoportable inseguridad. Un terror por lo tanto que también o sobre todo se vuelve contra personas absolutamente inocentes, incluso según el mismo punto de vista del perseguidor. El terror totalitario es todavía más intenso y amenazador por culpa de su arbitrariedad, de su aparente irracionalidad.

Todo esto se explica en gran medida por el rol que ejerce la ideología, una ideología que es llevada al extremo y que no deja de acusar ciertas contradicciones. Como definición escueta de la ideología podemos servirnos de entrada de un pasaje de Arendt: “las ideologías son sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación (*concurrency*) con la experiencia efectiva”.<sup>1050</sup> Por su parte, Simona Forti la ha descrito del siguiente modo: “para Arendt la ideología totalitaria funciona exclusivamente basándose en la coherencia lógica. El imperativo que la domina es el de hacer entrar dentro de los rígidos eslabones del concepto toda la realidad: no solamente en el presente, con sus infinitas contradicciones, sino también el pasado, incluso a costa de volverlo a escribir, y el futuro, con el fin de cancelar su imprevisibilidad”.<sup>1051</sup>

Aquí ya entran en liza varios elementos clave: las ideologías son sistemas ordenados de explicación que abrigan una pretensión omnicomprendiva y totalizante, no sólo en el espacio puesto que también lo son en la dimensión temporal, al mismo tiempo que se desentienden de los hechos a los que presuntamente dicen describir. Con la ideología, las ideas se proyectan a una realidad espaciotemporal que queda sometida al contenido de su discurso. Por eso, la ideología puede aparecer como extremada y rigurosamente lógica a la vez que inmune a ser contradicha por los hechos. Su presunta capacidad explicativa se logra precisamente porque, bajo el totalitarismo, se ignoran a voluntad los datos contradictorios que la realidad suministra y que podrían resquebrajar o impugnar la coherencia de su discurso. La ideología aparece como un almacén inexpugnable que se vuelve independiente de la experiencia, de la cual considera que no puede aprender nada.

La ideología se revela entonces como una tiranía de la lógica, de una lógica perversa y voluntarista, completamente distorsionada, que no hace más que operar deductivamente a partir de los axiomas sobre los cuales se levanta. En efecto, su único movimiento es el perfecto proceso de deducción que arranca de la idea enarbolada. Arendt escribe en este sentido que “el argumento más persuasivo, del que Hitler y Stalin eran igualmente entusiastas, es la insistencia en que quienquiera que diga A debe también decir necesariamente B y C, para acabar finalmente en la última letra del alfabeto. Todo lo que se interponga en el camino de esta forma de razonar – la realidad, la experiencia, la trama cotidiana de relaciones e interdependencias humanas – es declarado impropio (*overruled*)”.<sup>1052</sup> Por eso agrega que este arrogante emanciparse de la realidad y de la

<sup>1050</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 421.

<sup>1051</sup> Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus citado, p. 122.

<sup>1052</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 427-428. Cf. OT 573.



experiencia presagia, más que cualquier contenido en concreto, la conexión entre ideología y terror.<sup>1053</sup>

Arendt proporciona otra definición de ideología que aporta un elemento adicional: “Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la «idea»; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio”.<sup>1054</sup> Así pues, la ideología no es un edificio estable y se descubre, en buena medida en virtud de su desconexión con la realidad, como profundamente maleable y oportunista, como un conjunto variado y variable de discursos que son capaces de ahormarse a las diferentes vicisitudes que puedan darse o que no dudan en contradecirse o traicionar su mensaje. Eso es lo que a nivel de los hechos hicieron en múltiples ocasiones Hitler y Stalin, a quienes Arendt considera como grandes ideólogos, no por sus ideas o por formular nada nuevo, sino por ser quienes pusieron en práctica esta manera de comprender la ideología.<sup>1055</sup> Por así decirlo, ambos dictadores fueron sendos grandes ideólogos prácticos.<sup>1056</sup>

Paradójicamente, se podría considerar que según Arendt la ideología del totalitarismo puede carecer propiamente de ideología, en el sentido tradicional de la palabra, o de contenidos propios. O que éstos no son ni mucho menos lo principal. Lo que importa no es tanto su contenido como su forma de aplicación, su proyección e inscripción en la realidad. Como señala en *La naturaleza del totalitarismo*, “la conexión entre el totalitarismo y todos los demás *ismos* es que el totalitarismo puede usar cualquiera de los otros como principio organizativo y puede intentar cambiar la textura íntegra de la realidad de acuerdo con sus principios (*tenets*)”.<sup>1057</sup> Por su parte, diez años más tarde escribirá en *Eichmann en Jerusalén* que “el programa del partido nunca fue tomado en serio por los altos dirigentes nazis, quienes alardeaban de pertenecer a un movimiento, no a un partido, de lo que resultaba que no podían quedar limitados por programa alguno, ya que los movimientos carecen de programa”.<sup>1058</sup>

Eso explica que unos gobiernos aparentemente antagónicos a nivel de ideas como el hitleriano y el staliniano puedan ser encuadrados bajo la misma etiqueta de totalitarismo. Hay que recordar que para Arendt “no es accidental que los dos movimientos totalitarios de nuestro tiempo, tan atterradoramente «nuevos» en métodos de dominación e ingeniosos en formas de organización, jamás hayan predicado una nueva doctrina, jamás hayan inventado una ideología que no fuese ya popular”.<sup>1059</sup> Lo único que se persigue, y aquello que propiamente distingue a la ideología totalitaria, en ambos casos es alcanzar la

---

<sup>1053</sup> *Ibidem* 421.

<sup>1054</sup> OT 569.

<sup>1055</sup> OT 572.

<sup>1056</sup> El primero nunca se sintió obligado a cumplir los 20 puntos que figuraban en el programa fundacional del partido al mismo tiempo que nunca se sintió forzado a derogar la Constitución de Weimar, en absoluto compatible con la legislación del nazismo. El segundo redactó la Constitución de 1936, en medio de sus grandes purgas, que nunca se tuvo la intención de cumplir mínimamente e incluso sustrajo a los trabajadores los escasos derechos que el gobierno del zar les había concedido tiempo atrás, aunque fuera en nombre de los mismos trabajadores a los que pretendidamente decía defender. Además, hay que tener en cuenta el entonces escandaloso pacto de no agresión entre Hitler y Stalin que precedió a la Segunda Guerra Mundial y facilitó la invasión alemana de Polonia o también la repentina disolución de la SA (*Sturmabteilung*).

<sup>1057</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 423.

<sup>1058</sup> EJ 71.

<sup>1059</sup> OT 447.

dominación total.<sup>1060</sup> En el fondo, a esto, en su afán desmedido por alcanzar el poder, se resumiría su verdadera ideología, su radical novedad.

Llegados a este punto podemos avanzar un paso más. El desentendimiento comentado entre los discursos pronunciados por la ideología y la realidad se acompaña a su vez de los intentos de reconfigurar la experiencia y el sentido de la realidad de sus súbditos. No tan sólo se hace caso omiso a lo que sucede fuera sino que se orquesta y construye una ficción que suplanta a la misma realidad. La propaganda, pues, no sólo se basa en enunciados o discursos, sino que se materializa en unos hechos concretos que atestiguan lo proclamado con anterioridad. Como indicó Arendt en *Las semillas de la internacional fascista*, “siempre fue una marca de contraste (*hallmark*) de la propaganda fascista, demasiado poco advertida, el que no se contentaba con mentir, sino que deliberadamente se proponía transformar sus mentiras en realidad”.<sup>1061</sup> Aquí es donde se evidencia de manera definitiva el desprecio absoluto por la verosimilitud de sus afirmaciones, su despreocupación por el auténtico semblante de la realidad. Estaríamos hablando no solamente de un falseamiento de los hechos sino de una iniciativa que se encarga de convertir en realidad efectiva los prejuicios que proclama. Como en el caso del terror, la ideología no sólo tiene un carácter negativo o negador, pues también se define por tener uno productivo y performativo. De ahí el esfuerzo por convertir a los judíos en pordioseros sin pasaporte, en concordancia con las aseveraciones realizadas por el periódico oficial de las SS, *Das schwarze Korps*.<sup>1062</sup> O también por eliminar el mínimo rastro de Trotsky en la totalidad de documentos escritos o gráficos que hacían referencia a la Revolución Rusa, con el fin de evidenciar su no participación.

Simona Forti se ha referido a esta capacidad performativa de las mentiras del totalitarismo, lo que tiene que ver con el hecho de que lo que se quiere no es una ideología que se amolde al rostro del mundo sino algo diametralmente contrario: que sea el mundo el que se adapte y acabe por dar la razón a lo expresado desde la ideología. Como señala esta filósofa italiana, “con el totalitarismo se llegó al límite de una ontología milenaria que había dividido el mundo en verdad y apariencia, en real y ficticio, pero que desde luego no había previsto el poder *creativo* de las mentiras que se convertirían en el fundamento mismo para la construcción de sistemas políticos delirantes”.<sup>1063</sup> Lo que se intenta, y en buena medida logra, es imprimir o sobreimprimir su ficción sobre la realidad. O lo que en muchos momentos se podría calificar como una suerte de solipsismo colectivo compartido. Arendt lo explica en detalle en un largo pero imprescindible pasaje de su escrito *Historia e inmortalidad*:

“El sistema totalitario tiende a demostrar que la acción puede estar basada en cualquier hipótesis y que en el curso de la acción coherentemente guiada, la hipótesis particular se volverá verdadera, se tornará realidad fáctica concreta. La suposición que sirve de base de

---

<sup>1060</sup> “La dominación total es en sí misma bastante independiente del contenido efectivo de cualquier ideología dada; poco importa qué ideología se elija, poco importa si se decide transformar el mundo y al hombre de acuerdo con los dogmas del racismo o del socialismo o de cualquier otro *ismo*, siempre se requerirá la dominación total. Tal es la razón de que dos sistemas tan diferentes entre sí en su contenido efectivo, en sus orígenes y circunstancias objetivas, pudieran al final construir maquinarias casi idénticas de administración y terror” («De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 423-424).

<sup>1061</sup> «Las semillas de la internacional fascista», EU 187

<sup>1062</sup> En un texto corto como *La imagen del infierno* escribe al respecto: “Lo que mejor servía a la política nazi, que se hacía realidad ante todo el mundo postizo de la propaganda, era, con todo, la fabricación (...). No bastaba mentir. Para ser creídos, los nazis tenían que hacer que los judíos *apareciesen* infrahumanos (*subhuman*)” («La imagen del infierno», EU 247).

<sup>1063</sup> Forti, Simona, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 22-23.

la acción coherente puede ser tan loca como se quiera; siempre acabará produciendo hechos que entonces serán «objetivamente» verdaderos. Lo que originalmente no era más que una hipótesis, que podía ser o no probada por hechos concretos, se convertirá siempre en el curso de la acción coherente en un hecho, que no puede ser refutado (...). El proceso de la acción, si es coherente, procederá a crear un mundo en el que la suposición devenga axiomática y autoevidente”.<sup>1064</sup>

Esto se consigue porque, además de la importancia que tiene la repetición constante de esta dinámica, que Arendt considera sobreestimada, “lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte”.<sup>1065</sup> La palabra «consistencia», *consistency* en inglés, resulta clave y la pensadora la repite deliberadamente en múltiples ocasiones. En la traducción al alemán se alternan en cambio las palabras «*Konsequenz*» o «*Stimmigkeit*», a veces incluso se emplean conjuntamente, como sucede en la versión del mismo pasaje citado.<sup>1066</sup> Así se refuerzan las evocaciones a la coherencia o la armonización que debe contener la ideología a nivel interno. En efecto, la propaganda totalitaria se esfuerza por la creación de un mundo ficticio y autorreferencial que se superpone al real, “cuyo principal inconveniente es que no es lógico, consecuente ni organizado”.<sup>1067</sup> El mundo cincelado por el gobierno totalitario, en cambio, se presenta como un mundo absolutamente lógico, coherente, homogéneo y consistente, sin oquedades, desniveles o lagunas, lo que facilita la credibilidad de sus aseveraciones. Como un mundo que, pese a su continua y oportuna transformación, se presenta como lleno de sentido o de un suprasentido (*supersense* o *Suprasinn*), en teoría desprovisto de ambigüedades o contradicciones. Un suprasentido que oblitera y sustituye el sentido común de las personas. Como el terror, la ideología muestra su pretensión omniabarcante y totalizante: todo debe pasar por el cedazo de su lógica, de una lógica que lo cubre todo, para ser o presentarse como real. De una lógica que no admite diferenciación, pluralidad o excepciones. Y gracias a la intensidad y la ubicuidad de la información vertida el contenido afirmado se convierte para las vidas de los súbditos “en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética”.<sup>1068</sup>

Según Arendt, como hemos mostrado en las partes dedicadas a Platón y Hobbes, hay una tensión perenne entre la lógica y el sentido común que el totalitarismo no hace sino radicalizar. La lógica permite la huída de la realidad así como forjar un simulacro de ésta que ocupa su lugar. Con la Edad Moderna, incluso la lógica pasa a ser el modelo paradigmático de lo que es el sentido común, rompiendo las amarras que tenía con el mundo y convirtiéndolo en un sentido individual, que presumiblemente comparte la humanidad por entero. Como señala Arendt en *Comprensión y política*, “dondequiera que el sentido común, el sentido político por excelencia, nos falla en nuestra necesidad de comprensión, estamos siempre demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su sustituto, dado que también la capacidad de razonamiento lógico es común a todos nosotros”.<sup>1069</sup> Con el totalitarismo, empero, la lógica pasa a ser patrimonializada por el poder e impone una que está desprovista de racionalidad que únicamente funciona en ese mundo forjado desde el mismo poder. Un mundo que solamente es común en tanto que espectadores pasivos y no en tanto que productores, por lo que la lógica, por muy incoherente que sea, puede parecer lógica, al corresponderse con un mundo al servicio del poder totalitario que

---

<sup>1064</sup> Arendt, Hannah, «Historia e inmortalidad», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 71.

<sup>1065</sup> OT 437.

<sup>1066</sup> Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich, Piper, 1995, p. 745.

<sup>1067</sup> OT 448.

<sup>1068</sup> OT 449.

<sup>1069</sup> Arendt, Hannah, «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, opus citado, p. 40.

no hace sino confirmar los asertos de sus discursos. Bajo el totalitarismo, se extravía a las personas en “el yermo (*wilderness*) de las deducciones y las conclusiones de mera abstracción lógica”<sup>1070</sup> y se logra porque “no son siquiera las ideologías, con su contenido manifiesto, las que ponen a las gentes en movimiento, sino el logicismo (*logicality*) de su modo de razonar tomado por sí solo y casi con independencia del contenido”.<sup>1071</sup> Quienes han perdido la experiencia o la relación con el mundo son las personas más vulnerables a ser convencidas o atraídas por el logicismo, que Arendt define asimismo como el verdadero vicio de la soledad y el producto de la desesperación del aislamiento.

Lo que es digno de ser subrayado yace en que la ideología no consiste en sistema fijo y estabilizador sino que, dentro del totalitarismo, se convierte en un elemento lábil, flexible y manipulable que facilita el movimiento o la impermanencia (*impermanence*), lo que también se proyecta al mundo. Lejos de ser monolítico y rígido, para Arendt “el gobierno totalitario *existe* únicamente en la medida en que se mantiene en constante movilidad”.<sup>1072</sup> Se sostiene sobre una estabilidad paradójica e ideológicamente inestable, donde lo único permanente es el cambio y el movimiento. Por eso, el nazismo renuncia a la lógica de los partidos<sup>1073</sup> y, siguiendo al fascismo de Mussolini, prefirió definirse en tanto que movimiento. Estaríamos hablando de un movimiento que, como es lógico, no se reconoce como tal y contra el que en teoría se lucha, toda vez que el horizonte y objetivo oficialmente proclamado se sitúa en una armónica y arcádica estabilidad. Según Arendt, “tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente”.<sup>1074</sup> En realidad, en lo que no es más que un oxímoron, el Estado totalitario se muestra como un Estado en movimiento o como una revolución permanente (falseando obviamente el sentido de la expresión de Trotsky). De ahí que el dirigente checoslovaco Thomas Masaryk, al hablar del sistema bolchevique, aseverara que “nunca había sido nada más que una completa ausencia de sistema”.<sup>1075</sup>

Este movimiento no debe ser confundido en modo alguno con el que, según Arendt, desencadena la acción. Aquí se trata de un movimiento violento que pretende arramblar con todo y que desde luego no se da en concierto de los demás. En realidad, este movimiento imita el modelo de las leyes de la Naturaleza, como en el caso del nazismo, o las de la Historia, como con el comunismo, con su correspondiente inflexibilidad e irrevocabilidad, con la ausencia de espacio para la acción, la ruptura o lo imprevisto. La estabilidad no es el objetivo sino el señuelo, la falsa e imposible meta, que enmascara lo que se quiere evitar a toda costa. Así el totalitarismo aparece como un *perpetuum mobile* sin *telos*, una acumulación constante de poder sin descanso posible.<sup>1076</sup> La dominación absoluta se alcanza gracias a una velocidad que volatiliza o fluidifica la solidez de la realidad y no encuentra trabas o escollos para su despliegue, trabas o escollos que desde luego tampoco deben hallarse en la interioridad de la misma ideología.

Esto conecta con una cuestión más propia del pensamiento posterior de Arendt como la que atañe al pensamiento, al caracterizar a éste como una capacidad de

---

<sup>1070</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 428.

<sup>1071</sup> *Ibidem* 428

<sup>1072</sup> *Ibidem*, pp. 413-414.

<sup>1073</sup> Según Arendt, “los movimientos totalitarios, cada uno en su propio estilo, han hecho todo lo que han podido para desembarazarse de los programas partidistas que especifican un contenido concreto y que heredaron de anteriores fases no totalitarias de su desarrollo” (OT 405-406).

<sup>1074</sup> OT 481.

<sup>1075</sup> OT 486.

<sup>1076</sup> Ahí es donde pueden ver las analogías del totalitarismo con el capitalismo, sobre todo a la luz de la lectura que hace del pensamiento de Hobbes y del funcionamiento ideal del imperialismo.

interrupción, como una facultad que es capaz de decir no o poner en cuestión los procesos que se desencadenan. De ahí que una de las principales consecuencias buscadas por el totalitarismo, y alcanzable gracias a su constante puesta en movimiento, coincidiese con la ausencia de pensamiento (*Gedankenlosigkeit* o *Thoughtlessness*), lo que desemboca en la multiplicación de figuras como la de Eichmann. El problema del totalitarismo yace en que ha conseguido que el mal no constituya siquiera una tentación, dado que esos crímenes no solamente no escandalizan sino que aparecen más bien como el resultado lógico y consecuente del mundo que se ha confeccionado. Se trata, además, de una cuestión que Arendt había desarrollado antes de acuñar la expresión «banalidad del mal» y que podemos detectar en un texto de 1944 como *Culpa organizada*, donde ya había lamentado la escandalosa docilidad de un amplio número de ciudadanos alemanes. También en *Los orígenes del totalitarismo* había escrito un pasaje como el siguiente: “simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser descartada en razón de una conducta ejemplar, porque la capacidad humana para pensar es también una capacidad para cambiar la mente propia”.<sup>1077</sup>

La actividad del pensar, en la que aquí no podemos adentrarnos en profundidad, sobresale por ser aquella que tiene la capacidad de interrumpir toda acción o actividad ordinaria. Se trata de una tarea negativa, crítica, que puede detener el movimiento de la acción y que a su vez debe ser eliminada o erradicada a toda costa para no entorpecer la deriva totalitaria. Por eso, la exigencia “de una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable del miembro individual”<sup>1078</sup> solamente es posible en la medida en que carece de contenidos fijos y se asemeja a una fe ciega en la figura del *Führer*. Los mismos nazis alabaron lo que en tono encomiástico llamaron la lealtad nibelunga mientras que Eichmann hizo referencia a una obediencia cadavérica (*Kadavergehorsam*), que era presuntamente indestructible y absolutamente incondicional. Arendt indica a modo de ejemplo, de un ejemplo que desde luego podría o debería ser extendido al resto de la población, que “la sobresaliente cualidad negativa de la elite totalitaria es que jamás se detiene a pensar cómo es realmente el mundo y nunca compara las mentiras con la realidad. Su más preciada virtud, en consecuencia, es la lealtad al jefe, que, como un talismán, asegura la victoria definitiva de la mentira y de la ficción sobre la verdad y la realidad”.<sup>1079</sup> Su mayor plasmación sería la frase de Himmler, “mi honor es mi lealtad” (o también “mi honor se llama o significa fidelidad”, pues en alemán es “*Meine Ehre heisst Treue*”) y su traducción política más obvia fue el llamado *Führerprinzip*. Según este principio, se proclamaba que toda palabra de Hitler tenía *eo ipso* el valor de ley, razón por la que muchas de las trágicas acciones perpetradas por el nazismo no necesitaron ser formuladas jurídicamente por escrito.

Por todo ello, se consuma el choque frontal de la ideología y del totalitarismo con el mundo, según la concepción específicamente arendtiana. El mundo deja de ser consistente, estable y plural. La ideología opera desde la lógica de la fabricación y no es casualidad que aislamiento, ideología y totalitarismo se encuentren unidos por este tipo de lógica y que, en consecuencia, los súbditos de un régimen totalitario se queden al margen del mundo y no contribuyan a su desarrollo. Ahora bien, a decir verdad la ideología totalitaria acaba por traicionar la misma lógica de la fabricación. No sólo es incapaz de ofrecer una permanencia al mundo sino que en definitiva renuncia a buscarla y se empeña en conseguir lo contrario. La ideología del terror, por así decirlo, es la que en verdad no queda

---

<sup>1077</sup> OT 524-525.

<sup>1078</sup> OT 405.

<sup>1079</sup> OT 473-474.

sujeta a ninguna ideología, a ningún programa, a ninguna estabilidad; es la que hace del terror (y del movimiento y la aceleración con los que éste alcanza su mayor eficacia) su suprema ideología.

Por eso mismo, el totalitarismo implanta una ley del movimiento que en realidad se debe entender en total contraposición a la tradicional concepción de ley, y por supuesto no aparece en modo alguno como una instancia de autoridad sino como un descarado y arbitrario instrumento de poder. Con el totalitarismo, “el término mismo de «ley» ha cambiado de significado; de denotar el marco (*framework*) de estabilidad en el seno del cual las acciones humanas debían tener lugar, y se permitía que tuvieran lugar, se ha convertido en la pura expresión de estos movimientos en sí mismos”.<sup>1080</sup> El totalitarismo, a diferencia de la autoridad, aparece como un principio de movilización y dinamización que también tiene la capacidad de fluidificar aquellos elementos que tradicionalmente eran considerados como marcas de estabilidad. Y eso incide a su vez en la transformación de la experiencia del mundo.

### El mundo negado y la superfluidad del ser humano

El totalitarismo puede ser visto como una apoteosis del poder, de un poder que no sólo no coincide con el específicamente arendtiano sino que es incompatible con él y trata de yugularlo. El dominio al que aspira el totalitarismo es y debe ser absoluto, omnímodo, y atenta contra cualquier definición mínima o cualquier adarme de libertad o de contrapoder. El totalitarismo agrede directamente la dimensión del *entre*, de la esfera pública, y redundante por consiguiente en un radical empobrecimiento del mundo y de su diversidad, puesto que toda diferencia potencial puede constituir una amenaza y debe ser conjurada. El totalitarismo funciona por una lógica dicotomizadora que tensa y radicaliza las posturas, por una lógica del conmigo o contra mí que disuelve las posibilidades intermedias.

“desde el punto de vista de una organización que funciona según el principio de que todo el que no esté incluido está excluido, todo el que no está conmigo está contra mí, el mundo en general pierde todos los matices, diferenciaciones y aspectos pluralistas que en cualquier caso se han tornado confusos e insoportables para las masas que han perdido su lugar y su orientación en ese mundo”.<sup>1081</sup>

Al estar sometido a la ideología, bajo el totalitarismo el mundo deja de ser propiamente mundo y, más allá de los contenidos que vehicula, se subordina a una lógica externa, singular y uniformizadora. Además, el totalitarismo niega la capacidad de movimiento (y la acción) de los hombres porque tan sólo acepta el propio: un movimiento unidireccional, unilateral, que debe arrastrar inexorablemente a los súbditos y que los encierra en el aislamiento. Todo lo anterior queda plasmado en un memorable fragmento como el siguiente, que además sirve como epítome de muchas de las cosas comentadas hasta el momento:

---

<sup>1080</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», *EU* 410. “La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras que los hombres nazcan y mueran. Las leyes cercan (*hedge*) a cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible; las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos” (OT 565).

<sup>1081</sup> OT 468.

“Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio”<sup>1082</sup>.

El régimen totalitario se identifica así pues por provocar la pérdida o carencia de mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), y desemboca en un mundo inhóspito, inquietante o desasosegante (*unheimlich*) que Arendt asocia a la barbarie. En este sentido, puede resultar útil recordar la distinción trazada por Martine Leibovici, quien ha diferenciado entre dos tipos de acosmismo o *acosmisme* - la palabra que se usa en francés para traducir *Worldlessness* o *Weltlosigkeit*: a saber, el acosmismo de la separación (*déliaison*) y el de la fusión (*fusion*).<sup>1083</sup> En tanto que en el primero los hombres son desgajados sin estar ligados entre sí (*reliés*), en el segundo caso nos encontramos con que los hombres se encuentran ligados sin estar suficientemente separados. Entonces nos topamos ante una pérdida del mundo que se da en compañía de los demás, de personas que deben comparecer como meros ejemplares de una idea o trasuntos entre sí. Se instaura así lo que se podría denominar un mundo acósmico o inmundo. Las personas pueden habitar en el mundo, pero no transformarlo, como si su presencia fuera espectral o sonámbula (*Schlafwandler*), por usar el título de la conocida trilogía de Hermann Broch. De ahí que se pudiera exclamar, según Arendt con justicia y tomando unas palabras del jerarca nazi Robert Ley, que “el único hombre que en Alemania es todavía una persona en particular es alguien que está dormido”<sup>1084</sup>.

Todo lo anterior desemboca en la conocida relación que Arendt establece entre el totalitarismo y la superfluidad. Sin embargo, hay que precisar que no solamente este tipo de régimen político guarda una relación directa con la superfluidad. Se trata de una cuestión que a decir verdad había sido anticipada de algún modo en la sección del imperialismo, donde la palabra «superfluo» es citada en varias ocasiones.<sup>1085</sup> Según Arendt, el imperialismo debe entenderse como un infatigable proceso de expansión que viene animado y protagonizado por dos fuerzas superfluas, las que se encuentran presentes en el capital y las que se hallan en la mano de obra, las cuales se unieron y abandonaron las metrópolis al mismo tiempo. De hecho, el populacho (*mob*) es definido como el desecho, así como el subproducto (*by-product*), de la sociedad burguesa.<sup>1086</sup> El imperialismo aparece entonces como el remedio provisional a un problema de *residuos* molestos que

---

<sup>1082</sup> OT, 565-566.

<sup>1083</sup> Leibovici, Martine, *Hannah Arendt, une juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998, p. 281ss.

<sup>1084</sup> OT 422.

<sup>1085</sup> En su *Diario Filosófico* Arendt irá más allá y señalará por ejemplo que “La idea (*Vorstellung*) de que los hombres son superfluos, o son parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores” (DT XIV, 24, 327, anotación de abril de 1953). Más adelante, en la misma nota, agrega que “ser superfluo y estar desarraigado (*Entwurzeltheit*) es lo mismo”. Por su parte, en *Los orígenes del totalitarismo* comenta que “Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (OT 576). Todo ello remite a experiencias que adquieren su forma más acentuada y radical en el totalitarismo, si bien no son patrimonio exclusivo suyo. En realidad, también se puede hacer una lectura de *La condición humana* desde el punto de vista de la superfluidad.

<sup>1086</sup> OT 216.

deben ser expulsados al exterior e instrumentalizados para ponerlos al servicio de la causa imperial. Por eso, Arendt habla acto seguido de Sudáfrica, primer destino de estos seres sobrantes, como un paraíso de los parásitos.

Como se ha observado, el totalitarismo, en cambio, hace que sus súbditos sean superfluos, pues no le interesan sino como fieles e inocuas reproducciones de su ideario, en tanto que personas amordazadas o sin voz propia (*mundtot*). De ahí que por ejemplo se dé la implantación de un masivo e intrusivo aparato de propaganda como el de Goebbels o que se acometan flagrantes transformaciones en el lenguaje, como las denunciadas y analizadas por Viktor Klemperer.<sup>1087</sup> El alcance de todo ello es tan masivo que únicamente la inconsciencia, el estar completamente al margen de la realidad, podía hacer que alguien no advirtiera lo que estaba sucediendo, porque el totalitarismo se dirigía también o ante todo a las conciencias. El efecto que quiere producir o provoca es que “fabrica (*fabricates*) la unidad de todos los hombres al abolir los límites de la ley que proporcionan el espacio vital para la libertad de cada individuo”.<sup>1088</sup>

De nuevo nos encontramos con la imagen de la fabricación, aunque lo que interesa ahora es que la superfluidad perseguida no solamente afecta al potencial de denegación de los hombres o su capacidad de resistencia, puesto que también entronca con su posible afirmación. Como escribe Arendt, “la libertad siempre implica la libertad de disentir. Ningún dirigente antes de Stalin y de Hitler discutió la libertad de decir sí”.<sup>1089</sup> El problema consistía en que quienes son capaces de decir que sí, también pueden decir que no en otra ocasión y valorar su aprobación. Por eso, no se trataría de conseguir la voz de apoyo de los súbditos, sino de negar la legitimidad y de extinguir toda voz posible, toda vez que el totalitarismo funciona como una continua y continuada afirmación de sí mismo a la que sus súbditos se deben plegar. Así pues, los súbditos, en rigor, no forman parte ni colaboran en el desarrollo del proyecto totalitario, cuyos designios siempre se encuentran por encima de ellos. Su función más bien es otra: la de comparecer como un medio para un fin, la de ser un ente pasivo frente a los avatares y contingencias de la historia, la de presentarse como una materia prima como la que se requiere para llevar a cabo cualquier proceso guiado por la lógica de la fabricación

En un pasaje célebre Arendt resume esta cuestión,

“el totalitarismo busca (*strives*) no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre”.<sup>1090</sup>

En efecto, la superfluidad se consigue allí donde el hombre ya no es más hombre en un sentido propio y se lo reduce a un haz de reacciones como el perro de Pavlov, con la meta de extirparle su espontaneidad. La capacidad performativa del totalitarismo que opera en el ámbito de la ideología y proyecta a la idea de mundo se aplica así pues también a la

---

<sup>1087</sup> Klemperer, Viktor. *LTI: La lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005.

<sup>1088</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 412.

<sup>1089</sup> CR 221.

<sup>1090</sup> OT 554.



misma naturaleza humana,<sup>1091</sup> apareciendo el totalitarismo nazi como el rostro más fúnebre y funesto de la proyección de la lógica de la fabricación al ámbito de la política. En el campo de concentración es donde se contempla de manera más nítida que los hombres se han convertido en una actualizada y perversa versión del *Animal Laborans*, un ser sin la capacidad de contribuir con su diferencia al mundo, sin individualidad auténtica y completamente sustituible y sacrificable. Allí donde se alcanza una monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad que deviene la horrible imagen de la superfluidad.<sup>1092</sup> Por eso, Arendt habla de los *Lager* como el espacio más propio y más conseguido del totalitarismo, como el lugar por excelencia en el que se muestran los designios que se esconden detrás de este tipo de régimen. En su opinión, “mientras que todos los hombres no hayan sido hechos igualmente superfluos—y esto sólo se ha realizado en los campos de concentración—, el ideal de dominación totalitaria no queda logrado”.<sup>1093</sup>

El campo de concentración es aquel espacio que por medio de un proceso de tres fases – la destrucción de la persona jurídica, la persona moral y la persona física – se presenta como la realización consumada del totalitarismo, donde la superfluidad es llevada hasta su extremo. Ahí donde los mismos cuerpos son superfluos y deben ser calcinados. Aparece como un espacio negativo, como la radical negación del *Zwischenraum* y como un lugar aislado y completamente segregado del resto de la sociedad, como un pozo del olvido. El campo no está propiamente en el mundo y sus moradores, quienes a efectos prácticos se encuentran muertos, tampoco pueden habitar en él ni reciben noticias suyas. A los internados se les corta desde un principio toda comunicación con el exterior, hasta tal punto que incluso se deja de notificar a sus familias la muerte de los reclusos.<sup>1094</sup> En verdad, el objetivo de la policía totalitaria no es tanto segar la vida de la persona como encargarse “milagrosamente de que la víctima nunca haya existido”.<sup>1095</sup> El campo es el laboratorio en donde se produce la mayor irrealidad y donde más fácilmente se puede fabricar una realidad sustitutoria que condena a sus habitantes al más cruel y miserable desamparo. Es un micromundo absolutamente inmundo y, por eso mismo, un lugar que Arendt compara en repetidas ocasiones con el Infierno en la tierra.

Al revés que en el imperialismo, la superfluidad del totalitarismo no tiene que ver ya con una expulsión (como por cierto coincidía con los primeros planes de deportar a los judíos a lugares como Madagascar), sino que se dirige hacia dentro: primero por medio de una suerte de gradual expulsión interior, inicialmente deportándolos a los *ghettos* y luego a los campos de concentración, para desembocar en su aniquilación física. En tanto que el imperialismo es descrito como un producto del dinero y de los hombres superfluos, el totalitarismo aparece como un sistema político que transforma a las personas en seres superfluos y que por eso las debe liquidar. Dicho de otro modo, en tanto que el imperialismo es dibujado como una empresa que capitaliza y saca provecho de esos elementos superfluos (y por ende amenazantes) de la sociedad, el totalitarismo, por sus características intrínsecas, se destapa en cambio como una suerte de inmensa fábrica de superfluidad que por lo no tanto no puede serlo sino de muerte. Allí es donde se manifiesta

---

<sup>1091</sup> OT 556. En este contexto, es oportuno rescatar el comentario que, en paralelo, Robert Antelme hizo al respecto en su obra *La especie humana*: “Decir que entonces nos sentíamos impugnados como hombres, como miembros de la especie, puede parecer un sentimiento retrospectivo, una explicación posterior. Sin embargo, eso es lo que vivimos de forma más inmediata y percibimos constantemente” (*La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 11).

<sup>1092</sup> Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, opus citado, p. 620 (*Concluding Remarks*).

<sup>1093</sup> OT 554.

<sup>1094</sup> «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», EU 295.

<sup>1095</sup> OT 529.

la radicalidad del mal denunciada por Arendt. Éste no tiene que ver sola o fundamentalmente con el número de víctimas o con las maneras de asesinarlas o de planificar su ejecución. Según señala Dana Villa, este mal radical debe ser entendido por albergar el propósito de querer asimilar el ser humano a las leyes de la naturaleza, desposeyéndolos de su dignidad humana, de su libertad y de su espontaneidad.<sup>1096</sup> En opinión de Arendt, la sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al ser humano.

Sin embargo, si bien el *Lager* es comprensiblemente el paradigma de la superfluidad de los hombres por su inaudita capacidad de exterminio y el modo en que es llevado a cabo, también podemos referirnos a otra superfluidad no menos llamativa y muy ilustrativa, que Arendt comenta en las *Concluding Remarks* de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*. Allí señala que bajo el totalitarismo todos los hombres son superfluos, lo que también incluye a los ejecutores (*manipulators*).<sup>1097</sup> A su vez, la pensadora había comparado al líder totalitario con una suerte de funcionario de las masas.<sup>1098</sup> En *De la naturaleza del totalitarismo* añadió que, “en agudo contraste con el tirano, el dictador totalitario no se cree un agente libre con poder para ejecutar su voluntad arbitraria, sino que más bien se cree el ejecutor (*executioner*) de leyes que están por encima de él”.<sup>1099</sup> De algún modo, y de allí la importancia de identificar los regímenes totalitarios con las leyes de la historia o de la naturaleza, el totalitarismo se concibe como un movimiento que de manera diversa convierte en superfluos no solamente a los enemigos o a los súbditos, sino que también hace lo propio con sus agentes.<sup>1100</sup>

### Totalitarismo versus autoridad

De todo lo anterior se pueden extraer numerosas conclusiones que evidencian la distancia que separa al totalitarismo de la concepción arendtiana de la autoridad. Para empezar, como es obvio, el primero se sostiene sobre un poder absoluto y un empleo (continuado) de la violencia, algo incompatible con la autoridad. Para seguir, frente a la preocupación por la permanencia y la durabilidad inherentes a ésta, el régimen totalitario se funda en el movimiento y en la *impermanentia*. Tan sólo conserva el poder y su dominio sobre la sociedad en tanto que permanezca como un incontestable y constante movimiento en marcha. Como hemos analizado más arriba, no se trata de que la autoridad sea incompatible con el cambio o con la transformación, sino que éstos se deben dar de manera tal que sean necesarios para la preservación del mundo, mientras que el totalitarismo se caracteriza por una constante puesta en movimiento que conduce a la negación del mundo y por convertirlo a éste en un yermo o un desierto. Por lo mismo, el totalitarismo atenta asimismo de manera flagrante y violenta contra una facultad como la del sentido común. Además, como se ha constatado especialmente en el análisis de los campos de concentración o del funcionamiento de la ideología en el seno del totalitarismo, bajo este tipo de régimen prevalece una forma política inspirada en el modelo de la fabricación que se corresponde a la imagen del *artifex* y no a la del *auctor*. En un texto

---

<sup>1096</sup> Villa, Dana R., *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 34.

<sup>1097</sup> Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, opus citado, p. 624 (Concluding Remarks).

<sup>1098</sup> OT 407.

<sup>1099</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», EU 417.

<sup>1100</sup> Pensemos por ejemplo en la frase siguiente: “El tipo ideal de miembro del aparato totalitario que resulta en los experimentos de las purgas es el funcionario que bajo toda circunstancia funciona, el que ya no tiene vida ninguna fuera de su función” («Los hombres y el terror», EU 369).

como *Breakdown of Authority* (1953) ya había anticipado Arendt que el totalitarismo había reemplazado la autoridad por un elemento bien distinto como es la ideología.<sup>1101</sup> Ésta, a diferencia de la primera, ignora deliberadamente el mundo, al cual trata de imponer sus contenidos por la fuerza, al mismo tiempo que elimina la posibilidad de una actividad como el pensar.

El totalitarismo consiste en una apoteosis del poder, detrás de la cual se esconde la creencia o la ambición de que todo es posible. El problema radica en que esta pretensión de omnipotencia implica depositar a los demás en la impotencia y no dejar espacio a la autoridad, que para Arendt es la imagen de lo no absoluto. El poder totalitario tampoco deja el margen de libertad y de espontaneidad que la autoridad permitía y, de hecho, garantizaba y necesitaba como condición de posibilidad de su existencia. Siguiendo el gesto de Hobbes, el poder totalitario no rechaza, niega o suprime la autoridad sino que intenta obtener y arrogarse su monopolio, confundirse con ella y hacer de ésta una herramienta que esté exclusivamente al servicio del poder. Con el totalitarismo se produce una brutal fusión del poder con la autoridad y se proclama que no hay autoridad posible fuera del poder, de modo que ésta se ve sustraída de sus rasgos distintivos y deja de depender del reconocimiento o la consideración otorgados por los otros. Un resumen relativamente parecido de este desplazamiento ha sido aportado, con su estilo característico, por un pensador contemporáneo como Giorgio Agamben:

“En tanto los dos elementos permanecen correlativos, pero conceptualmente, temporalmente y subjetivamente distintos -como funcionaba en la Roma republicana la contraposición entre senado y pueblo, o la contraposición entre poder espiritual y poder temporal en la Europa medieval—, la dialéctica que se da entre ellos, aunque fundada sobre una ficción, puede con todo funcionar de algún modo. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal.”<sup>1102</sup>

Así pues, no se trata solamente de que se pueda estar defendiendo un nuevo y distinto rostro de la autoridad, una más de sus cristalizaciones, habida cuenta de que como hemos analizado ésta ha tenido diferentes aspectos a lo largo de la historia. La cuestión reside en que la autoridad es completamente incompatible con cualquier forma de dominación, en especial con una como la totalitaria. Una de las máximas expresiones de esta incompatibilidad se encuentra en el *Führerprinzip*, en tanto que principio absoluto que automáticamente tiene fuerza de ley y que debe ser seguido de manera incondicional, a pesar de su volatilidad.

No hay que olvidar que la autoridad es por definición una forma de relación y que remite siempre a una exterioridad que, por su capacidad de limitar e incluso fragilizar o desautorizar al poder, resulta intrínsecamente problemática para éste y del todo inaceptable para un tipo de régimen como el totalitarismo. Todo gobierno fundado en la autoridad remite a un más allá de sí que no es tolerable en un marco en el que se persigue un tipo de dominio que sea total. De ahí que la cuestión de la autoridad también fuera un problema teórico para los defensores intelectuales del fascismo, incluyendo al mismo Adolf Hitler, quien bosquejó una rudimentaria teoría de la autoridad (*Autorität*) en la segunda parte de su célebre *Mein Kampf*. En un principio, afirma que la autoridad descansa en la popularidad, en una suerte de indeterminado reconocimiento o apoyo de la población. Él

---

<sup>1101</sup> Arendt, Hannah, *Breakdown of Authority*, Library of Congress, Box 68.

<sup>1102</sup> Agamben, Giorgio, *Estado de excepción: homo sacer II, I*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 155.

mismo lamenta por escrito que se trate de un fundamento tan endeble, poco confiable y al fin y al cabo volátil. En su caso, el problema de la autoridad vuelve a ser el de su fragilidad o precariedad, el de la incapacidad de asegurarse de su posesión. Y el propósito de Hitler consiste en apropiársela, robustecerla y hacerla menos débil. Para que fuera más estable, segura y eficaz, sostuvo que era necesario que la autoridad reposara asimismo en la tradición y sobre todo en el poder (y sintomáticamente la palabra que emplea es *Gewalt*). Solamente en el caso de que se lograran reunir y combinar con éxito estos tres elementos se conseguiría que la autoridad fuera incommovible (*unerschütterlich*), lo que naturalmente es la finalidad de su planteamiento. No debe extrañar que en otros momentos del libro hable asimismo de la ilimitada autoridad suprema del *Führer*, algo que por supuesto se encuentra en las antípodas de la concepción arendtiana de la autoridad.

Uno de los pasajes de *Orígenes del totalitarismo* conecta con toda esta problemática y puede ser leído como un precedente de algunas de las cuestiones que más tarde desarrollará Arendt:

“El principio del jefe (*leader*) no establece una jerarquía en el Estado totalitario en grado diferente a como actúa en el movimiento totalitario; la autoridad no se filtra desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político, tal como sucede en los regímenes autoritarios. La razón de hecho es que no existe jerarquía sin autoridad y que, a pesar de los numerosos errores relativos a la llamada «personalidad autoritaria», el principio de la autoridad es en todos los aspectos importantes diametralmente opuesto al de la dominación totalitaria. Al margen por completo de sus orígenes en la historia romana, la autoridad, cualquiera que sea su forma, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición. La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que sea. Técnicamente, esta ausencia de cualquier autoridad o jerarquía en el sistema totalitario se advierte en el hecho de que entre el poder supremo (el *Führer*) y los gobernados no existen niveles fiables de intervención, cada uno de los cuales habría de recibir su debida proporción de autoridad y de obediencia. La voluntad del *Führer* puede ser encarnada en todas partes y en todo momento, y él no está ligado a ninguna jerarquía, ni siquiera a la que pueda haber establecido él mismo”.<sup>1103</sup>

El concepto específicamente arendtiano de autoridad todavía está por pulir y desarrollar en *Los orígenes del totalitarismo*, aunque en este largo fragmento ya se detecta su distancia respecto a la concepción clásica de poder. Arendt afirma que el principio de la autoridad y el totalitarismo son diametralmente opuestos en todos sus aspectos. La diferencia fundamental yace en que el segundo convierte en abolición lo que en la primera no era más que restricción, tal y como acaece con la libertad o la espontaneidad, por culpa del inmenso e incontrolado poder que pasa a tener la voluntad del *Führer*, la cual ni tan siquiera está ligada a sus anteriores determinaciones. Uno puede colegir que, más allá de la influencia que pudo tener en Arendt la lectura de obras como *Von der Wahrheit* de Karl Jaspers o el estudio histórico de la civilización romana, el régimen totalitario pudo ser asimismo una fuente importante de inspiración para disociar los conceptos de poder y autoridad. Y en este caso incluso contraponerlos.

En *¿Qué es la autoridad?* Arendt se esfuerza en trazar la distinción entre las diversas formas que adoptan el gobierno autoritario y totalitarismo. En tanto que el primero se identifica con la figura de la pirámide donde la autoridad se ubica en la cúspide de la estructura jerárquica, el régimen totalitario debe ser retratado como una suerte de cebolla o

---

<sup>1103</sup> OT 496-497.

una estructura que se organiza en torno a capas concéntricas, en cuyo centro, en algo así como un espacio vacío, se sitúa la sede del jefe.<sup>1104</sup> Esto es, en el espacio más remotamente interno, apartado y recóndito (mientras que, en cambio, la autoridad enlaza con una trascendencia, exterioridad o afuera). La forma de esta estructura se define además por el hecho de que cada una de las capas aparece respecto a la siguiente como una fachada que oculta su realidad a los que habitan fuera de ella. Así pues, el poder totalitario se funda en su invisibilidad y su secretismo, pero también en ofrecer simultáneamente una apariencia de normalidad. Esta invisibilidad constituye por supuesto una forma y manifestación de poder, un medio por el que queda tapado y puede parecer más omnipresente y temible a la par que enigmático e impredecible.<sup>1105</sup>

En el modelo totalitario, cada capa de esta cebolla hace las veces de un puente que conecta la interioridad con la normalidad exterior, que diluye gradualmente las enormes diferencias que separan a las convicciones y pensamientos de los que habitan en el núcleo del poder con las que tienen los ciudadanos de a pie.<sup>1106</sup> Las personas que se sitúan fuera de la cebolla o en sus partes más exteriores todavía se encuentran en cierto modo en el mundo, lo que no se puede decir en cambio de quienes moran en las partes más interiores. Aunque eso también sirve para resguardar de la realidad a quienes más distantes se hallan de la normalidad exterior, al estar circundados de miembros pertenecientes a las capas contiguas, quienes están igualmente desconectados del mundo no totalitario. Así pueden seguir sumidos en lo que Arendt denomina el “alienado paraíso de la normalidad”.

Esto conecta de nuevo con la relación que se establece entre el totalitarismo y lo que Arendt entiende por mundo, haciendo patentes las diferencias que separan al totalitarismo de la autoridad. En este caso no se trata solamente de que el mundo deje de ser mundo por su volatilidad, por la pérdida de los espacios intermedios o por el carácter de fabricación que adquiere, algo que ya se ha comentado. El problema añadido yace en que quienes se encargan de “confeccionar” el mundo son precisamente las personas que más alejadas se encuentran de él, las que más viven en la irrealidad y al margen de los otros. Ese abismo que separa a los dominadores de los dominados ayuda a explicar que la realidad sustitutoria que se cincela quede asimismo teñida de la misma irrealidad y mentira en la que habitan los primeros, que eso pueda contribuir al continuado e impune despliegue de violencia o que una facultad como la del sentido común sea cercenada.

Hay otro largo pasaje en *Los orígenes del totalitarismo* que nos puede resultar útil para profundizar en la cuestión de la autoridad. De nuevo conecta con la estructura de gobierno y esclarece por qué el totalitarismo, empleando un modelo que se inspira y corrige el de la tiranía, evita una que esté dividida en diversas capas intermedias que se articulan en torno a una jerarquía determinada.

---

<sup>1104</sup> BPF 99.

<sup>1105</sup> Arendt misma señaló en otro momento que “la única regla de la que todo el mundo puede estar seguro en un Estado totalitario es que, cuanto más visibles son los organismos del Gobierno, menor es su poder, y que cuanto menos se conoce una institución, más poderosa resultará ser en definitiva (...); el poder auténtico comienza donde empieza el secreto” (OT 495).

<sup>1106</sup> Esto queda claro cuando Arendt escribe lo siguiente: “Las organizaciones frontales rodean a los afiliados al movimiento con una muralla protectora que les separa del mundo normal exterior; al mismo tiempo, constituyen un puente hacia la normalidad, sin el cual, durante la fase previa a la conquista del poder, los afiliados advertirían demasiado agudamente la distinción entre sus creencias y las de las personas normales, entre su fingida perspectiva y la realidad del mundo normal” (OT 453). Un poco más adelante lo extiende explícitamente a todas las capas de la organización.

“El llamado «principio del jefe» (*leader principle*) no es en sí mismo totalitario; ha tomado ciertas características del autoritarismo y de la dictadura militar, que han contribuido considerablemente a oscurecer y a empequeñecer el fenómeno esencialmente totalitario. Si los funcionarios nombrados desde arriba poseyeran autoridad y responsabilidad reales, tendríamos que habérmolas con una estructura jerarquizada en la que la autoridad y el poder son delegados y gobernados por leyes (...). Una cadena de mando jerárquicamente organizada significa que el poder del que manda depende de todo el sistema jerárquico en el que opera. Cada jerarquía, por totalitaria que sea en su dirección y cada cadena de mando, por arbitrario y dictatorial que sea el contenido de las órdenes, tienden a estabilizar, y restringirían, el poder total del líder de un movimiento totalitario. En el lenguaje de los nazis, la inagotable, incansable y dinámica «voluntad del Führer» —y no sus órdenes, término que puede implicar una autoridad determinada y circunscrita— se convierte en ley suprema en un Estado totalitario”.<sup>1107</sup>

Aquí hacen acto de presencia varias cuestiones centrales que merecen un comentario. Para empezar, que los parecidos jerárquicos entre el gobierno autoritario y el totalitario oscurecen la especificidad de éste. No se trata solamente de que el primero se funde en el ejercicio de la ley, pese a que obviamente ésta pueda restringir la libertad, sino de que la misma estructura piramidal del gobierno autoritario se puede convertir en un lastre desde un prisma del poder como el totalitario. Por así decirlo, como sucede con el carácter propio de la ley, la estructura piramidal, donde cada uno de los mandos intermedios detenta un poder respecto a los estratos inferiores, es notoriamente menos dinámica y flexible que el régimen totalitario, pues deriva en una cadena de mando que entorpece la velocidad o la magnitud de los cambios y ralentiza o imposibilita el movimiento. En el sistema totalitario, por el contrario, los mandatos proceden directamente del centro del poder, un centro de poder que se aloja en la sombra y que saca provecho de su hermetismo, por lo que no requiere el paso por las capas intermedias ni depende del buen funcionamiento de la estructura piramidal. *De facto*, las órdenes ni siquiera necesitan ser pasadas por escrito, dado que la palabra de Hitler tenía el valor de ley. La absoluta soberanía del jefe, el punto en torno al cual se vertebra toda la estructura de movimiento del poder, es lo que limita la autoridad de los subjeses y menoscaba su poder o su capacidad de decisión. En este sentido, es preciso traer de nuevo a colación la capacidad performativa del totalitarismo: el jefe supremo no solamente se reivindica como alguien irremplazable sino que en definitiva logra serlo a nivel fáctico, “porque toda la compleja estructura del movimiento perdería su *raison d'être* sin sus órdenes”.<sup>1108</sup>

El totalitarismo, ejemplificado en el *Führerprinzip*, aparece como la apoteosis de la voluntad en el terreno de la política y, por consiguiente, habría que entender conceptos como los de poder o los de ley desde esa misma óptica de la voluntad.<sup>1109</sup> Además, su voluntad sería considerada por el mismo Hitler como una autoridad ilimitada o irrestricta, lo que choca frontalmente con la concepción de la autoridad e invierte su sentido: primero, porque todo intento de reducir la autoridad a la voluntad de quien detenta el poder no es más que una manera de convertir la autoridad en otra cosa; segundo, porque la autoridad, por definición, nunca puede ser ilimitada ni incondicional, ya que en última instancia depende siempre del rol desempeñado por los otros. De ahí que la propaganda totalitaria, por razones muy distintas a las de la autoridad, no busque la persuasión sino la

---

<sup>1107</sup> OT 451.

<sup>1108</sup> OT 461.

<sup>1109</sup> En este sentido, es pertinente tener en cuenta que la concepción arendtiana de la voluntad en el campo de la política, en concreto por lo que respecta al rol que desempeña en el seno del totalitarismo, también puede estar influida por la proximidad que se da en alemán entre términos como «Wille» (voluntad) y «willkürlich» (arbitrario).

organización. Como dice Arendt en otro momento, “el propósito de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna”.<sup>1110</sup> Ahí es donde se materializa el proyecto totalitario de postrar al hombre en la superfluidad, algo que obviamente no se corresponde en modo alguno con una política fundada en el principio de autoridad.

Es menester añadir todavía algo más antes de finalizar. No solamente es que el totalitarismo no coincida con la imagen de la autoridad y sea su más vívida contrafigura. Arendt atribuye asimismo el advenimiento del totalitarismo a la crisis de las autoridades tradicionales.<sup>1111</sup> En el texto *La autoridad en el siglo XX* señala que la emergencia de los totalitarismos “se produjo con el trasfondo de un ruptura más o menos general y dramática de todas las autoridades tradicionales. En ningún caso esa ruptura resultó directamente de los propios regímenes o movimientos, más bien parecía como si el totalitarismo, bien en forma de sistemas o de movimientos, fuese más adecuado para sacar ventaja de la atmósfera general, política y social, en la que ya no se reconocía la validez de la autoridad misma”.<sup>1112</sup> En efecto, la pérdida de esta autoridad contribuyó a la volubilidad de las masas, y por lo tanto a su vulnerabilidad y manipulabilidad.<sup>1113</sup> Aunque eso no solamente se explica por el declive de la autoridad, sino porque ésta viene aparejada en la Edad Moderna a una serie de destacables desplazamientos como son, entre otros, la progresiva experiencia de la pérdida del mundo, la ruina del sentido común y la apoteosis de una interpretación del poder que, libre de los límites marcados por la autoridad, se puede permitir el lujo de actuar de forma arbitraria y cometer injusticias. También habría que tener en consideración el creciente rol jugado por el esquema del trabajo en el seno de la política. No es solamente el ocaso de la autoridad lo que propicia el totalitarismo, sino la de todas las experiencias con las que estaba íntimamente relacionada.

---

<sup>1110</sup> OT 567.

<sup>1111</sup> BPF 91.

<sup>1112</sup> Arendt, Hannah, «La autoridad en el siglo veinte», *Revista Archipiélago*, 30, 1997, p. 90.

<sup>1113</sup> Arendt conecta la impermanencia del totalitarismo con la volubilidad (*inconstancy*) de las masas, aunque esta conexión es mucho más visible en alemán, cuyos términos respectivos son «*Bestandlosigkeit*» y «*Unbeständigkeit*» (véase Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, opus citado, p. 658).

## Conclusiones

A medida que me acerco al final de estas reflexiones, confío en que ningún lector espere un resumen a modo de conclusión. Intentarlo me parecería entrar en contradicción con lo que he venido describiendo hasta el momento.

Hannah Arendt.<sup>1114</sup>

Lo que se descubre después de todo este trabajo, es que en rigor no se puede hablar de una conclusión final. Como la misma Arendt enfatizó, el pensar se caracteriza por una suerte de esterilidad que, *stricto sensu*, no conduce a resultado definitivo alguno. Respecto a la cuestión que nos concierne, por tanto, no se puede pretender resolver de manera teórica una problemática como la de la autoridad. Como hemos expuesto más arriba, su verdadera respuesta únicamente se puede alcanzar y se despliega en el curso de la acción, y así se vio en el contexto de la Revolución Americana. De lo contrario, si Arendt se atreviera a suministrar una solución o respuesta a esta cuestión, entraría en una contradicción flagrante con su concepción de la política, ya que con ello tendría que sacrificar entre otras cosas la espontaneidad de la acción o la primacía de ésta sobre la teoría. Desde la perspectiva de esta pensadora, el problema que comparten las defensas o las apologías teóricas de la autoridad desde Platón, al margen de su contenido, reside en que parten de un posicionamiento que, al desarrollarse como una especulación individual e imponer un *telos* determinado a la política, no dejan de recaer en un esquema de la acción como el procurado por la fabricación. Eso se advierte tanto en un pensador como Maquiavelo, pese a haber intentado restaurar la antigua gloria de la república romana, el modelo por antonomasia de la *auctoritas*, como a nivel fáctico en Robespierre, con las consecuencias que eso generó y que todos conocemos. De allí que no se sostengan esas interpretaciones del pensamiento de Arendt que tratan de achacarle una postura nostálgica de la autoridad, mucho menos en un presente que se encuentra atravesado por un fenómeno tan importante como es el de la ruptura del hilo de la tradición.

Ahora bien, eso no quita que todo el recorrido realizado no haya podido servir para conseguir una mayor perspectiva, trenzar algunos hilos o deslizar algunas propuestas interpretativas tanto sobre el pensamiento de Arendt como acerca de la cuestión de la autoridad en general. En este apartado final no vamos a reproducir todo el cúmulo de observaciones, correcciones o matizaciones que se han ido volcando en este escrito, muchas de las cuales tan sólo se entienden y adquieren su pleno sentido desde el contexto particular en el que se encuentran. Únicamente se van a mencionar, repetir o recapitular algunos de los aspectos más dignos de mención con la meta de brindar una especie de visión panorámica que facilite el engarce de las principales cuestiones sobrevoladas a lo largo de estas páginas.

---

<sup>1114</sup> LM 217.



Por lo que respecta a Arendt, se ha argumentado que se puede leer, abordar y adentrarse en su pensamiento desde un enfoque como el de la autoridad. También se ha expuesto que este tema, lejos de constituir una materia secundaria o un aspecto apartado en su obra, atraviesa buena parte de sus reflexiones y se relaciona de manera íntima con otras de sus preocupaciones principales. Por último, se ha hecho hincapié en que sus consideraciones sobre la autoridad no hacen de ella una pensadora conservadora. La autoridad no solamente entronca con la religión o la tradición, con las cuales compone la trinidad de base romana que constituyó la columna vertebral de la cultura occidental, sino que se sitúa asimismo en el centro de otras cuestiones de primer orden como son el poder, la violencia, la soberanía, la ley, la fundación, la memoria, la revolución, el juicio, el sentido común, la república de consejos o sobre todo el mundo, al mismo tiempo que dialoga con otras como son el totalitarismo, la desobediencia civil, el perdón, la promesa o las actividades del trabajo y la acción.

Por ello, hemos tratado de mostrar que la autoridad se presenta como una dimensión intermedia que en cierto modo se aloja entre el trabajo y la acción. Respecto a la primera actividad, se ha visto que la autoridad comparte rasgos como son la durabilidad y la permanencia y que le distancian otras características como son su concepción instrumental de la realidad, su aislamiento, la conexión que esta actividad tiene de manera intrínseca con la violencia o que concluya en un punto final determinado. Tal vez la diferencia más destacable radica en que la autoridad no se puede “hacer” o “fabricar” sino que emerge o se da como un acontecimiento al que Arendt se refiere en repetidas ocasiones como un milagro. La no comprensión de esta cuestión, la incompatibilidad entre la autoridad y un marco instrumental como el que se sigue de la fabricación, es lo que evidencia su carácter político y lo que a su vez conduce a malentendidos como el de Platón o fracasos históricos como el de la Revolución Francesa. En realidad, la autoridad no puede ser expuesta en modo alguno como una actividad y, tal vez por eso, Arendt, bajo la interpretación específica que ella hace del término, no se refiere a ella en ninguno de los epígrafe de *La condición humana* (1958), aun cuando por esas fechas ya había compuesto textos relevantes sobre este tema como son *Authority* (1953), *Breakdown of Authority* (1953) o *Was ist Autorität?* (1956), donde el concepto de autoridad ya se encuentra prácticamente perfilado.

Por lo que concierne a la acción, se ha visto que la autoridad comparte su carácter mundano, también presente de otro modo en la actividad del trabajo, su dimensión relacional o su inerradicable fragilidad, aunque en su caso se trata de un tipo de fragilidad que de todos modos no deja de apuntar a la permanencia y durabilidad del mundo. La autoridad no casa bien con la *hybris* que se encuentra potencialmente contenida en la acción y que se suele poner de manifiesto bajo rostros como el de la ruptura y el del desbordamiento. Aunque permite, y de hecho favorece, la posibilidad de la transformación y del nacimiento de la novedad, la autoridad las instiga y las anima desde un marco de estabilidad y bajo un horizonte de permanencia.

En este sentido, la autoridad cuadra a grandes trazos con los rasgos distintivos del mundo, especialmente porque ambos se caracterizan por su dimensión relacional y por un

dinamismo que no está reñido con la durabilidad y la estabilidad. En su seno se dirime la tensión inherente a la política que continuamente se da entre el advenimiento de lo nuevo y la supervivencia o la permanencia de lo antiguo. Tan sólo gracias a su estabilidad el mundo puede infundir confianza en sus moradores, pero asimismo porque tiene la capacidad a adaptarse a los nuevos deseos, demandas y necesidades no se desconecta de ellos. En este sentido, el mundo debe ser entendido no solamente como un espacio intersticial o un *entre* espacial, sino también como uno de carácter temporal, lleno de estratos y pliegues, donde se produce un diálogo, un encuentro y una imbricación entre las sucesivas generaciones.

En el primer capítulo hemos abordado esta cuestión del mundo, primero desde la perspectiva de los actores y de los productores, luego desde la de los espectadores. Mientras que la primera fue la predominante en una etapa epitomizada por escritos como *La condición humana* (1958), la segunda, si bien no deja de estar presente en esa época, fue desarrollada sobre todo más adelante, en especial en su obra póstuma, *La vida del espíritu*, o en las conferencias que pocos años antes impartió sobre la filosofía de Kant y que se centraban en las reflexiones que Arendt nos legó sobre la facultad del juicio. De este modo, el mundo ya no solamente es *producido* (*hergestellt*) por quienes actúan o fabrican objetos para el mundo, sino que asimismo se transforma de manera acorde a los juicios que los espectadores, incluyendo en especial a los poetas, los historiadores o los *storytellers*, emiten de manera retrospectiva sobre el curso de los acontecimientos.

Lo que de este modo se nos revela es que la misma acción se define por su carácter indigente. No solamente porque consiste en un tipo de actividad concertada que requiere la presencia de otras personas sino también porque, en la medida en que abriga la pretensión de generar una transformación en el mundo, necesita que haya unos espectadores (en plural) que la reciban, acojan y le den un sentido. Lo que nos revela el juicio es que esta facultad que Arendt tildó como la más política de todas también, sin excluir ni menoscabar el rol desempeñado por los actores, constituye un paso necesario para la cristalización y consolidación de los cambios. En este trabajo se ha llegado a considerar a este potencial del juicio como una especie de poder de recepción, sutil y muchas veces invisibilizado, y proponer que el poder no se aloja únicamente en la actividad de la acción. En otras palabras, si una acción tiene el poder de transformar el mundo no se debe exclusivamente a las gestas o hazañas que sus agentes realizan concertadamente, pues este concierto también debe incluir a otras personas que, sea en el presente o en el futuro, las juzgan, les confieren un sentido y con ello contribuyen a modificar el rostro del mundo. Lejos de oponerse, los actores y los espectadores se complementan y necesitan mutuamente.

Toda esta cuestión entronca con la de la autoridad, en la cual reaparecen a su manera algunos de los rasgos que se encuentran presentes en la relación que se establece entre la facultad del juicio y el mundo. Como hemos visto, la autoridad puede ser definida escuetamente como una demanda asimétrica de obediencia que se sostiene sobre factores como el respeto, el consentimiento, la confianza, la legitimidad, el prestigio o sobre todo el reconocimiento de los otros. A nivel ideal, su existencia resulta incompatible con la imposición, con la coerción o con la violencia, pues la autoridad lo es en la medida en que no es forzada sino otorgada, entregada o concedida. Por así decirlo, la autoridad es algo

que viene de fuera y no de dentro. Nadie se la puede arrogar ni tampoco puede ser patrimonializada o monopolizada. La autoridad se define más bien por su intrínseca e inerradicable inapropiabilidad, por una precariedad o una fragilidad constitutiva que nunca se puede eliminar. De hecho, Arendt apunta que algo tan en apariencia inocuo como la risa o la burla bastan para minarla o incluso hacerla desvanecer. Así se descubre que la autoridad, debido a esta dependencia del reconocimiento de los otros, se caracteriza por no ser autosubsistente y por la fragilidad antes mencionada, gracias a la cual es compatible con la conservación de la libertad y puede ser revocada. En este sentido, es fundamental retener que los otros no solamente son quienes tienen la capacidad de socavar, limitar, derogar, revocar o invalidar la autoridad de alguien, sino que también aparecen como la condición de posibilidad de la existencia de toda autoridad. Allí es donde se encuentra el punto clave y lo que explica el carácter siempre ambivalente de la autoridad: quienes son la base de su existencia son los mismos que quienes se la puedan retirar o sustraer. En este aspecto la cuestión de la autoridad enlaza con el poder de la recepción recién mencionado: los otros, y no uno mismo, son quienes en rigor atesoran el poder de instituir la autoridad.

Según Arendt, también se pierde la autoridad cuando se apela a la persuasión o a la argumentación, puesto que entonces uno se ve obligado a tener que adoptar una posición de horizontalidad frente al otro que no deja de romper la relación de asimetría. Lo que entonces se descubre es que la autoridad, pese a ser considerada como una forma alternativa de poder, se define asimismo por cierto carácter impotente: en apariencia, no se puede hacer nada para conseguir tamaño reconocimiento, puesto que todo acto o estrategia para alcanzarlo no hace más que desvelar *de facto* su falta o carencia. La autoridad se presenta así como un oxímoron o contradicción que puede ser descrito como una suerte de poder impotente que carece de toda fuerza imperativa.

Por otro lado, la autoridad se manifiesta como una instancia de exterioridad al poder que revela el carácter indigente y la inextirpable incompletitud de éste. Un poder desprovisto de autoridad, sustentado exclusivamente sobre sí mismo o sobre el recurso a los medios de violencia, está destinado a ser desobedecido, cuestionado, desafiado y finalmente derribado en el futuro. El poder, en la medida en que aspire a presentarse como legítimo y quiera evitar una cadena de conflictos, no puede encerrarse dentro de sí mismo y requiere el aval de la autoridad, de un sostén o una instancia exterior que depende del reconocimiento de aquellos y aquellas a quienes pretende dominar. La autoridad, pues, es lo que puede reforzar, legitimar o autorizar al poder, pero también lo que lo puede desprestigiar, denunciar y desautorizar. Sin autoridad, el poder corre el riesgo de quedarse desnudo y de no ser visto más que como autoritarismo o algo peor.

Por ello, la autoridad es completamente incompatible con un poder como el soberano, el cual se afirma como un poder supremo, absoluto, indivisible, indiscutible y que se autoriza a sí mismo. Con este gesto, el poder usurpa la autoridad e intenta fusionar dentro de sí las dimensiones del poder y de la autoridad. Desde este momento, como se constata en el pensamiento de Hobbes, poder y autoridad son palabras que se confunden cada vez más, que se pueden sustituir y que se encarnan en la institución del Estado. Así, el poder se refugia en sí mismo y se empeña en su poder con el propósito de no ser

derrocado. Parafraseando la célebre sentencia de Max Weber, es lo que hemos descrito como el momento en que el Estado no solamente reivindica para sí el monopolio de la violencia legítima sino también el de la autoridad, desaprobando y combatiendo con ello que pueda haber algún tipo de autoridad al margen del gobierno en ejercicio. De este modo, el poder, simplemente por estar en el poder, debe ser reconocido como *la* autoridad y viceversa, la única autoridad es por definición el poder soberano. El mejor ejemplo de esto se encuentra en el régimen totalitario, razón por la que comparece como la contracara y la negación más radical y cruenta de la autoridad. No en vano, según Arendt, la soberanía y la violencia se encuentran estrechamente asociadas.

En este trabajo, también se ha estudiado que la autoridad se relaciona con un poder como el que tiene un sentido arendtiano. Como se sabe, éste se caracteriza por rasgos como su espontaneidad, su pluralidad y su actuar en concierto, al mismo tiempo que aparece como el contrario de la violencia, que Arendt entiende desde una lógica medios-fines que repite a nivel formal el *modus operandi* del esquema de la fabricación. La violencia puede suprimir o aniquilar el poder, pero nunca generarlo y se define por ser impotente. Para Arendt, mientras que la extrema forma de violencia es la que se expresa en la oposición de uno contra todos, la extrema forma de poder es la de todos contra uno. Por ello, el poder no puede ser reificado, almacenado o concentrado en unas solas manos y sobresale por una inapropiabilidad y una dimensión relacional que lo asemejan a la autoridad.

Tanto el poder como la autoridad, además, son completamente incompatibles con el empleo de la violencia. Del mismo modo que la violencia no puede sustituir al poder o generar uno nuevo, tampoco puede reemplazar a la autoridad. Sin embargo, mientras que la violencia puede destruir el poder no está tan claro que pueda hacer lo mismo con la autoridad. Con frecuencia, suprimir violentamente a una figura de autoridad no hace sino contribuir a un aumento de su prestigio, reconocimiento, influencia, carisma y popularidad. En cierto modo, en la medida en que depende de los receptores o de los espectadores, y no del sujeto portador, se puede afirmar que en sentido estricto la autoridad es indestructible. Desde luego puede desaparecer, por medio de su descrédito o su reducción al olvido, pero no es posible liquidarla violentamente.

Uno de los principales rasgos que distinguen a la autoridad del poder radica en su dimensión temporal. Mientras que este último se caracteriza por su condición efímera, la autoridad destaca en cambio por su gran pervivencia. Por ello, la autoridad es capaz de proveer un horizonte de longevidad que no se encuentra presente dentro del mismo poder y que le puede permitir tener éxito en la tarea de la fundación. En tales situaciones, la autoridad dota al poder de un rasgo típico de la fabricación, el de la permanencia o la durabilidad, pero escapando de otras de sus características, las menos compatibles con la política en un sentido arendtiano, como son el marco instrumental en el que se desenvuelve o la violencia intrínseca a sus procesos. La autoridad se destapa entonces como un resorte por el cual se consigue una preservación del poder que no va en desmedro de la potencialidad o de la libertad de éste. A la luz de la interpretación que Arendt hace de la Revolución Americana, podemos imaginar incluso la autoridad como una fuente de poder. Como se ha mostrado, gracias a la autoridad se puede conservar y cuidar un mundo que

posibilita la posterior emergencia de la acción, pero no hay que olvidar que no es la misma autoridad quien la genera. Por eso, no podemos describirla en rigor como “un poder de los comienzos” (Myriam Revault d’Allonnes).

Por ello, también se ha partido de la cuestión de la autoridad para reconsiderar la relación existente entre teoría y praxis y matizar de paso, que no recusar, la interpretación de que en Arendt se da un primado de la acción sobre la teoría. Un examen atento de la lectura que hace de la Revolución Americana nos informa que sus protagonistas, a la hora de actuar, no renunciaron a apelar a la autoridad del pasado, pero también que esta apelación no les hizo subordinarse a lo que defendían estas figuras de autoridad y que por ello no empeñaron la espontaneidad de la acción. Lo que se produjo más bien fue una búsqueda de autoridades que en aquel momento habían dejado de ser tal, una lectura pragmática de sus escritos que vino marcada por la experiencia y no por la fidelidad a la letra de esos textos, así como, en caso de ser necesario, una consciente distorsión de los mensajes que esgrimían con el objeto de acomodarse lo mejor posible a los requerimientos del presente. Esta distorsión se visibiliza incluso en la misma comprensión que los revolucionarios tuvieron de la autoridad, la cual pasó de una institución política como el Senado romano a una jurídica como el Tribunal Supremo de los Estados Unidos. De este modo, además, se muestra que el citado poder de recepción no sólo se caracteriza por su dimensión institutiva sino también por una constitutiva que tiene la capacidad de alterar el rostro o el sentido de la autoridad a la que se invoca.

Todo ello se plasma en la sintética expresión de que lo que se proponen los revolucionarios americanos no es fundar Roma de nuevo sino una nueva Roma, donde la emulación del pasado no debe ser entendida como una simple imitación o reproducción de lo anterior. Por eso, no deja de ser ilustrativo que Arendt tienda a usar el verbo «inspirar» para referirse a la iluminación que la autoridad irradia hacia el futuro. Se observa entonces la efectuación de un doble movimiento: la acción se presenta como un desafío que pone en cuestión y transforma el contexto sociopolítico en el que irrumpe, pero lo hace amparándose en la tutela de una autoridad que la apoya, refuerza y autoriza el cambio. Así, la autoridad disimula (pero no niega ni altera) el carácter libre, espontáneo, contingente y rupturista de la acción, pues lo que hace es suministrarle *a posteriori* un falso origen o una paternidad que en verdad, como se ha comentado, no es más que putativa. En esta acción se da una extraña (y tranquilizadora) remisión al pasado que desde luego no se corresponde en modo alguno a ningún tipo de nexo causal, por lo que no impide que dicha acción se manifieste de todos modos como una novedad radical que se define por su ausencia de fundamentos.

Por lo tanto, sendos rasgos, tanto el carácter no causado como la remisión al pasado, no resultan en modo alguno incompatibles o inconciliables. Lo que es más importante, se observa que la teoría ya no tiene por necesidad una prelación temporal ni mucho menos ontológica, pues pasa a ser invocada y reconocida como una fuente de inspiración y de autoridad a partir de las necesidades (*needs*) que se desprenden de unas experiencias en concreto. Aunque esta autoridad, llegado el caso, pueda hacer referencia incluso a un pasado lejano, su origen efectivo, aquel desde el cual la autoridad se reinserta

en el mundo y su carácter potencial pasa a ser actual, debe ser firmemente colocado en el contexto de la acción, sin que eso suponga la desnaturalización o la domesticación de ésta.

Toda esta compleja y embrollada cuestión, desarrollada en el segundo capítulo, nos ha llevado a una reconsideración de la figura del autor en el siguiente que, aunque Arendt no desarrolla, puede ser reconstruida desde tres pasajes extraídos de sus escritos. El autor aparece entonces como una figura investida de autoridad que pasa a ocupar una posición intermedia, situada entre el actor y el *artifex*. Para profundizar en este tema, hemos recorrido figuras enormemente distintas, desde los evangelistas sobre los que reposa el relato fundacional de la religión cristiana hasta las personalidades que Arendt dibuja en *Hombres en tiempos de oscuridad*, especialmente Lessing, pasando por los *auctores* romanos o los *Founding Fathers* de la república americana. Lo que importa en este *auctor* es el carácter de intermediario que se expresa en la acepción romana del término, donde esta figura se caracteriza por ser quien promueve el proceso de *augere* de alguna cosa o del mundo, esto es, de su crecimiento, su aumento o su mejora. Por ello, esta interpretación se contrapone a la visión romántica y, en vez de enfocar lo que es el autor desde una perspectiva subjetivista, lo hace desde el punto de vista del mundo y como alguien que cumple cierta tarea de mediación.

Uno de los aspectos más interesantes reside en que la tarea que hace el *auctor* es retratada a menudo como un «inspirar» que, además de que coincide con un verbo que Arendt emplea a menudo para describir los efectos que produce la autoridad sobre la acción, se diferencia del tipo de trabajo realizado por el *artifex*. A diferencia de éste, el *auctor* en ningún momento se somete a la relación platónica de dominación del pensamiento sobre la acción por la cual se establece el abismo entre quienes mandan y quienes se limitan a ejecutar las órdenes. Un *auctor* es quien puede transmitirnos una serie de respuestas fiables para poder salir de un problema o de un aprieto, pero a la vez su figura depende de que haya unos receptores o destinatarios cuyo rol en ningún caso debe ser considerado como meramente pasivo o superfluo. Este «inspirar» da pie a pensar que, a diferencia del esquema de la fabricación, el acto no concluye en sí mismo, en un producto final diseñado y delimitado con anterioridad, pues requiere que haya gente que lo recoja y lo recuerde, que lo interprete, lo desarrolle y lo materialice, incluso que lo continúe, con lo que se trenza una relación que se renueva y se reteje sin cesar. Lo que se deriva de la figura del *auctor* es que no reduce a los otros a la impotencia, a la simple sumisión o acatamiento, sino que les reconoce y dispensa un rol activo, ya que él mismo no predetermina las condiciones o los resultados de la recepción de su obra. Por ello, esta reconsideración del autor nos sirve para reivindicar de nuevo el polo de la recepción y el tipo de relación productiva que esta figura puede establecer con el que hace de lector, espectador o destinatario.

Sin embargo, antes de finalizar este apartado, es preciso indicar que también podemos encontrar otros rostros de la autoridad dentro del pensamiento de Arendt que no se acomodan a la interpretación que presenta en *¿Qué es la autoridad?* Como se ha explicado, en *La crisis de la educación* se pueden detectar dos concepciones de la autoridad que la pensadora no desarrolla explícita sino implícitamente y que no concuerdan

con el desarrollo de la autoridad política que acabamos de resumir. En primer lugar, hay una abstracta autoridad de la educación que representa el mundo y cuya función consiste en transmitirlo a los niños. Esta autoridad, según se desprende del texto, debe ser impuesta a los niños, permanece en una verticalidad que en este caso no se puede revocar y es presentada como si fuera un absoluto. Tan sólo cuando los niños se han convertido en adultos y propiamente pueden formar parte de la esfera política, esta autoridad del mundo puede ser desautorizada e impugnada *a posteriori*, con cierto carácter de tardanza o retardatario. La otra autoridad que aparece *sotto voce* es la que se concreta en el maestro, la figura que media entre los niños y el mundo. Su autoridad, según Arendt, no debe ser nunca derogable, puesto que es la autoridad de lo representado y no del representante del mundo la que puede ser cuestionada. Para que la primera pueda ser impugnada en el futuro, se necesita que la autoridad del educador no deba serlo bajo ningún concepto, siempre y cuando se restrinja exclusivamente al campo educativo de los niños.

Partiendo de los análisis de Arendt, en la segunda parte de este trabajo se ha examinado la cuestión de la autoridad, y se han retomado muchos de los puntos recién mencionados, a la luz de la historia. Entre otros temas, en esta sección se ha dado cuenta de lo que significa la ausencia de la experiencia de la autoridad entre los griegos y cómo redonda eso en su comprensión de la política; se han diseccionado las reflexiones de Platón acerca de la autoridad y cómo conducen a la negación de ésta; se ha estudiado el fallido modelo aristotélico, quien aboga por implantar una autoridad semejante a la educativa en el campo de la política; se ha examinado la *auctoritas* en la antigua Roma, en relación con la cuestión de la fundación y en contraposición al concepto de *potestas*; se ha tratado la cristalización cristiana de la autoridad por la que esta religión puede aparecer como la heredera de Roma; se ha profundizado en el pensamiento de Maquiavelo, quien fracasa a la hora de intentar repolitizar la autoridad y reproduce inconscientemente el modelo platónico; se ha posado la atención en la filosofía de Hobbes, en quien se observa la articulación de un concepto de soberanía en el que se entremezclan y confunden los de poder y autoridad; hemos estudiado a fondo la cuestión de la autoridad en las revoluciones francesa y americana, donde esta última proporciona una experiencia de la fundación en la que la autoridad se basa en el acontecimiento y se articula conjuntamente con un poder entendido en clave arendtiana; se ha analizado la posición arendtiana respecto a la república de consejos, prestando atención a por qué la asocia a la estructura de la autoridad y cuál es el sentido que se esconde detrás de su defensa del elitismo (democrático); por último, se ha examinado por qué el totalitarismo, debido al rol de la ideología, de la violencia, del terror o de la negación del mundo, puede aparecer como la negación más radical de lo que es la autoridad.

## Hacia una reconsideración de la autoridad

Estas reflexiones de Arendt nos sirven para reivindicar la relevancia que merece la cuestión de la autoridad y asimismo para abordarla de otra manera, para comprender cuáles son los problemas con los que se relaciona o cómo la reconsideración que lleva a cabo nos

sirve para arrojar luz sobre otros conceptos (como son los de libertad, autor, poder, soberanía y por supuesto autoritarismo). Sin duda, el problema de cómo conseguir reconciliar la autoridad y la igualdad permanece todavía como uno de los principales desafíos del presente y nos ayuda a plantearnos cómo repensar la cuestión de la horizontalidad, palabra que a menudo se esgrime como un valor incuestionable hoy en día y que, hasta donde sabemos, sigue sin haber sido suficientemente problematizada a nivel filosófico.

A este respecto, conviene destacar que la autoridad es un problema político de primer orden en la actualidad. En parte, porque el olvido de la específica dimensión de la autoridad – o el intento de apropiación de ésta por parte de los gobiernos - puede ayudar a explicar algunos de los problemas actuales de la democracia así como la crisis del modelo representativo. Por enumerar algunas solamente: el constante abuso de hiperelectoralismo en democracia, el discutido comportamiento de los partidos políticos, la falta de transparencia, la ausencia de ejemplaridad pública así como la pérdida de conexión con las opiniones de la ciudadanía han propiciado la pérdida de reconocimiento y de autoridad de las democracias.<sup>1115</sup> Estos factores ayudan a explicar el auge de movimientos de protesta y también del populismo en los últimos años. Con el objeto de paliar este descontento, se ha recurrido a menudo a la figura del experto o se ha defendido la tecnocracia como la mejor forma de tomar decisiones, sin percibir que este tipo de gobierno y la autoridad no son ni mucho menos lo mismo. Las observaciones de Arendt respecto a esa postura que comprende la autoridad desde una perspectiva como la de Platón siguen siendo de completa actualidad y ponen de manifiesto los inevitables conflictos que hay entre la verdad y la autoridad.

Por otro lado, no debería sorprender que diversos movimientos contemporáneos estén buscando, más a nivel práctico que teórico, formas de organizarse en las que repensar el rol que debe desempeñar esta autoridad dentro de un marco democrático. Lo mismo ocurre en un entorno como el mundo digital, donde iniciativas asociadas a la libertad, a la apertura y a un proyecto del común como Wikipedia se vieron obligadas a tener que establecer formas asimétricas de autoridad para mantener la funcionalidad y la eficacia de la principal enciclopedia de Internet, básicamente con el fin de evitar que los llamados *trolls* logaran boicotear sus artículos de conocimiento. Por su parte, otra iniciativa con unos valores semejantes como es Linux ha preferido recurrir a una forma de autoridad simbólica y persuasiva, así como *de facto* impotente, como es la de su creador Linus Torvalds, básicamente en consideración a sus méritos personales.<sup>1116</sup> Pese a que a veces se

---

<sup>1115</sup> Para esta cuestión, véanse por ejemplo Mair, Peter, *Gobernando el vacío: la banalización de la democracia occidental*, Alianza, Madrid, 2015; Rosanvallon, Pierre, *Contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

<sup>1116</sup> Al respecto ha escrito Yochai Benkler, “la autoridad de Torvalds es persuasiva, no legal o técnica, y ciertamente no es determinante. Lo único que puede hacer es persuadir a los demás para que se abstengan de desarrollar cualquier cosa que les apetezca y añadirla al núcleo, o de distribuir esa versión alternativa del mismo. Pero no puede hacer nada para impedir que la comunidad entera de usuarios, o un subgrupo dentro de ella, rechace su criterio sobre lo que debería incluirse en el *kernel*, pues todo el mundo tiene la libertad legal de hacer lo que le plazca”, Benkler, Yochai, *La riqueza de las redes: cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*, Barcelona, Icaria, 2015, p. 145s).



ha afirmado lo contrario y se lo ha calificado como un espacio antiautoritario, en la comunidad *hacker* en general también se están desarrollando o generando nuevas formas de autoridad que, al asentarse en el rendimiento, la reputación o el reconocimiento, están de entrada abiertas a cualquier persona.<sup>1117</sup> Sin duda, la cuestión de la autoridad no es un asunto que pertenezca únicamente al pasado.

Por lo demás, explicitados o no, los interrogantes son con mucho más numerosos que las respuestas que se han ofrecido a lo largo de este trabajo, por no hablar de las lagunas, las dudas o los cabos sueltos que han ido quedando a lo largo del camino. En parte, debido a la misma Arendt, quien no profundizó en muchos de los puntos que tocó. Inevitablemente, toda investigación no solamente desemboca en un punto de llegada, sobre todo lo hace en uno o varios de partida de los que se parte con el fin de asumir nuevos retos y afrontar cuestiones que se derivan de lo que se ha realizado hasta la fecha. Por eso, todo lo que se ha escrito aquí desde un enfoque como el arendtiano, lejos de cerrarlo, no consiste al fin y al cabo más que en una suerte de introducción al tema en cuestión y de hecho, de forma paralela a la confección de esta tesis doctoral, ya se han comenzado a recorrer algunos de los problemas y de los temas que se asoman como consecuencia de los diversos puntos tratados en el decurso de esta investigación.

Algunos de estos variados problemas y temas pueden ser fácilmente intuitivos a la luz de las páginas precedentes. Por ejemplo, la cuestión del juicio que consideramos central a la hora de comprender la política y que, según la interpretación que hemos propuesto, nos sirve para preguntarnos cuál es el rol activo que *de facto* efectúan los espectadores en el contexto de las transformaciones políticas. Por lo general, los estudios históricos de los grandes acontecimientos políticos, comprensiblemente, focalizan su atención en el examen de lo que hicieron los actores o los protagonistas, pese a que se sepa que éstos no hayan tendido a ser más que una pequeña minoría en comparación con el resto de la población de cada momento determinado. De manera inconsciente o cuando menos implícita, se ha presupuesto que la recepción de los acontecimientos por parte de esta población no constituía un factor importante y que además se daba de una manera pasiva, como si los espectadores no desempeñaran un rol destacado en la interpretación de los hechos ni tampoco en su ulterior éxito o fracaso. Un análisis más profundo de la autoridad puede ser útil para ahondar en esta difícil materia y desplazar el foco de atención hacia este resto de la población. Así se podría explorar el papel activo que de manera no consciente, incluso en ocasiones no intencionada, desempeñan los espectadores sin cesar y gracias al cual coadyuvan en la transformación del mundo. Una tarea semejante se ha comenzado a hacer gracias a las teorías de la recepción, en particular dentro del ámbito de la teoría literaria gracias a las aportaciones de autores como Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Stanley Fish o Charles Martindale, también a su manera en los estudios de la memoria, aunque pensamos que consiste en un tema acerca del cual todavía queda mucho por

---

<sup>1117</sup> Véase por ejemplo Himanen, Pekka, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona, Destino, 2004.

escribir. En parte porque, si no estamos errados, hasta el momento se ha concentrado más en una perspectiva diacrónica que sincrónica.<sup>1118</sup>

Respecto a la memoria que acabamos de mencionar, a poca gente se le escapa que continuamente ha sido empleada como una forma de institución política y como un tipo de poder más sutil y menos visible o violento. Gracias a las narraciones que se componen del pasado y que tienen la capacidad de moldear un retrato que sea hegemónico, el cultivo de la memoria influye poderosamente sobre el rostro del presente, el cual es descrito como una especie de resultado natural, lógico e incluso positivo de todo un proceso histórico al cual pertenecen los miembros de una comunidad determinada. Algunos comentarios se han deslizado en este trabajo acerca del uso cívico y político que hicieron los romanos de la memoria y muchos más se pueden hacer respecto al uso político que continuamente se ha hecho de esta cuestión.<sup>1119</sup> No obstante, la memoria no debe ser entendida como un territorio fluido y fácilmente maleable por las instituciones de poder, puesto que consiste más bien en un espacio siempre híbrido, heterogéneo y complejo, poblado de resistencias, rugosidades y discordancias, que no puede ser íntegramente confeccionado según la voluntad del poder soberano.<sup>1120</sup> En nuestra opinión, aunque la autoridad y el poder sean a menudo indisociables a nivel fáctico, consideramos que la memoria pertenece más bien a una esfera como la de la autoridad. En este sentido, al lado de las luchas por el poder se debe destacar que a nivel fáctico también encontramos luchas que porfían por obtener la interpretación dominante del pasado y adquirir así una instancia adicional de legitimación. En relación a este asunto, Reinhart Koselleck se ha opuesto al *dictum* de que “la historia la escriben los vencedores” y ha indicado que salvo a corto plazo no habría sido así, pues los derrotados se suelen empeñar en vencer en el campo de la memoria lo que no lograron en el de batalla.<sup>1121</sup> Si esto es cierto, entonces se podría hablar de que hay movimientos o colectivos políticos que, ante la incapacidad de haber logrado tomar el poder, por lo menos procuran quedarse con el consuelo de una victoria moral que les otorgue una cierta aura de autoridad.

Lo que nos interesa enfatizar es que los movimientos que desafían el poder oficial suelen acompañar sus reivindicaciones con una relectura de la historia que se presenta como discordante y alternativa a la oficial y que esta versión puede ser empleada para desautorizar - esto es, retirarle su autoridad - el relato enarbolado y cultivado por el gobierno. En paralelo a las luchas por el poder nos encontramos con lo que podemos considerar como un buen número de luchas por la autoridad que, aunque estrechamente ligadas a las primeras, se pueden mover en otros espacios y bajo otras reglas. Uno de los

---

<sup>1118</sup> Como ejemplos notables de una historia que presta atención a esta dimensión de la recepción, véanse Burke, Peter, *Los avatares de “El cortesano”: lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del Renacimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998; Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México DF, Gustavo Gili, 2001; Novick, Peter, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: el Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

<sup>1119</sup> Para un análisis de los usos políticos de la memoria en el territorio español, véase por ejemplo Cuesta, Josefina, *La odisea de la memoria: historia de la memoria en España, siglo XX*, Madrid, Alianza, 2008.

<sup>1120</sup> Dirlik, Arif, «The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism», en *The postcolonial aura: third World Criticism in the Age of global Capitalism*, Boulder, Westview, 1997, pp. 220-245.

<sup>1121</sup> Koselleck, Reinhart, *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 83ss.

casos más interesantes que hemos estudiado fuera de las páginas de esta tesis concierne al Milán medieval y cuadra con muchas de las afirmaciones desplegadas en este trabajo, en especial con los usos políticos que se pueden hacer de la autoridad o por supuesto con la flexibilidad de ésta. Como ha explicado el historiador Patrick Boucheron,<sup>1122</sup> los bandos políticos de la ciudad italiana, sin importar que éstos fueran eclesiásticos, aristócratas o republicanos, apelaron todos ellos a la misma figura de autoridad, la de San Ambrosio, el adorado patrón de la ciudad, como la instancia de legitimidad por excelencia de sus luchas. San Ambrosio, un santo que por cierto destacó por gozar de una gran autoridad moral y atreverse a desafiar con éxito la *potestas* del emperador romano Teodosio, se convirtió en una referencia indispensable en la que situar la fuente de inspiración de los discursos del poder. Sin embargo, también lo fue de las demandas y las protestas de cualquier tipo de movimiento que aspirara a obtener el gobierno de la ciudad, incluyendo entre ellos a los que formaban parte de lo que en el presente se llamaría contrapoder. Simplificando, se podría decir que la figura de San Ambrosio, o más bien su recuerdo, un recuerdo sin duda reinterpretado, distorsionado e instrumentalizado, podía autorizar y desautorizar a los diferentes contendientes. Pese a haber sido el símbolo por excelencia del gobierno en el poder, también lo era de sus contrincantes. No en vano, tras la caída de la dinastía de los Visconti, se instauró en 1447 una república en Milán a la que se llamó ambrosiana.<sup>1123</sup>

Uno de los principales obstáculos con los que se topa una reconsideración de la autoridad reside en que en el panorama actual se da una problemática inflación del término «poder» que, no por casualidad, coincide con el olvido de la dimensión específica de la autoridad y que refuerza la confusión entre ambos conceptos. Entre otras cosas, la difusión de este malentendido favorece la tendencia a observar y entender los fenómenos políticos exclusivamente desde un lenguaje o desde un marco del poder. Como se ha comentado, este malentendido también puede ser empleado para que el poder en vigor intente monopolizar la esfera de la autoridad y rechazar así que pueda haber ninguna forma de autoridad fuera del mismo poder. Esto se percibe en la recurrente estrategia de no reconocer la autoridad de los movimientos de oposición y juzgarlos simplemente como nada más que otra forma de poder o de contrapoder, presentándolos en sus rasgos esenciales como una copia (y no una alternativa cualitativamente diferente) de aquello que está en el gobierno. Lo que se logra por medio de un gesto semejante es equiparar autoridad y poder así como desactivar la fragilidad y la revocabilidad inherentes a la primera, algo que fácilmente puede contribuir a que el poder pueda comportarse de manera más unilateral y arbitraria, menos democrática, al perder la conexión con la realidad o con las demandas de la sociedad.

---

<sup>1122</sup> Boucheron, Patrick, «Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron», in *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, PUPS, 2008.

<sup>1123</sup> Previamente, como ha demostrado la historiadora Jane Black, esta familia no había conseguido tener éxito en sus intentos de implantar un gobierno basado en un poder absoluto (*plenitude of power*) y se vieron forzados a reconocer que no era aconsejable actuar de manera despótica o arbitraria. Paradójicamente, la tentativa de abolir y suprimir la dimensión de la autoridad fue lo que reveló su existencia y su carácter de inapropiabilidad. Véase Black, Jane, *Absolutism in Renaissance Milan: Plenitude of Power under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Según esta difundida comprensión, no se concibe ni se imagina la existencia de un más allá o un afuera de un poder que lo cubre todo y que se caracteriza por su ubicuidad, como si toda alternativa al poder no pudiera ser, en rigor, cualitativamente distinta y no fuese más que otro poder pero de signo opuesto. Eso explica que continuamente se hable de expresiones como «limitación de poder», «separación de poderes», «contrapoder» o también de «*soft power*», siempre de poder, de un poder increíblemente proteico y polisémico, como si no fuese posible rehuir o superar nunca el paradigma del poder ni sus omnipresentes redes. Como fácilmente se puede adivinar, repensar la autoridad desde este prisma supone la necesidad de confrontarla con un pensamiento como el de Michel Foucault y cuestionar o problematizar su prolija concepción del poder (que asimismo incluye sus desarrollos acerca del poder pastoral o de la noción de gubernamentalidad).<sup>1124</sup> Respecto a esta cuestión, no deja de ser interesante que en una nota al pie de *El poder psiquiátrico* el pensador francés mencionara de pasada el concepto de autoridad y que lo desechara sin más al considerarlo una noción psicosociológica.<sup>1125</sup>

Por otro lado, esta misma línea puede ser extendida al campo del derecho y, como ha realizado el filósofo británico Joseph Raz desde una perspectiva bastante diferente a la expuesta en estas páginas,<sup>1126</sup> pensar la relación de éste con la autoridad. En este sentido, resulta fundamental poner en tela de juicio y cuestionar la ya citada “mitología jurídica de la modernidad”, según la conocida expresión acuñada por Paolo Grossi.<sup>1127</sup> Este historiador del derecho ha denunciado que a partir de la Edad Moderna el poder estatal se adueñó de la función jurídica, la monopolizó y la convirtió en un *instrumentum regni*. De ahí que hubiera la apoteosis de una ley que pasó a absorber todo el derecho, el cual dejó de ser una suerte de emanación de la sociedad civil y una escucha de las demandas o problemas de la población, pasando a convertirse en un artificio del poder. Como se ha comentado en el capítulo VI, esta ecuación entre ley y derecho coincide con la de poder y autoridad y asume su rostro por antonomasia en el concepto de soberanía y en el pensamiento de Thomas Hobbes. Su máxima expresión se encuentra en su conocida sentencia “*authoritas, non veritas, facit legem*”. La ley es dictada así por una autoridad que en este caso se confunde deliberadamente con el poder y que se localiza exclusivamente en el cuerpo del Estado.

Por último, desde esta perspectiva se pueden estudiar más a fondo las maniobras y estrategias llevadas a cabo por las instituciones de poder, también los regímenes totalitarios, a la hora de esmerarse por cuidar su reputación, su reconocimiento, su prestigio, su respeto o, en fin, también su autoridad. Sin duda, se trata de una línea ya bastante explorada por los historiadores y en este contexto la Alemania de Hitler ofrece un buen ejemplo que sirve para matizar la interpretación que hizo Arendt del totalitarismo.

---

<sup>1124</sup> Se trata de una cuestión que hemos bosquejado en «Explorando las tensiones entre poder y autoridad. Una relectura arendtiana de la gubernamentalidad foucaultiana desde Hannah Arendt», en prensa.

<sup>1125</sup> Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Madrid, Akal, 2005, p. 60. Debo esta referencia a Ester Jordana.

<sup>1126</sup> Véanse sobre todo Raz, Joseph, *La autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*, México, Universidad Autónoma de México, 1982; *Entre la autoridad y la interpretación: sobre la teoría del derecho y la razón práctica*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

<sup>1127</sup> Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, opus citado.

Como hemos intentado mostrar en otro lugar,<sup>1128</sup> un minucioso estudio del cine nacionalsocialista revela los cuantiosos límites que éste tenía *de facto* o, debido a su obsesión por cómo podía reaccionar el público al contenido de las películas, los miedos que continuamente atenazaban a Goebbels y le impidieron hacer el tipo de cine que deseó hacer. En este campo, el poder totalitario no pudo ser tan absoluto como quiso aparentar y los espectadores, cuyas opiniones fueron espiadas por agentes secretos en las mismas salas de cine y analizadas posteriormente en frío, no dejaron de ser continuamente tenidos en cuenta y no pudieron ser reducidos a una completa superfluidad. Lo que con ello se demostraba son las flaquezas de un poder que, aun siendo pretendidamente totalitario, era consciente de que no era absoluto ni tampoco inderrocable.<sup>1129</sup>

Éstos son solamente algunos de los puntos o hilos pendientes que se pueden desarrollar a la luz de los temas que se han recorrido. Desde luego, también se pueden examinar muchas otras cuestiones, tales como dar cuenta del proceso histórico que condujo a la confusión de la autoridad con el autoritarismo; examinar la relación y los malentendidos que hay entre autoridad y paternalismo; escrutar las numerosas tensiones que ha habido históricamente entre el poder y la autoridad; inspeccionar el (parcial) proceso de sustitución del concepto de autoridad por el de legitimidad; estudiar las significativas diferencias que hay entre la figura del experto (o la tecnocracia) y la de autoridad; ahondar en la concepción del autor que se ha bosquejado en estas páginas; profundizar en cómo se da o engarza la siempre problemática relación entre teoría y acción; teniendo en consideración el rol efectuado por los espectadores, interrogarse qué se entiende por performatividad a la hora de hablar de la acción y de qué factores depende; reflexionar hasta qué punto el vínculo histórico que ha habido entre autoridad y tradición es realmente necesario y consiste en una condición *sine qua non* de la primera; o, por supuesto, pensar el rostro que puede asumir la autoridad en el marco contemporáneo de una democracia. También, como se ha comentado más arriba y se ha hecho en particular dentro del llamado feminismo italiano, detenerse a pensar cómo se puede defender una recuperación de la autoridad con el objeto de enriquecer las formas de relación interpersonal y promover el desenvolvimiento de unas prácticas de libertad estructuradas en torno a unas voces autorizadas, al mismo tiempo que abriga el propósito de erigir figuras de referencia que pretenden superar la miseria simbólica en la que las mujeres se habían quedado confinadas por culpa de un orden patriarcal.<sup>1130</sup>

Repensar la autoridad no es una tarea que concierne únicamente a un solo concepto, pues también consiste en un ejercicio que se relaciona con un conjunto de materias y de otros conceptos con los que intersecciona y que nos puede servir para verlos desde una

---

<sup>1128</sup> Straehle, Edgar, «El judío Süß y el cine antisemita del Tercer Reich: una aproximación a los límites del poder totalitario», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 1, 2014, pp. 349-381.

<sup>1129</sup> Desde una perspectiva muy diferente el historiador Götz Aly ha llegado a una conclusión semejante. Véase su libro *La utopía nazi: cómo Hitler compró a los alemanes*, Barcelona, Crítica, 2006.

<sup>1130</sup> Véase por ejemplo, Muraro, Luisa *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1995; Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2004.

perspectiva que nos resulte enriquecedora. A excepción de algún caso, se trata de un cúmulo de tareas nada sencillas ni secundarias que, hasta donde sabemos, o bien no se han realizado o bien se han hecho de manera escasa hasta el momento. A nuestro juicio, mientras no se lleven a cabo, no solamente la autoridad continuará como un problema inexplorado, sino que nuestra misma comprensión de la política quedará damnificada.



## Concluding remarks

“As I approach the end of these considerations, I hope that no reader expect a conclusive summary. For me to make such an attempt would stand in flagrant contradiction to what has been described here”.

Hannah Arendt.<sup>1131</sup>

As already seen throughout this research, there are no final and definitive conclusions to attain. Arendt emphasized that the activity of thinking is characterized by its sterility and has no end results. Thus, one cannot expect to find such thing as a theoretical and definitive solution to the problem of authority. As shown in the analysis of the American Revolution, its response can only be found and achieved in the field of action. Had Arendt dared to give a general solution to this question, she would have contradicted her very conception of politics, which would have meant her renunciation of, among others, the spontaneity of action or the primacy of action over theory. From Arendt’s perspective, the problem of the most important vindications or eulogies of authority since Plato lies, beyond their content, in their theoretical approach. That is why these vindications are based on individual speculation, impose a certain *telos* on politics and belong to the anti-political scheme of fabrication. Niccolò Machiavelli is one of the best examples of this approach, in spite of his attempt to restore the ancient glory of Rome, the model *par excellence* of the *auctoritas*. The French Revolution, together with its well-known consequences, is another one. Hence, we do not share those interpretations that attribute to Arendt a nostalgic position in connection with authority, much less in a time in which the thread of tradition seems to be definitely broken.

However, this work might be useful as a means to go deeper into some issues, to connect others and to formulate some interpretative proposals about both Hannah Arendt’s thinking and the question of authority in general. In this final section, I will not go through all the remarks or corrections that I have put forward throughout this text, for many of them can only be fully understood and gain their complete meaning in their particular context; however, I will repeat some remarks or draw some concluding remarks in order to give a panoramic view to facilitate the link among the most important issues examined in these pages.

Throughout this research I have argued that it is possible to read and tackle Arendt’s thinking from the perspective of authority. I have also proven that the issue of authority is not a secondary or an isolated matter in her reflections. Rather, the problem of authority is very much present in many of her philosophical remarks and is linked with other of her major concerns. Finally, I have shown that her interpretation of authority does not make her a conservative thinker.

---

<sup>1131</sup> LM 217.



Authority is not only related to religion or tradition, a combination that conformed the Roman Trinity, which later became the backbone of Western culture. On the contrary, it is located at the very heart of other major issues, such as the concepts of power, violence, sovereignty, law, foundation, memory, revolution, judgment, common sense or, above all, the world. At the same time the concept of authority plays an important role in Arendt's position on the council system and it is useful to better understand other phenomena, such as totalitarianism, civil disobedience, forgiveness, promise or both the activities of work and action.

I have tried to show that, in Arendt, authority functions as an intermediate dimension that, in a way, is located between the activities of work and action. Concerning activity, authority shares with it certain characteristics, such as durability and permanence. As for work, it differs from authority in its instrumental conception of reality, its loneliness, its intrinsic connection with violence or in the fact that it ends in a final point. The most remarkable difference between work and authority might be that authority cannot be "made", "created" or "fabricated", but comes about as an event that Arendt repeatedly depicts as a kind of wonder. This incompatibility between authority and the instrumental conception of work reveals that authority has a political dimension which is not present in Plato's proposals or in those of the French Revolution. In fact, authority cannot be seen as an activity and this might be the reason why Arendt did not pay attention to the concept in her major work, *The Human Condition* (1958), even if she had previously written about it in *Authority* (1953), *Breakdown of Authority* (1953) or *Was ist Autorität?* (1956).

Regarding the notion of action, I have shown that both authority and action share a worldly dimension –also present, albeit differently, in the activity of work–, a relational dimension and an inevitable frailty. In authority, however, this frailty is narrowly linked with the permanence and the durability of the world. Authority is not compatible with the *hybris* that is always potentially present in action. Consequently, it is neither compatible with its unpredictability, its boundlessness, its rupture nor with disruption. Even though it allows and promotes transformation and the birth of novelties, authority encourages them within a stable framework and under a horizon of permanence.

In this sense, authority broadly corresponds to the distinctive features of the world, in particular because both authority and the world are defined by their relational dimension and by a dynamism which is not at odds with durability and stability. In authority we can see how the conflict between the emerging of the new and the survival and permanence of the old is produced and settled. Thanks to its stability, the world can build trust in its inhabitants, but only because it is also able to adapt itself to their new wishes, claims and needs. Thus, the world should not be understood only as a spatial in-between, but as a temporal one too, one which is full of layers and folds, and in which a dialogue and an encounter among the successive generations takes place.

In the second chapter I have tackled the problem of the world, first from the perspective of its actors and producers, and then from the standpoint of its spectators. While the first one was the dominant approach at an early stage of the Arendtian thinking,

which is epitomised by books such as *The Human Condition* (1958), the second one was mainly (but not only) developed later, in particular in her posthumous work, *The Life of the Mind*, or in her lectures on Kant's political philosophy, where Arendt examines the faculty of judgment. According to these reflections, the world is not only *produced* (*hergestellt*) by actors or producers, but is transformed too as a result of the retrospective judgment of spectators, including among them poets, historians and storytellers. This question reveals that action is defined by its indigent character, and not only because it is a kind of activity in concert which requires the presence of other people. Insofar as it intends to transform the world, action also needs the existence of spectators (in plural) who can accept and confer meaning or significance to action. What judgment reveals is that this faculty, which Arendt depicted as the most political one, is a necessary step in order to make the crystallization and consolidation of changes possible. Throughout this research, I have come to consider this potential of judgment as a kind of power of reception, something that is subtle and, for that reason, has not been properly studied. Therefore, I claim that power is not exclusively located in the activity of action. In other words, if an action has the power to transform the world it is not only explained by the deeds that the actors do in concert, because this concert needs to also be extended to other people, either in the present or the future. These people are who judge the actions, give them a meaning and contribute to modify the face of the world. Far from being in a state of opposition, actors and spectators complement and need each other.

This issue is linked with the question of authority. As we have seen, authority can be briefly defined as an asymmetrical demand of obedience which stands on the others and in fact encompasses a wide range of factors such as respect, consent, trust, legitimacy, prestige or above all recognition. Ideally, authority precludes any use of external means of imposition, coercion or violence. Authority cannot be forced. It has to be given or conferred by the others necessarily. Authority is, so to speak, something that comes from outside and never from inside. Nobody can monopolize or patrimonialize authority. Authority is rather defined by its intrinsic *inappropriability*, by a constitutive frailty or precariousness. In fact, Arendt mentions that something apparently as harmless or innocuous as laughter or mockery is enough to undermine or dispel someone's authority, which proves that authority is not self-sufficient. Due to its dependence on the recognition of the others, authority is also compatible with the preservation of freedom and subsequently it always entails the possibility to be rejected or revoked. These others are not only the people who can undermine, limit or invalidate someone's authority; they are also the condition of possibility for the existence of any kind of authority. This explains the ambivalence of authority: those who are the basis of its existence are the same ones who can suppress or revoke it. In this sense, the question of authority is related to the aforementioned power of reception: ultimately, it is the others, and not the subject, who retain the power to institute authority.

According to Arendt, authority can also be dispelled when someone resorts to persuasion or argumentation, for this person is forced to adopt a position of horizontality towards the other which cancels their asymmetric relationship. Even if it has been

considered as an alternative form of power, this reveals that authority is also defined by a certain powerless character: seemingly, it is not possible to do something in order to attain this recognition and every act or strategy to attain it only reveals and underlines *de facto* its lack or absence. Authority seems to be an oxymoron or a contradiction which can be described as a kind of powerless power that is devoid of any imperative force.

On the other hand, authority appears to be an external instance which reveals the indigent character and the ineradicable incompleteness of power. A power devoid of authority, sustained only on itself or on the means of violence, is condemned to be disobeyed, contested, challenged and finally overthrown in the future. Insofar as it aims to present itself as legitimate and wants to avoid conflicts, power cannot withdraw into itself and thus requires the endowment of authority, a support which rests on the recognition of the people or the citizenry. Authority can reinforce, legitimate or authorize power, but can also discredit, denounce or disallow it. Without authority, power runs the risk of being considered as a naked power, as authoritarianism or as something worse.

That is why authority is completely incompatible with certain kinds of power, such as the sovereign one. This one is a sort of power that aspires to be supreme, absolute, indivisible and indisputable; a sort of power which pretends to authorize itself or includes the dimension of authority within itself. With this movement, power usurps authority and emerges as a kind of fusion between power and authority. From that moment on, as I have outlined in my analysis of Hobbes's thinking, power and authority became words that, to this day, have been used interchangeably. Besides, both words are vindicated as a monopoly by the state. Rephrasing Max Weber, we could say that the state vindicates not only the monopoly of legitimate violence but of legitimate authority, too. Thus, power, just because it is in power, has to be acknowledged as the sole authority and, conversely, the sole authority is by definition the sovereign power. This is best epitomised by totalitarian regimes, which appear as the counter-face and the most radical and violent negation of authority. After all, according to Arendt, sovereignty and violence are narrowly interwoven.

In this work, I have also examined how authority is linked to the Arendtian conception of power. As it is known, this interpretation of power is defined by traits such as its spontaneity, its plurality or its acting in concert. At the same time, this sort of power appears to be the opposite of violence, which Arendt understands from an instrumental logic that reproduces the *modus operandi* of the activity of fabrication. Violence can suppress or destroy power, but it can never produce or generate it. For Arendt, violence is always defined by its powerlessness. According to her, while the extreme form of violence is one against all, the extreme form of power is all against one. Thus, power cannot be reified or stored by anyone and it is defined by its *inappropriability* and a relational dimension which is close to authority.

In addition, both power and authority are completely incompatible with the use of violence. In the same way that violence cannot replace power or generate a new one, it cannot replace authority either. However, while violence can suppress power, it is not that

clear that it could do the same with authority. Quite often, suppressing or exterminating an authority figure contributes to an increase of its prestige, acknowledgment, influence, charisma or popularity. In a way, insofar as authority is based on the recognition of the others and not on itself, we can assert that, strictly speaking, authority is indestructible. Authority can certainly disappear, by means of its discredit or its oblivion, but it is not possible to eradicate it violently.

Above all, authority differs from power in its temporal dimension. While power is defined by its ephemeral condition, authority stands out by its continuity, stability and permanence. Thus, authority can provide a horizon of longevity that is not present within power and can enable the task of foundation to succeed. In these situations, authority gives the power a typical trait of fabrication, that of permanence or durability, avoiding thus its anti-political features, such as the instrumental logic or the intrinsic presence of violence. Authority appears then as a resource or means which can preserve power and does not undermine or forfeit its freedom. In light of the Arendtian interpretation of the American Revolution, we could even portray authority as a kind of source of power. As shown, thanks to authority, it is possible to maintain and preserve a world which subsequently (and indirectly) might promote the emergence of action. Yet, we must not forget that it is not authority which triggers action and that is why we cannot describe authority as a “power of the beginnings” (as Myriam Revault d’Allonnes did).

So far, I have used the question of authority to rethink the existing relationship between theory and action. A careful and deep analysis of the Arendtian reading of the American Revolution reveals that its actors and protagonists did not renounce their appeal to the authority of the past, but also that this appeal was not a sort of subordination or submission, which is why they did not sacrifice or damage the spontaneity of action. Rather, they carried out a search of past figures of authority, figures that at those times had ceased to be influential, and put forward a reading, in a very pragmatic way, of their writings that was marked by experience and not by a spirit of fidelity. If necessary, they consciously distorted the content of the writings in order to adapt them as well as possible to the claims of their times. This distortion (or appropriation) is visible even in their particular understanding of authority. According to the new understanding, authority changed its meaning and turned, from a political institution whose siege was the Roman Senate, into a legal one, such as the Supreme Court of the United States. Furthermore, this shows that the aforementioned power of reception is not only defined by its institutive dimension but also by a constitutive one, which is able to alter the face, the sense or the meaning of the authority a certain group appeals to.

All this explains that the intention of the revolutionaries was not to found Rome anew but to found a new Rome. In this case, the emulation of the past must not be confused or identified with a mere imitation or reproduction of earlier times. Therefore, the fact that Arendt tends to use the verb “inspire” when referring to the light that authority casts upon the future is meaningful. A double movement occurs: action presents itself as a challenge which calls the historical context in which emerges into question and transforms it, but it does so appealing to the endorsement of an authority which instigates,

reinvigorates and authorizes the change. In this way, authority masks (but does not delete or alter) the free, spontaneous, contingent and self-surprising character of action. Authority provides *a posteriori* a false origin or what can be called a sort of paternity, which in fact is only putative, as showed in chapter three. In this kind of actions we find a strange (and reassuring) reference to the past that does not correspond to any causal link. For this reason, action can appear to be a radical novelty that is ungrounded and unprecedented.

Both features, the non-causal character and the reference to the past, are in no way incompatible or irreconcilable in this kind of actions. In this context, theory no longer has a temporal or an ontological priority to action, because theory is invoked and acknowledged as a source of inspiration on the basis of the needs in a given juncture. Even though this authority could be connected to a distant past, its actual and effective origin lies in the terrain of action. Only in this context the appealed authority is reinserted in the world and becomes actual and effective, without taming or perverting the nature of action.

This intricate question, developed in the second chapter, leads, in the following one, to a reconsideration of the figure of the author. Arendt never formulated a kind of theory of the author, but it is possible to reconstruct it on the basis of three of her excerpts. The figure of the author appears then as an authority which is located in an intermediate position, between the actor and the *artifex*. In order to deeply examine this issue, I have studied different faces of this author figure, from the evangelists who wrote the foundational narration of Christianity to the personalities that Arendt portrays and includes in *Men in Dark Times*, in particular the German writer and playwright Gotthold Ephraim Lessing. We should also add the Roman *auctores* or the Founding Fathers of the American Republic. This *auctor* stands out by its intermediary character, which is transmitted in the Roman meaning of the word. For the Romans an *auctor* was the person promoting and instigating the process of *augere* of something; i.e., its growth, expansion or improvement. Thus, this interpretation is in opposition with the romantic one and, instead of understanding the author from a subjective approach, it focuses on the world and how this figure appears as a person who performs a task of intermediation and augmentation.

I would like to highlight the fact that the task that the *auctor* performs is often depicted with the word “inspire”, which happens to be the verb that Arendt uses to describe the effects of authority over action and which differs from the work made by the *artifex*. In contrast to the *artifex*, the *auctor* never follows the Platonic relation of domination of thinking over action, which establishes the separation between those who command and those who obey. An *auctor* is a person who gives answers and useful advice in order to face or solve a problem. At the same time, this figure depends on the existence of receptors or readers whose role is never passive or superfluous. This “inspire” allows us to think that, unlike the scheme of fabrication, the products of the *auctor* never conclude in a previously outlined or determined end-product. The author requires the presence of people who receive and remember the message, who interpret, develop and apply it, even pass it on and transform it, binding a relationship which is incessantly renewed and rewoven. The *auctor* does not reduce the others to the powerlessness, to mere submission or strict adherence. He acknowledges them and gives them an active role, because he does not

predetermine the conditions or the results of the reception of his works. Thus, this reconsideration of the author serves to vindicate the role of reception and the productive relationship that the author can establish with readers, spectators or addressees.

Having said this, it is important to acknowledge that Arendt's thinking also contemplates other faces of authority. For instance, she presents other figures within the field of education. As explained in the second chapter, in her text *Crisis of Education* (included in the book *Between Past and Future*) the Jewish thinker presents two different faces of authority that she did not develop explicitly but implicitly and that do not correspond with the political authority, which I have recently outlined. Firstly, there is an abstract authority of education which represents the world and whose function is to transmit this world to the children. According to her, this authority remains in a verticality which cannot be revoked, is presented as an absolute to the children and has to be imposed on them. Only when the children become adults and are able to take part in the public sphere properly can this authority of the world be contested and rebuked, only *a posteriori*, with some character of "belatedness". The other authority which appears *sotto voce* in *Crisis of Education* is embodied in the figure of the teacher, who mediates between the children and the world. This authority, according to Arendt, can never be derogated. Only the authority of the represented and not the one of the representatives can be called into question. In order to make the challenging and contesting possible in the future, the authority of the educator has to always remain unchallenged and uncontested.

On the basis of the Arendt's assessments, in the second part of this work I examined the question of authority vis-à-vis several historical moments. Amongst other issues, I explored which were the consequences of having no experience of authority in Ancient Greece; I analyzed the reflections by Plato and Aristotle on authority that lead to its negation; I studied the concept of *auctoritas* in Ancient Rome, its connection with the issue of foundation and how it is in opposition with the concept of *potestas*; I examined the Christian crystallization of authority and considered how the Roman legacy could have been taken over by the Catholic Church; I discussed Machiavelli's thinking, who failed in trying to repoliticize authority and unconsciously reproduced the Platonic model; I analysed the philosophy of Hobbes, who developed the modern concept of sovereignty by mixing features belonging to both power and authority; I explored the question of authority in connection with the French and American Revolutions and focused on how the American one provided a foundational experience where authority is based on the event itself and on a kind of power understood in an Arendtian way; I tried to explain why Arendt believed that the Council Republic reproduces the structure of authority and why she was in favour of a kind of (democratic) elitism; finally, I showed that totalitarianism is authority's most radical and violent counter-face.

## Towards a reconsideration of authority

I use Hannah Arendt's reflections as a means to vindicate the relevance of the question of authority. Her thoughts are useful in tackling this issue from a different approach to the ones that have hitherto been used, and to understand with which problems the question of authority has a connection. Furthermore, Arendt's reconsideration of authority serves to shed light on other concepts (such as freedom, author, power, sovereignty and authoritarianism). Undoubtedly, the problem of how to reconcile authority with equality remains one of the major challenges of the present and helps us to rethink the question of horizontality, a word nowadays wielded as an unquestionable value and which, as far as we know, remains insufficiently analyzed and problematized from a philosophical perspective.

In this regard, authority is still a major problem in our time. Partly, because the specific dimension of authority - or the attempt by the governments to appropriate it-, seems to have been forgotten, which has contributed to the current crisis that representative democracy is experiencing.<sup>1132</sup> Amongst other factors, the abuse of electioneering in democracy, the controversial behaviour of the political parties, the lack of transparency and exemplarity in the public sphere, or the increasing distance between the governments and their citizens led to democracy's discredit and its loss of authority. These factors can help in explaining why protest movements and populism are both on the rise. In order to deal with the contemporary discontent, representative democracies are appealing to either experts or to technocracy, signalling this political regime as the most appropriate for our times, without realizing that this form of government and the authority are not the same thing. In this regard, Arendt's remarks on the Platonic conception of authority and on the conflicts between authority and truth can nowadays be very useful.

On the other hand, we should not be surprised about the fact that some contemporary movements, more on a practical than a theoretical level, are searching for new forms of organization in which they rethink the role that authority can play today. Also, we find, in the digital world, initiatives related to freedom and openness, such as Wikipedia, which was forced to establish forms of authority in order to maintain its functionality and its efficiency, basically to face the high number of *trolls* that boycotted the content of the articles within the Encyclopaedia. Another initiative with similar values to Wikipedia's, such as Linux, preferred to establish a kind of symbolic and persuasive form of authority, one which was in fact powerless, embodied in its creator, Linus Torvalds, in consideration of his personal merits.<sup>1133</sup> Even in an allegedly antiauthoritarian

---

<sup>1132</sup> See for instance Mair, Peter, *Gobernando el vacío: la banalización de la democracia occidental*, Alianza, Madrid, 2015 [In English, *Ruling the void: the hollowing of Western democracy*, London, Verso, 2013]; Rosanvallon, Pierre, *Contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007 [In English, *Counter-democracy: Politics in an Age of Distrust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008].

<sup>1133</sup> In this respect, Yochai Benkler has written: "authority is persuasive, not legal or technical, and certainly not determinative. He can do nothing except persuade others to prevent them from developing anything they want and add it to their kernel, or to distribute that alternative version of the kernel. There is nothing he can do to prevent the entire community of users, or some subsection of it, from rejecting his judgment about what

environment like the hacker community, new faces of authority are being developed which are based on performance, recognition and reputation and, consequently, are in principle open to anyone.<sup>1134</sup> There is no doubt that the problem of authority does not belong just to the past.

Explicitly stated or not, the questions this research poses are far more numerous than the answers it provides. Every research necessarily ends on a point of departure, as it is the case with this text, whose final remarks pave the way to new challenges, paths and issues to be tackled. This is due, to some extent, to Arendt herself, who did not develop many of the topics she touched upon. Therefore, these pages do not mean a closure to the matter or the problem of authority. Rather, they are a kind of introduction to it. In fact, in parallel to this particular research, I have already examined in other writings some of the problems and issues derived from the most important reflections that I presented here.

Some of these problems and issues can easily be deduced on the basis of the preceding pages. For instance, the question of judgment, which I consider to be of crucial importance to understand politics. According to my interpretation, this question can be useful to assess how active the role played by spectators in the context of political transformations is. Understandably, most historical studies focus on the performance of the actors and protagonists, even if it is certain that they were but a small minority in comparison with the rest of the population. Unconsciously or at least implicitly, it has been assumed that the role of the spectators, a rather passive one, was not an important factor and had no influence on either the success or the failure of the events. A deep analysis of authority can be useful in order to question this position, and change the perspective from which the rest of the population is seen. New considerations about this issue would explore the active role that, unconsciously and even unintentionally, spectators plays all the time, a role that contributes to the transformation of the world. A similar task has already been initiated via the exploration of the theories of reception, especially in the field of literary theory, thanks to the contributions of thinkers such as Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Stanley Fish or Charles Martindale. Similar remarks can also be found in memory studies, but I consider that there is much to be done, partly because these studies have hitherto focused on a diachronic perspective rather than on a synchronic one.<sup>1135</sup>

With regard to memory, which I recently mentioned, few people ignore that it has been used as a form of political institution and as a more subtle and less visible or violent

---

ought to be included in the kernel. Anyone is legally free to do as they please". Benkler, Yochai, *La riqueza de las redes: cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*, Barcelona, Icaria, 2015, pp. 145-146) [In English, *The Wealth of Networks: how social Production transforms markets and freedom*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 105).

<sup>1134</sup> See for example Himanen, Pekka, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona, Destino, 2004 [In English, *The hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, New York, Random House, 2001].

<sup>1135</sup> See for example, Burke, Peter, *Los avatares de "El cortesano": lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del Renacimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998 [In English, Burke, Peter, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Penn State University Press, 1995]; Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México DF, Gustavo Gili, 2001; Novick, Peter, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: el Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007 [In English, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999].



kind of power. Narrations about the past have the capacity to shape and reshape the hegemonic version of the past and, in doing so, they may exert a powerful influence on the present. This present is then depicted as a natural, logic or even positive result from a historical process to which the members of a specific community belong. Some remarks throughout this work have to do with the civic and political usage of memory by the Romans, and many more can be added in connection with the present.<sup>1136</sup> However, it must be noted that memory is not a completely flexible space that can be manipulated by the institutions of power endlessly. Rather, it is always a hybrid, heterogeneous and complex field, full of resistances and discordances, one which cannot be entirely shaped by the will of the sovereign power.<sup>1137</sup> Even if in reality power and authority cannot be dissociated, I believe that memory belongs to the sphere of authority. In this sense, alongside the struggles for power, we can find other kinds of struggles which fight for the attainment of the hegemonic interpretation of the past and build, in this way, an additional instance of legitimacy. Concerning this point, Reinhart Koselleck has pointed out that the sentence “history is written by the victors” is wrong, at least in the short term. According to this thinker, the defeated tend to be obsessed with obtaining victory in the terrain of memory, for they failed to achieve victory on the battlefield.<sup>1138</sup> Should this be true, we could argue that there are political movements that, given the impossibility of seizing power, try to achieve a kind of moral victory that could invest them with some aura of authority.

It is pretty common that the movements which challenge the official power also vindicate a rereading of history that disagrees with the official one. This alternative version is used to discredit the official memory – i.e., to remove its authority–, which has been built and cultivated by the government. In parallel to the struggles for power we can find many struggles for authority that, in spite of being narrowly tied to the others, are performed in other spaces and under other rules. One of the most interesting cases I studied took place in Milan during the Middle Ages. As the historian Patrick Boucheron showed,<sup>1139</sup> all the political movements of this Italian city –the ecclesiastical, the aristocratic and the republican– had to appeal to the same authority, Saint Ambrose, the saint patron of the city, as the source of legitimacy *par excellence* for their claims. Saint Ambrose, a saint who was invested with huge individual authority and successfully challenged the *potestas* of the Roman emperor Theodosius, became an indispensable figure for every political initiative one thousand years later. During the Middle Ages he had to appear as the source of inspiration for the discourses of power, but also for the claims or vindications of every movement that wanted to challenge the government, becoming thus a kind of counter-power. At the risk of oversimplifying, we could assert that Saint Ambrose’s figure, or rather memories of him –undoubtedly reinterpreted, distorted and

---

<sup>1136</sup> For this issue, in connection with Spain, see Cuesta, Josefina, *La odisea de la memoria: historia de la memoria en España, siglo XX*, Madrid, Alianza, 2008.

<sup>1137</sup> Dirlik, Arif, “The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism”, in *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview, 1997, pp. 220-245.

<sup>1138</sup> Koselleck, Reinhart, *Estratos del tiempos: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 83ss.

<sup>1139</sup> Boucheron, Patrick, “Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron”, in *Le Passé à l’épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, PUPS, 2008.

instrumentalized–, authorized or discredited the different political sides. Although this saint was presented as the symbol of the government in power, he played the same role for those who oppose it or challenged it. That is why after the fall of the Visconti family in 1447 a Republic was established in Milan which came to be known as the Golden Ambrosian Republic.<sup>1140</sup>

One of the major obstacles when establishing a reconsideration of authority lies in the current and problematic abuse of the concept of power. Not incidentally, this abuse is in line with the misunderstanding or oblivion of the specific dimension of authority and reinforces the confusion between both concepts. Among other things, the spread of this misunderstanding favours a tendency to observe and interpret political phenomena exclusively from the language and frame of power. As noted above, this misconception can also be used on the part of the institutions of power to try and monopolize the sphere of authority and, consequently, to reject any other form of authority outside the official power. This is seen in a strategy, plentifully reiterated, which consists on the refusal to acknowledge the authority of the oppositional movements and which judges them simply as another form of power or counter-power, portraying them in their essential features as a (bad) copy of that which is in power and not as a qualitative and different alternative. This gesture fosters an equation between authority and power and thus the frailty and revocability inherent to authority is neutralized. This can lead to a situation in which the power can behave in a more unilaterally and arbitrarily way.

According to this approach, it is impossible to conceive or imagine the existence of something beyond or outside power. Power covers everything and is defined by its ubiquity, as if it were impossible to find an alternative that was qualitatively different. Each alternative would merely be another face of power, but one of opposite sign. This explains that in our times expressions such as “limitation of powers”, “separation of powers”, “counter-power” or “soft power” are constantly repeated. In this regard, we can see a kind of power that is extremely protean and polysemic, as if it was not possible to overcome the paradigm of power or its omnipresent networks. Thereupon, rethinking authority from this perspective entails the necessity to confront this concept with the thinking of the French philosopher Michel Foucault and tackle and problematize his conception of power (which has also to include his developments on the pastoral power or the notion of governmentality).<sup>1141</sup> In this regard, it is interesting to note that, in a footnote

---

<sup>1140</sup> As the historian Jane Black explained, the Visconti failed to establish a government based on the plenitude of power, thus being forced to accept that acting despotically or arbitrarily was not quite wise. Paradoxically, it was the very attempt to abolish and suppress the dimension of authority what revealed its existence and its character of inappropriability. Black, Jane, *Absolutism in Renaissance Milan: Plenitude of Power Under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

<sup>1141</sup> This is something that I have outlined in “Explorando las tensiones entre poder y autoridad. Una relectura arendtiana de la gubernamentalidad foucaultiana desde Hannah Arendt” (forthcoming).

within *Le Pouvoir psychiatrique*, he mentioned in passing the concept of authority and disregarded it quickly deeming that it was no more than a psychosociological notion.<sup>1142</sup>

On the other hand, this same line of thought can be extended to the field of law in order to rethink its link with authority, as Joseph Raz did from a different perspective.<sup>1143</sup> In this sense, it is crucial to question the aforementioned juridical mythology of modernity, according to the expression of Paolo Grossi.<sup>1144</sup> This historian denounced that, from Modernity onwards, the state appropriated the juridical function, monopolized it and turned it into an *instrumentum regni*. Hence the apotheosis of a law which absorbed the entire dimension of right, which ceased to be a sort of emanation of the civil society and lost its connection with the demands, concerns and problems of the entire society. By so doing, the state turned the law into a dispositive of power. As I have discussed in the sixth chapter, this equation between right and law is in line with the confusion of power and authority, and leads to the modern concept of sovereignty, above all embodied in Thomas Hobbes's thinking. Its highest expression is his well-known sentence "*authoritas, non veritas, facit legem*" ("authority, and not truth, makes the law"). Law is then created by an authority that is deliberately identified with power and is exclusively located in the state.

Finally, from the suggested perspective it is possible to study in depth the attempts and strategies performed by the institutions of power, also the totalitarian ones, when they care for their reputation, acknowledgment, prestige, respect or, finally, authority. This is a line of study that has undoubtedly been explored by some historians before and in this context the national socialist Germany gives a good example that can be used in to nuance Arendt's interpretation about totalitarianism. As I tried to prove elsewhere,<sup>1145</sup> a careful analysis of national socialist cinema reveals the numerous limits that this regime *de facto* had. Due to his constant fear about the reactions that the audience might have had, Goebbels could not carry out the kind of cinema he wished for. In this field, the totalitarian power was not as absolute as it pretended to be and the spectators, whose opinions were spied on by secret agents in the very cinema and analysed later by experts, were always taken into consideration and could not be reduced to complete superfluousness. By doing this, Goebbels showed the weaknesses of a power which, in spite of being totalitarian, knew that it was neither absolute nor incontestable.<sup>1146</sup>

---

<sup>1142</sup> Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Madrid, Akal, 2005, p. 60 [In English, *Psychiatric Power*, New York, Picador, 2003]. I owe this reference to Ester Jordana.

<sup>1143</sup> See above all Raz, Joseph, *La autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*, México, Universidad Autónoma de México, 1982 [In English, *The Authority of Law: essays on Law and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1979]; *Entre la autoridad y la interpretación: sobre la teoría del derecho y la razón práctica*, Madrid, Marcial Pons, 2013 [In English, *Between Authority and Interpretation: on the Theory of Law and practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2009].

<sup>1144</sup> Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad*, op. cit.

<sup>1145</sup> Straehle, Edgar, "El judío Süß y el cine antisemita del Tercer Reich: una aproximación a los límites del poder totalitario", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 1, 2014, pp. 349-381.

<sup>1146</sup> From a different perspective, the historian Götz Aly reached a similar conclusion. See *La utopía nazi: cómo Hitler compró a los alemanes*, Barcelona, Crítica, 2006 [In English, *Hitler's Beneficiaries: Plunder, racial War, and the Nazi Welfare State*, New York, Metropolitan, 2007].

These are just some points that could be further developed taking this research as a cue. Other issues could of course be tackled. New researches could explore the historical process that led to the confusion between authority and authoritarianism; or examine the relationship and misunderstandings between authority and paternalism; or study the manifold tensions that have existed between power and authority from the perspective of history; or scrutinize the (partial) process of replacement of the concept of authority by the notion of legitimacy; or examine the differences between the expert (or technocracy) and an authority, questioning the meaning of epistemic authority; or further analyze the conception of author that has been sketched in these pages; or explore how the problematic relationship between theory and action operates; or, taking into account the role played by spectators, examine the meaning of performativity in the context of action and on what factors it depends; or reflect about to what extent the historical link between authority and tradition is really necessary or represents a condition *sine qua non*; or, obviously, study which face authority could adopt in the contemporary frame of a democracy. In addition, as noted above and it has been done above all by the Italian feminist movement, we could also think whether it is possible to vindicate a recovery of authority in order to enrich our personal relationships and promote practices of freedom or emancipation.<sup>1147</sup>

In order to rethinking authority many concepts have to be tackled. It is an exercise involving many subjects and concepts with which authority interacts, and might serve to see these from an enriching perspective. These are not simple or secondary tasks and, as far as I know, they have not been properly carried out, or only rarely. In my opinion, as long as these tasks are not examined, authority will remain an unexplored problem and our understanding of politics will be affected or damaged by such a lack of exploration.

---

<sup>1147</sup> See for example, Muraro, Luisa *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1995; Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2004. [In English, Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual difference: a theory of social-symbolic practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990].



## Bibliografía

### 1.- Escritos de Hannah Arendt

#### 1.1 – Libros

- Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929 [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009].
- The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1951 [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, 1998; reeditado en 3 volúmenes: vol. I: *Antisemitismo*, vol. II: *Imperialismo*, vol. III: *Totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987; reeditado en 2 volúmenes, *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994]. En 2004 se publicó una edición más completa del libro en la editorial Schocken Books de Nueva York.
- Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: vier essays*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1957.
- The Human Condition*, Londres-Chicago, University of Chicago Press, 1958 [trad. cast. de Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005]. Edición alemana corregida, ampliada y traducida por Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart-Kohlhammer-Munich, Piper, 1960.
- Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1958 [trad. cast. de Daniel Najmías, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona: Lumen, 2000].
- Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*, Nueva York, The Viking Press, 1963 [trad. cast. de Carlos Ribalta, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999].
- On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963 [trad. cast. de Pedro Bravo, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004].
- Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1968 [trad. cast. d' Ana Poljak, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].
- Men in Dark Times*, Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1968 [trad. cast. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006].
- On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1970 [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, *Sobre la Violencia*, Madrid, Alianza, 2005].
- Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972 [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998].
- Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1976 [trad. cast. de Rosa S. Carbó, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004].
- The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy, Nueva York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1978 [trad. cast. de Fina Birulés y Carmen Corral, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002. Existe también trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984].

- The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. de Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978 [trad. cast. de Rosa S. Carbó, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004 y de Miguel Candel, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005].
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de Ronald Beiner, Chicago, University of Chicago Press, 1982 [trad. cast. de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003].
- Zur Zeit. Politische Essays*, ed. de Marie Luise Knott, Berlín, Rotbuch Verlag, 1986 [trad. cast. de Rosa S. Carbó, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002].
- Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, ed. d'Ursula Ludz, Munich, Piper, 1993 [trad. parcial cast. de Rosa S. Carbó, *¿Qué es la política?*, Barcelona Paidós, 1997].
- Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1994 [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005].
- Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997 [trad. cast. de Elena Martínez Rubio].
- De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998 [ed. y trad. cast. de Fina Birulés].
- Denktagebuch, 1950 bis 1973*, ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, Munich, Piper, 2002 [trad. cast. de Raúl Gabás, *Diario filosófico. 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006].
- Responsibility and Judgment*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken Books, 2003 [trad. cast. de Miguel Candel y Fina Birulés, *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona. Paidós, 2007].
- The Promise of Politics*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Shocken Books, 2005 [trad. cast. de Eduardo Cañas y Rosa Sala Carbó, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008].
- The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Nueva York, Shocken Books, 2007 [trad. cast. de Ramón Gil Novales, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009].
- Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta, 2010 [trad. cast. de Manuel Abella y José Luis López de Uraga].
- Los hombres y el terror y otros ensayos*, Barcelona, RBA, 2012 [trad. de Efrén del Valle y Francesc Pedrosa].
- Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid, Trotta, 2014 [ed. de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster, trad. de Ernesto Rubio].
- La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016 [trad. de Ana González Castro y Diego Ruiz Olivera].

## 1.2 - Artículos citados

- «Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)», *Partisan Review*, 4, vol. 20, 1953, pp. 377-392 [trad. cast. de Fina Birulés, «Comprensión y política», *De la historia a la acción, opus citado*, pp. 29-46.

- «Rejoinder to Eric's Voegelin Review of *The Origins of Totalitarianism*», *The Review of Politics*, XV, 1, 1953, pp. 76-85 [trad. cast. d'Agustín Serrano de Haro, «Una réplica a Eric Voegelin», *Ensayos de comprensión, opus citado*, pp. 483-492].
- «Was ist Autorität?», *Der Monat*, VIII, 89, 1956, p. 29-44, reimpresso y ampliado en *Fragwürdige Traditionbestände im Politische Denken der Gegenwart, opus citado*; trad. ingl. con añadidos de la autora «What is Authority?», publicada en FRIEDRICH, Carl J. (ed.), *Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1959; reimpresso y ampliado en *Between Past and Future* [trad. cast. de Ana Poljak desde la versión inglesa, «¿Qué es la autoridad», *Entre pasado y futuro, opus citado*, pp. 101-155].
- «Authority in the Twentieth Century», *The Review of Politics*, XVIII, 4, 1956, pp. 403-417 [trad. cast. de Carmen Corral, «La autoridad en el siglo veinte», *Archipiélago*, 30, 1997].
- «Autorité, tyrannie et totalitarisme», en *Preuves*, 67, septiembre de 1956.
- «History and Immortality», *Partisan Review*, XXIV, 1, 1957, pp.11-53 [trad. cast. de Fina Birulés, «Historia e inmortalidad», *De la historia a la acción, opus citado*, pp. 47-75].
- «The modern Concept of History», *The Review of Politics*, XX, 4, 1958, pp. 570-590; reeditado en *Between Past and Future*, [trad. cast. de Ana Poljak, «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre pasado y futuro, opus citado*, pp. 67-144].
- «Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution», *The Journal of Politics*, XX, 1, 1958, pp. 5-43 [trad. al. de Hannah Arendt, «Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus», Munich, Piper, 1958; trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, «Reflexiones sobre la revolución húngara», en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 67-120].
- «Reflections on Little Rock» (1957-1959), *Dissent*, 6, vol. 1, 1959, pp. 45-56; reeditado en *Responsibility and Judgment, opus citado* [trad. cast de Miguel Candel, «Reflexiones sobre Little Rock», *Responsabilidad y Juicio, opus citado*, pp. 187-203].
- «The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning», *Daedalus*, LXXXII, 2, 1960, pp. 276-287 [trad. cast. de Ana Poljak, «La crisis en la cultura: su significado político y social», *Entre pasado y futuro, opus citado*, pp. 303-346].
- «Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing», *Menschen in finsternen Zeiten*, Munich, Piper, 1960 [trad. angl. de Clara i Richard Winston, «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», *Men in dark Times*; trad. cast. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 13-42].
- «Action and *The Pursuit of Happiness*», en ARENDT, Hannah, DEMPFF, Alois y ENGEL-JONOSI, Friedrich (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Munich, Beck, 1962, pp. 1-16.
- «Personal Responsibility and Dictatorship», *The Listener*, 6 d'agost de 1964, pp. 185-187 [trad. cast. de Miguel Candel, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», *Responsabilidad y juicio, opus citado*, pp. 49-74].



- «Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache», entrevista realizada por Günter Gaus a Hannah Arendt el 28 de octubre de 1964 en la ZDF, televisión pública de la República Federal de Alemania [trad. cast. d'Agustín Serrano de Haro, «¿Qué queda? Queda la lengua materna», *Ensayos de comprensión, opus citado*].
- «Lecture: Political Experiences in the Twentieth Century», *The Hannah Arendt Papers. Box 57*, Library of Congress, Manuscript Division, Cornell University, 1965.
- «Truth and Politics», *The New Yorker*, 25 de febrer 1967, pp. 49-88; reeditat a BPF [trad. cast. de Ana Poljak, «Verdad y política», *Entre pasado y futuro*, pp. 347-402].
- «Lecture: Labor, Work, Action (1967)», *The Hannah Arendt Papers. Box 75*, Library of Congress, Manuscript Division [trad. cast. de Fina Birulés, «Labor, trabajo, acción», *De la historia a la acción, opus citado*, pp. 75-89].
- «Walter Benjamin», *Merkur*, XXII, 1968, pp. 65-156 [trad. cast. de Claudia Ferrari i Agustín Serrano de Haro, «Walter Benjamin 1892-1940», *Hombres en tiempos de oscuridad, opus citado*, pp. 161-215].
- «Preface. The Gap between Past and Future» [trad. cast. de Ana Poljak, «Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro», *Entre pasado y futuro, opus citado*, pp. 13-32].
- «The Crisis in Education» [trad. cast. de Ana Poljak, «La crisis en la educación», *Entre pasado y futuro, opus citado*, pp. 269-302]
- «Isak Dinesen 1855-1962», *The New Yorker*, 9 de novembre 1968, pp. 223-236; reeditado en *Men in dark Times* [trad. cast. de Claudia Ferrari u Agustín Serrano de Haro, «Isak Dinesen 1855-1962», *Hombres en tiempos de oscuridad, opus citado*, pp. 103-119].
- «Ein Gespräch mit Adelbert Reif (1970)», *Gespräche*, p. 41-71 [trad. cast. de Guillermo Solana, «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», *Crisis de la república, opus citado*, pp. 201-234].
- «Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers», *The New York Review of Books*, XVII, 8, 1971, pp. 30-39; reeditado en *Crisis of the Republic* [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, «La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono», *Crisis de la República, opus citado*, pp. 9-55].
- «Thinking and Moral Considerations. A lecture», *Social Research*, 3, volum 38, 1971, p. 417-446 [trad. cast. de Fina Birulés, «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 109-137].
- «Civil Disobedience», *The Crisis in the Republic*, Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1972 [trad. cast. de Guillermo Solana, «Desobediencia civil», *Crisis de la República, op. cit.*, p. 59-108].
- «Public Rights and Private Interests», en MOONEY, Michael y STUBER, Florian, *Small comforts for hard times: humanists on public policy*, Nueva York, Columbia University Press [trad. cast. de Mayo Antonio Sánchez, «Los derechos públicos y los intereses privados», en MOONEY, Michael y STUBER, Florian, *Los humanistas y la política: alicientes en tiempos difíciles*, México, FCE, 1984].
- «On Hannah Arendt», en HILL, Melvyn A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979 [trad. cast. de Fina Birulés,

- «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *De la historia a la acción, opus citado*, pp. 138-171].
- «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», *Social Research*, vol. 57, 1, 1990, pp. 73-103; reeditado parcialmente por Jerome Kohn, *The Promise of Politics, op. cit.*, con el nombre de «Socrates» [trad. parcial cast. de Elena Martínez Rubio, *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger, op. cit.*, p. 11-63 y Eduardo Cañas y Rosa Sala Carbó, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008].
- «Heidegger der Fuchs», trad. angl. de Robert y Rita Kimber [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate, «Heidegger el zorro», *Ensayos de comprensión, opus citado*, pp. 415-417].
- «Rand School Lecture» [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, «Conferencia de la *Rand School*», *Ensayos de comprensión*, pp. 267-282].
- «On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding», *Essays in Understanding* [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», *Ensayos de comprensión, opus citado*, pp. 395-434].
- «Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought», *Essays in Understanding* [trad. cast. de Gaizka Larrañaga Argárate y Agustín Serrano de Haro, «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», *Ensayos de comprensión, opus citado*, pp. 515-539].
- «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, p. 273-319 [trad. cast. de Marina López y Agustín Serrano de Haro, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, op. cit.*, p. 13-66].
- «From Hegel to Marx», *The Promise of Politics* [trad. cast. de Eduardo Cañas y Rosa Sala Carbó, *La promesa de la política*].
- «Some Questions of Moral Philosophy» y «Basic Moral Propositions», *Responsibility and Judgment* [trad. cast. de Miguel Candel, «Algunas cuestiones de filosofía moral», *Responsabilidad y juicio, opus citado*, pp. 75-151].
- «Lecture: History of Political Theory», *The Hannah Arendt Papers. Box 58*, Library of Congress, Manuscript Division, Universitat de California-Berkeley 1955. La última parte de este curso ha estado editada por Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, bajo el nombre de «Epilogue», p. 201-204 [trad. cast. d'Agustín Serrano de Haro, «Del desierto y los oasis», *Revista de Occidente*, 305, octubre 2006, pp. 99-102].
- «The Great Tradition. I: Law and Power», *Social Research*, 74, 3, 2007, pp. 713-726.
- «The Great Tradition. II: Ruling and Being Ruled», *Social Research*, 74, 4, 2007, pp. 941-954.

### 1.3 .- Cursos y textos no publicados

- «Lecture: Breakdown of Authority», *The Hannah Arendt Papers. Box 68*, Library of Congress, Manuscript Division, New York University, 1953.

- «Lecture: Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», *The Hannah Arendt Papers. Box 69*, Library of Congress, Manuscript Division, 1954.
- «Lecture: History of Political Theory», *The Hannah Arendt Papers. Boxes 40 y 41*, Library of Congress, Manuscript Division, University of California, 1955.
- «Seminar: Philosophy and Politics: What is Political Philosophy», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, Columbia University, 1960, 1973.
- «Seminar: Niccolò Machiavelli», *The Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, Manuscript Division, Wesleyan University, 1961.
- «Lecture: Founding Fathers», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 1963.
- «Essay: Great Ideas», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 1963.
- «Seminar: Kant's Political Philosophy», *The Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, Manuscript Division, University of Chicago, 1964.
- «Lecture: Political Experiences in the Twentieth Century», *The Hannah Arendt Papers. Box 57*, Library of Congress, Manuscript Division, Cornell University, 1965.
- «Course: From Machiavelli to Marx», *The Hannah Arendt Papers. Box 39*, Library of Congress, Manuscript Division, Cornell University, 1965.
- «Lecture: Political Experiences in the Twentieth Century», *The Hannah Arendt Papers. Box 58*, Library of Congress, Manuscript Division, New School for Social Research, primavera de 1968.
- «Lecture and Seminar: Philosophy and Politics: What is Political Philosophy», *The Hannah Arendt Papers. Box 40*, Library of Congress, Manuscript Division, 1969.
- «Course: Greek Political Thought from Homer to Aristotle», *The Hannah Arendt Papers. Box 57*, Library of Congress, Manuscript Division, 1973.
- «Lecture: Some Remarks to the American Society of Christian Ethics», *The Hannah Arendt Papers*, Box 70, Library of Congress, Manuscript Division, 1973.

#### 1.4 – Correspondencia

*Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*, ed. de Lotte Köhler i Hans Saner, Munic-Zuric, Piper, 1993.

*Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefe 1936-1968*, ed. de Lotte Köhler, Munich-Zürich: Piper, 1996.

*Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, ed. de Carol Brightman, Nueva York, Harcourt Brace, 1995 [trad. cast. de Ana M<sup>a</sup> Becciu, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999].

- Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und Andere Zeugnisse*, Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann, 1999 [trad. cast. de Adan Kovacsics, *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000].
- Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld - "...in keinem Besitz verwurzelt": die Korrespondenz*, Hamburgo, Rotbuch, 1995.
- «Miscellaneous correspondence (Letter to Eric Voegelin)», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 16 de marzo de 1951.
- «Miscellaneous correspondence (Letter to Yves Simon)», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 13 de julio de 1953.
- «Miscellaneous correspondence (Letter to Carl J. Friedrich)», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 6 de agosto de 1954.
- «Miscellaneous correspondence (Letter to Hans Morgenthau)», *The Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Manuscript Division, 16 de diciembre de 1958.

## 2.- Fuentes secundarias sobre Hannah Arendt

- ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* París, Sens & Tonka 2006.
- ADLER, Laure, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006.
- ÁGUILA, Rafael del, «Poder y legitimidad política: Weber, Arendt y Foucault», en JIMÉNEZ, Florencio, *Psicología de las relaciones de autoridad y de poder*, Barcelona, UOC, 2004.
- AMIEL, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000.
- , *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*, París, PUF, 2001.
- ARON, Raymond, «L'essence du totalitarisme», *Commentaire*, 112, 2005/4, pp. 943-954.
- ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001.
- AVRITZER, Leonardo, «Ação, fundamentação e autoridade em Hannah Arendt», *Lua Nova*, Sao Paulo, 68, 2006, pp. 147-167.
- BAEHR, Peter, «The Grammar of Prudence: Arendt, Jaspers, and the Appraisal of Max Weber», en ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 306-324.
- , *Hannah Arendt, Totalitarianism and Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- BALIBAR, Étienne, «(De)constructing the human as a Human Institution: a reflection on the coherence of Hannah Arendt's Political Philosophy», *Social Research*, 74, 3, 2007, pp. 727-738.

- BALLESTEROS, Alfonso, «Hannah Arendt: el delito original de los Estados Unidos», *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 33, 2016, pp. 27-41.
- BÁRCENA, Fernando, «Hannah Arendt: una poética de la natalidad», *Daimon: Revista de Filosofía*, 26, 2002, pp. 107-123.
- , *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- , «Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt», *Anthropos*, 224, 2009, pp. 113-138.
- BEINER, Ronald, «Interpretative Essay», en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 157-270.
- y NEDELSKY, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant to Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001.
- BENHABIB, Seyla, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», en *Social Research*, LVII, 1, 1990, pp. 167- 196.
- , «Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space», *History of Human Sciences*, vol. 6, 2, 1993, p. 97-114.
- , *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks (CA), Sage, 1996.
- , «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-116.
- , «The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas, and Beyond», en ULLMANN-MARGALIT, Edna, *Reasoning Practically*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , «Judgment and Political Foundations in Hannah Arendt's Thought», en BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 183-204.
- , *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- (ed.), *Politics in Dark times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- BERKOWITZ, Roger (et alii), *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*, Nueva York, Fordham University Press, 2010.
- BERNAUER, James W. (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
- BERNSTEIN, J. M., «Promising and civil disobedience: Arendt's political modernism», en BERKOWITZ, Roger (et alii), *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*, Nueva York, Fordham University Press, 2010.
- BERNSTEIN, Richard J, «Judging: The Actor and the Spectator», en *Philosophical Profiles: Essays in a pragmatic Mode*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 221-238.
- , *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, The MIT Press, 1996.

- , *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- , *Violencia: pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- BETHKE, Jean, «Hannah Arendt's French Revolution», *Salmagundi*, 84, 1989, pp. 203-213.
- BILSKY, Leora Y., «When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment», en BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 183-204.
- BIRULÉS, Fina (et alii), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992.
- , «Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», en ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-40.
- (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , «Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad», en VARIOS AUTORES, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 168-182.
- , «Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt», a CRUZ, Manuel y BRAUER, Daniel (comp.), *La comprensión del pasado*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 145-159.
- , *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- , «Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos», *Anthropos*, 224, 2009, pp. 151-157.
- , *Entreactes: entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Canet de Roselló, Trabucaire, 2014.
- BISKOWSKI, Lawrence J., «Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World», *The Journal of Politics*, 55, 4, 1993, pp. 867-887.
- , «Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger», *The Review of Politics*, 57, 1, 1995, pp. 59-89.
- BLATTLER, Sidonia, MARTI, Irene M. y SANER, Senem, «Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom», *Hypatia*, 20, 2, 2005, pp. 88-101.
- BOELLA, Laura, «¿Qué significa pensar políticamente?», en BIRULÉS, Fina (comp.), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- BOHMAN, James, «The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock"», en MAY, Larry y KOHN, Jerome, *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 53-80.
- BORREN, Marieke, «"A sense of the world": Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense», *International Journal of Philosophical Studies*, 21, 2, 2013, pp. 225-255.
- BRADSHAW, Leah, *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.
- BRIENT, Elizabeth, «Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "unworldly Worldliness" of the Modern Age», *Journal of the History of Ideas*, 61, 3, 2000, pp. 513-530.

- BRUNKHORST, Hauke. *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- , «Revolutionary constitutions: Arendt's inversions of Heidegger», *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 1, 3, 2014, pp. 283-298.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine, «La troisième critique de Hannah Arendt», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 269-288.
- BUCKLER, Steve, *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.
- CALHOUN, Craig y MCGOWAN, John (eds.), *Hannah Arendt and the meaning of politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (ed.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui: pouvoir, guerre, pensée, jugement politique: actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007*, París, L'Harmattan, 2008.
- CAMPILLO, Antonio, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Daimon: Revista de filosofía*, 26, 2002, pp. 159-186.
- , «Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros», *Revista de Filosofía*, 39, 2, 2014, pp. 169-188.
- CAMPILLO, Neus, «Comprensión y juicio en Hannah Arendt», *Daimon. Revista de Filosofía*, 29, 2003, pp. 125-140.
- , «“Mundo” y “pluralidad” en Hannah Arendt», *Intersticios. Revista de Filosofía. Universidad Intercontinental*, 22-23, 2005, pp. 87-100.
- , *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013.
- CAMPS, Victoria, «Hannah Arendt: la moral como integridad», en CRUZ, Manuel (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 63-85.
- CANOVAN, Margaret, «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought» *Political Theory*, 6, 1, 1978, pp. 5-26.
- , «Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm», *History of Political Thought*, vol. VI, 3, hivern de 1985, pp. 617-642; reeditado en HINCHMANN, Lewis P. y HINCHMANN, Sandra K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 179-211.
- , «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1, 1990, p. 135-165.
- , *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1992.
- , «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 51-75.
- , «Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption», en TASSIN, Etienne (dir.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, París, L'Harmattan, 2001.
- CAVARERO, Adriana, «Note arendtiane sulla caverna di Platone», en FORTI, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 205-225.

- , *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Rubí, Anthropos, 2009.
- , «Il Socrate di Hannah Arendt», en ARENDT, Hannah, *Socrate*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2015, pp. 73-98.
- CHOLLET, Antoine, «Autorité et éducation: le temps chez Arendt», en CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (ed.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui: pouvoir, guerre, pensée, jugement politique: actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007*, París, L'Harmattan, 2008, pp. 521-530.
- COLE, Daniel, «A defense of Hannah Arendt's "Reflections on Little Rock"», *Philosophical Topics*, 39, 2, 2011, pp. 21-40.
- COLLIN, Françoise, «Hannah Arendt: la acción y lo dado», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Filosofía y género; identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992, pp. 19-49.
- , *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob, 1999.
- , «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 77-96.
- , *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006.
- CORRAL, Carmen, «La natalidad: la persistente derrota de la muerte», en CRUZ, Manuel y BIRULÉS, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp.199-228.
- CORREIA, Adriano, *Hannah Arendt e a modernidade: politica, economia e a disputa por uma fronteira*, Río de Janeiro, Forense Universitaria, 2014.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Le souci du monde*, París, Vrin, 1999.
- CRICK, Bernard, «On Rereading the Origins of Totalitarianism», en *Social Research*, XLIV, 1, 1977, pp. 106-126.
- , «Arendt and *The origins of Totalitarianism*: an anglocentric view», en ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 93-104.
- CRUZ, Manuel (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.
- y BIRULÉS, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- D'ALESSANDRO, Ruggero, *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Milán, Mimesis, 2011.
- DAL LAGO, Alessandro, «Una filosofia della presenza», en ESPOSITO, Roberto (ed.), *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, Quattroventi, 1987, p. 93-109.
- DEGRYSE, Annelies, «The sovereign and the social. Arendt's Understanding of Hobbes», *Ethical Perspectives: Journal of the european Ethics Network*, 15, 2008, pp. 239-258.
- DEUTSCHER, Max, *Judgment after Arendt*, Hampshire-Burlington, Ashgate, 2007.
- DI PEGO, Anabella, «Hacia una política posfundacional: reconsideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt», en ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 105-140.
- DISCH, Lisa J., «More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt», *Political Theory*, 4, 21, 1993, p. 665-694.



- , *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994.
- , «How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile French? Placing *On Revolution* in the historiography of the French and American Revolutions», *European Journal of Political Theory*, 10, 3, 2011, pp. 350-371.
- DOSSA, Shiraz, *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Wilfrid Laurier, 1989.
- DOSTAL, Robert J., «Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant», en BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 139-164.
- DUARTE, André, «Poder, violencia y revolución en el pensamiento arendtiano: el arte de trazar distinciones», en ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 31-66.
- DUSO, Giuseppe (comp.), *Filosofía política e prattica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Bolonia, Il Mulino, 1987.
- ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984.
- , «Revolución y fundación», en HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, pp. 53-87.
- ESPOSITO, Roberto, «Hannah Arendt entre voluntad y representación: para una crítica del decisionismo», en HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- , *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , «¿Polis o communitas?», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 117-129.
- ESQUIROL, Josep Maria, «En la encrucijada de la política: poder frente a violencia o dominio», en CRUZ, Manuel y BIRULÉS, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015.
- FANTAUZZI, Stefania, «Il ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt», *Taula. Quaderns de pensament*, 43, 2011, pp. 119-130.
- , *Politica, Im-politica e violenza in Hannah Arendt*, tesis doctoral, inédita, 2011.
- , «Historias del origen y leyendas de la fundación», en PRIOR OLMOS, Ángel y RIVERO, Ángel, *Filosofía, Historia y Política en Hannah Arendt y Agnes Heller*, Murcia, Universidad de Murcia, 2015, pp. 175-190.
- , «La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt», en ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 273-304.
- FERRARA, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Ensayos sobre el paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

- FINE, Robert, «The evolution of the modern revolutionary tradition: a phenomenological reading of Hannah Arendt's On Revolution», *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 1, 3, 2014, pp. 216-233.
- FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt: existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.
- FORTI, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001.
- (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999.
- , *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.
- FRY, Karin A, *Arendt: A Guide for the Perplexed*, Nueva York, Continuum Pub. Group, 2009.
- FUENTES, Claudia. «La política en la hora del lobo del hombre: propuesta para una lectura arendtiana de la teoría del contrato social de Hobbes». *Alpha* 28, 2009, pp. 245-256.
- FUSTER, Àngela Lorena, *La imaginació arrelada: una proposta interpretativa a partir de Hannah Arendt*, Tesis doctoral, inédita, 2010.
- GALLI, Carlo, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, en ESPOSITO, Roberto (dir.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987.
- , «Strauss, Voegelin, Arendt. Lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma política nella modernità», en DUSO, Giuseppe (comp.), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- , *Espacios políticos: la edad moderna y la edad global*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- GIL MARTÍN, Francisco Javier, «Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna», en DOMÍNGUEZ, Vicente (coord.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*, Madrid, Biblioteca nueva, 2009, pp. 215-259.
- GIORCELLI BERTSANI, Silvia, *L'auctoritas degli antichi: Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Milán, Le Monnier Università, 2010.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio, «Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia», *Cuaderno gris*, 10, 2012, pp. 187-206.
- GORDON, Mordechai, «Hannah Arendt on Authority; Conservatism in Education Reconsidered», *Educational Theory*, 49, 2, 1999, pp. 161-180.
- (ed.), *Hannah Arendt and Education*, Boulder, Westview Press, 2001.
- GRUNENBERG, Antonia, «Arendt, Heidegger, Jaspers: thinking through the breach of tradition», *Social Research*, 74, 4, 2007, pp. 1003-1028.
- GUERRA, María José, «Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales», *Boletín Millares Carlo*, 28, 2009, pp. 3-20.
- HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- , «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, Vol.44, 1, 1977; reeditat a HINCHMANN, Lewis P. y HINCHMANN, Sandra K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 211-230.

- HALBERSTAM, Michael, «Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and its Promise of Freedom», ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2001, pp. 105-123.
- HAMMER, Dean, «Arendt and Roman Political Thought: The practice of Theory», *Political Theory*, 30, 1, 2002, pp. 124-149.
- HANSEN, Phillip, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.
- HARRINGTON, Austin, «1945: A new order of centuries? Hannah Arendt and Hermann Broch's "The death of Virgil" ». *Sociologisk Forskning*. 45, 3, 2008, pp. 78-88.
- HELLER, Agnes, «An Imaginary Preface to the 1984 edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*», en SCHÜRMAN, Reiner (ed.), *The Public Real: Essays on discourse Types in Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- , «Hannah Arendt on Tradition and new Beginnings», en ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2001, pp. 19-32.
- HERZOG, Annabel, «La politique, ou réponse d'Arendt à Heidegger», en LESCOURRET, Anne-Marie (dir.), *La dette et la distance. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, París, Éditions de l'Éclat, 2014, pp. 115-129.
- HEUER, Wolfgang, *Hannah Arendt*, Hamburg, Rowohlt, 1987.
- , «La imaginación es el prerequisite del comprender: sobre el puente entre el pensamiento y el juzgamiento», *Cadernos de Ética e Filosofía Política*, 7, 2005, pp. 36-50.
- , «Hannah Arendt: education por un monde commun», en CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire, *Lire Hannah Arendt aujourd'hui: pouvoir, guerre, pensée, jugement politique: actes du colloque international de Lausanne, 11-12 mai 2007*, París, L'Harmattan, 2008, pp. 521-530.
- , HEITER, Bern y ROSENMÜLLER, Stefanie (eds.), *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2011.
- HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- , «Maquiavelo, la república y la virtù», en VÁRNAGY, Tomás (comp.), *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- , «Violencia y política en la obra de Hannah Arendt», *Revista Sociológica*, 16, 47, 2001, pp. 11-44.
- , «El principio del *initium*» en ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 67-102.
- HILL, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979.
- HINCHMAN, Lewis P. y HINCHMAN, Sandra K. (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.

- HONIG, Bonnie, «Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *American Political Science Review*, 1991, 85, 1, pp. 97-113.
- , *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1993.
- INGRAM, David, «Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of Two Revolutions», en MAY, Larry y KOHN, Jerome, *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
- ISAAC, Jeffrey, *Arendt, Camus, and modern Rebellion*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- , «Oases in the desert: Hannah Arendt on democratic politics», *The american political science review*, 88, 1, 1994, pp. 156-168.
- JACOBITTI, Suzanne, «Hannah Arendt and the Will», en *Political Theory*, 16, 1988, pp. 53-76.
- , «Thinking about the self», en MAY, Larry y KOHN, Jerome, *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 199-220.
- JAY, Martin, «El existencialismo político de Hannah Arendt», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , «Mujeres en tiempo de oscuridad: Hannah Arendt y Agnes Heller», en *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- JONAS, Hans, «Hannah Arendt 1906-1975», *Social Research*, 43, 1976, pp. 3-5.
- , «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 9-23.
- KALYVAS, Andreas, *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Roberson, 1983.
- , «The judgment of Arendt», en BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 121-138.
- , «Political Action: Its Nature and Advantages», en Villa, Dana, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- KING, Richard H. y STONE, Dan (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Nueva York, Berghahn Books, 2007.
- KNOT, Marie-Luise, *Unlearning with Hannah Arendt*, Londres, Other Press, 2014.
- KOHN, JEROME Y YOUNG-BRUEHL, ELISABETH, «Truth, Lies and Politics: A conversation», *Social Research*, 74, 4, 2007, pp. 1045-1070.
- KRISTEVA, Julia, *El Genio Femenino I. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000.
- LA CAZE, Marguerite, «The miraculous power of forgiveness and the promise», en Yeatman, Anna (et alii), *Action and Appearance: ethics and the politics of writing*, Londres, Continuum, 2011.
- LAFER, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Ciudad de México, FCE, 1994.

- LARA, María Pía, *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- , *The Disclosure of Politics: Struggles over the Semantics of Secularization*, Cambridge, Columbia University Press, 2013.
- LEFORT, Claude y ABENSOUR, Miguel, «Contro un fraintendimento del totalitarismo», FORTI, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 16-44.
- , «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 131-145.
- LEIBOVICI, Martine, «Révolution et démocratie. Rosa Luxemburg», *La revue française de science politique*, 41, 1991, pp. 59-80.
- , *Hannah Arendt, une Juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998.
- , *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, México, UNAM, 2006.
- LEVET, Bérénice, *Le musée imaginaire de Hannah Arendt: parcours littéraire, pictural et musical de l'œuvre*, París, Stock, 2011.
- LOMBARD, Jean, *Hannah Arendt. Education et Modernité*, París, L'Harmattan, 2013.
- LOSURDO, Domenico, *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, en ESPOSITO, Roberto (dir.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987.
- LYOTARD, Jean-François, «Le survivant», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 371-400.
- MARKELL, Patchen, «The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy», *The American Political Science Review*, 100, 1, 2006, pp. 1-14.
- , «Arendt's Work: On the Architecture of *the Human Condition*», *College Literature*, 10, 2011, pp. 15-44.
- MARSHALL, David L., «The polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt», *Modern intellectual history*, 7, 1, 2010, pp. 123-149.
- MASÓ MONCLÚS, Anna, «Llibertat i autoritat en Hannah Arendt i Karl Jaspers», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1995, 7, pp. 63-70.
- , *Hannah Arendt: tres escrits en tiempos de guerra*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.
- MAY, Larry y KOHN, Jerome, *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
- MAYER, Robert, «Hannah Arendt, Leninism, and the Disappearance of Authority», *Polity*, 24, 1992, pp. 399-416.
- MCCARTHY, Mary, «Para decir adiós a Hannah Arendt», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 41-48.
- MOREAULT, Francis, «Hannah Arendt, les États Unis et la modernité politique», *Politique et Sociétés*, 18, 3, pp. 121-144.

- , «Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg», *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de science politique*, 34, 2, 2001, pp. 227-247.
- MOREY, Maribel, «Reassessing Hannah Arendt's "Reflections on Little Rock"», *Law, Culture and the Humanities*, 10, 1, 2014.
- MOYN, Samuel, «Hannah Arendt on the secular», *New German Critique*, 105, 2008, pp. 71-96.
- MULDOON, James, «The Lost Treasure of Arendt's Council System», *Critical Horizons*, 12, 3, 2012, pp. 396-417.
- NISBET, Robert, «Hannah Arendt and the American Revolution», *Social Research*, XLIV, 1, 1977, pp. 63-79.
- NIXON, Jon, *Hannah Arendt and the politics of friendship*, Londres, Bloomsbury Academic, 2015.
- NORA, Catalina, «Una mirada estética del sujeto político en Arendt: el espectador como narrador», *Intersticios: revista sociológica del pensamiento crítico*, 10, 1, 2016, pp. 25-37.
- O'SULLIVAN, Noel, «Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society», en DE CRESPIGNY, Anthony y MINOGUE, Kenneth, *Contemporary Political Philosophers*, Nueva York, Dodd, Mead & Co., 1975, pp. 228-51.
- PAREDES, Diego Felipe, *La acción política en Karl Marx. Una lectura a partir de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty*, Tesis doctoral, inédita, 2015.
- PAREKH, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, The Macmillan Press, 1981.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio, «Filosofía y Política en los momentos "fundacionales". Una mirada retrospectiva junto a Hannah Arendt», *Letral: revista electrónica de estudios transatlánticos*, 16, 2016, pp. 130-153.
- PIRRO, Robert, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb (Illinois): Northern Illinois University Press, 2001.
- PITKIN, Hannah Fenichel, «Justice: On Relating Private and Public», en *Political Theory*, IX, 25, 1981, pp. 327-352.
- , *Fortune is a woman: Gender and Politics in the Thought of Niccoò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- , *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- PODHORETZ, Norman, «Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance», en *Commentary*, XXXVI, 3, 1963, pp. 205-220.
- POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt. Une introduction*, París, La découverte, 2002.
- PONCE DE LEÓN, Facundo, *Autoridad y poder*, Montevideo, Taurus, 2014.
- PORTINARO, Pier Paolo, «Hannah Arendt e l'utopia della polis», en *Comunità*, XXXV, 183, 1981, pp. 26-55.

- , «La política como comienzo y el fin de la política», en HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- PRINZ, Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo: la vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001.
- PRIOR OLMOS, Ángel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- , «Historia de la voluntad y banalidad del mal», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV, 742, 2010, pp. 211-226.
- y RIVERO, Ángel, *Filosofía, Historia y Política en Hannah Arendt y Agnes Heller*, Murcia, Universidad de Murcia, 2015.
- PROUST, Françoise, «Le récitant», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 145-168.
- QUINTANA, Laura, «Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento», *Ética y Política*, XII, 2, 2010.
- , «Cómo prolongar el acontecimiento», *Argumentos*, 5, 2013, pp. 120-139.
- , «¿Instituir o constituer la libertad? La doble apuesta de *Sobre la Revolución*», en MUÑOZ, María Teresa y ESTRADA, Marco (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, Colegio de México, 2015, pp. 141-170.
- RABINBACH, Anson, «German as Pariah, Jews as Pariah: Hannah Arendt and Karl Jaspers», ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 292-305.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, «*Amor mundi*: la persévérance du politique», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 55-86.
- , *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- RICOEUR, Paul, «Action, Story and History: On re-reading *The Human Condition*», *Salmagundi*, 60, 1983, pp. 60-72.
- , «Pouvoir et violence», en Miguel ABENSOUR *et alii* (ed.), *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, París. Éditions Tierce, 1989, pp. 141-159.
- , «Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt», en *Lo Justo*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1997, pp. 141-160.
- RIVERA GARCÍA, Antonio, «Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de “autoridad” en Hannah Arendt», *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, pp. 87-106.
- ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruselas, Éditions Ousia, 1987.
- SAHUÍ, Alejandro, «Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo», *Signos Filosóficos*, 8, 2002, pp. 241-263.
- SÁNCHEZ, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- , «Pensando en Hannah Arendt», *Cuadernos de Alzate*, 29, 2003, pp. 131-150.
- , «Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad», en MELERO, Eduardo (ed.), *Democracia, deliberación y diferencia*, Madrid, UAM, 2007, pp. 221-237.

- , *Arendt: estar (políticamente) en el mundo*, Valencia, Batiscafo, 2015.
- SANER, Hans, «Philosophie beginnt zu zweien: Hannah Arendt und Karl Jaspers», *Zeitschrift der Kultur*, 60, 2000, p. 13-15.
- SCHUTZ, Aaron y SANDY, Marie G., «Friendship and the Public Stage: Revisiting Hannah Arendt's Resistance to "Political Education"», *Educational Theory*, 65, 1, 2015, pp. 11-38.
- SEERY, John E., «Castles in the Air: An Essay on Political Foundations», *Political Theory*, 27, 4, 1999, pp. 460-490.
- SHKLAR, Judith N., «Rethinking the past», *Social Research*, 44, 1, 1997, pp. 80-90.
- SINTOMER, Yves, «Pouvoir et autorité chez Arendt», *L'homme et la société*, 113, 3, 1994, pp.117-131.
- SIRCZUK, Matías, «Revolució», *Taula: quaderns de pensament*, 43, 2011, pp. 105-118.
- , *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Tesis doctoral, inédita, 2013.
- SITTON, John F., *Hannah Arendt's Argument for Council Democracy*, en HINCHMAN, Lewis P. y HINCHMAN, Sandra K. (ed.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- SONI, Vivasvan, «A classical politics without happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution», *Cultural Critique*, 74, 2010, pp. 32-47.
- SOUROUJON, Gastón, «Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana», *Fragmentos de filosofía*, 9, 2011, pp. 13-30.
- STERNBERGER, Dolf, «Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik», en *Merkur*, XXX, 1976, pp. 935-945.
- , «Hannah Arendt – Denkerin der Polis», en E. Nordhofen (ed.), *Physiognomien Philosophen des 20 Jahrhunderts in Portraits*, Königstein, Athenäum Verlag, 1980, pp. 143-156.
- , *Immagini enigmatiche dell'uomo: saggi di filosofia e politica*, Bolonia, Il Mulino, 1991.
- STRAEHLE, Edgar, «El judío Süß y el cine antisemita del Tercer Reich: una aproximación a los límites del poder totalitario», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 1, 2014, pp. 349-381.
- , «Entre Arendt y Zerilli: algunas observaciones sobre el concepto de *entre*», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 63, 2014, pp. 65-80.
- , «Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt», *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, 10, 2015, pp. 17-29.
- , «Algunas claves para una relectura de la autoridad», *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 2015, pp. 171-207.
- , «Explorando las tensiones entre poder y autoridad. Una relectura arendtiana de la gubernamentalidad foucaultiana desde Hannah Arendt», en prensa.
- , «Sentido común, poder y libertad: una lectura de Hobbes desde la filosofía de Arendt», en prensa.



- TAMINIAUX, Jacques, «La paradoxe de l'appartenance et du retrait», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 121-144.
- , *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, París, Payot, 1992
- , «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt», a HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 125-145.
- , «¿“Performatividad” y “grecomanía”?», en VARIOS AUTORES, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 71-84.
- , «Athens and Rome», en Villa, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- TASSIN, Etienne, «La question de l'apparence», en VARIOS AUTORES, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004, pp. 87-120.
- , *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999.
- (ed.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, París, L'Harmattan, 2001.
- , *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.
- , «... sed victa Catoni: The Defeated Cause of Revolutions», *Social Research*, 74, 4, 2007, pp. 1109-1126.
- , «The people do not want», Hannah Arendt Newsletter, 2007.
- , «La triple aporie révolutionnaire. Comment continuer ce qui commence?», 3, 5, 2015, pp.121-138.
- TRAVERSO, Enzo, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auchwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- TSAO, Roy T., «Arendt Against Athens: Rereading *The Human Condition*», *Political Science*, 30, 1, 2001, pp. 97-123.
- , «The three phases of Arendt's theory of totalitarianism», *Social Research*, 69, 2, pp. 579-619.
- VARIOS AUTORES, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.
- , *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Éditions Payot & Rivages, 2004.
- VATTER, Miguel E., «La fondazione della libertà», FORTI, Simona (comp.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999, pp. 107-135.
- , y NITSCHACK, Horst, *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios Internacionales, 2009.
- VECK, Wayne, «Participation in Education as an Invitation to Become Towards the World: Hannah Arendt on the Authority, thoughtfulness and imagination of the educator», *Educational Philosophy and Theory*, 45, 1, 2013, pp. 36-48.
- VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- , *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- , «Arendt y Sócrates», en VARIOS AUTORES, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 101-118.
- , «Totalitarianism, Modernity and the Tradition» en ASCHHEIM, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 124-145.
- VOLK, Christian, «From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order», *Leiden Journal of International Law*, 23, 2010, pp. 759-779.
- VOLLRATH, Ernest, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, 44, 1, 1977, pp. 160-182.
- WALDRON, Jeremy, «Arendt's constitucional Politics», en VILLA, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 201-219.
- WELLMER, Albrecht, «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón», en BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 259-280.
- WILKINSON, Lynn, «Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory», *Comparative Literature*, 56, 1, 2004, pp. 77-98.
- WILLIAMS, Garrath (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers*, four volumes, Londres, Routledge, 2006.
- WOLIN, Richard, *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2009.
- WOLIN, Sheldon, «Hannah Arendt: Democracy and Political», a HINCHMAN Lewis y HINCHMAN Sandra (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 289-307.
- YAR, Majid, «From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment», *Philosophy and social criticism*, 26, 2, 2000, pp. 1-27.
- YEATMAN, Anna (et alii), *Action and Appearance: ethics and the politics of writing*, Londres, Continuum, 2011.
- YÉBENES, Zenia, «Los orígenes de la política: religión, secularización y revolución en el pensamiento de Hannah Arendt», en ESTRADA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 211-250.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44, 1, 1977, pp. 183-190.
- , *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.
- , *Why Arendt Matters?*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2006.
- ZERILLI, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, FCE, 2008.

### 3.- Otras Fuentes

- ACKERMAN, Bruce, *La constitución viviente*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund (et alii), *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965.

- , *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Helmut Becker*, Madrid, Ediciones Morata, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción: Homo Sacer II, I*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- , *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- ALTINI, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, el Cuenco de Plata, 2005.
- ALY, Götz, *La utopía nazi: cómo Hitler compró a los alemanes*, Barcelona, Crítica, 2006.
- ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre*, Valencia. Pre-Textos, 2011.
- , *La batalla de las cerezas: mi historia de amor con Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2013.
- ANTELME, Robert, *La especie humana*, Arena Libros, Madrid, 2001.
- ANWEILER, Oskar, *Los soviets en Rusia: 1905-1921*, Bilbao, Zero, 1975.
- APODKA, Eduardo y VILLARREAL, Mikel, *El poder en busca de autoridad: las dinámicas psicosociales de la legitimación*, San Vicente, Club Universitario, 2008.
- ARON, Raymond, *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- , *La revolución estudiantil*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970.
- ASSMANN, Jan, *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011.
- AUDIER, Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, París, Vrin, 2005.
- BAILYN, Bernard, *Los orígenes intelectuales de la Revolución norteamericana*, Madrid, Tecnos, 2012.
- BAKUNIN, Mikhail, *Dios y el Estado*, Madrid, Júcar, 1975.
- BAL, Mieke, *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*, Murcia, Cendeac, 2009.
- BARROW, Reginald, *Los romanos*, México, FCE, 1963.
- BARTHES, Roland, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Paidós, 1999.
- BENJAMIN, Walter, *Por una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999.
- , *El narrador*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.
- , *El autor como productor*, Madrid, Casimiro, 2015.
- BENKLER, Yochai, *La riqueza de las redes: cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*, Barcelona, Icaria, 2015.
- BENNETT, Andrew, *The author*, Nueva York, Routledge, 2005.
- BENVENISTE, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1985.
- BERLIN, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2009.
- BERNSTEIN, Richard B., *The Founding Fathers reconsidered*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

- BIANCU, Stefano, *Saggio sull'autorità*, Milán, EDUCatt, 2012.
- BLACK, Jane, *Absolutism in Renaissance Milan: plenitude of power under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- BLOOM, Harold, *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila, 1991.
- , *La religión americana*, Madrid, Taurus, 2009.
- BLUMENBERG, Hans, *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*, Madrid, Visor, 1995.
- , *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*. Barcelona, Paradigma, 1991.
- BOCHENSKI, Józef Maria, *¿Qué es la autoridad?: introducción a la lógica de la autoridad*, Barcelona, Herder, 1978.
- BODIN, Jean. *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1997.
- BORTMUTH, Matthias, *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse*, Stuttgart, Fromann-Holzboog Verlag, 2002.
- BOUCHERON, Patrick, «Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron», in *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, PUPS, 2008.
- BOWRA, C.M., *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 2003.
- BRAGUE, Rémi, *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2002.
- BRAVO, Gonzalo, *Historia de la Roma antigua*, Madrid, Alianza, 1998.
- BRECHT, Bertolt, *Más de cien poemas*, Madrid, Hiperión, 1998.
- BROSZAT, Martin y FRÖHLICH, Elke, *Alltag und Widerstand. Bayern im Nationalsozialismus*, Munich, Piper, 1987.
- BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.
- BURKE, Peter, *Los avatares de "El cortesano": lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del Renacimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- , «Exemplarity and anti-exemplarity in early modern Europe», en LIANERI, Alexandra (ed.), *The western time of ancient history. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- BURUMA, Ian, *Año cero: historia de 1945*, Barcelona, Pasado y Presente, 2014.
- CALVO, Tomás, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1986.
- CASINOS MORA, Francisco Javier, «El dualismo autoridad-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 11, 1999, pp. 85-109.
- , *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*, Granada, editorial Comares, 2000.
- CASSIN, Barbara, (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1994.
- , *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008.

- CHAR, René, *Hojas de Hipnos*, Madrid, Visor, 1973.
- CHASTANG, Patrick (dir), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, PUPS, 2008.
- CHATEAUBRIAND, *Memorias de Ultratumba*, Barcelona, El Acantilado, 2004.
- CICERÓN, Marco Tulio, *La leyes*, Madrid, Alianza, 1989.
- , *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Sobre la república*, Madrid, Gredos, 2000.
- , *El orador*, Madrid, Alianza, 2013.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ, Ana Isabel, *La auctoritas romana*, Madrid, Dykinson, 2014.
- COHEN, Jean L. y ARATO, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000.
- COLLINS, Jeffrey, *The allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- CRISTI, Renato, «Autoridad, libertad y republicanismo», *Revista de Filosofía*, 67, 2011, pp. 9-28.
- CUESTA, Josefina, *La odisea de la memoria: historia de la memoria en España, siglo XX*, Madrid, Alianza, 2008.
- DAHL, Robert A., *¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades democráticas*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- DAHRENDORF, Ralf, *Ley y orden*, Madrid, Civitas, 1994.
- DAMIEN, Robert, *Éloge de l'autorité: généalogie d'une (dé)raison politique*, París, Armand Colin, 2013.
- DERRIDA, Jacques, «Declarations of Independence», *New Political Science*, 7, 1, 1986, pp. 7-15.
- , *Fuerza de ley; el «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.
- , *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- DÉTIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia clásica*, Madrid, Taurus, 1982.
- DEWEY, John, *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid, Morata, 1995.
- , *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- DÍEZ, Fernando, *Utilidad, deseo y virtud: la formación de la idea moderna del trabajo*, Barcelona, Península, 2001.
- DIÓN CASIO, *Historia romana*, Madrid, Gredos, 2004, 55, 3, 4.
- DIRLIK, Arif, «The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism», en *The Postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism*, Boulder, Westview, 1997, pp. 220-245.
- DOBRAŃSKI, Stephen, «The birth of the autor: the origins of early modern printed authority», en DONOVAN, Stephen (et alii), *Rethinking the theory and practice of authorship*, Amsterdam, Rodopi, 2008.

- DOMINGO Rafael, *Teoría de la auctoritas*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1987.
- , *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999.
- ESPOSITO, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.
- ESTLUND, David, *La autoridad democrática: los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- EUBEN, Peter J., *Corrupting youth: political education, democratic culture, and political theory*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- FEJTÖ, François, *1956, Budapest, l'insurrection: la première révolution anti-totalitaire*, París, Éditions Complexe, 2006.
- FERRARA, Alessandro, *La fuerza del ejemplo: exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- FINLEY, Moses I., *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986.
- FLATHMAN, Richard E., *The practice of political Authority. Authority and the authoritative*, Chicago, Chicago of University Press, 1980.
- , *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics*, Newbury Park, Sage, 1993.
- , «Hobbes: Premier Theorist of Authority», *Hobbes Studies*, 10, 1997, pp. 3-22.
- FOSSIER, Eric, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2008.
- FOUCAULT, Didier y Payen, Pascal (dir.), *Les autorités: dynamique et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, Grenoble, Millon, 2007.
- FOUCAULT, Michel, «¿Qué es un autor?», en *Entre filosofía y literatura: obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *El poder psiquiátrico*, Madrid, Akal, 2005.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*, México DF, Siglo XXI, 1997.
- FRIEDMAN, Richard B., «On the concept of Authority in Political Philosophy», en FLATHMAN, Richard E., *Concepts in Social and Political Philosophy*, Nueva York, MacMillan, 1973.
- FRIEDRICH, Carl, J. (comp.), *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969.
- , *Tradition and Authority*, Londres, MacMillan, 1972.
- FUMAROLI, Marc, *Las abejas y las arañas. La querrela de los antiguos y los modernos*, Barcelona, El Acantilado, 2008.
- FUREDI, Frank, *Authority: a Sociological History*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.
- FURET, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.
- , *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995.
- y NOLTE, Ernst, *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza, 1999.
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001.

- GARAPON, Antoine, *Juez y democracia: una reflexión muy actual*, Barcelona, Flor del Viento, 1997.
- GELLATELY, Robert, *No solo Hitler: la Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002.
- , *La Gestapo y la sociedad alemana: la política racial nazi (1933-1945)*, Barcelona, Paidós, 2004.
- GENTILE, Emilio, *Fascismo: historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004.
- , *El culto del Littorio: la sacralización de la política fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- GENTZ, Friedrich von, *Dos revoluciones: la revolución norteamericana comparada con la revolución francesa*, Madrid, Unión Editorial, 1989.
- GOMÁ, Javier, *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- , *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.
- GRIEWANK, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar, Böhlau, 1955.
- GRIFFIN, Roger *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.
- GRIMAL, Pierre, *La civilización romana: vidas, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 2007.
- GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2003.
- , *Europa y el derecho*, Barcelona, Crítica, 2008.
- GUREVICH, Aron, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990.
- HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- HAMILTON, Alexander, MADISON, James Y JAY, John, *El federalista*, Tres Cantos, Akal, 2015.
- HARTOG, François, «El testigo y el historiador», *Historia y grafía*, 18, 2002.
- , *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, México, FCE, 2003.
- , *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- , «Ouverture: autorités et temps», en Foucault, Didier y Payen, Pascal, *Les Autorités: dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, Grenoble, Millon, 2007.
- , «La autoridad del tiempo», *Historia mexicana*, LVIII, 4, 2009.
- HAVEL, Vaclav, *El poder de los sin poder*, Madrid, Encuentro, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1996.
- , *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.

- HEINZE, Richard, *Vom Geist des Römertums: ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart, BG Teubner, 1960.
- HENDEL, Charles W., «Exploración de la naturaleza de la autoridad», en FRIEDRICH, Carl, J. (comp.), *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969, pp. 17-46.
- HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.
- HERSCH, Jeanne, *El gran asombro: la curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*, Barcelona, Acantilado, 2010.
- HESPANHA, António María, *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002.
- HILL, Christopher, *El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983.
- HIMANEN, Pekka, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona, Destino, 2004.
- HIRSCHMAN, Albert O., *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Madrid, Capitán Swing, 2014.
- HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der NSDAP, 1940.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- , *Diálogos entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Madrid, Tecnos, 1992.
- , *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999.
- , *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Behemoth*. Madrid, Tecnos, 2013.
- HOBBSAWM, Eric, «Hannah Arendt sobre la Revolución», en *Revolucionarios*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 283-293.
- , *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1998.
- , *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 2013.
- HOLKESKAMP, Karl J., «Arbitrators, lawgivers and the “codification of law”», *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1, 7, 1992, pp. 49-81.
- HONORÉ, Carl, *Bajo presión: cómo educar a nuestros hijos en un mundo hiperexigente*, Barcelona, RBA, 2008.
- HORKHEIMER, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- HUNT, Lynn, «The World We Have Gained: The Future of the French Revolution», *American Historical Review*, 108, 1, 2003, pp. 1-19.
- JACQUARD, Albert, MANENT, Pierre Y RENAUT, Alain, *¿Una educación sin autoridad ni sanción?*, Barcelona, Paidós, 2004.
- JASPERS, Karl, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1933.
- , *Von der Wahrheit*, Munich, R. Piper and Co Verlag, 1947.
- , *Philosophie und Welt*, Munich, R. Piper and Co Verlag, 1958.



- , *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958/1959.
- , *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Madrid, Taurus, 1966.
- , *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964.
- , *Psicología sobre las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.
- , *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.
- , *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1983.
- , *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori, 1990.
- , *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza, 1993.
- , *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Kant, Agustín*, Madrid, Tecnos, 1995.
- , *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *La idea de la universidad*, Pamplona, EUNSA, 2013.
- JOHNSON, Eric, *El terror nazi: la Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Barcelona, Paidós, 2002.
- JONAS, Hans, *Memorias*, Madrid, Losada, 2005.
- JOUVENEL, Bertrand de, «Autoridad: el imperativo eficiente», en FRIEDRICH, Carl, J. (comp.), *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969, pp. 197-208.
- , *El poder: historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.
- , *La soberanía*, Granada, Comares, 2000.
- JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008.
- KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.
- , *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, RBA, 2002.
- , *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003.
- KIMMELMAN, Burt, *The poetics of Authorship in the later Middle Ages: The emergence of the Modern Literary Persona*, Nueva York, Peter Lang, 1999.
- KLEMPERER, Viktor, *LTI: La lengua del tercer Reich: apuntes de un filólogo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005.
- KOEHN, Barbara, *La Resistencia alemana contra Hitler 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2005.
- KOJÈVE, Alexandre, *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- KOONZ, Claudia, *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010.
- KOYRÉ, Alexandre, *Pensar la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1994.
- , *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

- LACORNE, Denis, *L'invention de la république, le modèle américain*, París, Hachette, 1991.
- LEFORT, Claude, *Un hombre que sobra: reflexiones sobre el Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- , *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007.
- , *Maquiavelo: lecturas de lo político*, Barcelona, Trotta, 2010.
- , *El pueblo y el poder*, Buenos Aires, Promete Libros, 2014.
- LE GOFF, Jacques, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2003.
- LEVI, Primo, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1995.
- LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2004.
- LINCOLN, Bruce, *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- LIVIO, Tito, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 2001.
- LOBROT, Michel, *Pour ou contre l'autorité*, París, Gauthier-Villars, 1973.
- LORAUX, Nicole, *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2007.
- , *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2008.
- , *La Guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Tres Cantos, Akal, 2008.
- , *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*, Buenos Aires, Katz, 2012.
- LOSURDO, Domenico, *Stalin: historia y crítica de una leyenda negra*, El Viejo Topo, Barcelona, 2011.
- LUTERO, Martín, *Escritos Políticos*, Madrid, Tecnos, 2008.
- LUXEMBURG, Rosa, «Discurso ante el congreso de fundación del partido comunista alemán», en *Obras escogidas* (tomo II), Bogotá, Editorial Pluma Ltda, 1976.
- LYOTARD, Jean-François, *El entusiasmo*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- MACKAY, Christopher S., *El declive de la república romana: de la oligarquía al imperio*, Barcelona, Ariel, 2011.
- MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.
- MAGDELAIN, André, *Jus imperium auctoritas: études de droit romain*, Roma, École française de Rome, 1990.
- MAIR, Peter, *Gobernando el vacío: la banalización de la democracia occidental*, Madrid, Alianza, 2015.

- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Barcelona, Espasa Calpe, 1995.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Antología* (edición de Miguel Ángel Granada), Barcelona, Ediciones Península, 2002.
- MARINA, José Antonio, *La recuperación de la autoridad: claves para la familia y la escuela*, Versátil, Barcelona, 2009.
- MARRAMAIO, Giacomo, *Contra el poder: filosofía y escritura*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- MARTEL, James R., *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Columbia, Columbia University Press, 2007.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, México DF, Gustavo Gili, 2001.
- MARTÍNEZ-PINNA, Jorge, *Prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *El Capital. Crítica de la economía política*, Barcelona, Siglo XXI, 2008.
- MATE, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003.
- MAYR, Otto, *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*, Barcelona, Acontilado, 2012.
- MAZOWER, Mark, *La Europa Negra: desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
- MCPHEE, Peter, *La Revolución francesa, 1789-1799: una nueva historia*, Barcelona, Crítica, 2003.
- MEAD, Margaret, *Educación y cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- MENDEL, Gérard, *Une histoire de l'autorité: permanences et variations*, París, La Découverte, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- , *El mundo de la percepción*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- MILGRAM, Stanley, *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclee de Brower, 1980.
- MOATTI, Claudia, *La razón de Roma: el nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Madrid, A. Machado Libros, 2008.
- , «Res publica: des choses publiques à la chose du peuple», en MOATTI, Claudia y Michèle RIOT-SARCEY, *La république dans tous ses états*, París, Éditions Payons-Rivages, 2009.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
- MONTESQUIEU, Charles Secondat barón de, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2007.
- MORRIS, Richard B., *Seven who shaped our Destiny: the Founding Fathers as Revolutionaries*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- MOSSÉ, Claude, *L'Antiquité dans la Révolution Française*, París, Albin Michel, 1989.

- MULDOON, James, «Auctoritas, Potestas and World Order», en FIGUEIRA, Robert C., *Plenitude of power: the doctrines and exercises of authority in the Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- MURARO, Luisa, «Sobre la autoridad femenina» en BIRULÉS, Fina (comp.), *Filosofía y género; identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992.
- , *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1995.
- , *Autorità*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013.
- NAGY, Gregory, *Poetry as Performance: Homer and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- NEGRI, Toni y HARDT, Michael, *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, DeBolsillo, 2006.
- , *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.
- NOORANI, Tehseen et alii (ed.), *Problems of Participation: Reflections on Authority, Democracy and the Struggle for Common Life*, Lewes, ARN Press, 2013.
- NOVICK, Peter, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo?: el Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- OAKESHOTT, Michael, *Lecciones de historia del pensamiento político: desde Grecia hasta la Edad Media*, Madrid, Unión Editorial, 2013.
- OZOUF, Mona, *L'homme régénéré: essai sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989.
- PARKIN, Jon, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- PARSONS, Talcott, «Autoridad, legitimación y acción política» en FRIEDRICH, Carl, J. (comp.), *La autoridad*, Ciudad de México, Roble, 1969.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro, *La noción de Estado: una introducción a la teoría política*, Barcelona, Ariel, 2001.
- PECHMANN, Alexander von, *Autonomie und Autorität. Studien zur Genese des europäischen Denkens*, Freiburg-Munich, Karl Alber Verlag, 2008.
- PENNOCK, Roland y CHAPMAN, John W., *Authority revisited*, Nueva York, New York University Press, 1987.
- PETERS, Edward, «*Rex inutilis*: Sancho II of Portugal and thirteenth-century deposition theory». *Studia Gratiana*, 14, 1967, pp. 255-305.
- , *Limits of Thought and Power in medieval Europe*, Burlington, Ashgate, 2001.
- PETTIT, Philip, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.
- PLATÓN, *Diálogos. Obra completa*, Madrid, Gredos, 2003.
- PLUTARCO, *Pericles-Fabio Máximo: Vidas Paralelas*, Madrid, Gredos, 2000.
- POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2002.

- PÖGGELER, Otto, *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, México DF, Ediciones Coyoacán, 1999.
- PORTMANN, Adolf, «Selbstdarstellung als Motiv der lebendigen Formbildung», en *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zurich, Rhein Verlag, 1958, pp. 139-173.
- , *Das Tier als soziales Wesen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- , JASPERS, Karl y BARTH, Karl, *El hombre y la inmortalidad*, Buenos Aires, Troquel, 1966.
- PRETEROSSO, Geminello, *Autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- PRÉVOST, Bertrand, «L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann», *Images re-vues*, 6, 2009.
- , «As aparências não-endereçadas: usos de Portmann (Dúvidas sobre o espectador)», *Devires*, 11, 2, 2014, pp. 210-229.
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- , *En los bordes de lo político*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007.
- RAZ, Joseph, *La autoridad del derecho: ensayos sobre derecho y moral*, México, Universidad Autónoma de México, 1982.
- , *Entre la autoridad y la interpretación: sobre la teoría del derecho y la razón práctica*, Madrid, Marcial Pons, 2013.
- RENAUT, Alain, *La fin de l'autorité*, París, Flammarion, 2009.
- RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- , *Ideología y Utopía*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2008.
- , *Lo justo 2: estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- RIVERA GARCÍA, Antonio, *El dios de los tiranos: un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2007.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- RODRÍGUEZ MAYORGAS, Ana, *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford, John and Erica Hedges, 2007.
- ROMILLY, Jacqueline de, *La Ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- RONELL, Avital, *Loser Sons: Politics and Authority*, Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2012.
- ROSANVALLON, Pierre, *Contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, Madrid, Taurus, 2015.
- RUSSELL, Bertrand, *Autoridad e individuo*, Ciudad de México, FCE, 2005.

- RYKWERT, Joseph, *La idea de ciudad: antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- SAHLINS, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- SARLO, Beatriz, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- SCANLON, Larry, *Narrative, Authority and Power: the medieval exemplum and the chaucerian tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.
- SCHMITT, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Stuhart & Cía, 1990.
- , *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011.
- SENNETT, Richard, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982.
- , *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- SHILS, Edward, *Tradition*, Londres, Faber & Faber, 1981.
- SIMON, Yves, *Una teoría general de la autoridad*, Madrid, Caparrós editores, 2008.
- SKINNER, Quentin; *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, FCE, 1985.
- , *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- , “Hobbes on Persons, Authors and Representatives”, en SPRINGBORG, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.
- SNYDER, Timothy, *Tierras de sangre: Europa entre Hitler y Stalin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.
- SREEDHAR, Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- SYME, Ronald, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- TÁCITO, Cayo Cornelio, *Agrícola; Germania; Diálogo sobre los oradores*, Madrid, Gredos, 1981.
- , *Anales*, Madrid, Gredos, 2001.
- TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Qui doit gouverner?: une brève histoire de l'autorité*, París, Grasset, 2011.
- TERRAY, Emmanuel, *La política en la caverna*, Buenos Aires, Del Sol, 2009.
- TIZIO, Hebe (coord.), *Reinventar el vínculo educativo: aportaciones de la pedagogía social y del psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, volumen II, Madrid, Alianza, 2002.
- TOMMASI, Wanda, «¿Segundo sexo o autoridad femenina?», *Duoda. Revista d'estudis feministes*, 18, 2000, pp. 69-86.
- TRAVERSO, Enzo, *El totalitarismo: historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.

- , *Els usos del passat: història, memòria, política*, Valencia, Universitat de València, 2006.
- , *A sangre y fuego: de la Guerra civil europea*, Valencia, Universitat de Valencia, 2009.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000.
- TUCK, Richard, «Power and Authority in Seventeenth Century England». *The Historical Journal*, 17, 1974, pp. 43-61.
- , *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1985.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- VEYNE, Paul, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?: ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Granica, 1987.
- VIRGILIO MARÓN, Publio, *La Eneida*, Madrid, Alianza, 2005.
- VIVANTI, Corrado, *Maquiavelo: los tiempos de la política*, Barcelona, Paidós, 2013.
- VOEGELIN, Eric, «Acerca de *Los orígenes del totalitarismo*», *Claves*, 124, 2004, pp. 4-8.
- , *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- WALZER, Michael, *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1986.
- , *La Revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Ciudad de México, F.C.E., 1984.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004.
- WECKMANN, Luis, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993.
- WEIL, Simone, *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014.
- , *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015.
- WIEVIORKA, Annette, *L'ère du témoin*, París, Hachette, 1998.
- WOOD, Ellen Meiksins, *De ciudadanos a señores feudales: historia social del pensamiento político de la Antigüedad a la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2011.
- WOOD, Gordon S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Williamsburg, The University of North Carolina Press, 1969.
- , *Revolutionary Characters: what made the Founders different*, Nueva York, Penguin Press, 2006.
- ZARCA, Yves-Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderna*, Barcelona, Herder, 1997.
- , *Filosofía y política en la Edad Moderna*. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

- ZIOLKOWSKI, Jan, «Cultures of Authority in the Long Twelfth Century», *Journal of English and Germanic Philology*, 108, 2009, pp. 421-448.
- ZIZEK, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008.
- ZUMTHOR, Paul, *La poesía y la voz en la civilización medieval*, Madrid, Abada Editores, 2006.