



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**EL ITINERARIO POLITICO DE HANNAH
ARENDT: CIUDADANIA, POLITICA Y
REPUBLICA**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
**LICENCIADA EN CIENCIAS POLITICAS Y
ADMINISTRACION PUBLICA**
P R E S E N T A :
JESSICA BAÑOS POO



CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F.

JUNIO DE 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, por haberme conducido en este andar
y por el apoyo recibido durante todos estos años;
A Sabrina, por la confianza y el cariño que siempre
ha depositado en mí, y;
A Homero, por todos los momentos
hermosos y porque con él, los proyectos se
han convertido en historias que contar.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco primero que nada, a Víctor Alarcón Olgúin por todas las charlas que tuvimos al respecto de este trabajo y sin las cuales esta tesis no hubiera existido. A Carmen Benítez, por haberme dado la oportunidad de conocer nuevas realidades y, después, por permitirme volar en el momento adecuado. A Ricardo Pascoe, por la confianza y por el apoyo para continuar mis proyectos. A Ceci y a Juan Carlos por todas las veladas que hicieron más amena la presión durante la elaboración de este trabajo. A los amigos de la Facultad: Ale, Lety, Enrique, Edith, Andrea y Daniela, por impulsarme a titularme pronto. A Rosa María Lince por sus valiosos comentarios y sugerencias a la tesis y por haberme permitido consultar su maravilloso libro de apuntes. A Juan Pablo Córdoba y Nora Rabotnikof por el apoyo mostrado hacia la continuación de mis proyectos. A Claudia Galindo por sus comentarios y por haberme mostrado muchos caminos que ella anduvo antes de mí. A Lorena, porque siempre ha creído en mí, aún en los momentos de crisis. A mis padres, por haberme enseñado el camino y por apoyarme en mis proyectos. A Sabrina, por acompañarme en los momentos de estudio y por tener siempre fe en mi trabajo. Y, más que a nadie; a Homero, por la confianza, el apoyo y el impulso que ha dado a mi vida; por los momentos hermosos y por los proyectos que hemos hecho y concluido juntos.

**EL ITINERARIO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT:
CIUDADANÍA, POLÍTICA Y REPÚBLICA**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
1. LAS BASES DE UN PENSAMIENTO POLÍTICO	23
La experiencia política y el recibimiento en la República	24
La comprensión de lo sucedido y las bases de un pensamiento Político	34
El gobierno totalitario	40
La personalidad jurídica y la dignidad humana	60
2. LA POLÍTICA Y SU SENTIDO	67
Una nueva Ciencia de la Política	67
Espacio privado y espacio público	76
Labor, trabajo y acción	82
La política y su espacio	91
Libertad, el sentido de la política	99
El Poder como base de la existencia política	104
3. REVOLUCIÓN Y REPÚBLICA	109
La construcción de la historia y el juicio	109
Revolución para el cambio político y rechazo de la violencia	116
La Revolución americana y la Fundación de la República en el contrato mutuo	127

El problema de la autoridad	140
La fundación y la legitimidad en la construcción de instituciones republicanas	144
El republicanismo de Hannah Arendt	149
La Democracia en la República: Los Consejos ciudadanos para la acción	154
4. CRISIS DE LA REPÚBLICA	162
El inicio de los años sesenta	162
Crisis de la República	166
Desobediencia civil, Federalismo y Derecho de Asociación	175
5. CONCLUSIONES	185
6. BIBLIOGRAFÍA	203

"Seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo."

Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

Mi conocimiento sobre el pensamiento de Hannah Arendt llegó durante el último semestre de la Licenciatura cuando en las clases del Profr. Víctor Alarcón Olgún se leyeron algunos de los textos de esta pensadora del siglo XX. Desde entonces, pude percatarme de que el pensamiento de Hannah Arendt propone una revaloración de la política que se antepone a muchas de las explicaciones que en Ciencia Política buscan explicar al poder como violencia y a la política como coerción.

Para muchos estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, esto es de entrada un pensamiento muy sugerente. Sin embargo, al comenzar a adentrarme en sus textos, encontré también a una teórica de la política que a la par que concibe una nueva forma de entender y hacer la política, desarrolla una brillante crítica sobre la modernidad a partir de las apreciaciones filosóficas que ella adopta de la filosofía alemana de inicios de siglo.

Decidí entonces, con la ayuda de mi asesor, que sería posible elaborar mi tesis de Licenciatura acerca de la teoría política de Hannah Arendt. Desde entonces, no he terminado de sorprenderme de la vastedad y brillantez de su pensamiento que ofrece amplias elaboraciones teóricas desde muchas ópticas posibles.

Hay en el fondo de éste una preocupación por el momento de crisis al que, en su visión, han llevado muchas de las tendencias políticas de la modernidad. Y, en este sentido, para cualquier estudiante o académico latinoamericano que vive constantemente bajo momentos de tensión y crisis

políticas, se vuelve un pensamiento sugerente para la reflexión en torno a nuestros propios problemas.

Mi intención original con esta tesis es hacer una revisión general del amplio pensamiento político de Hannah Arendt, enfocada sustancialmente a los problemas de la ciudadanía, la política, los derechos políticos y la República. Para ello, haré una interpretación biográfica del pensamiento de esta autora con el fin de 1) sustentar que dentro de la teoría política de Hannah Arendt existe un pensamiento republicano; 2) defender que sus principios teóricos fundamentan ampliamente su propuesta republicana y; 3) demostrar que la vida en la República norteamericana no sólo impulsó que ella detentara una propuesta de este tipo, sino también, que el vivir la crisis de los años sesenta en ese país, la reforzó en estas ideas.

El primer capítulo tratará sobre la llegada de Hannah Arendt a Estados Unidos y el recibimiento que sintió de la República Norteamericana, en su condición de judía exiliada del régimen nacional-socialista. Se verá también que esta condición la reafirmó en su identidad judía y la hizo entrar en la lucha política a favor de los judíos durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y en el debate en torno a la creación del Estado de Israel. Aquí se analizará por qué sus ideas fueron rechazadas por muchos de sus compañeros zionistas y cómo éstas mismas después la convocan a la realización de su obra *Los Orígenes del Totalitarismo*.

En la tercera parte del primer capítulo se analizarán las principales características que ella observa sobre el gobierno totalitario porque me parece que éstas son la base de su pensamiento teórico posterior. Es una de las hipótesis de esta tesis, demostrar que el pensamiento político de Arendt busca fundamentos políticos diferentes a los que ella observa que llevaron al totalitarismo, y también se verá que su reflexión en torno a este tema la conduce a explicaciones nuevas sobre la política, el poder y el ejercicio de los derechos políticos. Sobre este último punto, se analizará en

la cuarta parte del primer capítulo cómo sus reflexiones sobre las consecuencias del totalitarismo acerca de la dignidad humana y la seguridad jurídica del individuo, conducen a Arendt a reflexionar en la importancia de la defensa política del ciudadano como base del derecho a tener y gozar de derechos civiles y políticos.

En el segundo capítulo, se explora cómo estas reflexiones del totalitarismo, junto con sus antecedentes académicos alemanes, fundamentalmente el pensamiento de Karl Jaspers y Martin Heidegger, van formando en Arendt la idea de reformular el pensamiento sobre la política haciendo de ella el lugar donde es posible afirmar la existencia humana y el mundo real de los hombres. Los conceptos de espacio privado y espacio público son una base de la exploración filosófica de Arendt y más allá del debate que su libro *La Condición Humana* implica con Marx y con Heidegger, será tomado como punto de referencia para entender las bases de un pensamiento que promueve la pluralidad y la acción como premisa de la política.

Ofrezco también, en este segundo capítulo, un primer acercamiento a la propuesta de que la filosofía política de Hannah Arendt se encuentra más influenciada por el pensamiento de Karl Jaspers que por el de Martin Heidegger, pues aún cuando de éste toma una gran parte de sus premisas filosóficas, es la filosofía existencial del primero lo que, desde mi punto de vista, conduce a Arendt a concebir un pensamiento político apegado al mundo real y a la idea de la acción humana en la política.

En este mismo capítulo, se revisarán sus conceptos de labor, trabajo y acción, para encontrar cómo Arendt busca enaltecer el mundo que los hombres crean en su propia mundanidad y, sobre todo, para establecer que ese mundo humano halla su mayor momento de dignidad cuando los hombres llevan a cabo la más alta de las capacidades humanas: la acción. Así, se enlazarán su premisa filosófica de la pluralidad, con sus conceptos

sobre la acción, para llegar a su concepción sobre la política, misma que es tratada en el cuarto apartado del segundo capítulo.

La política en Arendt es el mundo de debates y acuerdos que los hombres generan con su acción. Es un mundo que se construye únicamente por la acción entre los hombres y, por tanto, que no es inmanente al hombre, sino *al mundo que se construye entre ellos*.¹ Y como se verá, involucra una concepción del hombre como ser único y auténtico, diferente a todos los demás, por lo cual la política en Arendt involucra la cuestión de la pluralidad, el debate entre los distintos y la generación de acuerdos en el espacio destinado para ella: el espacio público.

Su sentido, en la generación de esos acuerdos es preservar la libertad para la acción de los distintos involucrados y para permitir la espontaneidad y la contingencia en la acción del hombre. En esa medida, en la interpretación que aquí ofreceré del pensamiento de Arendt, la política conduce hacia la construcción de instituciones políticas cuyo sentido deberá ser siempre hacia la consecución y el mantenimiento de la libertad.

Sin embargo, antes de entrar al problema de cómo generar esas instituciones, que se ve en el tercer capítulo, me detengo en el análisis de su concepción sobre el poder, porque me parece que con ésta se concluye una idea global sobre la ciudadanía y la defensa jurídica del ciudadano, a la vez que abre nuestra comprensión acerca de lo que debe ser la lucha política y sobre las verdaderas bases del problema de la legitimidad.

En el tercer capítulo comienzo analizando las ideas de Arendt sobre la comprensión de la historia como una manera de acercarnos a su exploración acerca de las Revoluciones francesa y norteamericana. Se verá aquí que Arendt plantea una forma de ver la Historia, que involucra su concepto sobre la pluralidad, en el sentido de otorgar siempre voz a todos los involucrados en un evento histórico, y no desde una óptica única o

desde la óptica adoptada por los vencedores. En este sentido, exploraré su concepción acerca de pensar la historia de manera abierta y objetiva, y apuntando hacia la elaboración de nuestros propios juicios en esos eventos.

Junto con este planteamiento, se verán las experiencias académicas de la vida de Arendt, los reconocimientos recibidos y la aceptación de su obra, como una forma de ir construyendo una idea general sobre su vida en la República norteamericana. En virtud de que una de las hipótesis que se intentarán demostrar es que Hannah Arendt vive una vida en Estados Unidos con plenas libertades, sobre todo, con libertad de expresión de sus ideas y de actuar políticamente, aún en una postura crítica ya que adopta la ciudadanía de este país, el conocer algunas cuestiones de su vida académica y de la recepción de su obra, nos permitirá ir entendiendo de qué manera, desde su postura, ella quiere recuperar la tradición libertaria de este país.

De allí, en el segundo apartado de este capítulo, me desplazaré hacia sus reflexiones sobre las experiencias revolucionarias recuperando fundamentalmente sus juicios sobre la Revolución francesa y la norteamericana. Para Arendt, estas revoluciones marcan el hito de las revoluciones modernas y es por ello que cobra interés en su análisis.

En su planteamiento, lo que las revoluciones trajeron al mundo moderno es la idea de lograr crear un orden político enteramente nuevo². Esto no significa que ella desdeñe los cambios políticos en la historia de la antigüedad, pero cree que fue a partir de Maquiavelo que la idea de generar un cuerpo político tomó forma. En la realidad, por su parte, la primera manifestación de la idea de revolución se dio con la rebelión de Oliverio Cromwell en Inglaterra; y después, de manera fundamental, durante el siglo XVIII, con las Revoluciones norteamericana y francesa.

¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la Política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45-46.

² Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 48.

Se verá que Arendt entiende a las revoluciones en dos sentidos. El primero de ellos como el movimiento libertario que da inicio a la revolución; mientras que, el segundo, como la capacidad de sus actores para construir nuevas instituciones y dar forma a un nuevo cuerpo político. Se revisarán, entonces, sus conclusiones sobre cada una de estas revoluciones extrayendo que su elemento de juicio sobre ellas es si éstas lograron o no, con la implantación de nuevas instituciones, dar origen a un orden nuevo que apuntara hacia la libertad, pues si para ella éste es el sentido original de toda revolución, la evaluación de ellas deberá entonces buscar si éstas consiguieron instituir la.

Se explicará, así, que Arendt concluye argumentando que la Revolución Francesa no logró instituir la libertad, debido a la entrada de "la cuestión social" como el objetivo central de la misma y debido a que ésta retiró de la escena a la búsqueda de la libertad y a la constitución de instituciones que la promovieran y la mantuvieran en el paso del tiempo. Contrariamente, ella encuentra que la Revolución norteamericana sí logró estos objetivos, instituyendo un cuerpo político nuevo cuyos principios no se alejaron de la libertad.

Así, llego a un primer acercamiento con su visión republicana: su inclinación por las instituciones de la República norteamericana no sólo por ser un ejemplo moderno de fundación de un cuerpo político para la libertad de manera exitosa, sino también por su explicación de cómo las instituciones surgidas fueron eficientes para guardar la libertad e impedir los abusos del poder, a la vez que lograron sostenerse sobre una legitimidad secular y mundana: el pacto político del principio o la Constitución.

En su visión de la República norteamericana es donde yo encuentro uno de los temas principales del pensamiento teórico-político de Hannah Arendt y a lo que conduzco el resto de la investigación. Abordando sus ideas sobre esta institución, demuestro que esta pensadora estuvo

plenamente inclinada por un pensamiento republicano y por otra parte, reviso cómo es que su idea de la República está pensada también como una forma que ha sido exitosa para combatir muchas de las tendencias totalitarias. Si bien se llegará a ver en el último capítulo que Arendt comienza a ver algunas de estas tendencias en la propia República de los Estados Unidos, pretenderé aclarar por qué Arendt sustenta esa idea republicana y cómo ésta queda reforzada aún a pesar de vivir la "Crisis de la República" de los años sesenta en ese país.

En el tercer apartado de este mismo capítulo, exploro las ideas de Arendt en torno a la fundación de la República norteamericana. Se verá que Arendt admiró a los Padres Fundadores de los Estados Unidos por ser hombres de acción desde el comienzo hasta el fin de la Revolución de Independencia y durante la constitución de la República, y porque ésta fue instituida por ellos a través del debate y la argumentación. En este sentido, se reconoce cómo es que esta Revolución pudo ser relacionada con muchas de las ideas que ella había sentado ya como las bases para pensar de manera distinta a la política. Reconoce en ellos que, a través de la acción y el discurso, pudieron dar origen a un cuerpo político nuevo basado en la discusión plural y en la negociación de los acuerdos. Por ello, se analizará que Arendt cree que esta República logró sustentarse sobre la base del contrato mutuo y la promesa recíproca, cuestiones que además, dieron un origen secular a la fundación de la República.

Arendt leyó a Montesquieu durante la elaboración de sus ideas sobre las revoluciones y encontró que, al basarse en sus ideas de los pesos y contrapesos para la creación de las instituciones políticas de los Estados Unidos, los Padres Fundadores lograron establecer un orden nuevo dentro de cuyas divisiones emanaba un poder que se hacía plural, en tanto surgía desde distintos ángulos y desde todas las subdivisiones territoriales hechas bajo la idea del federalismo.

Plantearé así, cómo es que su desarrollo sobre las instituciones norteamericanas, fundamentalmente la división de poderes y el federalismo, estuvo acorde con sus premisas teóricas y cómo, por ello, puede demostrarse que Arendt apreció estos dos tipos de arreglos institucionales. Esto se combinará con sus ideas sobre el concepto de autoridad y su descubrimiento acerca de cómo el pacto que llevó a la constitución de la República norteamericana además de constituir una fundación secular, generó para ella, un nuevo tipo de autoridad que le permitió permanecer ligada a sus principios inclinados hacia la libertad, y ser una República estable y duradera en el transcurso del tiempo.

Con ello, se demostrará que sus ideas republicanas se apegan a la historia de las instituciones de la República norteamericana, y que la relación que su interpretación de ésta tiene con sus ideas sobre la política, la acción, el poder y la pluralidad, puede sustentarse como base para demostrar que Arendt efectivamente estuvo inclinada por un cierto tipo de instituciones. En su pensamiento, es imposible hablar de que pensara en la viabilidad de una propuesta como esa para otros países, o para otras circunstancias, puesto que el detentar una propuesta política *a priori*, para ella, puede diluir la espontaneidad y la contingencia que nacen en el actuar político de los hombres. No obstante, su conceptualización sobre temas como la división de poderes, el Poder Judicial, la legalidad o el federalismo brindan elementos de entendimiento nuevos sobre este tipo de conceptos y, en este sentido, creo que pueden ser estudiados como una propuesta de la propia Arendt y analizarse bajo su propia óptica.

Por ello, en el apartado sexto del tercer capítulo, elaboro un desglose de sus ideas sobre cada uno de estos temas y de cómo éstos se ligan a los conceptos del pacto, la promesa mutua, la reciprocidad, la pluralidad, el poder, la política y la acción. En cuanto a la cuestión de la legalidad, se pretende llegar a la conclusión de que frente a la inestabilidad legal que

interpretó en su lectura sobre el totalitarismo, el pensamiento de acción y política de Arendt establece el principio del establecimiento de la legalidad. En virtud de que la pluralidad lleva a acuerdos y que éstos deben instituirse como promesa mutua para las futuras generaciones, se demuestra que su teoría apunta hacia la institución de una legalidad estable, pública, duradera y conocida por todos.

Sobre la división de poderes, trataré de afirmar que Arendt liga a ésta con la cuestión de la pluralidad al entenderla como un sistema que impide el monopolio de las decisiones políticas en un solo poder pero, además, que lo focaliza como un sistema de donde se emana poder desde distintas posiciones políticas. En este sentido, involucra cierta pluralidad y también la obligación a la construcción de acuerdos y promesas entre poderes que, en última instancia, no lleguen a constreñir el poder del otro, sino que lo aumenten con cada pacto político.

Unida a su concepción de la división de poderes como un sistema que impide el abuso en el ejercicio del poder y del cual surgen poderes diferentes, el arreglo institucional logrado por medio del federalismo es, para Arendt, otra forma en la que los norteamericanos lograron generar nuevas fuentes de poder, esta vez ligadas a la base de la subdivisión territorial. Y es ésta, para ella, una forma institucional todavía más valiosa en virtud de que pluraliza mucho más la aparición del poder, a la vez que asegura una continua emanación de decisiones desde los condados y los distritos.

En la institución del Poder Judicial, de acuerdo con lo que pretendo demostrar, Arendt encuentra también otras virtudes que unen nuevamente al sistema de división de poderes con su pensamiento. Analizando algunas de las sentencias judiciales que a Arendt le tocaron observar en el transcurso de su vida en Estados Unidos, ella admira a esta institución en la República norteamericana porque ve como ésta es aún capaz de sostener la autoridad de los principios de la República y dar a ellos nueva vigencia en

las revisiones constitucionales que se llevan a cabo sobre distintas materias. Para Arendt, en cuanto este poder recurre a los principios que dieron forma y origen a la República norteamericana para emitir una decisión o un fallo, lo que hacen es recurrir al pacto fundacional y a sus principios, provocando, consecuentemente, su revivificación y su mantenimiento en el paso del tiempo.

Su argumento en defensa de este sistema sería doble en este sentido, por una parte, el Poder Judicial recupera y vuelve a elaborar el pacto entre distintos actores políticos, lo cual, involucra el revivir el consenso primigenio de la República; mientras que, por la otra, en ella recae gran parte de la posibilidad de permanencia de la autoridad de este pacto republicano o de su revivificación en cada uno de los momentos donde la valoración de un nuevo *Consensus Universalis* se hace necesario para mantener viva a la República y sus principios apegados a la libertad.

Finalizo el tercer capítulo con un acercamiento a su idea de los Consejos como vía para la participación de un mayor número de ciudadanos en las decisiones políticas y de gobierno de la República. Aquí, aparece una Hannah Arendt ligada con una democracia participativa o de base que surge de su análisis sobre los movimientos revolucionarios y los Consejos espontáneos surgidos en muchos de ellos, y que ella lo convierte en una propuesta política viable.

Muchos autores han visto en esta propuesta, la parte más utópica del pensamiento de Hannah Arendt.³ Comparto con muchos de ellos esta visión, sin embargo, me detengo en esta propuesta bajo el interés de cómo Arendt liga esta vía consejista con sus ideas sobre la República. En este sentido, exploro algunas de sus ideas en su recuperación del pensamiento

³ Ver por ejemplo, Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 298 p., o el trabajo reciente de Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt, El Juicio Ciudadano y la Comprensión de la Política*, México, FCPyS-UNAM, Tesis de Maestría, 2000, 215 p.

de Jefferson, pero en el cuarto capítulo, me propongo encontrar sus explicaciones más concretas.

En el capítulo cuatro, comienzo explorando la crisis constitucional que Arendt interpretó de la vida política norteamericana en los años sesenta y, con ello, se intentará llegar a la conclusión de que Hannah Arendt propuso revivir el espíritu republicano de los Estados Unidos como la mejor vía para salir de esa crisis. Lo cual, desde mi punto de vista, puede entenderse como una reafirmación de su propuesta republicana y de su confianza en estas instituciones.

Pero, por otra parte, llego también a una investigación de su idea democrática radical y de sus ideas sobre el asociacionismo partiendo de sus propuestas acerca de la viabilidad de los consejos ciudadanos ligados al federalismo y, por tanto, a la cuestión territorial; pero también, a aquéllos consejos que se fundan en la comunidad de intereses de un grupo de personas con características o profesiones afines. Afirmo, pues, la idea de que el republicanismo de Arendt se transformó, con la venida de los años sesenta y el surgimiento de los movimientos civiles en Estados Unidos, en un republicanismo abierto que debe buscar reconstituirse cada vez que las circunstancias requieren la apertura hacia el recibimiento en el espacio público, de nuevos actores políticos.

II

La hipótesis general que dio vida a esta investigación es que el pensamiento de Hannah Arendt estuvo influenciado directamente por lo que a esta mujer vivió como judía exiliada del régimen nacional-socialista y, después, por su vida en la República de los Estados Unidos. Además de que cada uno de los temas que va adoptando Arendt durante el desarrollo de su obra son la prueba de que siempre estuvo en diálogo con los problemas de su tiempo y que gracias a ellos, fue enriqueciendo una visión

teórica que abarca muchos temas de reflexión política, en su caso, quizá como en muy pocos, es posible apreciar una relación directa entre los hechos que vivió y la obra que ella desarrolló.

Esto se debe en primer lugar, a que, en efecto, todo pensador se encuentra influenciado por sus experiencias vivenciales, mismas que le otorgan temas de reflexión y de desarrollo teórico. Aunado a esto, en el caso de Arendt, desde su arribo a los Estados Unidos optó por una vida intelectual de lado de la *vida activa* y contra la *vida contemplativa*, lo cual hizo que su reflexión se profundizara aún más en lo que ella observó durante su tiempo (y que son también cuestiones de nuestro tiempo) y en contra de una reflexión más contemplativa o filosófica que hiciera intervenir algún elemento subjetivo, metafísico o trascendente que desdibujara lo que para ella era "el verdadero mundo de los hombres".

Es por ello que desde las primeras páginas de esta tesis se comienza a evidenciar la viabilidad de esta hipótesis. En el primer capítulo, se muestra la ruptura de pensamiento que intenta hacer Arendt para desprenderse de la filosofía y debe entenderse por ello que a quién fundamentalmente se refiere es a Martin Heidegger, de quién aún cuando heredó un innumerable esquema de referencias y categorías filosóficas, se alejó por las implicaciones de su pensamiento y porque éste para ella estaba equivocado en buscar al ser desde la esencia de sí mismo y no desde lo que fenomenológicamente y existencialmente puede apreciarse de él.

Los Orígenes del Totalitarismo es el primer intento de Arendt por desprenderse de la contemplación filosófica y buscar, por el contrario, la verdad de los hechos en los hechos mismos. Aún influenciada por la fenomenología y la crítica a la modernidad de Heidegger y de la generación filosófica alemana de las primeras dos décadas del siglo XX, como lo estará durante toda su vida, Arendt hace en esta obra un intento por reconstruir

algunos de los precedentes o elementos históricos presentes en la modernidad que devinieron en algo tan radical como el surgimiento del totalitarismo. Pero, de ahí en adelante surgirán una filosofía y una teoría política novedosas e interesantes para enfocar el análisis de los problemas del siglo XX y también para descubrir muchos fenómenos que suceden en este comienzo del siglo XXI, que tratan de no desprenderse del mundo de los hombres y de la construcción de un mundo material e institucional plenamente mundano.

La búsqueda de la pluralidad, que como se verá, se convierte en la base teórica de todo el desarrollo de su pensamiento político puede ser entendida únicamente desde su perspectiva de judía asimilada primero a la cultura alemana y después reafirmada en su propia identidad una vez que el antisemitismo se convirtió en objetivo político.

Su construcción de la política y su entendimiento sobre el poder y la creación de instituciones, tiene una gran deuda con Heidegger, pero sobre todo con Karl Jaspers, su habilitador de tesis doctoral en Heidelberg entre 1926 y 1929. Pero es esta combinación entre los antecedentes intelectuales de su formación filosófica y su vida de exiliada, lo que hace concebir un nuevo pensamiento siempre marcado por la figura del "paria".

La propuesta republicana de Hannah Arendt, que será abordada dentro de los capítulos tres y cuatro de esta tesis, es también un reflejo de su vida en Estados Unidos, la República que la alojó con todas las libertades en su condición de judía. Si nos remitimos al hecho de que ella salió de Alemania justo cuando la República de Weimar cayó y comenzó el ascenso del nacional-socialismo, y si pensamos que sus padres fueron socialistas defensores de la República, pueden irse viendo algunos antecedentes de Arendt como republicana. Sin embargo, y como se plantea como hipótesis en esta tesis, el enarbolamiento de esta propuesta no pudo ser si no hasta que llegó a una nueva República que la recibió, le dio

libertades y la convirtió en ciudadana en muy pocos años. Esto es lo que quedará demostrado también en los últimos capítulos de este trabajo.

III

Conforme iba avanzando la investigación de esta tesis, la revisión de la bibliografía secundaria que aborda el pensamiento de Hannah Arendt a la que me fue posible tener acceso - todavía la mayor parte de ella no traducida al castellano-, me llevó a percatarme de que el republicanismo de Hannah Arendt es aún poco trabajado por sus estudiosos. Entre los textos más importantes que lo abordan se encuentra por supuesto el estudio de Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A reinterpretation of her Political Thought*⁴, que hace un análisis de las premisas filosóficas que sustentaron este republicanismo. Aborda en él la relación entre la pluralidad, las instituciones, la legalidad y la ciudadanía y comprueba con ello que Arendt apuntaba hacia un republicanismo que instituyera la libertad y la acción como bases para la política. Mi tesis, coincide ampliamente con muchas de las ideas sustentadas por esta autora, coincidencias sobre las que hago algunas referencias durante el transcurso de esta investigación. Además debo decir que muchas de sus ideas fueron invaluable para la elaboración de esta tesis.

Se encuentra también el estudio de Phillip Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*⁵, que aborda la fundación de la República como resultado de una revolución que logra establecer la libertad.⁶ Con este autor, encontré grandes coincidencias, pero su debilidad es que no logra llegar a realizar un estudio del republicanismo de Hannah Arendt, pues

⁴ Editado por Cambridge University Press, *Op. Cit.*

⁵ Stanford California, Stanford University Press, 1993, 266 p.

⁶ Las ideas de Arendt en torno al problema de fundar una República para la libertad serán vistas en el capítulo tercero de esta tesis.

éste queda abordado de manera tangencial mediante el tema de la Revolución.

Consulté también el artículo de Bonnie Honig titulado "*Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a Republic*", publicado en 1991 en la *American Political Science Review*⁷. De él, extraigo muchas de las ideas sobre la relación entre la fundación de una República y el problema de la búsqueda de una autoridad secular.

Finalmente, tuve acceso al más reciente trabajo sobre Hannah Arendt elaborado en México. Se trata de la tesis de maestría de Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt, El Juicio Ciudadano y la Comprensión de la Política*⁸, presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales durante los primeros meses de este año. Con ella, comparto muchas de sus ideas sobre la vía consejista de Arendt y la relación de ésta con su idea republicana, y a ella debo muchas de las aclaraciones sobre la visión de democracia radical que se encuentra también en el fondo de su pensamiento.

Sin embargo, una vez revisados estos textos a los que me refiero por sus aportaciones al debate sobre el republicanismo de Hannah Arendt y otros más que tocan el tema de manera más tangencial,⁹ me he percatado también de que la mayor contribución de esta tesis es el buscar a una Hannah Arendt más institucional y, en este sentido, en definir cuáles serían algunas de las instituciones que conforman a una República con bases políticas que se conviertan en pequeños frenos o baluartes contra apariciones de tendencias totalitarias.

Entiendo, como todos los autores aquí citados, que Hannah Arendt se oponía rotundamente a proponer un modelo político porque éstos, en su

⁷ *American Political Science Review*. Volumen 85, número 1, marzo de 1991.

⁸ Tesis de Maestría, FCPyS-UNAM, 2000, 215 p.

⁹ Uno de estos textos puede ser el de Enrique Serrano Gómez, *Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt, y la definición de lo político*. México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998.

visión, pueden generar una imposición política y diluir lo verdaderamente valioso de la política: la espontaneidad y la contingencia de la acción.

No obstante ello, he dedicado una parte importante de esta tesis a la comprensión de las instituciones por las que Arendt se ve inclinada en sus escritos políticos de *Sobre la Revolución y Crisis de la República*, puesto que me parece valioso encontrar, de su lado, aquellos elementos que impulsan la pluralidad, la generación de poder y el mantenimiento de la libertad en instituciones como el federalismo o la división de poderes. En este sentido, creo que con esta tesis se contribuye a abrir un nuevo debate en torno a estas cuestiones. Un debate que puede tener, en última instancia, la finalidad de encontrar una visión distinta de nuestras ideas tradicionales sobre estas instituciones y que contribuya también a una mejor o más abierta comprensión sobre las mismas.

Otro tema de debate que se logra ver con la investigación llevada a cabo es el insuficiente análisis que existe actualmente sobre la vinculación y la deuda de Hannah Arendt con el pensamiento de Karl Jaspers. Para la mayor parte de sus estudiosos, Arendt es una heredera únicamente del pensamiento de Martin Heidegger de quién, como sugiere Seyla Benhabib, Arendt transformó e hizo suyas sus categorías de pensamiento sobre la pluralidad, el mundo y la acción.¹⁰

Para mí, son justamente los temas de la pluralidad y la acción, los que Arendt extrajo del pensamiento existencialista de Jaspers. Éste, sustentaba, como lo dice la propia Arendt en un artículo bajo el nombre de "*What is existential philosophy?*"¹¹, una filosofía que no se comprometía con buscar una esencia del hombre que finalmente llevara a una visión subjetiva de la comprensión del mundo. Por el contrario, para ella, Jaspers es el

217 p.

¹⁰ Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, California. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996. Introduction, p. xxvi.

ejemplo del filósofo que piensa con los pies en la tierra; es decir, no buscando alguna esencia, ontología o metafísica, sino buscando el camino del hombre a partir de su análisis en el propio mundo. Por ello, para Arendt, esta filosofía existencial, que afirmaba el mundo, como el mundo de los hombres, tenía una consecuencia directa: la acción; a lo cual yo agregaría también, que conduce hacia el planteamiento sobre la política.

Por los objetivos de esta tesis, no pudimos abundar mayormente en la influencia que Arendt tuvo de su habilitador doctoral. Algunas de las discusiones se hacen en el capítulo segundo e incluyo algunos comentarios a modo de pie de página. Sin embargo, para una mejor comprensión de Hannah Arendt, queda abierta a nuevas investigaciones la herencia que Arendt obtuvo de Jaspers pues, desde mi punto de vista, es representativo y debe tomarse en cuenta que Jaspers y Arendt mantuvieron una relación cercana durante toda su vida la cual además, fue fecunda en la interrelación de ideas y debates compartidos.

Por ello, antes de tener una opinión final, es prudente recordar las palabras de Hannah Arendt cuando nos dice que:

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.¹²

¹¹ Editado en Kohn, Jerome (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1945*, Nueva York, Hartcourt Brace & Company, 1994. p. 163-187.

1. LAS BASES DE UN PENSAMIENTO POLÍTICO

Con el presente capítulo pretendo demostrar que el pensamiento político de Hannah Arendt tiene una profunda relación con sus experiencias personales y su condición como judía exiliada del régimen nacionalsocialista. Pretendo abordar el hecho de que sus reflexiones en torno a cuestiones políticas se da después de su salida de Alemania y de que tiene conocimiento al respecto de la crisis en la que había entrado su sistema político.

En mi interpretación, Arendt sale de Alemania con una profunda necesidad de comprender qué es lo que había pasado para degenerar la política hasta el punto de expulsar a los judíos y tiempo después, ya en Estados Unidos, por comprender cómo el sistema alemán había llegado hasta el punto de cometer crímenes en masa sin responsabilidad alguna.

Así mismo me propongo señalar que, tanto las reflexiones de estos primeros años de vida en Estados Unidos, como su trabajo político, la llevaron a reflexionar en la necesidad de repensar los fundamentos mismos de la política. El antisemitismo y el fenómeno del totalitarismo, y sus reflexiones en torno a estos problemas (que la influyen directamente), se convertirán, de acuerdo con lo que intento demostrar, en los fundamentos para una nueva ciencia de la Política que genere condiciones totalmente distintas a las que llevaron a estas tragedias de nuestro tiempo.

En este sentido, comenzaré abordando algunos datos biográficos fundamentales para entender el sentido de sus reflexiones, seguiré sus

¹² Arendt, "Verdad y Política" en *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

experiencias y reflexiones en la actividad política del lado de su pueblo, y concluiré analizando su posición al respecto del fenómeno totalitario y de las consecuencias que ella observa para la política y para la dignidad humana. Dentro del cuerpo de la tesis, este primer capítulo será fundamental para entender los antecedentes de su teoría política, pues creo que ésta no puede entenderse en su totalidad sin el conocimiento de lo que está detrás de la misma y de lo que la impulsa a escribir una nueva propuesta teórica.

La experiencia política y el recibimiento en la República

Cuando Arendt llegó a Estados Unidos en 1941, huyendo de la persecución judía en Europa, se topó con un mundo muy diferente al que había estado acostumbrada durante toda su vida. En 1933, Arendt salió huyendo de Berlín y se dirigió a París, poco tiempo después del incendio del Reichstag.¹³ Ahí, trabajó para una organización de enseñanza y ayuda para los judíos que pensaban ir a Palestina y para la baronesa Germaine de Rotschild, quien daba ayuda para obras de caridad hacia los judíos. Durante este periodo en París, conoció a Heinrich Blücher, su segundo esposo, y quien, como pocas personas de su entorno, contribuyó con ella de manera muy importante en el desarrollo de su obra.

Durante este periodo en Francia, Arendt vivió de cerca, si bien ya lo había experimentado en Alemania, el ascenso del antisemitismo social y político hacia los judíos. Es el momento en que los gobiernos de diversas naciones europeas, Francia incluida, empiezan a emitir decretos antisemitas. En Alemania, éstos habían comenzado hacia 1936, pero la desnacionalización de los judíos europeos y su "evacuación" o desplazamiento, se van dando en los países contiguos a Alemania durante los últimos años de la década de los treinta e inicios de los cuarenta.

¹³ Los datos biográficos de Hannah Arendt han sido tomados fundamentalmente de la biografía de Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, 651 p.

En 1939, el *Aliyah de la Juventud*, la organización para ayuda de los refugiados hacia Palestina, en la que trabaja Arendt, es transferida a Gran Bretaña para efectuar sus traslados con mayor seguridad. Sin embargo, eso deja a Arendt desempleada y poco tiempo después, tanto ella como su esposo, van a ser internados en campos de concentración franceses. Gurs fue el lugar de residencia de Arendt durante algunos meses y, según su biógrafa Elizabeth Young-Bruehl, ella fue de las pocas doscientas afortunadas (quizá entre 7,000) que pudieron salir de él, gracias a sus contactos con ciudadanos franceses.

En 1940 se da el peor momento de la crisis: Francia es ocupada por las tropas alemanas y existe la amenaza de atacar Inglaterra. Ella vivía en ese momento en Montaubau y, en enero de 1941, disponen salir hacia Lisboa, con la intención de embarcarse hacia los Estados Unidos. Tanto Arendt como su esposo se sabían en una situación de extrema vulnerabilidad. Arendt era judía y Blücher militó en el comunismo alemán durante la época de la República de Weimar.

Al toparse a su llegada a Estados Unidos con un mundo totalmente distinto al que se vivía en ese momento en Europa, Arendt quedó verdaderamente impactada. El año de su llegada y los subsiguientes serían difíciles para la pareja, pues se enfrentaban al conocimiento de un nuevo idioma y de encajar en una nueva sociedad, empezando por la necesidad de encontrar un trabajo para subsistir. Pero, en Nueva York, Arendt fue recibida como judía. A diferencia de la discriminación europea, ella encontró en Estados Unidos un lugar que los alojó desde el inicio, y en dónde no sólo ella, sino toda la comunidad judía, era bien aceptada. Desde ahí, empezó a formar una opinión que no la dejaría durante quizá toda su vida: una admiración por la vida política norteamericana.

Su punto de vista al respecto de la sociedad norteamericana, no era sin embargo el mismo que tenía con relación a su vida pública. Con el fin

de aprender rápidamente inglés, durante su primer año de estancia en Estados Unidos, vivió con una familia norteamericana de Massachusetts, y ahí empezó a sentir desagrado por la sociedad que veía. En una carta dirigida a su segundo gran mentor filosófico, Karl Jaspers, escribió lo siguiente: "La contradicción fundamental del país es su libertad política conjugada con la sumisión social."¹⁴

Desde el inicio de su estancia en Nueva York, Arendt se puso en contacto con las organizaciones judías y recibió una buena acogida por parte de ellas. Gracias a ello, en el mismo año de 1941, Arendt consiguió su primer empleo en Estados Unidos. Durante estos duros momentos de guerra, fue contratada como columnista de *Aufbau*, un periódico neoyorquino en lengua alemana y que servía como medio de información de inmigrantes judíos en Estados Unidos, pero que también llegaba a los refugiados de habla alemana esparcidos por todo el mundo. Según Young Bruehl, el semanario "proporcionaba a los intelectuales judíos-alemanes emigrados una tribuna desde la que airear sus ideas políticas."¹⁵

Esta revista le dio la oportunidad a Arendt de introducirse de lleno en la lucha política de los judíos. Arendt había siempre tenido, desde niña, la idea de que "uno debe defenderse" y así, éste era el momento para iniciar un periodo de acción política intensa. Quizá el único momento de acción política que Arendt realmente desarrolló durante su vida, entablando una lucha a favor del pueblo judío por medio de la participación en organizaciones judías, así como expresando sus puntos de vista a través de artículos y conferencias ante auditorios de judíos y de no judíos.

Vale aquí recordar que Arendt estudió filosofía en Marburgo, al lado de quien fue su primer mentor académico: Martin Heidegger. No obstante, para redactar su tesis doctoral, bajo el título de "El Amor en San Agustín",

¹⁴ Carta de Hannah Arendt a Karl Jaspers, 29 de enero de 1946, en Young Bruehl, *Op. Cit.*, p. 221.

¹⁵ *Ibidem*, p. 226.

Arendt se traslada a Heidelberg para trabajar junto con Karl Jaspers. Fue, sin duda, la filosofía de ambos lo que empezó a marcar el pensamiento de Hannah Arendt, muy específicamente en estos primeros años de su vida académica. De 1929 a 1933, Arendt se dedicó a estudiar filosofía alemana y, desde niña, había adquirido una muy completa educación en esta cultura. Durante este tiempo, Arendt escribe ensayos y reseñas sobre autores alemanes como Sören Kierkegaard o Karl Mannheim, pero es notorio el hecho de que aún no tiene una inclinación por el estudio de las cuestiones políticas.

En Heidelberg es donde Arendt empieza a tener contactos con eminentes sionistas. Conoce a Kurt Blumenfeld, quién fuera, hacia 1926, “el propagandista del sionismo más influyente de Alemania”.¹⁶ Ambos forjaron una gran amistad y fue éste quien “despertó y promovió el sentimiento de su identidad judía y quién la introdujo a la renovación de la conciencia judía que los sionistas habían emprendido”.¹⁷ Aunque Hannah Arendt siempre fue reacia y crítica del sionismo, la introducción al mismo le permitió conocer de cerca las tesis de sus detentores y empezar a introducirse en cuestiones políticas. Es a partir de ese año, y hasta el fin de la década de los cuarenta, que el trabajo de Arendt estará caracterizado por sus reflexiones en torno a la situación de la política judía.

Habiendo vivido la tensión de los años de la Segunda Guerra Mundial, Arendt se desencanta de la cultura europea, pero sobre todo, de su filosofía. Ella llegó a América pensando en que nunca volvería a pisar terrenos filosóficos. Parecía que no quería saber más de esa sociedad en la que había germinado el totalitarismo, ni tampoco de su historia de las ideas¹⁸. Y el encontrarse en Estados Unidos con un medio para hacer política a favor

¹⁶ *Ibidem*, p. 108 y 109.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 153.

de los judíos, le dio el espacio adecuado para cumplir, cuando menos por unos años, con esta idea que la tocó al salir de Europa.

En Nueva York, Arendt se reencuentra con Kurt Blumenfeld en una conferencia al respecto de un tema con el que compartirá profundamente sus intenciones: la idea de que el pueblo judío tuviera un ejército y luchara a lado de los aliados contra los nazis. De hecho, éste será su principal tema de debate durante su siguiente año y es, quizá, el único momento en el que Arendt quiso comprometerse con tener una influencia dentro de las tesis sionistas. Su participación política en foros y artículos fue muy intensa entre 1941 y 1948, y siempre sus ideas generaron amplios debates y controversias.

En uno de sus artículos publicados en *Aufbau*, "*The Jewish Army-the Beginning of a Jewish Politics?*"¹⁹, escrito durante los años más difíciles de la Segunda Guerra, Arendt defiende la tesis de que el sionismo debe buscar la creación de un ejército judío que le de a su pueblo el principio de una vida política. Este fue uno de sus primeros artículos que causaron controversia entre la comunidad judía en Norteamérica. En realidad, sus planteamientos críticos hacia el pueblo judío no siempre agradaron a los principales líderes del sionismo en ese país, lo cual se debía a que en el fondo Arendt tenía algunos planteamientos críticos hacia su propio pueblo. Durante los años de exilio en Francia, y ya aquí en Estados Unidos, Arendt había pensado en los errores que el pueblo judío había cometido durante su historia y no compartía algunas ideas con los sionistas, especialmente en lo tocante a la creación del Estado de Israel.

Estos planteamientos y las críticas al sionismo fueron resultado de lo que ella observó durante el ascenso del nacionalsocialismo y de la etapa de la guerra y que fueron planteados después en lo que se convirtió en el

¹⁹ Citado en *Ibidem*, p. 227.

primer volumen de su obra *Los Orígenes del Totalitarismo*²⁰. Arendt creía que los judíos tenían parte de la responsabilidad en la tragedia nazi y criticaba la ideología milenaria de verse a sí mismos como el pueblo perseguido. En Alemania, ella representaba el tipo de judío asimilado cuyos ideales estaban lejos del interés por los valores de la cultura judía. Un tipo que fue creciendo durante la segunda mitad del siglo XIX hasta el punto de desgastar, en su visión, los valores al interior del grupo.

Gracias a ello, Arendt se fue haciendo a la idea de que el sionismo era, en parte, una reacción ideológica a esta pérdida del sentido común del pueblo judío en Europa y que ponía en riesgo la permanencia de su cultura. De manera que, el antisemitismo les era en cierta forma un elemento reunificador, porque devolvía a los judíos su sentimiento de pertenencia y nutría su idea mesiánica de ser el pueblo elegido. Manifiesta su idea en el volumen de Antisemitismo publicado en *Los Orígenes del Totalitarismo* bajo las siguientes palabras:

El nacimiento y desarrollo del antisemitismo moderno se ha visto acompañado e interconectado con la asimilación judía, la secularización y el debilitamiento de los antiguos valores religiosos y espirituales del judaísmo. Lo que sucedió realmente fue que grandes sectores del pueblo judío se vieron al mismo tiempo amenazados por la extinción física desde fuera y por la disolución desde dentro. En esta situación, los judíos, preocupados por la supervivencia de su pueblo y en una curiosa y errónea interpretación, llegaron a la consoladora idea de que, al fin y al cabo, el antisemitismo podía ser un excelente medio de mantener unido a su pueblo, y así, la presunción de un eterno antisemitismo llegaría a implicar *una eterna garantía de la existencia judía*. Esta superstición, parodia secularizada de la idea de eternidad inherente a una fe en su calidad de pueblo elegido y de una esperanza mesiánica, se vio reforzada por el hecho de que durante muchos siglos los judíos habían experimentado la impronta de la hostilidad cristiana, que era,

²⁰ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza Universidad, 3 vols., 719 p.

desde luego, tanto espiritual como políticamente, un poderoso agente de preservación.²¹

A pesar de estas ideas (cuyo enarbolamiento sólo puede explicarse conociendo su pasado como judía asimilada), para el momento en el que las concreta en una obra política, Arendt ha dado ya el paso de identificarse plenamente como judía, sentimiento además, que se intensificó completamente durante los años de la persecución. Esta nueva identidad la lleva a la lucha, pero esta lucha a favor del ejército judío, al estar permeada de reflexiones y sentimientos que sólo pudieron desarrollarse cuando Arendt se sentía más identificada con la cultura alemana, que con el pueblo judío, terminaban dándole una opinión con una fuerte crítica hacia los errores del pasado.

Arendt llamó la atención sobre la falta de participación política de este pueblo en la Europa del siglo XIX como antecedente de la persecución, pero no sólo lo explica como producto de las características que fue tomando la Nación-Estado europea, sino que argumenta que los diferentes grupos de judíos nunca tuvieron la intención de luchar por derechos políticos.

Para ella, existían fundamentalmente tres grupos de judíos que habían tenido responsabilidades en torno a que los judíos no hubieran detentado verdaderos derechos políticos. En un primer grupo, se encontraban los judíos asimilados a las culturas europeas y que en su nueva condición dejaron de identificarse como judíos. Por tanto, no estaban interesados en una participación en la vida pública como judíos, sino por el contrario, podían mantener una situación de *advenedizos*.

Un segundo grupo lo representaban aquellos que lucharon por la emancipación de este pueblo, los grupos sionistas sobre todo. A pesar de ser ellos quienes habían entablado una lucha en Europa, vio que esa lucha

²¹ Arendt, *Ibidem*, *Antisemitismo*, p. 31 (Subrayado de la autora).

siempre se hizo pensando en la creación de un nuevo Estado y nunca buscando la inclusión y el reconocimiento político del grupo en las esferas del poder europeo.

Finalmente, se encuentra el grupo de los judíos de las finanzas, los judíos ricos que habían financiado durante muchos años a los gobiernos de las naciones europeas y por medio de lo cual conseguían grandes privilegios sin tener que dejar su condición judía. Si bien ella reconoce que este segmento de la población judía estuvo siempre cerca de los gobiernos europeos desde el siglo XVII, ve que el interés de éstos por mantenerse como un grupo de judíos aparte, privilegiados, hizo que ellos nunca estuvieran interesados en favor de la ciudadanía de todos los integrantes de su pueblo.²²

En síntesis, la lucha del pueblo judío en sus distintas versiones, nunca se había dirigido hacia la pugna por los derechos que otorga la ciudadanía en los países de Europa; y esto, para ella, era uno de los grandes precedentes de lo que sucedería después.

Debido a este convencimiento por la falta de una vida política real del pueblo judío en Europa, la lucha en la que se comprometió Arendt era entonces una lucha en contra de que este pueblo fuera siempre un pueblo de parias, sin la posibilidad de conseguir plenos derechos políticos. Así pues, para ella, la propuesta de creación de un ejército judío podía revocar esta situación. Si éste se utilizaba como medio para el inicio de una verdadera participación y defensa del pueblo judío en Europa y de su posibilidad de insertarse tanto en la política europea, como en los acuerdos que se dieran en torno a la situación política de Palestina, el ejército judío podía conferirles poder y hacerlos parte de las decisiones sobre su posición en Europa.

²² *Ibidem*, p. 47.

Durante 1941 a 1943, Arendt pasó su vida tratando de convencer a los sionistas de que el problema judío en Europa era un problema político. Un problema político que involucraba la falta de una lucha por el poder y una crítica de la idea decimonónica de la Nación como el cuerpo político que otorga garantías sólo al conjunto de individuos que pertenecen a un Estado por su unidad cultural o que se identifican como grupo mayoritario. Justamente algo que la lucha judía debía cambiar.

Sin embargo, este razonamiento, a su vez, la llevaba a otro argumento que esgrimía contra los sionistas, cuando veía en ellos la intención de repetir, en Israel, la creación de un Estado con las mismas características que Arendt cree que habían fracasado en Europa. Los sionistas enarbolaban dos propuestas; la primera, la creación de un Estado independiente en el que los árabes palestinos recibirían el status de minoría; la segunda, más radical, proponía reasentar a las poblaciones árabes.²³

Arendt condenó rotundamente ambas propuestas y, en su lugar, estaba a favor, por un lado, de la construcción de una Confederación Europea²⁴ como una entidad supranacional que diera reconocimiento y defendiera los derechos de los pueblos minoritarios y cuya viabilidad podía ser resultado del esfuerzo militar conjunto con las fuerzas aliadas. Y, por el otro, proponía que Palestina se conformara como parte del Commonwealth británico, más que como en un Estado independiente, en una confederación árabe-judía que no hiciera divisiones entre grupos mayoritarios y minoritarios. "Una entidad en la que el concepto de derechos de la minoría,

²³ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 242.

²⁴ En 1945, al final de la Segunda Guerra, se discutía la posibilidad de crear una Federación Europea, una entidad supranacional que mantuviera la paz en Europa. Arendt estaba de acuerdo con esta propuesta. Pensaba en una Federación o Consejo Europeo que además de imponer la paz diera seguridad jurídica a los ciudadanos pertenecientes a las minorías. Arendt, "The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany" compilado en Kohn, Jerome (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1945*. Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 248-269.

que tan estrepitosamente había fracasado en los tratados de 1918, no fuera de nuevo puesto en práctica.”²⁵

Entendiendo que el sionismo llevaba a cabo un movimiento nacionalista, Arendt creyó que la apertura intelectual que halló en los Estados Unidos, iba a permitir el debate y la aceptación de sus ideas. Arendt, nos dice Young-Bruehl,

...tenía la esperanza de que los sionistas norteamericanos, que habían tenido la ventaja de vivir 'en un país con una tradición política democrática', una tradición que podría haberles enseñado la no herzeliana lección de que el antisemitismo es 'un fenómeno político y no un fenómeno natural', pudieran entender su visión de un movimiento revolucionario judío. Se dirigía así, a los herederos de la revolución americana.²⁶

Arendt estaba ya agradecida y asombrada con la vida política cotidiana en una república y creía que el entusiasmo que imprimió a sus tesis dadas a conocer en artículos y conferencias por todo Nueva York, sobre todo después del *shock* que le produjo conocer la “Solución Final” que Hitler había decidido para “el problema judío”, le generarían muchos aliados tanto dentro de las filas de los judíos, sionistas y no sionistas, como entre la población de ciudadanos norteamericanos interesados en el tema. Sus tesis, sin embargo, nunca tuvieron éxito en realidad, más allá de su pequeño grupo político que compartió primero con Blumenfeld y luego con Judah Magnes, otro de los acérrimos defensores del ejército judío. Y sus publicaciones y su postura crítica, por el contrario, le generaron adversarios dentro y fuera de la comunidad judía.

Este rechazo a sus tesis en el círculo sionista la obligaron incluso, a dejar de colaborar en la revista *Aufbau*. Su postura era independiente y

²⁵ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 242.

²⁶ *Ibidem*, p. 238.

crítica y esto la condujo hacia una falta de aceptación que la dejó, al final, fuera del terreno de la acción política y de lograr tener alguna influencia entre el sionismo. No obstante, este primer encuentro de Arendt con la política no había sido en vano, pues daría los cimientos para una vasta y profunda obra política que desarrollará inmediatamente en los siguientes años.

La comprensión de lo sucedido y las bases de un pensamiento político

Fue durante los primeros meses de 1943 que Arendt recibió la noticia de la "Solución Final" que estaba dando Hitler a los judíos en los campos de concentración. A partir de este momento, tanto Arendt como su esposo, Blücher, tuvieron una impresión aún más desfavorable de Europa. Es por ello que se empieza a planear la realización de una obra que comprendiera el fenómeno totalitario, con todas sus aristas. Durante su investigación, Arendt comenzó a escribir una serie de artículos publicados en la revista *Jewish Social Studies*, donde obtuvo ahí nuevamente la oportunidad de hablar ante un foro judío.²⁷ Sin embargo, su postura después del fracaso en *Aufbau* había cambiando, y sus artículos ahora se dirigirían fundamentalmente a entender los sucesos que habían llevado a Alemania, y a la Europa entera, a generar un fenómeno totalitario.

Uno de sus primeros artículos fue "*Approaches to the 'German Problem'*"²⁸, en donde Arendt, siempre polémica, concebiría que el fenómeno surgido en Alemania no era resultado de la tiranía impuesta por un grupo de criminales bajo la propaganda, ni tampoco de un carácter militarista del pueblo alemán, sino que hallaba allí razones mucho más profundas y que no sólo eran características de la política alemana, sino condiciones compartidas por toda Europa en la génesis del fenómeno

²⁷ *Ibidem*, p. 246.

²⁸ Compilado en *Essays in Understanding, Op. Cit.*, p. 106-120.

totalitario. "Nazism is actually the breakdown of all German and European traditions.", afirmó:

*...The truth was that the class structure of European society could no longer function; it could no longer work either in its feudal form in the East or in its bourgeois form in the West...The national State, once the very symbol of the sovereignty of the people, no longer represented the people, becoming incapable of safeguarding either its external or internal security.*²⁹

Con ello, Arendt no quiso justificar al pueblo cuya cultura tanto amó, sino comprender y llegar más a fondo a la verdad de los hechos. La crisis del sistema de partidos, tal y como Arendt la leía, tenía que ver con una corrupción rampante en los sistemas políticos europeos y con la incapacidad de los partidos para poder representar adecuadamente a los ciudadanos, durante los últimos años del siglo XIX y principios del XX. Por otro lado, con respecto al Estado-Nación, Arendt desarrolla el hecho de que estos sistemas fueran degenerando al grado de someter a las minorías a Estados mayoritarios mediante consideraciones étnicas o culturales.

Casi a la par, Arendt escribió otro artículo intitulado "*Organized Guilt and Universal Responsibility*".³⁰ Esto sucede en 1945, después del fin de la Segunda Guerra Mundial y durante el debate por el destino de Alemania. Ahí, Arendt demostraba su oposición a la idea de que Alemania fuera dividida. Arendt piensa que la anexión de algunos territorios alemanes a Rusia o a Francia no solucionarían el problema de la paz, pues volverían seguramente a aparecer las intenciones imperialistas y los resentimientos entre culturas. Así que sigue defendiendo la existencia de una Federación

²⁹ Arendt, "*Approaches to the 'German Problem'*", en *Op. Cit.*, p. 109 y 111 (Respeto el idioma original de la versión consultada con el fin de no modificar, con una traducción, el pensamiento de Hannah Arendt. En lo subsecuente, traduciré únicamente las referencias a la bibliografía secundaria sobre Hannah Arendt consultada originalmente en inglés, debido a que aún no existen traducciones de estos textos al español).

³⁰ *Ibidem*, p. 121-132.

Europea que dé fin a la idea de los Estados-Nación y en su lugar, levante una Federación al estilo norteamericano, donde cada país, como cada estado en Estados Unidos, tenga el mismo peso ante la Unión.

En este segundo artículo, Arendt extrae la idea de que el Estado-Nación había creado grandes aparatos administrativos que fueron, en gran medida, elementos que cristalizaron en la posibilidad del totalitarismo. Da cuenta, además, del poco sentimiento cívico de los alemanes, en comparación incluso con otras naciones europeas y de cómo estos elementos, inherentes ya a lo que ella empieza a entender como el resultado de la época moderna en Europa, son finalmente los que van poniendo las piezas de un gobierno totalitario.

Con estos elementos y otros que iría investigando y publicando en sus series de artículos, Arendt comienza a escribir *Los Orígenes del Totalitarismo*,³¹ quizá una de sus obras más conocidas, y en donde hará un exhaustivo análisis sobre los sucesos modernos que fueron dando elementos a la formación de una nueva forma de gobierno. En este libro, definirá también las características que imprime tanto al gobierno como a la sociedad el gobierno totalitario, una vez que se encuentra en el poder. El libro se comienza a escribir entre los años de 1945 o 46 y queda terminado para 1951, tiempo en el que las noticias sobre los acontecimientos estaban presentes todos los días en la prensa y con lo cual Arendt consiguió todo el material necesario para plantear sus tesis.

Por otra parte, de acuerdo con Young-Bruehl, existe un elemento personal e íntimo que contribuye a la profunda angustia en torno al fenómeno europeo. Cuando Arendt comenzó a escribir el libro, sus amigos europeos estaban ausentes y no sabía sobre el destino que éstos habían tenido o si aún estaban con vida, pues su retorno a Europa lo hizo hasta

³¹ Elisabeth Young-Bruehl argumenta que este libro fue pensado tanto por Arendt como por su esposo, quién participó activamente en su elaboración en *Op. Cit.*, p. 261.

1949, justo cuando terminó la primera edición de los dos primeros volúmenes: *Antisemitismo e Imperialismo*. Y, en el transcurso de este tiempo "pensaba que el destino de Europa pendía de un hilo."³²

La primera parte del libro, *Antisemitismo*, esgrimía las tesis que Arendt había externado ya acerca del problema histórico del pueblo judío y de la responsabilidad tanto de los judíos financieros, como de los representantes de la idea de mantener al pueblo judío como una cultura aparte aún viviendo ya en el esquema del Estado-Nación europeo. Es decir, reafirmaba la tesis de que el problema judío era político y no social o económico. Igualmente que la catástrofe final de este pueblo tuvo origen precisamente porque los judíos nunca pudieron tener un estado de igualdad ante las leyes del Estado, ni tampoco, por ello mismo, obtener su protección.

Las tesis esgrimidas en la segunda parte del libro, *Imperialismo*, también habían sido ya planteadas en los artículos publicados durante esos años. Arendt creía que el imperialismo económico y colonial europeo del siglo XIX había conducido a la descomposición del Estado-Nación. En primera instancia, vio a ese fenómeno como producto de la nueva clase social surgida de la Revolución Francesa, la burguesía, misma que se había alzado en la política con una concepción de la expansión por la expansión misma del capital, dejando de lado los fines políticos tradicionales y convirtiendo a la política en un medio para obtener beneficios económicos. Ese era su modo de entender que el capital se hubiera lanzado a la conquista de nuevos territorios y que se hubiera impulsado al Estado a seguirlos y dar protección a sus inversiones. Para ella:

La primera consecuencia de la exportación de poder fue el hecho de que los instrumentos de violencia del Estado, la policía y el ejército, que en el marco de la

³² *Ibidem*, p. 261 y 262.

nación existían junto a otras instituciones nacionales y eran controladas por éstas, quedaron separados de este cuerpo y promovidos a la posición de representantes nacionales en países incivilizados o débiles.³³

De modo que la primera consecuencia de la ampliación del Estado a las colonias era el encuentro con una ilimitada acumulación de poder, sobre todo en los administradores de las mismas, quienes impusieron la fuerza y la violencia, para permitir la acumulación del capital. Debido a ello, "el concepto imperialista de la expansión, según el cual la expansión es un fin en sí mismo y no un medio temporal, hizo su aparición en el pensamiento político",³⁴ con consecuencias desastrosas desde su visión; pues, a la postre, engendraría una idea de la obtención del poder por el poder mismo y lo separaría de la comunidad política.³⁵ El Estado-Nación se había convertido en instrumento del capital financiero en el mercado mundial y con ello las preocupaciones de la economía habían suplantado a las de la política.

Tres consecuencias más observaba Arendt en el fenómeno del Imperialismo: el crecimiento de la administración civil y de la corrupción en sus instituciones, un renovado nacionalismo y el racismo puesto en práctica, en un inicio, en las colonias europeas.

El siglo XIX, a ojos de Arendt, había visto crecer a las burocracias europeas como resultado de la expansión del poder del Estado hacia otras latitudes. Sin embargo, fuera del marco legal de sus respectivas naciones, Arendt pensaba que las administraciones coloniales habían tenido gran poder para mantenerse al margen de esta legalidad, al tiempo que se iban imponiendo sobre los pueblos colonizados y desarrollando ideas racistas

³³ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo, Imperialismo*, p. 223.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Aquí Arendt desplaza su crítica hasta Hobbes, cuya teoría del Estado, en su visión, ya ponía las bases para que los individuos fueran desposeídos del poder al entregar éste al Estado, cuestión que llevaría a los ciudadanos a centrarse exclusivamente de sus asuntos privados.

como justificación de los actos cometidos en estas regiones.³⁶ Por tanto, Arendt establece dos principales medios de dominación imperialista: la raza y la burocracia. Este es el trasfondo que soporta a la siguiente expresión: "Desaparece la ley, y el gobierno se vuelve una serie de designios 'temporales y mudables' en una mágica identificación del hombre con las fuerzas de la Historia."³⁷

Estos eran los precedentes, para Arendt, de que la Nación-Estado se hubiera desviado de proteger con leyes los derechos de todos, a proteger únicamente los derechos de unos cuantos, los connacionales. El nacionalismo era la expresión de la perversión del Estado en instrumento de la nación y de la identificación del ciudadano con el miembro de la nación.³⁸ Implicaba un rechazo a la idea de la humanidad como reconocimiento de diversos pueblos y, en su lugar, establecía la supremacía de un pueblo.

El resultado de las investigaciones de Arendt al escribir esta obra, se convirtió entonces en una comprensión de los elementos históricos del cuerpo político llegado en la época moderna, el Estado, para que llegara un momento en que éste se volcara, con todas sus fuerzas y su poder, en la destrucción de seres humanos y en la que Arendt estaba directamente involucrada.

Arendt había nacido y vivido en Alemania y había experimentado la crisis de la República de Weimar, cuyas instituciones políticas habían perdido toda credibilidad en Alemania. A la par, estudia la III República Francesa y los escándalos de corrupción de los funcionarios. Esto la hace percatarse de que la sociedad europea fue generando una profunda

³⁶ Observaba como el punto extremo de la actitud racista, el problema generado en Sudáfrica con la esclavitud y la conformación de un gobierno propio al margen de los nativos de raza negra y donde se había logrado una alianza entre el 'populacho' europeo y el capital, en cuanto los primeros tendrían la posibilidad, en las colonias, de obtener una superación económica y sentirse superiores sobre las personas de la otra raza.

³⁷ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo. Imperialismo*, Op. Cit., p. 325.

³⁸ *Ibidem*, p. 347-350.

oposición al sistema de partidos y al esquema democrático de representación política que cada vez menos pudo responder ante las necesidades de los distintos países y ante los cambios de la Nación-Estado.

Todas estas razones, sin embargo, aún no eran suficientes para entender por qué habían prosperado movimientos políticos que volcarían la utilización del Estado para fines de destrucción. Con esta investigación, Arendt se topó con una conclusión quizá más profunda, y que apuntaba hacia una crisis de toda la tradición política occidental que acompañó al desarrollo de la época moderna. Es decir, la filosofía política también había tenido que ver con el fracaso de la idea del Estado y del entendimiento de la política. Así, tanto su vida como lo que ella fue pensando acerca de los momentos políticos que le tocó vivir, le estaban dando ya el material para desarrollar reflexiones en torno a la teoría política e incluso para ir esbozando algunas propuestas.

Pero antes de que esta sistematización pudiera darse, elaboró algunas conclusiones acerca del gobierno totalitario y de sus consecuencias. La realización de su obra después de haber llegado a dichas conclusiones querrá identificarse con un actuar político contrapuesto al que genera y produce este gobierno. Tal es la importancia de que conozcamos en términos más amplios algunas de ellas. Estas fueron elaboradas básicamente entre los años de 1948 y 1949, aunque, al hacer una a revisión posterior incluyó al gobierno ruso dentro de la categoría de gobierno totalitario y lo incorporó en un apartado final.

El gobierno totalitario

Tras la muerte de Stalin en 1953, comienzan a conocerse las purgas llevadas a cabo durante el régimen comunista en la Unión Soviética y la existencia de campos de concentración. Ambos sucesos llevan a Arendt a

interesarse en el caso y a compararlo con el régimen nacionalsocialista en Alemania, encontrando en ambos múltiples coincidencias que la harán pensar al totalitarismo como una nueva forma de gobierno que se sumaría a las fórmulas ya tradicionales en la época moderna: monarquía, república, tiranía, dictadura y despotismo.³⁹

Este análisis y sus investigaciones sobre la Unión Soviética, posteriores a la primera versión de *Los Orígenes del Totalitarismo*, fueron incorporadas en la segunda edición del texto con una parte final denominada "Ideología y Terror: una nueva forma de gobierno". Para algunos⁴⁰, esta parte del texto no había profundizado lo suficiente en el régimen ruso como para generalizar las características de una forma de gobierno. Sin embargo, aunque la mayoría de éstas son ampliamente trabajados con respecto al régimen nazi, Arendt encontrará que hay situaciones como los campos de concentración y los asesinatos en masa que los hace similares en sus resultados.

Con el fin de comprender la búsqueda teórica que hace Arendt para escapar a las características del gobierno totalitario y su interés porque no se repita esta experiencia, será importante que se establezcan aquí las características principales que para ella contiene esta nueva forma de gobierno. La sustancia de la comparación de Arendt entre los regímenes nazi y la Rusia de Stalin quizá sea discutible, puesto que Arendt no profundizó de la misma manera en ambos y prácticamente todas sus conclusiones son extraídas del primero.

Sin embargo, para los fines de esta investigación, las características que Arendt encuentra como una nueva forma de gobierno deben ser enumeradas, aún de manera sintética. Revisaremos rápidamente algunas de estas características y me detendré en algunos detalles que me parecen

³⁹ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Totalitarismo*, p. 682 y 706.

⁴⁰ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 266 y 267.

importantes para, posteriormente, tener una mejor comprensión de su propuesta política:

1. Ideología

Como alemana alguna vez asimilada a la cultura de su país natal, como amiga de muchos alemanes, o debido a su relación amorosa con Heidegger, quién se volvería nazi al paso del tiempo,⁴¹ Arendt nunca creyó que el gobierno totalitario fuera resultado de la toma del poder por parte de un conjunto de asesinos o desequilibrados mentales. Sus experiencias en Alemania y su sentido común la llevaban a pensar que la crisis de la Nación-Estado había realmente puesto las bases de un fenómeno político: el Totalitarismo en el poder. Arendt concebía a este como todo un sistema político, del cual habría que comprender sus características y su funcionamiento interno. Esta era la única forma para entender qué es lo que había sucedido y a dónde había llevado este gobierno.

De acuerdo con Arendt, *"Himmler's⁴² over-all organization relies not on fanatics, nor on congenital murderers, nor on sadists; it relies entirely upon the normality of jobholders and family men...a new type of functionary"*.⁴³ Por ello, había que descubrir de qué manera un sistema político podía estar conformado por personas normales, preocupadas por un empleo y su seguridad personal, pero que el sistema o ellos mismos tuvieran ciertas características para no hacerse un juicio consciente ni sentir responsabilidad alguna en lo que estaba sucediendo.

⁴¹ El libro de Elzbieta Etinger, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996, 186 p. relata los pormenores de la relación entre Hannah Arendt y Martin Heidegger y en él, su autora sostiene la inclinación de Martin Heidegger hacia el nacional socialismo, aún a pesar de sus esfuerzos por verse absuelto de su filiación con el partido nazi y el apoyo a Hitler durante sus años de rector en la Universidad de Friburgo.

⁴² Himmler fue uno de los altos funcionarios del régimen nazi. Bajo su cargo se encontraba una buena parte de la policía secreta y la administración de la "Solución Final", tanto en la parte de la movilización como su llegada y destino final en los campos de concentración.

Lo primero que observó Arendt era que el gobierno totalitario era un gobierno que se negaba a ver la realidad puesto que estaba imbuido de clichés ideológicos bajo la idea de llevar a Alemania a ser la primera nación del mundo y a demostrar la superioridad de la raza aria. La ideología jugará un papel central y ésta, junto con las otras características del sistema, generarán una especie de espacio protegido de la realidad.

El gobierno totalitario es, para Arendt, el lugar de experimentación de la ideología. Durante el siglo XIX, había existido, a sus ojos, "un tremendo cambio intelectual [que] consistió en la negativa a ver o a aceptar nada 'como es' y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior."⁴⁴ De esta manera, el gobierno totalitario pone todo lo que está a su alcance para acelerar el ritmo de la historia y alcanzar más rápidamente el fin último que sus leyes establecen. Tratando de ser consecuentes con su propia ideología, los gobernantes totalitarios someten todo el ámbito de poder para ir construyendo las condiciones que ellos quieren demostrar.⁴⁵ De lo que se trata, de acuerdo con Arendt, no es de alcanzar el poder por el deseo de expansión o de beneficio, sino sólo por razones ideológicas; se trata de: "hacer al mundo consecuente, demostrar que tenía razón su respectivo suprasentido."⁴⁶

Para Arendt, todas las ideologías contienen elementos totalitarios. En primer lugar, estarían caracterizadas por su reivindicación de una explicación total: "la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro".⁴⁷ En segundo lugar, el

⁴³ Arendt. "Organized Guilt and Universal Responsibility", en *Essays in Understanding, Op. Cit.*, p. 129.

⁴⁴ Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo, Totalitarismo*, p. 687.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 557 y 679.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 679. A tal punto Arendt sugiere que, con la utilización el aparato del gobierno y de la policía, el gobierno totalitario que ella estudió en Alemania y en la U.R.S.S. logra transformar la realidad, se demuestra en la siguiente frase: "[llegan a] construir una sociedad cuyos miembros actúan y reaccionan según las normas de un mundo ficticio."

⁴⁷ *Ibidem*, p. 696.

pensamiento ideológico se separa de la realidad sensorial. Ayudado por la propaganda, éste se independiza de la realidad e impide su percepción por parte de quienes persiguen fines ideológicos. Por último, las ideologías deducen toda su argumentación a partir de una premisa axiomática, que sirve como punto de partida para la construcción total de la misma.⁴⁸

Esta nulificación de la realidad realizada por quienes representan el pensamiento totalitario involucra el engaño y la negación de lo evidente. Los gobernantes totalitarios se negarían a ver la realidad justamente porque se encontraban atrapados en sus propias argumentaciones. Sin embargo, lo peligroso de esta situación y lo cual lleva inmediatamente al terror, es que utilicen estos argumentos en la toma de decisiones y que éstas estén basadas en mentiras y no en la realidad misma, provocando el desquiciamiento del sistema.⁴⁹ Además, obliga a no operar con derecho alguno⁵⁰ porque afirma obedecer estrictamente a aquellas leyes de la Naturaleza o de la Historia, en las que cree profundamente.

Para lograr los objetivos de la ideología, los fines últimos de las fuerzas de la Naturaleza y de la Historia, el gobierno totalitario hace uso de la propaganda, al principio y después, la sustituye por el adoctrinamiento. Se educa a la gente para hacerla 'consciente' del camino de la historia y de la necesidad de su participación para el logro de los fines. Aunque el adoctrinamiento es fundamental y los clichés burocráticos y partidistas serán la marca más característica de ello, la propaganda no deja de tener una importancia fundamental para el sostenimiento del sistema. El sistema totalitario no está conformado por todos los miembros germanos de la

⁴⁸ *Ibidem*, p. 696 y 697.

⁴⁹ En la actualidad, es posible observar que en algunos casos, las imágenes han tomado el lugar central que las ideas y las argumentaciones tuvieron durante estos gobiernos. Esto sucede cuando el marketing y las imágenes en política predominan sobre la argumentación y las ideas de los candidatos a un puesto de elección o de los políticos profesionales. Agradezco los comentarios de Rosa María Lince a este respecto.

nación, y debe también dar una cara al exterior. La propaganda le permite presentarse en sus relaciones con el mundo no totalitario, ya sea al interior o al exterior de la nación, mostrando y justificando las tendencias centrales de su ideología; mientras que en su expansionismo desarrolla el terror, para Arendt, "la verdadera esencia de su forma de gobierno."⁵¹

Arendt considera que las grandes ideologías prendían en la sociedad de masas a la que dio origen el imperialismo económico debido, fundamentalmente, a que éste las había dejado en un estado de aislamiento. La época moderna, en su visión, había creado un hombre "desarraigado" y "superfluo",⁵² esto es, lo había alejado del espacio público y lo había dejado "impotente"⁵³ en virtud de su propensión al consumo, más que a la libertad. La falta de un deseo de libertad en los hombres y la búsqueda de ideologías, durante la última parte del siglo XIX y principios del XX, eran consecuencia, en el pensamiento de Arendt, justamente de la crisis y del resquebrajamiento de las instituciones fundadas en el Estado Nación y fundamentalmente, de la corrupción y la crisis del sistema parlamentario europeo y de la incredulidad hacia sus partidos.

Pero además de estos antecedentes, en el caso de Alemania, se trataba de masas atacadas por el desempleo y, en muchos casos, por la marginación. Siendo así, éstas eran propensas a creer en las grandes profecías o explicaciones que conducían hacia un destino previamente determinado por el gobierno totalitario: la superioridad de la raza aria y su dominación sobre el mundo en el caso alemán⁵⁴ y el comunismo, y de la sociedad sin clases durante el gobierno bolchevique de Stalin.

⁵⁰ Esta será otra de las características del gobierno totalitario que analizaremos algunas páginas adelante.

⁵¹ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Totalitarismo*, p. 531.

⁵² *Ibidem*, p. 701 y 702.

⁵³ Es decir, que lo había alejado de la esfera pública y, por lo tanto, del ejercicio del poder.

⁵⁴ Especial énfasis en el desarrollo de la ideología totalitaria nazi, de acuerdo con Arendt, jugaron los movimientos pangermanistas surgidos en la segunda mitad del siglo XIX y que buscaban unir a

2. El líder o jefe único

En los gobiernos totalitarios, según nos relata Arendt, el jefe del movimiento cobra importancia funcional para el mismo. Él es quien representa a la ideología y se presenta como el líder que llevará a la nación al lugar dictado por la Historia y por las leyes de la Naturaleza.⁵⁵ En este sentido, es a quien se le otorga todo el poder de dictar órdenes y de conformar todo un mecanismo burocrático que transmita su mando y asegure su cumplimiento. Toda la jerarquía del partido y del gobierno se conformará de un modo que le permita estar preparada para comunicar rápidamente la voluntad del jefe. Y al ser éste el jefe máximo de la nación y del movimiento, se vuelve irremplazable.⁵⁶

Por otra parte, una característica secundaria, pero en donde también se pone de manifiesto el poder del jefe la encontramos en la cuestión de la designación de funcionarios que, a ojos de Arendt, ocurre desde arriba y es "el monopolio eventual de los nombramientos en un hombre."⁵⁷ Es decir, al ser éste un gobierno de la sospecha, el jefe máximo deberá designar a todos sus colaboradores cercanos y no cercanos, con el fin de contar con su lealtad absoluta e impedir que pongan en riesgo su voluntad. Aun a pesar de esta férrea disciplina, si alguno de los funcionarios no acata las órdenes superiores, el sistema se encarga de marginarlo, cuando no de desaparecerlo. Y esta autodestrucción es también característica del gobierno totalitario.

todos los pueblos de origen ario. De hecho, la ideología se convierte en movimiento al utilizar todos los recursos a su alcance para llevarla a cabo.

⁵⁵ Sobre las leyes de la Naturaleza habrá que comprender que muchos de los científicos de la Alemania nazi demostraron sus teorías al respecto de la superioridad aria fundamentados en las premisas de la teoría de Darwin y de la "supervivencia del más fuerte".

⁵⁶ *Ibidem*, p. 558 y 570.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 557.

3. El estado de inestabilidad legal

Una de las principales características y quizá la más peligrosa del gobierno totalitario de acuerdo con el pensamiento de Arendt es que construye “ un estado de inestabilidad permanente”,⁵⁸ en principio, porque aunque cuenta con un marco legal, éste no es en absoluto respetado. Como se trata de llevar a cabo los designios de las fuerzas de la historia, la legalidad no cobra importancia y la ilegalidad se torna el estado permanente. Las leyes son marginadas y no se respetan, pero esto no significa que la legislación anteriormente usada sea abolida. Ésta, sirve incluso para proveer al sistema de una imagen de legalidad hacia el exterior,⁵⁹ mientras que la legalidad que se sigue es la que dicta el jefe máximo del movimiento en el seguimiento de los designios de la ideología.

Para concebir cómo funciona este sistema, más que hablar de falta de legalidad, habría que decir que la legalidad que se entiende y que lleva a cabo el gobierno es la que dicta el jefe. Así funciona este tipo de sistema y cuenta con gran aceptación entre la burocracia y la sociedad marcada por el totalitarismo. La obra de Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, explica cómo es que funciona este estado de ilegalidad en una legalidad cambiante y dictada por los superiores.⁶⁰ En este libro, Arendt relata los eventos surgidos en torno al juicio al que es sometido Adolf Eichmann, uno de los funcionarios que mayor responsabilidad tuvo en la “Solución Final” de los judíos. Lo que enfatiza Arendt a este respecto es que Eichmann se siente fuera de culpa porque él siente haber cumplido con su obligación, seguir órdenes y actuar conforme a la legalidad seguida por el sistema totalitario, misma que nadie ponía en entredicho y que por ello era más difícil de cuestionar.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 595.

⁵⁹ Según informa Arendt, durante el gobierno totalitario nazi, las leyes de la República de Weimar no fueron abolidas.

⁶⁰ Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999, 460 p.

El seguir órdenes en el gobierno totalitario y la importancia que tiene en este sistema hacerlo, es una de las razones por las cuales los funcionarios podían ser personas normales, pero que se sentían en el ejercicio de su deber al ejecutar los designios de este tipo de legalidad.

En este sentido, nos encontramos frente a una legalidad surgida de la voluntad de un hombre o, en todo caso, de un grupo pequeño de hombres y que en cuanto depende de la voluntad de las fuerzas de la naturaleza o de la historia -de la ideología-, es cambiante e impredecible. La estabilidad y la permanencia de un sistema normal de leyes es imposible en el gobierno totalitario pues las reglas pueden ser cambiadas a razón de la imposición ideológica y transmundana que da sentido a este sistema, o bien, con el simple fin de "acelerar el movimiento"

Esta ilegalidad por supuesto, es de lo más peligrosa para una sociedad, pues más allá de los excesos cometidos durante los regímenes de Hitler y Stalin, en cualquier sistema político, la falta de un sistema de leyes estable elimina de ella todos los rastros de certeza o confianza, mismos que son necesarios para estabilizar la convivencia y los acuerdos entre los hombres. Esta falta de una legalidad estable será incluso uno de los aspectos que marcarán la obra de Arendt, en la cual iremos mostrando su profundo interés por la existencia de acuerdos estables y duraderos, en tanto garantía de la convivencia y de la responsabilidad mutua. Sin la legalidad, Arendt afirmará, el hombre no puede salir a su propia defensa y no puede ejercer sus derechos civiles y políticos. Tampoco, por tanto, está llamado a tener responsabilidad alguna con los miembros de su sociedad.

Por otra parte, en el gobierno totalitario, además del fenómeno de la inestabilidad legal, existe un impedimento de que más allá del jefe, los miembros de la sociedad conozcan las "reglas del juego". Algunas leyes tienen un carácter no público y por tanto, la sociedad no sabe en realidad a qué atenerse fuera de las órdenes que recibe. En Alemania, uno de los

muchos factores que ejemplifican este carácter no público e inestable de la ley es la cuestión de emitir reglas secretas y mantenerlas en ese estado. Muchas de las órdenes emitidas por el *Führer*, aun siendo éstas por escrito, sólo llegaban hasta ciertos círculos altos de la Burocracia o del Partido. En este sentido, se trata de un sistema cuya sociedad debe seguir al pie de la letra las órdenes del régimen nazi, pues no existe o no se conoce otra ley, pero también estas órdenes se vuelven incuestionables. Al no existir un marco legal público y reconocido, la capacidad para la rendición de cuentas desaparece, pues no hay certeza alguna de cuál es la ley o la norma que los gobernantes están llamados a seguir.⁶¹

Por todo ello, Arendt se convertirá posteriormente, y como veremos, en una republicana en el sentido de defender un sistema político delimitado por una legalidad y con instituciones durables, lo cual implica, el contar con conjunto de leyes estable y conocido por todos los actores.

4. El gobierno de la policía

Otra característica primordial al respecto de los regímenes totalitarios que señala Arendt es que éstos concentran todos los poderes en manos de la policía en vez de ser un gobierno civil normal. El núcleo del poder del gobierno totalitario está en los servicios de la policía secreta, misma que, al interior "constituye la verdadera rama ejecutiva del gobierno, a través de la cual son transmitidas todas las órdenes."⁶²

Debido a ello, Arendt piensa que la policía se constituye como "la única clase abiertamente dominante en los países totalitarios y sus normas y

⁶¹ Podría decirse pues que la ideología en combinación con la irrealidad en la que se encuentran los funcionarios de un gobierno totalitario, llevan a la desaparición de la racionalidad y a la permanencia de la imposición en una especie de fanatismo alrededor del líder del movimiento. Por ello también, cuando el líder muere, el movimiento desaparece con él. Agradezco a Rosa María Lince el haber llamado mi atención al respecto de esta cuestión.

⁶² Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Totalitarismo*, p. 642.

escala de valores penetran todo el tejido de la sociedad totalitaria.”⁶³ La posición de la policía secreta se estabiliza tomando los puestos más importantes del gobierno y a través de ello convertirá en administración el terror totalitario.

La policía, a diferencia de un gobierno civil cuyo compromiso debe ser primordialmente con la legalidad, imprime como valor principal la función del orden y el acatamiento de las órdenes. Sus valores son así, de un sentido diferente al de los gobiernos civiles y esto trae como resultado que, más allá del tipo de hombres que se recluten para las fuerzas especializadas de la policía, éstos impriman a la sociedad las ideas del orden, el honor y la lealtad al jefe del movimiento.

Por otra parte, al generar el terror y la persecución de quienes no siguen las órdenes, incorpora a la sociedad en el involucramiento con estos valores. Con el fin de encontrar un lugar privilegiado dentro de la sociedad, muchos se convertirán en informantes de la policía secreta denunciando a los elementos “indeseables”. Otros, por salvarse de la persecución, denunciarán a otras personas inocentes. Es decir, el terror totalitario conforma un cambio en la sociedad en la que se asienta, haciéndola una sociedad de la denuncia y de la sospecha. En la visión de Arendt esto sólo puede ser posible porque, después de tener a una sociedad caracterizada por el aislamiento,⁶⁴ es sencillo salvarse uno mismo culpando al otro: “los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven atrapados en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento; como tales sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente.”⁶⁵

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ La crítica a la sociedad superflua y preocupada sólo por sus intereses personales que Arendt ve como corolario de la crisis política europea, piensa que devino en una sociedad caracterizada por el aislamiento en la inexistencia de una verdadera “comunidad”.

5. La organización concéntrica

Cuando Arendt comenzó a escribir durante los años de 1943 a 1945 sus artículos sobre el estado de Alemania y la responsabilidad colectiva detectó que el gobierno totalitario nazi contaba con una característica que lo hacía muy particular: su organización concéntrica. Se trata, en su interpretación, de un sistema político ilustrado mediante un esquema de capas concéntricas que conduce, en última instancia, a la protección del sistema totalitario de encontrarse frente a la realidad. En tanto las capas que lo conforman van dejando en el centro al gobierno totalitario y sus representantes, mientras que del centro hacia fuera se trata de capas que van acercándose cada vez más con la realidad, el contacto con la realidad de los gobernantes totalitarios y de quienes se encuentran en las capas más cercanas al jefe —el círculo central— se va eliminado por este tipo de organización.

La organización del sistema de capas concéntricas, aunque es fluctuante y aunque acepta la posibilidad de sumar más y más capas con tal de proteger a los gobernantes totalitarios cada vez mejor del enfrentamiento con la realidad ajena al sistema, estaría más o menos jerarquizada de la siguiente manera:

Al centro de todas las capas, se encuentra la figura del jefe, seguida inmediatamente por las fuerzas de policía y los militares, quedando estos últimos también al servicio del movimiento e incluso, por debajo de la policía. Aquí se encuentran los niveles más altos del gobierno, aquellos que se encuentran profundamente convencidos por el movimiento y su ideología y por lo cual, todo su trabajo estará destinado a llevar más rápidamente a los fines ya marcados previamente por el destino o por la Historia.

En una segunda capa, se encontraría la estructura del partido, junto con toda la burocracia de la administración. El partido se siente, junto con

⁶⁵ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Totalitarismo*, p. 693.

los jefes del movimiento, actor principal del mismo, pues es él quien ha detentado su ideología y ha llevado al poder a los gobernantes totalitarios. En este sentido, el partido pasa directamente a la administración y la diferencia entre burocracia y partido se diluye en este gobierno. Ésta, que es característica de las dictaduras y los gobiernos unipartidistas, pasa a ser uno de los prolegómenos del gobierno totalitario.

En la siguiente capa, la tercera, se encuentran los simpatizantes, quienes tienen la función de deformar la realidad tanto hacia quienes detentan el poder, como hacia el mundo no totalitario. Nos dice Arendt, "los simpatizantes funcionan como una organización frontal y como fachada hacia ambos lados."⁶⁶ Esta es la raíz de su función primordial para el sistema, pues hacia los gobernantes totalitarios, la actuación de los simpatizantes será la de asentir y mostrar que las masas están de acuerdo con los designios del gobierno totalitario, frenando entonces la posibilidad de que aquéllos se enfrenten directamente con la realidad. Los gobernantes totalitarios llegarán a tener contacto con los simpatizantes, pero nunca lo harán directamente con algún representante del mundo totalitario, formando una especie de autoengaño dentro del propio sistema.

Mientras tanto, hacia el sistema no totalitario los simpatizantes forman una fachada ideológica que ilustra al mundo totalitario la lógica de la actuación del sistema, sirviendo también como un espacio para la justificación y la propaganda. Arendt asegura en varios de sus textos, pero sobre todo en uno de sus artículos publicado bajo el nombre de "*Social Science and Concentration Camps*"⁶⁷, que en general, los alemanes no tuvieron un conocimiento exacto de lo estaba ocurriendo en los campos de concentración, de manera que la función de los simpatizantes como propagadores del movimiento totalitario en una Alemania que se recuperaba

⁶⁶ *Ibidem*, p. 561.

después de los años de desastre económico, no era del todo una tarea difícil y puede ser que, en cierta medida, el gobierno haya sido bien aceptado por la población en general.

Para concluir con la explicación de la organización totalitaria en un sistema de capas concéntricas falta, sin embargo, decir que se encontraba permeada por la violencia. Es posible que sólo una relativa minoría del pueblo alemán estuviera al tanto de lo que significaba realmente la "Solución Final" de judíos, gitanos, discapacitados o enfermos,⁶⁸ puesto que la violencia se convirtió en algo así como la barrera protectora del mundo ficticio de los gobernantes totalitarios. El sistema requirió, en cierta forma, de mantener una coacción constante hacia las personas que se desempeñaban en él. Según Arendt, el bloqueo que este sistema de capas concéntricas hace de la realidad es tan fuerte, que "un miembro teme abandonar el movimiento más de lo que teme su complicidad en acciones ilegales y se siente más seguro como miembro que como adversario"⁶⁹ del mismo. Es la expresión del terror y de su eficacia dentro del círculo mismo de los miembros del sistema.

6. Burocracia

Otro aspecto del gobierno totalitario y de su organización es el establecimiento de gobiernos duales: "uno real y otro ostensible".⁷⁰ Como ocurre con los gobiernos de partido único, en los gobiernos totalitarios el partido toma las esferas del poder y la división entre éste y el gobierno desaparece. Este, para Arendt, es un elemento central para llevar a cabo la ideología.

⁶⁷ Este artículo fue publicado en 1950 y es parte de la recopilación hecha por Jerome Kohn en *Essays in Understanding, Op. Cit.*, p. 232-247.

⁶⁸ Me refiero a la minoría que participaba del gobierno o que participaba en alguna de las funciones dentro del enorme aparato destinado para el exterminio que el Estado había organizado.

⁶⁹ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo, Totalitarismo*, p. 568.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 599.

Pero el partido no sólo se conforma con tomar los puestos de gobierno, sino que, además, va conformando una estructura paralela al gobierno en cada uno de los aspectos de la vida pública, estructura que se convertirá, después, en la base de la denuncia y la sospecha.

En la burocracia del gobierno totalitario el movimiento desplaza constantemente el centro real del poder; la indiscutible jefatura hace esos desplazamientos con el fin de asegurar que él sea el único centro de poder. Es una medida para impedir que alguna de las estructuras de gobierno tome una importancia sustancial y se atreva a modificar sus órdenes. Así, las órdenes se conducen por distintas ramas ejecutivas en distintos momentos, y la sede real del poder⁷¹ se vuelve un misterio más allá de la que tiene indiscutiblemente el jefe máximo. Esto genera un gobierno que se mueve dentro de cierta confusión, pues los mismos miembros de la camarilla dominante no podían nunca estar absolutamente seguros de su propia posición en la jerarquía secreta del poder.⁷² Mientras tanto, el jefe o líder máximo, es quién tiene garantizado el acceso mayor a la información, que obtiene a través de los distintos canales por los que emite órdenes y mandatos.

Así, reflexionaba Arendt, la multiplicación de organismos resultó ser muy útil para el constante desplazamiento del poder. Las organizaciones que iban quedando marginadas, por su parte, permanecían ahí, formando un aparato burocrático cada vez más grande, proceso que fue frenado, sin embargo, con las denuncias y las purgas entre los propios miembros de la camarilla dominante y del partido. De cualquier manera, como técnica de gobierno, podía convertirse fácilmente en un medio absolutamente eficiente para garantizar la voluntad del jefe, en tanto éste podía acceder a toda la

⁷¹ Esto no contradice el hecho de que esta camarilla dominante esté conformada por miembros de la policía, quiénes serán los que acompañen al jefe y ocupen los primeros cargos en el gobierno y la administración. El problema radica en qué rama del poder ejecutivo es la predominante, pues en el totalitarismo, ninguna lo es y todas reciben órdenes directas del jefe totalitario.

información a través de los distintos colaboradores que dominaba bajo la coerción.

Tendrá una repercusión más importante todavía: esta "multiplicación de organismos destruye todo sentido de responsabilidad y competencia".⁷³ Al desaparecer una sede real del poder y al multiplicarse las oficinas y las instancias burocráticas, el gobierno se convierte en un gobierno de nadie, donde nadie es responsable por los actos y las injusticias y donde, por lo tanto, no puede exigirse ninguna rendición de cuentas. El gobierno de nadie⁷⁴, en Arendt, es peligroso porque se pierde la visibilidad de la responsabilidad y porque no hay a quién reclamarle los crímenes o las injusticias cometidas. Si a esto le sumamos la ilegalidad propia de este sistema, vemos de manera sencilla cómo el sistema totalitario desvaneció por completo todo límite a su acción, toda responsabilidad y todo criterio para ser juzgado. El resultado, es que no encontró impedimento alguno para transgredir incluso todas las reglas básicas de la moral, para ir más allá de todo límite previsiblemente humano.

El "gobierno de nadie" y la falta de responsabilidad de nadie son las consecuencias más peligrosas en la visión de Arendt, pero también, es enfática en que no sólo las burocracias totalitarias generan este tipo de peligros y de que no se requiere tener un sistema de partido único para que la falta de responsabilidades de los burócratas sean una realidad. Como ya lo sugiere en "*Organized Guilt and Universal Responsibility*", y en su estudio al respecto de las burocracias que se generaron al interior de todas las Naciones-Estado europeas, Arendt cree que el crecimiento de las

⁷² *Ibidem*, p. 604.

⁷³ *Ibidem*, p. 614.

⁷⁴ Arendt es muy clara con este punto en su relato acerca de Eichmann. En su defensa, Eichmann deja claro que aunque él era el experto en asuntos judíos, no es él quien daba las órdenes máximas, sino que éstas eran recibidas a través de sus jefes, y además, compartiendo funciones y responsabilidad con otras instancias de gobierno totalmente ajenas a su área, pero en donde todas

burocracias siempre es un fenómeno que conlleva al despotismo. Y a un despotismo quizá más terrible que el de una tiranía pues se trata del despotismo de nadie.

En este sentido, cree que éste es un fenómeno que no solamente ha atacado a Alemania o a la Unión Soviética, sino que es un signo de la modernización de los gobiernos, de la conceptualización de la "administración pública" y un fenómeno ya bastante conocido en Europa,⁷⁵ como resultado del surgimiento del Estado-Nación. Un fenómeno que se había ido desarrollando a partir de la centralización del poder que fue dando origen y poder a los Estados Modernos. En Estados Unidos, por su parte, existe un momento de la obra de Arendt donde ella también empieza a denunciar los peligros de la burocracia, pues el gran aparato administrativo con que cuenta la Unión Americana, comienza a mostrar signos de descomposición y engaño.⁷⁶

De cualquier manera, lo que en este momento interesa entender, junto con Arendt, es que las maquinarias administrativas que se plantean como medidas razonables para disminuir los conflictos y resolverlos por la vía burocrática, sólo pueden tener como resultado:

...la abolición de lo político, [con lo cual] obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso...[pues] la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque 'nadie' la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con éste.⁷⁷

llevaban a cabo las mismas funciones, de acuerdo con los diseños de Hitler, *Eichmann en Jerusalén*, p. 61-88.

⁷⁵ Arendt, "Approaches to the 'German Problem'", en *Essays in Understanding*, Op. Cit., p. 106-120.

⁷⁶ Sobre esta descomposición del Estado norteamericano se hablará en el cuarto capítulo de esta tesis.

⁷⁷ Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 50.

Por lo tanto, Arendt se encuentra siempre en contra de la multiplicación y crecimiento de la burocracia, en la que en el fondo, siempre habrá elementos totalitarios. Los gobernantes y todos los ciudadanos deberán tener y asumir ciertamente todas las responsabilidades que tienen en el mundo de los hombres, simplemente por formar parte de él.

Finalmente, cree que las burocracias, no sólo las totalitarias, sino todas las burocracias modernas, deshumanizan a los funcionarios al volverlos "simples ruedecillas de la maquinaria administrativa",⁷⁸ y el caso de Adolf Eichmann se convierte en el ejemplo perfecto de cómo el hecho de convertirse en parte de un sistema de manejo de tuercas administrativas, lleva a que no exista conciencia sobre la responsabilidad individual y por tanto, a que se diluya la capacidad para autoevaluar los propios actos.

7. El terror totalitario y las purgas

Vistos todos los elementos anteriores será sencillo ahora entender el terror del sistema totalitario. En términos muy generales este terror implica el rebasar los límites propios del mundo que siempre ha caracterizado a la política. Sobre pasando las reglas más básicas de la política y toda moralidad colectiva. Surcando estos límites, el terror totalitario entra y abarca todos los espacios públicos y privados "mostrando el enorme poder que puede alcanzar el hombre y que, en el pasado, sólo podía imaginarse en lugares trascendentes".⁷⁹ El totalitarismo y la producción en masa de cadáveres, a ojos de Arendt, han demostrado que "todo es posible".

El totalitarismo requiere, sin embargo, de varios elementos para poder constituir y conformar el terror. Estos elementos son algo así como las condiciones para que se dé el terror totalitario y la dominación total del hombre por el hombre. El primero de ellos es la habilitación de campos de

⁷⁸ Arendt, *Eichmann en Jerusalén, Op. Cit.*, p. 436-437.

concentración; el segundo, la imperiosa necesidad de la sospecha y de la denuncia para elegir a las víctimas; a este sobrevienen las purgas; y finalmente, llega un cuarto elemento, su más terrible consecuencia: la destrucción de la dignidad humana.

Los campos de concentración son los experimentos totalitarios por excelencia. Según Arendt, "el aterrador espectáculo de los mismos campos ha de proporcionar la comprobación 'teórica' de la ideología."⁸⁰ Lo primero que se hace es elegir una víctima –en el caso alemán, primero los débiles mentales, los judíos y los gitanos, los enfermos y así sucesivamente, y en Rusia, los opositores al sistema o los sospechosos de serlo-. Según Arendt, la víctima puede ser cualquiera, no requiere necesariamente del desprecio de la población; generalmente se trata de inocentes que por alguna razón física o racial, o porque se sospecha de ser traidores al partido, son enviados a los campos de concentración y exterminio. Este asunto, el que sean inocentes, lo afirma Arendt después de evaluar que son víctimas que se exterminan una vez que se ha terminado en el país con toda la oposición política, por lo que ni siquiera esto puede imputárseles. Ella cree que para el momento en el que los campos de concentración empiezan a cumplir con la función del exterminio, la oposición política ya ha desaparecido totalmente de ambos casos.

Las purgas, por su parte, mismas que se suceden en paralelo al experimento de los campos, tienen que ver con una especie de necesidad del propio sistema de ir destruyendo sus entrañas. Para Arendt, una de las características más aterradoras del sistema totalitario es que éste se va autodestruyendo, se va autoconsumiendo. Quizá el caso de las purgas en la Unión Soviética donde eran acusados de conspiración y traición muchos miembros del partido bolchevique, explique mejor cómo es que Arendt

⁷⁹ Aquí Arendt hace una alusión al paraíso y al infierno concebidos en la tradición cristiana. *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Totalitarismo*, p. 651.

reflexiona sobre este fenómeno. Las purgas funcionan contra una especie de "enemigo objetivo" e involucran a toda la sociedad, envolviéndola en la constante de la sospecha y la denuncia. Esto es, la sociedad se vuelve completamente aislada y atemorizada por el terror totalitario y denuncia queriendo con ello, salvarse de ser denunciado. Sin embargo, eso no es garantía de no quedar atrapado por la denuncia, pues bien puede venir otra persona a realizar el mismo acto, o bien, puede aplicarse la tortura hasta que una persona se denuncia culpable de algo que nunca cometió. Al respecto, Arendt menciona que:

La colaboración de la población en la denuncia de los adversarios políticos y la prestación de servicio voluntario como agente provocador no carecen ciertamente de precedentes, pero en los países totalitarios se hallan tan bien organizados que el trabajo de los especialistas es casi superfluo... donde todo el mundo puede ser un agente de Policía y donde cada individuo se siente sometido constantemente a la vigilancia; bajo circunstancias, además, en las que las carreras profesionales son extremadamente inseguras y donde los ascensos y caídas más espectaculares son sucesos cotidianos.⁸¹

Así es como se llenan los campos de concentración y como se lleva a cabo el crimen en masa. En lo social, mientras tanto, la vida totalitaria se convierte en un camino hacia la ocupación de la posición del otro, por medio de y motivando la denuncia. Los puestos del gobierno al interior del sistema totalitario, por ejemplo, se van llenando por generaciones nuevas que llegan a desplazar a los anteriores a través de la denuncia de otros miembros del partido en la Rusia soviética, o de la Policía Secreta, en ambos países. Arendt considera incluso que hay muchas pruebas para demostrar que los gobiernos totalitarios aspiran a conquistar el globo y a someter bajo su

⁸⁰ *Ibidem*, p. 653.

⁸¹ *Ibidem*, p. 643.

dominación a todos los países de la Tierra, pero con la peculiaridad de que buscaban esos territorios sin su gente, despoblados, lo cual exigía forzosamente el exterminio.⁸²

Este es el resultado de una sociedad marcada por el movimiento totalitario, una sociedad en cuya esencia penetran las normas y métodos característicos de la Policía secreta y “dónde sólo en las fases iniciales, cuando todavía se lucha por el poder son sus víctimas aquellos que pueden ser sospechosos de oposición”. Sin embargo, una vez que este enemigo ha sido eliminado, la carrera totalitaria “prosigue con la persecución del “enemigo objetivo”, que puede ser el judío o los polacos (como en el caso de los nazis) o los llamados ‘contrarrevolucionarios’, en Rusia”. No obstante, es en esta última fase del sistema totalitario que los conceptos de “enemigo objetivo” y “delito lógicamente posible”, llevan a elegir a las víctimas “completamente al azar y sin llegar a ser acusadas, [son personas] declaradas incapaces de vivir”.⁸³

Así y fuera de toda experiencia previa, se da la experiencia de los campos de concentración. Se utiliza al Estado, con todos sus recursos, para construir centros de tortura y exterminio, y allí van a parar millones de seres humanos que, estando ya totalmente indefensos jurídica y moralmente, caminarán como ganado hacia su propia muerte.

La persona jurídica y la dignidad humana

La conclusión más importante de la obra de Arendt al respecto del Totalitarismo fue que éste, en el fondo, conduce a la destrucción de la dignidad humana. Lo que subyace al fenómeno totalitario, para Arendt, es la destrucción paulatina de la persona humana, desgastándola en sus

⁸² *Ibidem*, p. 622-623. La comprobación de esta teoría la encuentra Arendt en la política de exterminio de los pueblos conquistados al Este de Alemania durante la Segunda Guerra Mundial y donde amplias capas de la población, no sólo de judíos, sino también de las minorías habitantes en esas tierras, eran enviadas a los centros de exterminio.

diversos aspectos hasta el punto en que aparentará ir a su muerte por propia voluntad. Es decir, el totalitarismo, no conduce únicamente a una transformación superficial o a un cambio de sistema político, sino consigue modificar las características más marcadamente humanas del propio hombre. En palabras de Arendt: "Lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana."⁸⁴ La característica más terrible de este fenómeno político, la existencia de campos de concentración, en su visión, se convierten en "los laboratorios donde se ensayan los cambios en la naturaleza humana"⁸⁵, bajo la idea misma de que para el hombre, "todo es posible."

La dominación totalitaria exige un poder ilimitado, un poder que rebasa los límites de la persona humana y así, todos los hombres, sin una sola excepción, tienen que ser dominados en cada aspecto de su vida. Los cambios que llegan a sucederse cuando se actúa en este sentido consisten en extraer del hombre sus derechos, su identidad y su capacidad para juzgar lo que está viviendo, no digamos su capacidad para actuar o para tratar de modificar los hechos. Pero esta dominación se empieza a lograr a partir de extraer a una persona sus derechos políticos. Nos dirá por ello que:

...el primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mundo no totalitario, a través del instrumento de la desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad y, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal normal y

⁸³ Todo lo anterior refiere a *Ibidem*, p. 645.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 680.

⁸⁵ *Idem*.

seleccionando a sus internados fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido, corresponde una pena previsible.⁸⁶

Como exiliada, ella misma había sufrido las consecuencias de ser una "paria"⁸⁷, categoría en la que se cuentan las personas que no sólo no cuentan con ningún derecho político para actuar, sino tampoco con la protección de ningún gobierno para protegerse como persona jurídica y recibir sus beneficios y las garantías que toda legalidad otorga. Esto y el análisis de lo que produjo la des-ciudadanización y la des-nacionalización de millones de judíos la hicieron reflexionar en que la protección jurídica de la persona es lo que realmente le protege contra todo exceso en el uso del poder. Por lo que una vez que no se cuenta con ésta, la persona se vuelve indefensa hasta el caso extremo en el que puede acabarse con ella.

A partir del ascenso del nacionalsocialismo y debido al creciente sentimiento antisemita en Europa, millones de ciudadanos de Alemania, Austria, Yugoslavia, Hungría, Eslovaquia, Bulgaria y Rumania, primero; y después de Francia, Holanda, Bélgica, Dinamarca e Italia, son espontáneamente obligados a perder la ciudadanía que tenían conferida por sus distintos Estados. Esta situación no solamente los vuelve vulnerables al interior de los mismos, sino también los deja fuera de toda protección jurídica posible. Una vez que no pertenecen a ningún Estado, no hay gobierno alguno que reclame por el destino de toda esta cantidad de personas y puede hacerse con ellas prácticamente cualquier cosa, pues en tanto, nadie reclamará al respecto.

Durante el período nazi, millones de judíos a quienes se les había negado la ciudadanía, fueron primero expulsados de sus lugares de origen y

⁸⁶ *Ibidem*, p. 665.

⁸⁷ Su concepción de paria se encuentra reafirmada por la obra con la que ella se identificó personalmente, la biografía de *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, London, East and West Library for the Leo Baeck Institute, 1957.

trasladados a los campos de concentración. En otros casos, las olas de inmigrantes que llegaron a otras naciones europeas, incluso algunas naciones no totalitarias como Francia u Holanda, fueron tan numerosas que los gobiernos no supieron qué hacer con esta cantidad de personas; no les otorgaron la ciudadanía porque sus Estados no podrían sostener esta nueva presión y, así, no habiendo derecho alguno que los defendiera, finalmente fueron entregados a los nazis cuando éstos los reclamaron.

Es específicamente esto lo que lleva a Arendt a reevaluar la concepción de la ciudadanía y de los Derechos Humanos. Estos últimos fueron concebidos desde la Revolución Francesa como un conjunto de derechos que el hombre tiene por naturaleza y que nada ni nadie debe transgredir. Sin embargo, el problema radica en la visión de Arendt, en que aun cuando fue muy importante su proclamación, estos derechos nunca fueron políticamente garantizados, pues los hechos demostraron que únicamente la pertenencia a una nación pudo hacerlos efectivamente posibles.

Esto marcará la pauta fundamental de todas sus reflexiones siguientes, pues solamente la pertenencia al cuerpo político hace que éste se interese por el individuo en particular y reciba, por lo tanto, la protección de sus instituciones. En cuanto Arendt observa que la nación no pudo conceder y garantizar los derechos a todos los habitantes de sus respectivos territorios, pensará que en el terreno de lo práctico deberá existir un ente supranacional que asegure la garantía de esos derechos y que se declare ilegal la negación de los derechos políticos a cualquier persona, no importando su raza o condición.

El paria es justamente la condición de la persona que no pertenece o es expulsado de un cuerpo político. El paria, a diferencia del ciudadano, se aleja o es alejado del cuerpo político generando con ello su ausencia, su falta de voz en el terreno público. Desde la visión jurídica, por su parte, no

tiene de dónde asirse pues los derechos siguen siendo concebidos hacia el interior de la nación y sólo en tanto la persona forma parte de ésta, realmente goza o puede gozar de sus derechos. Fuera de la ciudadanía que confiere la nación, aún no existe forma alguna de protección y los individuos quedan totalmente privados de su capacidad para actuar.

El desaparecer a la persona jurídica tal y como lo hizo la experiencia totalitaria condujo entonces a múltiples consecuencias en la teoría de Arendt. Por una parte, la falta de reconocimiento a su persona, hacía desaparecer a ciertas categorías de hombre del terreno público, del lugar en donde las personas son escuchadas y muestran sus diferencias. Se les retira a las personas el derecho a hablar y a ser escuchados, el derecho a participar de los asuntos públicos y de participar del mundo de los humanos. Sin la pertenencia a un cuerpo político y a sus instituciones las personas son retiradas de su derecho más elemental: el derecho a defender su vida y su propiedad.

Es evidente que estas apreciaciones de Arendt son producto de su experiencia como judía y del estudio de la situación de su pueblo. Y es posible decir que esta experiencia es la marca principal de introducción a su obra, puesto que gran parte de ella se deriva de las experiencias del pueblo judío en la Alemania nazi. Ahí, una vez que la ciudadanía les es negada y retirada a los judíos, éstos caen en la vulnerabilidad y pierden la posibilidad de conducirse a través de la "condición humana".

El antisemitismo europeo dio a Arendt la posibilidad de desarrollar una obra plena con respecto a la necesidad de fortalecer y defender la pluralidad y la diferencia, y de dotar o encontrar en el hombre aquellos elementos que le dieran defensas ante nuevos peligros totalitarios. Pero también, y no por ello menos importante, de crear una obra plagada en sugerencias hacia los gobiernos y los cuerpos políticos, con el fin de

construir instituciones basadas en esa pluralidad y en la posibilidad de la *incorporación* de todos los grupos humanos.

Todo lo anterior deriva de las consecuencias que el totalitarismo trajo a la persona una vez que ésta ya no contó con personalidad jurídica. Para Arendt, la realidad fue que cuando desaparece ésta entre ciertas categorías de personas, sobrevino fácilmente su destrucción. Se da un siguiente paso decisivo que es el asesinato de la persona moral, en donde: "Están prohibidos el dolor y el recuerdo",⁸⁸ pues ese simple hecho lleva a familias completas a la muerte. Así, un hombre no puede decidir ni siquiera por su propia muerte, queda desprovisto ya de toda voluntad y de toda posibilidad de ser honrado y recordado en la memoria de otras personas. Es una especie de derrumbamiento de la persona y de sus motivaciones privadas quizá más sensibles, generando ya una persona totalmente incapaz de juzgar y de comportarse como humano.

Una vez que ha sido muerta la persona moral, lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivientes es su identidad única, su diferencia, en tanto seres humanos. El totalitarismo acabará también con ella "flagelándola desde el inicio", en el trato como ganado, la desnudez colectiva, etc., y calculada, en términos de Arendt, para destruir por completo toda dignidad humana.⁸⁹ Perdida la persona jurídica y moral, la individualidad se desvanece casi inmediatamente a tal grado que los hombres pierden su humanidad, su diferencia y su lugar único e irrepetible en el mundo de los humanos.

Con estas reflexiones, Arendt aclaraba los cimientos de la Teoría Política que desarrollaría después. Su condición de apátrida, de no contar con una ciudadanía garantizada por ningún cuerpo político o Estado desde su salida de Alemania hasta fines de la década de los cincuenta, cuando obtuvo

⁸⁸ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Totalitarismo*, p. 670-671.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 676.

finalmente la ciudadanía norteamericana, y sus reflexiones en torno al estado de indefensión de una persona con la condición de paria, en palabras de Young-Bruehl, "le enseñó[aron] los elementos de la vida política. 'La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo [un espacio político] que hace que las opiniones signifiquen algo y que las acciones sean efectivas'.⁹⁰ Y esto significa el derecho a pertenecer a una comunidad política, donde el hombre actúa y aparece custodiado y restringido por los acuerdos y leyes que en éste existan.

Por otra parte, habría que combatir todas aquellas características que habían surgido durante el siglo XIX y XX, el racismo, la sociedad de masas, el crecimiento de las burocracias, la falta de un comportamiento ciudadano y "todas las fuerzas de la esclavitud"⁹¹ que habían surgido en esos años que Arendt denomina como la Época Moderna. Hacia estos objetivos dirigirá entonces su intención de pensar en los fundamentos de una nueva Ciencia de la Política, cuyas características abordaremos en el siguiente capítulo.

⁹⁰ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 332.

⁹¹ *Ibidem*, p. 274.

2. LA POLÍTICA Y SU SENTIDO

Con el presente capítulo me propongo demostrar que la conclusión de Arendt acerca de la importancia de la seguridad jurídica del ciudadano, la llevó a buscar nuevos fundamentos filosóficos para la Ciencia Política, basados en la pluralidad y en la defensa de la aparición de la diferencia dentro de las decisiones del cuerpo político. Abordaré sus propuestas teóricas en este sentido y analizaré algunas conclusiones que éstas tienen en torno al tema de la ciudadanía, la participación política y la construcción de la legalidad, pues no sólo se constituyen en propuestas en torno al problema del derecho a tener derechos, sino que logran sostener una nueva visión acerca de la política misma.

La importancia de este capítulo para el cuerpo de la tesis está en que estos fundamentos filosóficos, y sus experiencias posteriores en Estados Unidos, nos permitirán entender la propuesta republicana que Arendt terminará por hacer y que puede entenderse como su propuesta teórica de un cuerpo político construido bajo fundamentos que impidan el surgimiento de los totalitarismos y donde la persona pueda encontrar un terreno para la libertad.

Una nueva Ciencia de la Política

Mientras Arendt terminaba una primera versión de *Los Orígenes del Totalitarismo*, un libro que ella quiso titular *Los elementos de la vergüenza*:

antisemitismo, imperialismo, racismo,⁹² hacia 1949, ella trabaja paralelamente para una organización de rescate de objetos artísticos y culturales del pueblo judío, la *Jewish Cultural Reconstruction*, desempeñándose como directora ejecutiva de la misma. Gracias a eso, en ese mismo año, obtiene la oportunidad de viajar a Europa, con la intención de recuperar miles de obras y objetos de su pueblo. Viajaría por Europa durante seis meses en una experiencia que no sólo le ayudaría a completar su investigación sobre el Totalitarismo, sino que le permitiría aterrizar muchos de sus nuevos cuestionamientos en el terreno de la Teoría Política.

Durante este viaje, Arendt visita Alemania y la encuentra sumida en una crisis mucho peor a la que ella vio antes de salir hacia Francia. Sus impresiones de este reencuentro con Alemania las plasmará en un artículo publicado en 1950, bajo el título "*The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany*", en donde señala haberse encontrado con un pueblo sumido en la apatía y en la indiferencia, que ella interpretó como el síntoma de que el pueblo alemán no quería aún entonces enfrentarse directamente con lo que había sucedido.⁹³ Arendt veía a esto como un escape de la realidad que, a la vez, significaba un escape a asumir la responsabilidad. En lugar de que los ciudadanos hubieran hecho un juicio sobre la responsabilidad de Alemania y la experiencia del gobierno totalitario, decía, los alemanes culpaban continuamente de su terrible situación de posguerra a la intervención de los intereses extranjeros en Alemania.⁹⁴

Para ella, esta actitud le reafirmaba la fatalidad del gobierno totalitario, el hecho de haber desmoronado a la sociedad, dejándola sin una vida política y sin la propia capacidad para la comprensión de los hechos. Exceptuando a la comunidad de Berlín que aún encuentra activa y firme

⁹² Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 262.

⁹³ Arendt, "*The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany*" en *Essays in Understanding*, *Op. Cit.*, p. 248-269.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 250.

frente al fenómeno totalitario, del resto de Alemania concluirá que la reconstrucción la estaba llevando al mismo tipo de situaciones que se veían en la República de Weimar: un sistema de partidos incapaz de representar a la población y enarbolando ideologías y tácticas pasadas, una ciudadanía sumida en la indiferencia y una corrupción general de la vida pública alrededor del sistema político que en cualquier momento podrían hacer resurgir las tentaciones totalitarias.

Si bien para ella la propuesta de la Federación Europea podría, a la postre, detener cualquier resurgimiento totalitario, también no era eso lo que Arendt únicamente quería para Alemania. Su búsqueda de una nueva Ciencia de la Política, muy probablemente siempre estuvo pensada en su país natal, pues aunque nunca quiso regresar a él, siempre estuvo preocupada por su situación, así como por la de toda Europa. Arendt, como lo narran las experiencias con sus amistades norteamericanas, nunca dejó de representar en ellas alguien distinto, alguien cuyos referentes se encontraban siempre en Europa.⁹⁵ Quizá por esta sencilla razón, hizo nuevamente varios viajes hacia el continente con el fin de promover su obra política y siempre estuvo muy interesada por influir en los círculos académicos europeos.

Durante ese mismo viaje a Europa, Arendt se reencuentra con su maestro y antiguo mentor, Karl Jaspers. Aunque ya unos años antes ambos habían reiniciado su correspondencia, para Arendt el viaje a Europa le ayudó a comentar con él muchas de sus tesis y a plantearle su inquietud por encontrar una filosofía "concreta y práctica". Arendt volvió a ver a Heidegger también durante este viaje, pero ella ya no cree en esa visión filosófica contemplativa, que había caracterizado a la filosofía alemana del siglo XIX y a la que Heidegger se sumaba.

⁹⁵ Carol Brightman, *Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Introducción, Lumen, 1998, p. 7-20.

En ese sentido, estaría más inclinada ahora por las tesis de Karl Jaspers, a quien siempre vio como alguien que tenía puestos los pies en la tierra y que a partir de eso reflexionaba sobre el mundo. Jaspers, a diferencia de Heidegger, representaba para ella la reflexión académica desde la visión de la *vida activa* y en oposición a la *vida contemplativa*. Y pensaba que los acontecimientos totalitarios enseñaban que la reflexión teórica no podía despegarse de la realidad y elevarse hacia conclusiones extraídas de la pura mente humana, pues se hacía a la idea de que era justamente ese alejamiento de la realidad ocurrido desde la filosofía de Platón, lo que había empezado a modificar todo el pensamiento sobre la Política, negándose a ver lo "evidente".

Por otra parte, en este mismo viaje, Arendt conoce y estudia el existencialismo francés y admirará a Albert Camus porque, para ella, representa "un nuevo tipo de persona, alguien que sencillamente y sin nacionalismo europeo alguno, es un europeo".⁹⁶ Y de esta manera, junto con Jaspers, empezará a sondear una filosofía de la existencia no egoísta y cuyos conceptos básicos serían formulados como reacción explícita al legado de la tradición filosófica que había conducido a Europa quizá a su peor momento de crisis después de la caída del Imperio Romano.

En síntesis, Arendt quería encontrar una teoría que pudiera llevarse a cabo en el terreno de lo práctico. De la realidad, ella había extraído sus primeras conclusiones importantes y estaba convencida de que se requería una nueva Teoría Política que fundamentara sus razonamientos en el mundo de los hombres, y no en visiones metafísicas. Una Teoría Política distinta a la que había aprendido en sus clases de Filosofía en Alemania, contemplativa y alejada de la realidad. A esta filosofía con esquemas metafísicos cuyos representantes máximos podían haber sido Hegel,

⁹⁶ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 283.

Kierkegaard o el mismo Marx, Arendt confería gran parte de la responsabilidad por lo que había pasado con Europa.

La nueva Ciencia de la Política, debía *juzar* sobre los hechos ocurridos y plantear premisas y conclusiones a partir de las lecciones que estos hechos nos dan. Este método para entender la política, el juicio, será la propuesta metodológica más interesante en el pensamiento de Arendt y sobre la cual desarrollará sus reflexiones durante toda su vida.⁹⁷

Elzbieta Ettinger⁹⁸ interpreta la separación entre Arendt y Heidegger básicamente como producto de la anexión del primero al nacional socialismo durante los años treinta, siendo éste rector de la Universidad de Friburgo y excluyendo, en esa condición, a muchos de los profesores judíos que participaban de la vida académica alemana. Esto es así en primera instancia. Basada en la correspondencia de Arendt y Heidegger en los años de la posguerra, sin embargo, Ettinger defiende que el pensamiento de Arendt estuvo siempre en deuda con el de Heidegger,⁹⁹ afirmación que no es del todo certera incluso tras revisar su recuento epistolar.

Arendt no sólo había tomado partido por Jaspers en virtud de la estatura política que este filósofo tuvo en torno a los problemas europeos durante y después de la guerra. Sino también, por lo menos durante su obra política de los años cincuenta y sesenta, Arendt defiende y se apega a la filosofía existencial jasperiana.

En sus años de formación en Alemania, Arendt vivió en un ambiente filosófico que sobre todo a partir de la filosofía de Husserl, entablaba una búsqueda filosófica ajena a las macro teorías o a las visiones metafísicas que ella criticó durante toda su obra desde *Los Orígenes del Totalitarismo*.

⁹⁷ La cuestión del Juicio en la Ciencia Política es una de las propuestas metodológicas y políticas más interesantes en el pensamiento de Arendt. Se volverá a ver este tema más adelante, pero para una revisión exhaustiva de esta propuesta, ver Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt, El juicio ciudadano y la comprensión de la política*, tesis de maestría, FCPyS, UNAM, 2000, 215 p.

⁹⁸ Elzbieta Ettinger, *Op. Cit.*, 1996.

⁹⁹ *Ibidem*, 147-160.

Heidegger fue el máximo exponente de una generación que buscaba nuevas premisas filosóficas para entender la realidad.¹⁰⁰ Sin embargo, la separación de Arendt con la filosofía de Heidegger no tenía tanto que ver con los fundamentos filosóficos de su pensamiento, que ella compartía ampliamente,¹⁰¹ sino con las consecuencias de su trabajo sistemático en *Ser y Tiempo*.

Gil Villegas da cuenta de que “el final de *Sein und Zeit* [Ser y Tiempo] nos recuerda que el principal objetivo de la ontología fundamental no es resolver la cuestión de la existencia, sino la cuestión del Ser en general”;¹⁰² es decir, que en la búsqueda ontológica de Heidegger la cuestión principal era la comprensión de la *esencia* del ser y no la del hombre como sujeto o existencia. Con ello, Heidegger convertía a su filosofía en un “humanismo trascendental” porque “no está únicamente en juego la esencia del hombre, sino también, y sobretodo, la cuestión de la verdad del Ser”.¹⁰³

La búsqueda de la esencia del hombre, significaba una reflexión en el plano contemplativo, anclada aún a una visión metafísica o trascendental. Por ello, para Arendt, la ontología de Heidegger significaba un distanciamiento del mundo real, del mundo de los humanos, y la filosofía existencial de Jaspers proveía de un pensamiento en donde más allá de una explicación sobre el Ser, la pregunta era por una verdadera filosofía de

¹⁰⁰ Un excelente estudio sobre la generación de pensamiento a la que perteneció Heidegger y que explica también las preocupaciones filosóficas y los razonamientos epistémicos de la academia alemana entre los años de 1900 y 1929 lo proporciona Francisco Gil Villegas en su libro *Los profetas y el mesías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 559 p.

¹⁰¹ La separación del pensamiento de Arendt con Heidegger aquí propuesta no significa que su filosofía dejara de tener enormes influencias del pensamiento de éste. Sin embargo, los escritos de Hannah Arendt antes y después de la Segunda Guerra dan un giro muy notable. En Alemania, la influencia de Heidegger es aún directa en cuestiones incluso religiosas. Su tesis doctoral sobre *El Amor en San Agustín* da cuenta de cómo Arendt estaba imbuida del pensamiento religioso que caracterizó la obra de Heidegger. No obstante, son las implicaciones de este pensar en la situación política y social que le toca vivir, lo que la lleva a un cambio profundo en su filosofía y en el encuentro final más cercano a Jaspers que a Heidegger.

¹⁰² Gil Villegas, *Op. Cit.*, p. 472.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 508-510.

la existencia. Su interpretación de la filosofía heideggeriana es que ésta llevaba a la alienación.¹⁰⁴

Para ella, la pregunta por el Ser respondida por Heidegger llevaba a la nada, puesto que su pensamiento sobre la muerte anunciaba una sentencia de que el hombre es libre únicamente cuando muere y, por tanto, la sobrevivencia en el mundo está marcada por la falta de un hogar (*homelessness*) y por la ansiedad (*anxiety*).¹⁰⁵ En tanto el hombre encuentra la certeza de su ser sólo en el momento de la muerte, la vida existencial se hace independiente de los otros y de la presencia de su propia humanidad.¹⁰⁶ Así, su conclusión era que la cuestión del Ser en Heidegger planteaba a un hombre sentado en una postura de Dios y, con lo cual, negaba toda la humanidad contenida en sí mismo.

La filosofía de Arendt después del encuentro con el nacional socialismo y la Segunda Guerra como se desprende ya de la lectura de *Los Orígenes del Totalitarismo* era pues una negación de toda aquella filosofía que por preguntarse por la historia, la naturaleza, el ser o la esencia, negara la vida real del ser humano en este mundo. Es aquí, desde mi punto de vista, donde radica su separación fundamental con Heidegger y su acercamiento con Karl Jaspers.

Sobre la filosofía de Jaspers, explica:

For Jaspers, existence is not a form of Being but a form of human freedom, the form in which man as potential spontaneity rejects the conception of himself as mere result...The word 'existence' here means that man achieves reality only to the extent that he acts out of his own freedom rooted in spontaneity and connects through communication with the freedom of others...That I cannot resolve reality

¹⁰⁴ Arendt, "What is existential Philosophy?" en *Essays in Understanding, Op. Cit.*, p. 163-179.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 163-179.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 179-181.

*into thought becomes the triumph of my potential freedom...Only because I have not made myself am I free.*¹⁰⁷

En este sentido, Arendt tomaba partido por la existencia de un "ser-en-el-mundo" entre sus semejantes y no como un ente separado de los demás, lejano y ajeno a la humanidad. Es decir, Arendt tomaba partido por la política con la intención de alejarse de la filosofía, pues para ella:

...la creciente soledad de los filósofos en un mundo indiferente a la filosofía y fascinado por la ciencia ha dado por resultado la bien conocida y a menudo denunciada ambigüedad y oscuridad que para muchos parece ser típica de la filosofía alemana y que por cierto son el sello distintivo de todo pensamiento estrictamente solitario y no comunicativo.¹⁰⁸

Estas bases significan el fondo que subyace al pensamiento de Arendt con consecuencias importantísimas en su búsqueda de una nueva Ciencia de la Política, pues si bien de Heidegger Arendt aprendió a pensar y criticó con él la filosofía alemana, la filosofía de Jaspers la alejaba de una visión conceptual e imponía un voltear hacia la realidad del mundo de los humanos; hacia una comprensión de la existencia del hombre en su relación con los demás y, sobre todo, hacia una filosofía de la acción en el mundo¹⁰⁹ que en último instancia, derivaba hacia un pensamiento o una posición sobre la política.

"*What is Existential Philosophy?*", el artículo donde Arendt se aleja de Heidegger y defiende la postura de Jaspers es escrito en 1946, antes de que hiciera su viaje a Europa. Así, una vez que regresa de ese viaje a

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 183-184.

¹⁰⁸ Arendt, "Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?" en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 72.

¹⁰⁹ Heidegger en cambio nunca llegó a estudiar la política, pues como él mismo le confesó a Arendt: "No estoy familiarizado con lo político ni tengo talento para ello", en Úrsula Ludz (ed.), *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 90.

Estados Unidos, en 1950, y después de su reencuentro con Jaspers y con Heidegger, Arendt ha encontrado ya un nicho filosófico sobre el cual elaborar un pensamiento político nuevo.¹¹⁰ Es aquí, donde se ubica la ruptura central con el pensamiento de Heidegger, en la Política y su estudio. Y es posible defender, entonces, que sea la elaboración teórica de la política elaborada de Arendt lo que la acerca a Jaspers, aún cuando seguiría utilizando muchos conceptos y categorías heideggerianas.

Al regresar de Europa, su intención inicial es continuar el análisis del totalitarismo para encontrar qué elementos de la filosofía de Marx habían influido en el desarrollo de la Unión Soviética como un sistema totalitario, un tema que en *Los Orígenes del Totalitarismo* no estuvo lo suficientemente argumentado. Sin embargo, tras algunos meses de estudio, Arendt abandonará este proyecto original.¹¹¹ Ya habiendo pensado y desarrollado algunas de sus bases teóricas con toda claridad, la lectura de Marx la impulsó a empezar a elaborar el desarrollo teórico que estaba buscando.

Durante la década de los cincuenta, escribirá sus tres obras más importantes en la búsqueda de una nueva Ciencia de la Política y de una forma de gobierno que impida el desarrollo totalitario: *La Condición Humana, Entre el Pasado y el Futuro* y *Sobre la Revolución*. Así mismo, dejará en notas otro libro que dejó inconcluso y que se publicó tiempo después de su muerte bajo el título de *¿Qué es la Política?*, y en donde reflexionará acerca de lo que la política debe ser, a diferencia de lo que ha sido entendida por ella en los últimos tiempos.

Sus objetivos principales habrían de ser encontrar nuevos fundamentos filosóficos que garantizaran efectivamente una protección

¹¹⁰ En "Karl Jaspers, ¿Ciudadano del mundo?", *Op. Cit.*, p. 67-80. Arendt hace otra defensa de la filosofía de Karl Jaspers focalizada en torno a la cuestión de la comunicación como condición primaria de la existencia. Esto filosóficamente, tiene una implicación política inmediata y esto es lo que, en mi interpretación, es fundamental para el desarrollo teórico posterior en el pensamiento político de Arendt.

¹¹¹ Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, *Op. Cit.*, p. 99-101.

jurídica para todas las personas. Pero esto no podría ser sin antes revalorar a la pluralidad humana, rescatar la existencia de la diferencia entre las personas y hacer al reconocimiento mutuo, en la diferencia, el fundamento de un nuevo actuar en la Política. Con estas obras Arendt logrará encontrar y establecer estos nuevos fundamentos; mientras que su libro *Sobre la Revolución*, nos llevará al análisis de cómo entenderlos en el encuentro con momentos históricos exitosos en la Historia Política de la humanidad.

Espacio Privado y Espacio Público

El estudio de la teoría de Marx, hizo que Hannah Arendt identificara la poderosa aparición del fenómeno social en la política. Durante sus años del doctorado, había estudiado con detenimiento a los clásicos, fundamentalmente la filosofía desarrollada en la antigüedad de Grecia y Roma. Y, se percató de que el fenómeno social era una esfera que no apareció sino hasta después de entrada la época moderna.

Revisando nuevamente a los autores clásicos, Arendt comprueba que la inmersión de la esfera social en la esfera pública fue algo pernicioso para la política, pues hizo que ésta perdiera sus fundamentos y su sentido inicial en la historia de Occidente. Con el fin de recuperar el sentido político de la tradición de Occidente, ella querrá recuperar la división antigua entre los conceptos de espacio privado y espacio público, puesto que, como siempre lo sostuvo, la **política** se lleva a cabo únicamente en este segundo. En su pensamiento, esta división será definitiva y se constituyó en el principio de la recuperación de aquellos conceptos sustantivos de la política desde los orígenes de la tradición occidental. Su pensamiento estará siempre guiado por estos fundamentos y se verá, tanto en éste como en los siguientes apartados, cómo Arendt va aplicándolos al problema de la pluralidad y del actuar político, para formar un esquema novedoso e interesante.

El sentido de la división entre las esferas privada y pública que recupera Arendt tiene las siguientes características:

La primera de ellas, la esfera privada, era entendida en la *polis* como la casa, el lugar íntimo y en donde se cubrían las necesidades de la vida. En contraste, la esfera pública, era un espacio creado artificialmente por los hombres para discutir los asuntos públicos.

En la esfera privada, se encontraban actividades tales como la acumulación de la riqueza o la entrega al arte y a la ciencia. Así mismo, involucraba la labor y el trabajo de los esclavos, que se encontraban también en el ámbito de acción doméstica, y cuya resolución con respecto a las necesidades vitales permitía a los ciudadanos dedicarse a la cuestión pública. En esta esfera, por llamarse privada, radicaba la ausencia de las demás personas, y las acciones aquí realizadas no tenían consecuencia para los otros miembros de la *polis* pues, en el sentido que Arendt da a este concepto, "el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realice carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que importa a él no interesa a los demás".¹¹²

Por el contrario, la esfera pública permitía la aparición frente a los otros y su actuación. La esfera pública, "estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podrían mostrar real e invariablemente quiénes eran",¹¹³ y significaba, a su vez, la esfera de lo común. Se trataba, pues, de una esfera creada artificialmente para que los hombres desiguales, en su pluralidad, pudieran aparecer ante los otros y generar una realidad. Eso significa para Arendt el fenómeno de la aparición ante los otros y se encuentra ligado con la filosofía existencial que heredó de Jaspers, pues si para él la libertad se encuentra en la

¹¹² Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 67.

¹¹³ *Ibidem*, p. 52.

aparición y la comunicación con los otros¹¹⁴, el espacio provisto para ello es justamente el espacio público.

Al respecto, en un estudio sobre el pensamiento de Hannah Arendt, Cristina Sánchez señala lo siguiente:

...el espacio público ostenta una supremacía existencial, es un espacio de apariencias en el que los sujetos se muestran ante los ojos de los demás y revelan su identidad. Únicamente por medio de la acción y el discurso que se manifiestan en la esfera pública dotamos de realidad a nuestras vidas, y por eso, la vida en la esfera privada aparecía en la tradición clásica relegada a un lugar inferior, necesario pero inferior. Con ello adquiere sentido el significado originario del término privado: estar privado de la realidad que sólo nos puede otorgar la experiencia de la pluralidad.¹¹⁵

Desde aquí, las cuestiones de la pluralidad humana y de la artificialidad del espacio público darán sustento a todo su pensamiento. Si uno de los principales objetivos de Arendt en la búsqueda de un nuevo entendimiento de la política era el rescate de la pluralidad, la revisión de los clásicos le permite convertir a esta categoría en su premisa filosófica.

En este sentido, afirmará que la pluralidad es la principal característica del hombre, pues "nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá".¹¹⁶ Y a esta singularidad, Arendt la vuelve la característica más importante del ser humano y es fundamental para entender su *existencia* y su *actuar*, no sólo en el espacio público, sino en

¹¹⁴ Arendt, "What is Existential Philosophy?" en *Essays in Understanding, Op. Cit.*, p. 183. Además, *Hombres en tiempos de oscuridad*, donde al respecto de la filosofía existencial de Jaspers afirma: "El principio en sí es comunicación; la verdad, que nunca puede aprehenderse como contenido dogmático, emerge como una sustancia 'existencial' clarificada y articulada por la razón, comunicándose y apelando a la existencia razonable de la otra, comprensible y capaz de comprender todo lo demás.", p. 71.

¹¹⁵ Cristina Sánchez en Antich, Birulés et. al., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 25.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

todos los terrenos de la vida social. Se trata de una pluralidad que, en síntesis, es el origen y el principio del mundo de los humanos y de la mundanidad que los hombres construyen. Aquélla pluralidad que en la filosofía de Heidegger quedaba implícitamente negada cuando la filosofía se centra en la explicación de la esencia del Ser y no del mundo en el que éste existe y se desarrolla.¹¹⁷

Pero para lograr esa dignidad humana que Arendt encontraba en la filosofía existencial, la pluralidad sólo puede ser ostensible cuando el hombre aparece realmente y muestra con ello, toda su identidad. Es decir, no se trata de un reconocimiento por parte del otro, sino de ganarse la propia posición actuando en la esfera especialmente creada para ello: el espacio público.

Por su parte, la artificialidad del espacio público surge de entender al cuerpo político como un entramado institucional con el cual se iguala de alguna manera a los desiguales, en un único espacio destinado para ello: "por naturaleza los hombres no son iguales, necesitan de una institución política para llegar a serlo"¹¹⁸ y esta institución es el espacio en el que los hombres aparecen, discuten, actúan y generan procesos y consecuencias en el mundo de los humanos.

En este sentido y en contraste con el pensamiento iusnaturalista, la tesis de Arendt luchará porque la igualdad no sea entendida como un atributo ni como un derecho natural, sino como un derecho político, un atributo exclusivo del ciudadano que éste adquiere cuando actúa en el espacio artificialmente creado para ello: "La igualdad de la esfera pública es

¹¹⁷ En este punto, comparto la visión de Margaret Canovan en el sentido de que la cuestión del espacio público es parte del debate oculto de la obra de Arendt con Heidegger, en donde muchas de las posiciones de Arendt son incluso una alteración y adaptación de aquéllas de su maestro, en Canovan, *Op. Cit.*, p. 114.

¹¹⁸ Fina Birulés, en Arendt, Hannah, *¿Qué es la política? Op. Cit.*, (Introducción), p. 22.

forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser 'igualados' en ciertos aspectos y para fines específicos."¹¹⁹

Si bien el pensamiento iusnaturalista entiende, como Arendt, que la condición del ciudadano se adquiere al pertenecer a un cuerpo político - aunque en ella no necesariamente al Estado-, y que en su pensamiento podemos entender como la "esfera pública", su diferencia radical con esta teoría estriba en oponerse a la idea de que los hombres son iguales por naturaleza, pues esa igualdad suprime la diferencia, que a Arendt le parece tan importante rescatar no sólo como fundamento filosófico, sino como guía práctica de entendimiento del entramado institucional. También frente a Hobbes, visto como el autor intelectual de la idea del Estado, que derivaría después en la concepción del Estado moderno y después, en la idea de la Nación-Estado, Arendt sondeaba una teoría política contrapuesta y que impidiera que los ciudadanos entregaran su poder a una entidad superior. Por el contrario, ellos debían sostenerlo; esa es la idea central de la aparición en el espacio público.

El resultado de esa teoría política se irá observando en el transcurso de esta tesis. Por ahora, es importante reconocer, que la idea del espacio público de Arendt como el espacio en el que se *dialogan* los asuntos públicos y en donde los hombres, desiguales, se igualan con el fin de discutir las cuestiones que conciernen a lo público y en donde se mostrarán también las repercusiones de su actuar. Sus implicaciones serán que la aparición de los diferentes en el espacio público, permitirá la presencia de éstos en las esferas de decisión política.

Por su parte, el concepto de igualdad política en el pensamiento de Arendt, se deberá entender como un derecho adquirido en el espacio público, y no como un derecho natural. La igualdad de condición de la

¹¹⁹ Arendt, *La Condición Humana*, p. 231.

visión iusnaturalista y de los Derechos Humanos,¹²⁰ como derechos immanentes e inalienables del hombre, no había servido en la defensa política de los judíos, que hubieran requerido, como ya se vio, de un gobierno que les protegiera tales derechos. Por lo que Arendt pensará que sólo el ser humano podrá defender su condición cuando participa realmente del espacio público y cuando más allá del otorgamiento que le haga el Estado, pueda garantizar, con su presencia y su actuación, una personalidad jurídica que impida que pueda ser lanzado de la esfera pública.

La legalidad es otra de las consecuencias del concepto de espacio público, pues al ser éste el entramado institucional que permite el actuar y la presencia frente a los otros, involucra la cuestión del reconocimiento mutuo y de la existencia de acuerdos y promesas entre ellos. En un espacio público con aparición de los diferentes, Arendt encuentra que éstos pueden hacerse visibles y con ello, mantener su personalidad apegada a los lineamientos que este espacio señala para todos los que en él participan. Y el entenderlo como un espacio que iguala a los desiguales, tiene aparejada una concepción de la legalidad, que tiene que ser forzosamente la misma para todos los que participan en él.

En el rescate de la concepción del espacio público Arendt encuentra, pues, un lugar donde la aparición empieza a resolver la cuestión del sostenimiento de una personalidad jurídica para las personas. Sin embargo, el sostenerse en esa posición, requerirá de otros elementos adicionales a la aparición y presencia de las personas en el espacio público, mismos que Arendt irá valorando.

¹²⁰ Para una revisión de las bases filosóficas del iusnaturalismo y el derecho natural ver Celso Lafer, *La reconstrucción de los Derechos Humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*.

Labor, trabajo y acción

Labor, trabajo y acción son tres conceptos más que Arendt extrajo después de su investigación sobre Marx y que fueron apuntando hacia un nuevo entendimiento de la política. A cada uno de ellos los ve como la representación de una actividad realizada por el hombre, mientras que, las tres, juntas, engendran la condición humana, puesto que cada una realiza una función en la construcción del mundo de los humanos.

Aunque la actividad de la acción fue siempre la que más le interesó, al ser ésta la que permite la vida pública, entender las distintas consideraciones de cada una de ellas nos irá permitiendo descubrir algunos patrones de su pensamiento. Arendt fue invitada, en 1956 a dar algunas conferencias en la Universidad de Princeton y fue ahí donde presentó por primera vez estas reflexiones que constituían el primer borrador de *La Condición Humana*.¹²¹

La *labor*, la primera actividad que constituye la "condición humana", es entendida por Arendt como la más natural y menos mundana de las actividades del hombre. Es cíclica, pues va a la par con la naturaleza del ser humano y, sobre todo, con sus necesidades biológicas. Es la actividad encaminada a mantener la vida y, en este sentido, está relacionada con el consumo. De acuerdo con Arendt, "labor y consumo no son más que dos etapas del siempre repetido ciclo de la vida biológica. Este ciclo requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporcionan los medios de consumo es la labor."¹²²

Arendt rescata este concepto dada la importancia de este proceso para el mantenimiento de la vida y la búsqueda del placer y la felicidad. Esto es, considera al laborar como un derecho tan importante como el

México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 39-53.

¹²¹ La conferencia dada en Princeton se publicó después en la compilación de artículos denominada *De la Historia a la Acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 89-107.

¹²² Arendt, *La Condición Humana*, p. 112.

derecho a la vida¹²³ y cree que de todas las actividades humanas, sólo la labor es interminable, pues progresa a la par con la propia vida.

En la antigüedad clásica esta actividad era justamente la que realizaban los esclavos con el fin de liberar de la necesidad a otros hombres y permitirles su incursión en la esfera pública, el ser ciudadanos. No obstante, para Arendt, no sólo la violenta injusticia que tenían que pagar los obligados a permanecer siempre en el ámbito del dolor y la necesidad es la consecuencia trágica del esclavismo, sino también, que "el hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad".¹²⁴

Así, podemos decir que la labor es la actividad humana que en la época moderna ha hecho de su ideal el fenómeno de la abundancia, importante en sí mismo, pero no suficiente para proporcionar "permanencia" en la vida del mundo y mucho menos, para gozar de la libertad. Si la vida pública apuntara únicamente a la labor, resultaría que no habría un mundo de los hombres, pues toda su actividad se destinaría hacia el consumo o la obtención de sus medios.

Por ello, afirma que en la antigüedad griega, la labor, que era la actividad que se producía en el ámbito privado, no podía convertirse en parte ni objetivo de la actividad política, y cambiar la esencia que en este momento ya había adquirido. En la sociedad moderna, sin embargo, una de las muestras de la introducción de la cuestión social en los asuntos públicos, será precisamente la cuestión del consumo.¹²⁵ Y con ello, Arendt se refería a Marx y a los representantes de la economía clásica. El

¹²³ *Ibidem*, p. 119.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 130.

¹²⁵ Esto sería resultado no sólo del pensamiento de los economistas clásicos, con especial énfasis por supuesto en Marx, sino también de los avances científicos y tecnológicos a partir del Renacimiento y de la filosofía política desarrollada durante el periodo de la Ilustración. Arendt, *Sobre la Revolución*, *Op. Cit.*, p. 60-114.

resultado que generaba esta intromisión era que los valores del espacio privado se transmitieron al espacio público,¹²⁶ degenerando los objetivos centrales de la política y asumiendo que la tarea central de ésta sería, desde entonces, el promover la protección del hombre de estas necesidades de manera colectiva.

El *trabajo*, la segunda de las cualidades de la condición humana, es para Arendt, lo que permite la construcción del artificio humano. Empezando desde la artesanía hasta la producción industrial, el trabajo hecho con las manos del hombre produce los artículos de uso cotidiano y que no se consumen como los que son producto del laborar. En todo caso, su desgaste es más lento y da, por ello, un carácter duradero a las cosas; cosas que "tienen la función de estabilizar la vida humana".

Frente a la futilidad de la naturaleza y el consumo, el trabajo logra levantar el mundo de los hombres. En el lenguaje económico, cabe decir, que es la actividad que logra fabricar los bienes de uso duradero que constituyen el mundo fabricado por el hombre. Arendt llega a afirmar que el *homo faber* se comporta como el amo de toda la tierra, puesto que es él quien ha levantado su mundo, un mundo distinto al que proporciona la Naturaleza.

Una distinción importante entre el trabajar y el laborar que hace Arendt, consiste en referirse a que el que fabrica, es dueño de su pensamiento; pues lo involucra en la realización de un objeto al concebirlo y darle forma y al pensarlo como producto final.¹²⁷ En cuanto a la labor, por

¹²⁶ Este fenómeno, en el pensamiento de Arendt, tendrá ciertas repercusiones para la libertad, como veré más adelante.

¹²⁷ Arendt recibe aquí muy probablemente la influencia del pensamiento aristotélico a través del filtro heideggeriano. La dualidad acto potencia aristotélica involucra la idea de que la materia es susceptible de transformarse a través de la potencia, de manera que el acto de esa potencia, conlleva un elemento que podríamos entender como existencial, en cuanto que la persona de donde emana la potencia, dejará en el acto parte de su ser o una huella de sí mismo. Agradezco nuevamente los comentarios de la Profra. Rosa Ma. Lince y el haberme permitido tener acceso a sus apuntes de Sociología del Conocimiento para tener mayor claridad sobre este punto.

constituirse en parte del siempre repetido ciclo de la Naturaleza, no es necesaria la preconcepción de un objeto y, por tanto, la actividad del pensamiento no necesariamente es involucrada.

En otras palabras, la actividad del *homo faber*, como Arendt lo denomina, trata de la actividad de los fabricantes y los artistas. En ella puede darse la creatividad. Y Arendt cree que a ellos debemos la durabilidad y la estabilidad de este mundo, pues él es quién fabrica "la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano".¹²⁸

Aquí nos encontramos frente a su inclinación por los conceptos de durabilidad y estabilidad, mismos que serán definitivos en el desarrollo de sus propuestas teóricas, pero que no se lograrán como producto solamente de la fabricación de objetos materiales, sino también de historias que mantengan la memoria de lo construido por el hombre y de la edificación de instituciones humanas. Con respecto a esto Arendt dirá que:

...el artificio humano erigido por el *homo faber* se convierte en un hogar para los hombres 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 objetos producidos para el uso.¹²⁹

Es decir, Arendt cree que "el hombre necesita del *homo faber* ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobrevivirá."¹³⁰ Sin embargo, esto no será suficiente para dar

¹²⁸ Arendt, *La Condición Humana*, p. 157 y 158.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 190-191. De la filosofía existencial extraída de Jaspers, el vuelo filosófico hacia el mundo de los humanos da importancia a la construcción del mundo de los hombres, entendida como la casa o el lugar donde el hombre desarrolla su existencia. En la visión de Margaret Canovan debe entenderse como un punto de vista en alguna medida antropológico, siempre que la construcción del mundo de los humanos deja huella de las civilizaciones. Canovan, *Op. Cit.*, p. 105-110.

¹³⁰ Arendt, *La Condición Humana*, p. 190-191.

permanencia a la historia de la humanidad, pues, para ella, esto se logra cuando la estabilidad y el crear cosas duraderas se entiende también, en paralelo, hacia el terreno de lo político. Es decir cuando se construyen instituciones que dan forma a un cuerpo político estable.

Es evidente que este pensamiento se desarrolla en torno a Marx. Marx había concebido al trabajo como la actividad que otorga la humanidad al *homo sapiens*, pues gracias a él había desarrollado su pensamiento. Y uno de los pilares fundamentales de su obra era entender a la categoría del trabajo como el medio por el cual se obtiene la dignidad humana y por el que puede pensarse en un proyecto político nuevo que libere al hombre de la explotación por parte de otros seres humanos.¹³¹

Siendo crítica de este pensamiento, Arendt verá consecuencias de matiz totalitario en las premisas de Marx. En principio, a pesar de la importancia que observa en "la construcción de un mundo de los hombres", no ve en la fabricación una actividad que pueda dignificar por completo al hombre. Le parece importante para la edificación de ese mundo y para obtener su durabilidad, pero piensa que no pueden concebirse a los productos de esta actividad como la más alta creación del ser humano. Frente a esto, Arendt buscará retomar de la tradición clásica, que los productos de la política sean los más valiosos y los de consecuencias más importantes para su mundo. Y su primera crítica a Marx será, por tanto, que él no haya dado importancia a este terreno de la política.¹³²

Acerca de la artificialidad en la política en relación con el *homo faber*, nos dirá así que las cosas que deben construirse no son sólo aquellas que

¹³¹ Especialmente en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Marx hace esta dignificación del trabajo a la cual se refiere Arendt.

¹³² Marx nunca estudió en realidad el entramado institucional de un sistema político, pues siempre lo pensó como parte de la superestructura que la clase dominante, la burguesía, había desarrollado para dar permanencia al fenómeno de la explotación de una clase sobre otra. En este sentido, no puso mayor atención a la política a la que se refiere Arendt, la de la creación de instituciones o, en todo caso, siempre la vio desde una perspectiva "instrumentalista".

permiten mantener y asegurar el futuro del hombre en la tierra; es decir no sólo aquellas que son producto del trabajo y la fabricación, sino también lo que surge cuando los hombres construyen artificialmente un mundo de acuerdos y leyes que les permita dar estabilidad y durabilidad¹³³ al mundo de lo político.

En otra perspectiva, Arendt se manifiesta como una crítica del pensar en política bajo la lógica medios-fines, como la que caracteriza al *homo faber*, el hombre que representa a la teoría de Marx y a todas las teorías utilitarias. Ella teme que estos fines quieran dictar sus reglas en el actuar político. Sobre ello, dirá que el *homo faber* es práctico, es utilitario y siempre pensará con base en el objetivo que desea construir, pero cree que esto elimina la posibilidad de la participación espontánea de las personas para construir su mundo, cuando esta lógica se traslada a una perspectiva política. Marx representará una de estas posiciones en el sentido político, en tanto encuentra un fin último de la Historia –el socialismo- y su teoría se vuelve un esquema de demostración de que el camino de la historia conduce a la humanidad hacia ese punto.

Arendt se antepone a los fundamentos de todo utilitarismo que lleve a la idea de que el hombre es el fin último de todo,¹³⁴ que significaría el que "rijan los modelos del *homo faber* en el mundo", porque cree que el peligro de involucrar esta visión en el espacio público "terminará sirviéndose de todo y considerando todo como simple medio para él".¹³⁵ Esta es una lógica peligrosa en el pensamiento de Arendt, pues no sólo piensa que esta creciente idea utilitaria vaya desapareciendo la esfera política por la esfera

¹³³ Para Canovan, Arendt celebra el concepto de "reificación", el proceso por el cual el hombre captura lo evanescente y lo torna en sólido, en una cosa duradera, en *Hannah Arendt, A Reinterpretation...Op. Cit.*, p. 128. Aunque esto es comprensible para el mundo material, en Arendt, esto es también el concepto que subyace a la creación de instituciones, por medio de las cuales se hacen duraderas las promesas y acuerdos que se suceden entre los hombres dentro del espacio público.

¹³⁴ Arendt, *La Condición Humana*, p. 176.

pública del mercado de cambio, sino también que el hombre, en la búsqueda de sus fines, utilice todos los medios a su alcance para obtenerlos, sin importarle la utilización de la violencia o el pasar por encima de los otros. En política y básicamente en la idea revolucionaria de Marx, este peligro utilitario se vería reflejado en el llamamiento de Marx a la acción política, bajo la premisa de que con la Revolución se encontrará y construirá un mundo político ya definido previamente.

Con su revisión del utilitarismo, Arendt refleja su convencimiento de que el hacerse de fines que rebasan la propia historia y la acción humana es algo que continúa apuntando hacia fines superiores o transmundanos¹³⁶ que degradan a la verdadera política. Ante ello, Arendt destaca que: "Mientras creamos que tratamos con medios y fines en la esfera política, no podremos impedir que cualquiera use todos los medios para perseguir fines reconocidos... [y lleve] a la instrumentalización de la acción y la degradación de la política."¹³⁷

Su preocupación es que los fines y objetivos últimos se conviertan en ideologías e impongan objetivos ajenos a la voluntad del hombre, eliminando la posibilidad de que, con su actuar, ellos vayan construyendo el espacio público. Sin embargo, la entrada de lo social en el espacio público, convirtiendo a las necesidades privadas en necesidades colectivas, en Arendt, repite en cierta forma esta experiencia pues lleva a la política a centrar todas sus fuerzas en cumplir con un destino manifiesto: el cubrir las necesidades de todos.

Esta reflexión, quizá hace aparecer a Arendt como una pensadora con tintes conservadores. Sin embargo, la experiencia totalitaria y, como se verá, sus reflexiones posteriores sobre la Revolución Francesa, la llevan a pensar que la política no puede tener siquiera este fin manifiesto. Podrá sí,

¹³⁵ *Ibidem*, p. 176 y 177.

¹³⁶ Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, *Totalitarismo*, p. 696-697.

en todo caso, fomentar un esquema más igualitario, pero nunca a costa de pasar sobre los otros, o de que estos objetivos lleguen a ser tan importantes que diluyan el respeto por los otros seres humanos.

La política deberá estar más bien guiada por la acción y por lo que en esa acción se vaya construyendo de manera espontánea. Así es como Arendt escapa a las visiones metafísicas y construye un esquema de reflexión sólo a partir de lo que los hombres construyen en el espacio público. Por tanto, es una filosofía del actuar político, de la acción como la actividad con la cual el hombre crea su mundo.¹³⁸ Sobre esta actividad se hablará en seguida:

La *acción* es la actividad que se desarrolla en el espacio público y la que verdaderamente dignifica al hombre en la visión existencial que retoma Arendt. Es un producto de los hombres y por lo tanto, la pluralidad humana tanto como el discurso, son su condición básica. Es la acción en el espacio público la única actividad con la cual pueden aparecer las diferencias en política. "El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distintos; mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres".¹³⁹

La acción es la actividad que dota de mundanidad y de espontaneidad a la política, pues la convierte en un asunto de los hombres, más allá de cualquier fin último de la historia o de cualquier fin suprahumano. Si el hombre actúa, para Arendt, cabe entonces esperar de él lo inesperado, pues esa acción es reveladora de su ser -es decir, reveladora de su

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ Se ha dicho ya que, para Arendt, el existencialismo de Jaspers llevaba a concebir la acción. La acción, en esta filosofía, surge del encontrarse con situaciones extremas como las que caracterizaron el pensamiento de Jaspers la muerte, el combate, la culpa y el sufrimiento, pero en donde a partir de ellas se viene al mundo en la comunicación con los otros, en vez de retraerse al mismo. Arendt, "What is Existential Philosophy?". *Op. Cit.*, p. 184.

¹³⁹ Arendt, *La Condición Humana*, p. 200.

identidad- y como la pluralidad es atributo de este mundo, puede, por lo tanto, tener repercusiones infinitas: "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano".¹⁴⁰

Así, la segunda característica de la acción, se vuelve su falta de predicción. Los alcances de la pluralidad que le dan vida son infinitos y por ello, es un narrador quién finalmente narra los resultados de la misma, en vez de que éstos se conozcan de una manera previa. Es decir, la acción produce historias y debe ir produciendo la Historia de la Humanidad, y no puede ser predecible en virtud de que tiene un carácter mundano y procesal, cuyos resultados no se pueden vaticinar. Significa iniciar procesos en el terreno de lo público, mismos que no se pueden deshacer o controlar en cuanto comienzan a través de la acción y en donde el tener fines últimos haría que se perdieran sus cualidades básicas: su inasibilidad e imprevisibilidad.

Con ello Arendt, a la par que concibe una forma distinta de la política, confronta a las ideologías justamente porque contradicen este principio de la acción, haciéndola morir con la imposición de fines predeterminados por la historia o por la naturaleza. A lo que lleva la ilegalidad totalitaria y el concebir leyes de la Historia o de la Naturaleza en política es a diluir la acción humana con toda su espontaneidad, y con ello a destruir la aparición de la pluralidad en el espacio público. Un fin último destruye, pues, la vida pública de una comunidad política, pues sustituye las diferentes voluntades por una sola y será ésta la única que pueda ser escuchada.

Es decir, en esta concepción de la acción, se manifiesta nuevamente su preocupación por el rescate de la pluralidad como fundamento y condición de la política, manifestada junto con la influencia de la filosofía existencial de Jaspers que arriba a la acción mediante aquellas situaciones

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 203.

“extremas” que nos ponen en contacto con los otros y con la cual se dignifica la existencia humana al hacerla aparecer frente a los otros. Pues como afirma Margaret Canovan, en la filosofía de Arendt, “el ser humano necesita actuar y hablar en la presencia de los otros con el fin de afirmar su propia realidad”.¹⁴¹

Pero, por otra parte, la teoría de Arendt implica que la aparición en el espacio público no sea suficiente como garantía del sostenimiento de distintas voces, pues éstas sólo podrán permanecer apareciendo, seguir teniendo voz y voto en el espacio público, si los hombres que aquí aparecen actúan, y generan con ello consecuencias para el entramado institucional que los acoge. En síntesis, el contar con derechos políticos no es un elemento suficiente para participar en la vida pública; se requiere de la acción, que implica, en última instancia, la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones.

La política y su espacio

Una vez entendidas las bases filosóficas del pensamiento político que Arendt desarrolló y el hecho de que éstas fueron surgiendo en oposición a los elementos y teorías que dieron origen a la formación de la Nación-Estado, cuya fundamentación se encuentra en la filosofía política moderna desde Hobbes hasta Marx, pero también frente a filosofías que niegan la existencia humana en el reino de lo público, se puede entrar ya a la concepción que ella tuvo acerca de la política.

Frente a la idea de que el hombre entregue su voluntad al Estado o haga de ella una palanca para lograr un fin último de la historia —que a la postre llevó a las ideologías y a la desaparición de la pluralidad— Arendt buscará una concepción de la política inmanente al mundo de los humanos y cuyos productos no se separen de este conjunto de personas diferentes.

¹⁴¹ Canovan, *Op. Cit.*, p. 134. (la traducción es mía).

Una política que, como se viene analizando, sólo se construya con la actuación del hombre en el espacio público.

Para acercarse a esta concepción será muy importante tener presente que, para Arendt, la política únicamente se desarrolla en el espacio público, y es política solamente cuando en éste coexiste la pluralidad de los sujetos que en él aparecen. Así, la política se da y se desarrolla sólo cuando entre los hombres diversos se da el sentimiento de compartir y construir un mundo común *entre* ellos. Puede confundirse con la acción, en tanto ésta es la actividad que desarrollan aquéllos y que se manifiesta en la esfera política. No obstante, es este *entre* los hombres, el espacio que se genera entre ellos en la esfera pública y lo que con este *entre* se construye, lo que significa y da lugar a la política misma. En sus propias palabras: "la esfera política surge de actuar juntos, de 'compartir palabras y actos...la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la actividad que la constituye".¹⁴²

En este sentido, y en contraste con los esquemas de la filosofía metafísica, trascendental u ontológica, Arendt defenderá que la política no es algo inherente o inmanente al hombre, sino al *mundo que se crea entre ellos*. La política es *un atributo del mundo*; consecuencia de la mundanidad de los hombres y del actuar entre ellos, con toda su pluralidad.¹⁴³

¹⁴² Arendt, *La Condición Humana*, p. 221.

¹⁴³ Puede verse como la Política en Arendt encuentra su fundamento primigenio en la cuestión de la pluralidad siendo, a la vez, una consecuencia directa de la filosofía existencial que se apega a la existencia del hombre como "ser en el mundo", pero en un mundo compartido con los otros. Por ello, es necesario delimitar la interpretación de Arendt como enteramente existencialista. Arendt, como se ha visto, partió de las premisas filosóficas del existencialismo de Jaspers, pero también durante el desarrollo de su pensamiento político va reuniendo esas premisas con algunas posiciones de Heidegger y de la recuperación de algunos textos clásicos. Por ello, que la política en Arendt es la esfera únicamente de "la existencia auténtica" como lo señala Paolo Flores d' Arcais en *Hannah Arendt, Existencia y Libertad*, Madrid, 1995, p. 41 no puede llevar directamente a una interpretación de todo el pensamiento de Arendt en este sentido, pues la cuestión de la pluralidad es la más importante en el desarrollo de su pensamiento político y esta es una elaboración que ni Jaspers ni Heidegger llegaron a elaborar.

De una manera esquemática, podríamos establecer tres características básicas de la política dentro del pensamiento de Arendt:

1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.
2. La política "trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos"¹⁴⁴.
3. El hombre no tiene ninguna esencia política. El hombre es, por naturaleza, a-político, pues "la política nace en el *entre* de los hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre"¹⁴⁵.
4. El hombre sólo existe —o se realiza— en la política "con los mismos derechos que los más diversos se garantizan"¹⁴⁶.

Lo anterior significa volver a lo que se explicaba anteriormente acerca de los conceptos de acción y del espacio público, pues acción y política van unidas de la mano y no puede existir la una sin la otra. No sólo eso: política y acción únicamente pueden darse en el espacio de apariencia ante los otros y cuando es entre ellos que se generan cosas durables; cuando por medio de las diferencias y los acuerdos surjan pactos que den lugar a lo que en Teoría Política se denominan comúnmente instituciones.

La política surge, entonces, cuando el hombre, en su actuar, genera un espacio público para reunirse con los diversos. Espacio artificial y construido para intentar dar igualdad a los hombres, de modo que se reúnan entre ellos y desarrollen ahí sus capacidades para el discurso y para la acción. La palabra y el discurso son también condición *sine qua non* de la política en la visión de Arendt¹⁴⁷, pues es a través de ellos que los hombres

¹⁴⁴ Arendt, *¿Qué es la política? Op. Cit.*, p. 45.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴⁷ Aquí se ve con claridad la influencia que aún guarda del pensamiento de Karl Jaspers pues, en sus propias palabras: "la comprensibilidad de todas las verdades y la buena voluntad para revelar y escuchar como condición primaria de todo intercambio humano es una, si no la principal, idea de la

construyen, persuaden y generan acuerdos; acuerdos que darán estabilidad y durabilidad al mundo.

La política, por otra parte, al ser producto de la acción, implica la facultad de generar posibilidades infinitas y de dar lugar a lo que Arendt llama un "nuevo comienzo". El "nuevo comienzo", que es otra idea central surgida de su pensamiento, involucra su identificación con la idea de que el hombre, con su pluralidad, puede generar acciones y procesos completamente distintos e impredecibles.

Significa la espontaneidad que puede surgir de un mundo plural e ilimitado, en tanto el "nuevo comienzo" está arraigado en las posibilidades que cada nacimiento y cada nueva generación otorgan y abren al mundo de los humanos. La acción, nos menciona Arendt, "mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar".¹⁴⁸

De esta manera, la historia se construye como una historia de seres actuantes, una historia *política*, una historia que "asegurada por la natalidad, queda entendida como historia sin fin de seres capaces de hacer inicios...[Así], comprende que el pasado jamás pudo haber ocurrido necesariamente, sino que fueron hombres los que dieron lugar a él".¹⁴⁹

Esta es una historia concebida de una manera totalmente distinta a la que conduce a leyes dialécticas de la historia o de la naturaleza. Aquí Arendt se opone no sólo a Marx, sino a toda la filosofía de la Historia comenzando desde Platón y la teología, pasando por Hegel, y toda aquella concepción que conciba al hombre con un fin predeterminado. Se vuelve pues, al punto de que el hombre no puede ser encasillado en un destino y

filosofía de Jaspers", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Op. Cit.*, p. 71; pero también la elaboración, a partir de estas ideas, de su propio pensamiento político.

¹⁴⁸ Arendt, *La Condición Humana*, p. 23.

¹⁴⁹ Elena Martínez, en Antich, Birulés, et. al, *Op. Cit.*, p. 104.

por tanto, tampoco la política. Y todo caso en que se busque llevar a cabo un fin predestinado, constituirá un riesgo para la permanencia del espacio político o, llevado a su forma más radical, conducirá a imponer una forma de gobierno totalitaria. Nos encontramos una y otra vez con que Arendt observará que todo aquello que limite la capacidad del hombre para actuar, tendrá elementos totalitarios.

Así mismo, la visión de la política de Arendt se contrapone nuevamente a Heidegger en dos aspectos. El primero de ellos es que el hombre no se encuentra a sí mismo en una condición de soledad y aislamiento, sino en su pluralidad, al actuar y debatir frente a los otros.¹⁵⁰ En segundo lugar, en contraste con el significado que Heidegger antepone a la muerte como el momento en que el hombre se encuentra a sí mismo, una de las características más significativas en Arendt es la natalidad, que hace que nuevos hombres se reúnan con los otros, para compartir y continuar la existencia del mundo de los hombres;¹⁵¹ para dar durabilidad a la existencia de la mundanidad.

En otro sentido, la concepción de la política de Arendt negará también toda concepción radicalmente opuesta a aquélla que la iguala a la coerción o a la dominación. Es una concepción que halla sus orígenes en la *polis* de la antigüedad griega presocrática en donde ella encuentra que el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, "más allá de la violencia, la coacción y el dominio; que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra, por ejemplo- y si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí"¹⁵²

Así, los hombres entregados a lo político, eran capaces de dar su vida en el actuar y eso les permitía llevar a cabo grandes acciones. La valentía y

¹⁵⁰ Lewis and Sandra Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers". *Review of Politics*, 53, Vol. 3, 1991 en Canovan, *Op. Cit.*, p. 190.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 69.

la grandeza son las dos principales virtudes políticas en el pensamiento de Arendt, a tal punto que ella aprecia que la valoración moderna por la vida a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre, ha borrado gran parte de estas virtudes inherentes a la política y ha amarrado al hombre a la necesidad. La inclusión de la esfera social en lo político, con el consiguiente traslado de las necesidades privadas o individuales, a las necesidades públicas o colectivas, cambiaba finalmente sus objetivos iniciales y la volvía un espacio para la discusión de cómo satisfacer esas necesidades.

Pero, ¿en qué momento el hombre comenzó a ver a la política como el espacio de la coerción y la violencia? Arendt insiste en que la tradición de la filosofía política desde Platón hasta la época moderna, ha conducido a esta concepción. Platón, al plantear en su filosofía política el mundo de las ideas como el espacio de la realidad, a la vista de Arendt, comenzó el camino de la filosofía de Occidente para escapar a la acción como fundamento de la política. La *polis*, de acuerdo con Arendt, funcionó sin una división entre gobernantes y gobernados, pero fue precisamente ante la falta de certidumbre contemplativa, que el filósofo impuso un fin transhumano a los asuntos públicos y con ello condujo a la división entre el pensar y el actuar y entre el hacer y el actuar y, con ello, se produjo la división entre quienes mandan y quienes obedecen.¹⁵³

En síntesis, se trata de una tradición filosófica que rompe con la idea del ser humano actuante y establece la necesidad de un gobierno. Arendt lee en la tradición filosófica política la constante búsqueda de legitimidad para la implantación de una u otra forma de gobierno. Pero más allá de estar en acuerdo o desacuerdo con esta situación –pues está consciente de que el espacio público actual es fundamentalmente el gobierno-, cree que

¹⁵³ Arendt, “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 23-47.

esta tradición de pensamiento nos ha llevado a igualar política y coerción, cuando significan enteramente lo opuesto. Esto es una muestra de cómo sus reflexiones concluían en una crítica a la tradición occidental y en la búsqueda de una nueva política que recuperara estos principios.

Finalmente, entiende que la política moderna sólo ha traído desesperanza y desesperación, pues se suceden tiranías, dictaduras y totalitarismos que hacen pensar a la política de esta manera, al poner en riesgo no solamente la viabilidad de la política, sino la vida misma en la Tierra. En vista ya, durante la década de los cincuenta, no sólo del totalitarismo, sino de la Guerra Fría y el armamentismo atómico, entiende por qué el liberalismo, ante todos estos acontecimientos, recurra a proponer que la libertad se encuentra ahí donde termina lo político. Es decir, que la libertad se encuentra únicamente en la esfera privada y que los derechos civiles protegen la libertad del individuo de la intromisión del Estado. Arendt entiende que se haya desarrollado una teoría liberal en este sentido, pero no estará de acuerdo con su conclusión, sino con la búsqueda de una reformulación de la significación de lo político.

La política moderna, sobre todo, hizo que la política perdiera su dignidad y como sugiere Margaret Canovan, "políticamente, la gran desventaja de este punto de vista es que implica una pérdida del entendimiento de la pluralidad humana y de la capacidad del hombre para iniciar la acción".¹⁵⁴

La política moderna, en vez de tratar con el problema de la acción y la participación, había derivado en imponer al Estado la obligación de responder ante problemáticas sociales y en hacer que éste separara su poder del de los ciudadanos. El Estado entonces, se había convertido en un ente coercitivo y dominante en la esfera pública, y la política de Arendt querrá recuperar tanto el poder que los ciudadanos habían "entregado" al

Estado, como la capacidad del hombre para la acción, dándole la posibilidad de aparecer e incidir en el espacio público.

La falta de participación de los judíos en la política europea y su consecuente persecución eran, a los ojos de Arendt, un peligro no sólo para el pueblo judío sino para todos aquellos que no hicieran sentir su voz y su presencia en las esferas de decisión política. Y siempre que existan grupos marginados de esta posibilidad, nos encontramos con un tipo de política capaz de desarrollar elementos totalitarios.

En síntesis, si la política es la capacidad para actuar entre los otros, generando acuerdos, leyes e instituciones, la pluralidad de los hombres no puede quedar marginada de este terreno, pues las instituciones, al ser entes durables, pueden dejarlo marginado por mucho tiempo si éste no aparece y actúa políticamente. La actuación en política, de acuerdo con el pensamiento de Arendt, es entonces lo que otorga verdaderamente garantías políticas a los derechos de los ciudadanos, sean éstos de cualquier condición. Si la política es el "entre" y en ella se dan los acuerdos, entonces, quien no aparece y toma parte de los mismos, puede ser dominado por aquellos que si lo hacen. Y, en tanto toda acción y todo acuerdo tiene un carácter procesal y tiene consecuencias infinitas, la falta de participación política de los ciudadanos puede construir un tipo de política que les imponga decisiones con largas y costosas consecuencias, además de que los imposibilita a que esas consecuencias largas y duraderas les sean favorables y les permita contar con garantías jurídicas para las nuevas generaciones.

Es por ello, que la visión de Arendt acerca de la Política puede ser considerada como una visión radical de participación ciudadana en los acuerdos que en este terreno se generen; en este *entre* que se producen los hombres con su actuar. Si bien las teorías clásicas de la democracia y

¹⁵¹ Canovan, *Op. Cit.*, p. 256. (traducción mía).

la participación directa durante nuestra época moderna han perdido viabilidad y se han concentrado en la participación política a través del sufragio. Arendt vuelve a poner a discusión este punto cuando interpretó que la pérdida de la personalidad jurídica de los judíos fue consecuencia de no tener un lugar asegurado en el espacio donde se tomaban las decisiones públicas.

Finalmente, el destino que tuvo este pueblo durante el régimen nazi, puso en tela de juicio, a través del pensamiento de Arendt, si la coerción y la dominación de unos hombres sobre otros hasta el punto del uso de la violencia y la destrucción, no puede repetirse cuando no existe una participación activa de los ciudadanos, especialmente cuando se tiene diferencia de opinión entre ellos.

Libertad, el sentido de la política

En el pensamiento de Hannah Arendt, la libertad constituye el sentido de la política, *su raison d' être*. La libertad se vuelve el fundamento mismo de la acción, en parte su condición y en parte su objetivo.¹⁵⁵ Por ello, el campo en el que se aplica es, por supuesto, el de la acción. Los hombres son libres mientras actúan, ni antes ni después, porque "ser libres y actuar es la misma cosa".¹⁵⁶ En este sentido, política y libertad pueden considerarse prácticamente idénticas pues no puede existir una sin la otra y, más que ser el producto de la política, es lo que la mueve y la permite. Sin libertad, no puede existir la política.

Ya se ha visto que la política en el pensamiento de Arendt es inconcebible de manera individual, pues siempre se requiere de los otros, iguales, para iniciar un proceso. Con la libertad sucede exactamente lo mismo, ésta no puede existir en el aislamiento, pues involucra a la libertad

¹⁵⁵ Ésta, como ya se vio, era una de las premisas de Jaspers, al encontrar en la acción y en la comunicación con los otros, la verdadera manifestación de la libertad.

de palabra y a la libertad de acción. De manera contundente, Arendt escribe en *Sobre la Revolución* que "la libertad política, en su acepción más amplia, significa el 'derecho a participar en el gobierno', o no significa nada",¹⁵⁷ lo cual implica forzosamente la participación en los asuntos públicos. Libertad y libertad política, una división que la filosofía política ha llegado a elaborar, significan plenamente uno y lo mismo.

Así, sin un ámbito público "políticamente garantizado", la libertad carece de un espacio mundano en el que el hombre pueda hacer su aparición. Vemos que no se trata de un fenómeno de la voluntad, pero, como ella misma lo reconoce,¹⁵⁸ es un concepto muy cercano a la virtud de Maquiavelo, que denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la "fortuna". Es la posibilidad de actuar espontáneamente y de dar origen a procesos nuevos; de saber reconocer las circunstancias o las situaciones adecuadas para iniciar una acción¹⁵⁹.

A pesar de que su concepción de libertad proviene nuevamente de la experiencia en la polis, dónde ser libre y vivir en la polis significaba lo mismo, critica sin embargo toda la tradición filosófica que ha ido relegando la libertad hacia el espacio privado. Con el Liberalismo, libertad y política se han escindido, de manera que, con palabras de Arendt, "nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, si la libertad no

¹⁵⁶ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 165.

¹⁵⁷ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 225.

¹⁵⁸ Arendt, en el ensayo destacado a este tema en *Entre el pasado y el futuro*, Arendt señala que "la libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo", (p. 165), pues involucra la capacidad para generar procesos nuevos de acuerdo en relación con las circunstancias que se presenten en el terreno de lo político.

¹⁵⁹ Si tal como lo señalan sus lectores (p. ej., Ignacio Lozano Moheno en "Entre la violencia y la prudencia: ensayo sobre la racionalidad política de Maquiavelo" en *Estudios Políticos*, Núm. 23, enero-abril 2000, p. 9-20), la virtud de Maquiavelo implica que la acción debe dirigirse hacia la prosecución de un fin que, en última instancia, es la preservación del Estado: Arendt suplantarán la búsqueda de un fin y, en su lugar, propondrá que se recupere el sentido de virtud en la acción y en el resguardo del espacio público compartido por los diferentes.

comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites"¹⁶⁰.

Esta concepción ha sobrevenido a las experiencias tiránicas y al abuso del poder. En contraposición a ellas, las constituciones modernas surgen para limitar el poder de los gobernantes y para establecer la libertad en el ámbito privado; para que la política y sus actividades no se inmiscuyan con la propiedad privada. Así nacen también los derechos civiles y su concepción, en oposición a la política y al poder.

Sin embargo, Arendt cree que la visión liberal moderna, confunde la libertad con "el resguardo y la salvaguarda de lo antipolítico, el hogar y la propiedad privada",¹⁶¹ con el consecuente traslado del sentido de la política desde el terreno de la libertad, al mantenimiento de la vida y los intereses privados. Esto es un resultado de la intromisión de la esfera social en la esfera pública y, como decíamos antes, cuando los objetivos privados se vuelven objetivos públicos, el sentido de la política cambia y se deforma: "en esta concepción, la libertad no es el objetivo no político de la política, sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no puede sobrepasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus propensiones y necesidades".¹⁶²

Pero a Arendt le interesa recuperar, no sólo la idea de que la libertad sólo se consigue y se desarrolla en el actuar político, sino también, el sentido original de la palabra griega *arché*, empezar, guiar, la cual "da testimonio de una experiencia en la que ser libre y empezar algo nuevo coincidan".¹⁶³ Es recuperar nuevamente el fenómeno de la espontaneidad, entender a la libertad como la aplicación de la acción espontánea en el mundo, generando así, nuevos comienzos, nuevos procesos y nuevas

¹⁶⁰ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 62.

¹⁶¹ Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, p. 161.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 178.

historias. Es la facultad para generar "milagros", para constituir lo "absolutamente inesperado".¹⁶⁴

Aunque Arendt está consciente de que ningún acto singular y ningún acontecimiento singular, pueden de una vez por todas cambiar el curso de los procesos, ni liberar ni salvar a un hombre, a un país o a la humanidad, si cree que la libertad es una fuente oculta con la capacidad para empezar: "[La libertad] es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas".¹⁶⁵ Una fuente oculta que en todo momento puede aparecer y desarrollarse por completo cuando "la acción ha creado su propio espacio mundano".

Arendt concluye su ensayo sobre la libertad, aparecido en *Entre el pasado y el futuro*, con la siguiente frase: "Los hombres son los que realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia".¹⁶⁶ Es decir, que el único sentido verdaderamente político lo constituye únicamente la libertad. Por ella se tendrá que luchar; y, una vez conquistada, se tendrá que mantener. Si el sentido de la política es verdaderamente la libertad, la política podrá entonces desarrollarse con toda su virtud y grandeza.

El pensamiento de Arendt sobre la libertad, como vemos, es profundo y está directamente vinculado con el actuar en un espacio público; es decir, con ser ciudadano. Esta visión es enteramente congruente con sus temores totalitarios y con su idea de redignificar a la política. Mientras los hombres no pudieran actuar y defenderse en el espacio público, no había lugar para

¹⁶⁴ Paolo Flores D'Arcais en *Op. Cit.*, p. 130 subraya que, para Arendt "la contingencia es el precio que debe ser pagado por la libertad" lo cual tiene gran importancia en su pensamiento pero no debe entenderse tampoco como un existencialismo radical puesto que la creación de instituciones también implica, en su propio pensamiento, el hecho de delimitar las acciones de los hombres. Con ello, no se socava la espontaneidad ni la capacidad para la acción, pero sí puede esperarse una disminución de la contingencia, pues en el pensamiento de Arendt hay un interés por el poder de la promesa mutua, como base de la confianza en la acción de los hombres y de la estabilidad.

¹⁶⁵ Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, p. 182.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 184.

la libertad. El hombre quedaría marginado tanto de las posibilidades de generar nuevos procesos y nuevas cosas, como de su defensa personal frente a una sociedad mayoritaria. Y, esto quizá, tiene un impacto para toda la vida del hombre pues si su voz no se hace escuchar, todo lo demás con lo que cuenta, le puede ser extraído. La libertad es el sentido de la política, porque sólo cuando hay garantía de que la persona tendrá un lugar seguro en el mundo, es cuando puede desarrollar todas sus capacidades, sean éstas para la acción o en su vida privada.

Por otro lado, esta libertad no aplicaría únicamente al caso de grupos minoritarios étnicos o culturales. De hecho, la propia Arendt se siente maniatada en su libertad en Estados Unidos y existe un momento de profundo temor a encontrarse en esta posición. Cuando Arendt escribía su obra política y sus tesis sobre la política y la libertad (1956 a 1959, aproximadamente), ella misma aún después de haber adquirido la ciudadanía norteamericana siguió sintiéndose como una paria o una apátrida a la que en cualquier momento podían quitarle sus derechos políticos. Nos encontramos en la época de Truman, Eisenhower y de McCarthy, donde se abre a debate si a los extranjeros comunistas o con alguna participación dentro del comunismo debía serles retirada la protección de las leyes de Estados Unidos y ser des-ciudadanizados y expatriados del país. Tanto Arendt como Blücher sintieron que ellos podían ser destinatarios de esas medidas y aunque éstas se aplicaron en pocos casos, pues finalmente los magistrados del Tribunal Supremo fallaron argumentando que la Octava Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos impedía el retiro de la ciudadanía a cualquier norteamericano, esto no dejó de preocuparle y de seguirlo entendiendo como una característica totalitaria con tendencias a resurgir.

Esta experiencia de los años de anticomunismo norteamericano de 1953 a 1960, daba aún más fuerza y congruencia a las ideas que

desarrollaba. Era más que necesario encontrar rápidamente nuevos fundamentos de una política que impidiera que elementos totalitarios se desarrollaran en su seno, retomando definitivamente la idea de generar acuerdos políticos sobre la base de la pluralidad.

El Poder como base de la existencia política

Política y poder son dos términos que van de la mano en la historia del pensamiento político. Generalmente cuando hablamos de política nos referimos al espacio en el cual se ejerce el poder o donde el poder se muestra. En el caso de Hannah Arendt, sucede lo mismo, los dos conceptos aparecen plenamente asociados. Sin embargo, así como la experiencia política de la humanidad en los últimos siglos y nuestro pensamiento moderno han llevado a considerar política y dominación como términos con un mismo significado, poder y fuerza, poder y coerción, o poder y violencia han sido también entendidos como sinónimos.

Al igual que política y coerción son conceptos opuestos en el pensamiento de Arendt, poder y violencia significan plenamente lo contrario. Cuestión ésta que, según nuestra autora, es muy difícil de apreciar en "un siglo de guerras y revoluciones", como ella considera que fue el siglo XX, o cuando menos, la primera parte del mismo, y cuando el pensamiento político, desde la antigüedad clásica, discutía ya acerca de la cuestión del mando y la obediencia.

Frente a estas concepciones, Arendt elabora la siguiente definición del poder:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está 'en el poder' nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en

que el grupo, del que el poder se ha originado desaparece, 'su poder' también desaparece.¹⁶⁷

Lo anterior nos lleva a la cuestión, no del consenso absoluto entre los ciudadanos que por el reconocimiento a la pluralidad sería impensable en la obra de Arendt, pero sí, a la del discurso y la persuasión para lograr acuerdos que generan apoyo y legitimidad. No sólo ello; actuar concertadamente significa que el poder aparece cuando los hombres actúan juntos y desaparece en el momento que se dispersan o cuando la persona que lo detenta pierde el apoyo originalmente dado a su acción.

Se trata, pues, de una potencia que surge en el actuar en grupo, entre diversos hombres, y por medio de la cual se pueden llevar a cabo, aquí sí, algunos fines previamente convenidos. Por ello, una de las implicaciones más importantes del pensamiento de Arendt es que los gobernantes sólo pueden ejercer el poder cuando éste se encuentra sujeto al apoyo de los gobernados, cuando existe una voluntad de los sujetos involucrados por actuar juntos y mantener así el cuerpo político.¹⁶⁸

"El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública" nos dice, pues "lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final."¹⁶⁹ Esto significa que el poder es una potencia que genera nuevas relaciones y nuevas realidades; se basa en el discurso para definir a éstas y en la acción para establecerlas. Y, es además, ilimitado, pues su única limitación es la existencia de otras personas y que éstas apoyen y se involucren en la acción.

A su vez, el papel que juega el poder en la esfera pública es el de imprimirle su durabilidad. En esta esfera, el poder de la acción entre los muchos, produce acuerdos y reciprocidad. Podemos decir incluso, que el

¹⁶⁷ Arendt, *Sobre la Violencia en Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 146.

¹⁶⁸ Canovan, *Op. Cit.*, p. 209.

¹⁶⁹ Arendt, *La Condición Humana*, p. 222-223.

poder es lo que la produce. Pero ésta se mantiene sólo cuando el poder sigue existiendo en ella. Puede contar con instituciones estables u optar por el cambio político; pero, sin poder, esta esfera o espacio de aparición no puede seguir significando el lugar de la acción de los hombres.

En esta versión, una persona que tiene poder es aquella que es apoyada por los otros para llevar a cabo una acción o construir una nueva realidad. Pasa por el debate y la discusión, hasta que el actor, el ciudadano o el gobernante logra persuadir a los otros y conseguir su apoyo. Así, Arendt nos dirá que "la obediencia civil –a las leyes, los dirigentes y las instituciones", más allá de significar coerción o dominación de una persona sobre la otra, "no es más que la manifestación de apoyo y asentimiento".¹⁷⁰

Es sobre todo esto último lo que nos permite reconocer la importancia del fenómeno de la legitimidad en su pensamiento. La imperiosa necesidad de que toda acción de poder vaya aparejada del apoyo de los demás para constituirse en una realidad y para construir nuevas realidades políticas. Por ello, cuando el poder no existe, y sobreviene la impotencia, el espacio que éste deja suele ser ocupado por la violencia. La violencia significa lo opuesto al poder, puesto que involucra la imposición de un acto o de una orden. Puede incluso imponer la obediencia, pero no de manera legítima como lo hace el poder, sino con los instrumentos de la fuerza y la coerción. Por la falta de legitimidad que la caracteriza, a diferencia del poder, ésta destruye las bases del segundo. La violencia no puede sostenerse donde existe poder. Así, donde hay violencia no hay poder y donde hay poder no debe haber violencia.¹⁷¹

Nos encontramos finalmente con varias derivaciones de la teoría política que Arendt va desarrollando. En primera instancia, sólo cuando la

¹⁷⁰ Arendt, *Sobre la Violencia*, *Op. Cit.*, p. 151.

¹⁷¹ El pensamiento de Arendt se encuentra profundamente marcado por su oposición a la violencia y a la guerra debido, en su mayor parte, a las experiencias políticas de su tiempo que claramente la

política del *entre* de los hombres se introduce en la esfera pública, se da en ella el fenómeno del poder, como potencia colectiva que permite la conclusión de acuerdos e instituciones para dar durabilidad a su mundo. Por ello, la política y la libertad de un pueblo, como el pueblo judío, sólo podía darse en la acción y en la aparición dentro de la esfera pública.

Pero más allá de la defensa de este pueblo, (que para Arendt debió buscar justamente su participación en el poder), la política moderna había corrompido al poder quitándole sus bases de legitimidad, y lo había convertido en dominación, no sólo hacia los grupos minoritarios, sino hacia las extensas capas de la sociedad. La crisis de los sistemas parlamentarios reflejaban que la política se había identificado sólo con los intereses de algunos grupos y se habían separado de sus bases sociales, del mundo de los hombres, que los partidos debían haber representado.

Por ello, si había que escapar de las tentaciones totalitarias, el poder debía ser devuelto a las manos de los ciudadanos, dotándoles de una legalidad que les garantizara la participación en el espacio público y permitiendo que éstos se manifestaran en toda su pluralidad. Pero esto no era tampoco suficiente. Debía pensarse también en un cuerpo político que permitiera que este poder se desarrollara y se mantuviera; unas instituciones políticas que facilitaran la libertad y la garantizaran.

El primer paso era, sin duda, el garantizar una ciudadanía que no se pondría a consideración de la nacionalidad o del origen étnico o cultural. Para ello, podía crearse una entidad supranacional que cuidara de estos derechos. Por otra parte, siguiendo su teoría, se hace necesario que los propios ciudadanos se involucren, con todas sus diferencias, en la toma de decisiones en el espacio público. Por eso, más allá de un reconocimiento, la cuestión de aparecer en el espacio público significa también una lucha de

fueron marcando. Volverá después a este tema, y una de sus bases de comparación entre la Revolución Francesa y la Norteamericana, será que la primera se disolvió en un "caos de violencia".

los propios ciudadanos por tener poder o participar, con él, en grupo. Arendt había criticado de su pueblo, la falta de voluntad en este sentido y la idea de quedar al margen de los derechos ciudadanos.

Es así que la consecución del poder se construye también desde los propios ciudadanos, haciéndose aparecer en el espacio público y participando en la elaboración de las leyes y de los acuerdos. Es una especie de actuación cotidiana para mantener la visibilidad en el espacio público por parte de los distintos grupos y de los distintos ciudadanos, de manera que otros no puedan ocupar el lugar que a ellos corresponde.

Pero también, nos lleva a la cuestión de la legalidad y las instituciones; las instituciones deben entonces estar permeadas y construidas a partir de estos acuerdos mutuos entre los hombres. Su teoría es una teoría del cambio político, pues la acción siempre implica movimiento y cambio; pero, a la vez, impulsa la búsqueda de instituciones estables en donde todos encuentren un lugar y donde la legalidad sea la garantía de durabilidad de esos acuerdos.¹⁷²

El cambio político y la constitución de nuevas instituciones puede ser una tarea al interior de los cuerpos políticos, en donde, una vez generados los acuerdos políticos, se de vida a instituciones que mantengan los acuerdos legados. Los fundamentos filosóficos de Arendt que, llevados a la práctica involucran la idea de la creación y el mantenimiento de instituciones políticas para la libertad, llevará pues a Arendt a estudiar el cambio político y los ejemplos institucionales con los cuales el hombre ha logrado vivir con libertad.

¹⁷² En este punto, coincido con Margaret Canovan cuando afirma que "una de las condiciones implícitas para la libertad en el sentido que Arendt da a la espontaneidad humana y al gran poder generado por la cooperación debe ser ejercido bajo las restricciones de lo que, parafraseando a

3. REVOLUCIÓN Y REPÚBLICA

Mi intención con el presente capítulo es mostrar la inclinación de Hannah Arendt con una postura republicana y explicar los principios y características de esta visión. Con relación al cuerpo general de la tesis, intentaré demostrar que esta visión republicana es congruente con la filosofía política previamente esbozada por ella, pero que surge, sobre todo, como resultado de sus experiencias en la República de los Estados Unidos y de la libertad con la que ahí pudo conducirse y expresar sus puntos de vista.

En este sentido, abordaré en primer lugar, su visión de la historia como un medio para entender sus análisis acerca de las Revoluciones Francesa y Norteamericana y su inclinación final por los resultados de esta segunda Revolución. Posteriormente, se verán algunos de los principios políticos de la República de Estados Unidos que ella comparte y hace suyos en su visión republicana. Y, finalmente, se encontrará con que esta postura apuntará hacia la intención de ampliar los espacios para la participación directa de los ciudadanos en una especie de democracia participativa, a través de un sistema de Consejos para la participación.

La construcción de la Historia y el juicio

Durante la década de los cincuenta, después de la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo* y mientras escribe sus obras principales de teoría política, Hannah Arendt se empieza a convertir en una académica reconocida en los Estados Unidos. Obtiene una beca de la Guggenheim

Melville, ella llamó "instituciones longevas": dentro del espacio público, resguardado por arreglos constitucionales y mantenido por los asuntos públicos de los ciudadanos.", en *Op. Cit.*, p. 216.

Foundation para terminar su libro *La Condición Humana* y, de ahí en adelante, recibirá el reconocimiento de varias universidades que la invitan a mantener cátedras y a dictar conferencias. En 1953, Arendt es invitada por la Universidad de Princeton para formar parte de la serie de conferencias "*Christian Gauss*", cuyo objetivo era mostrar a pensadores críticos y reconocidos en la academia norteamericana. Arendt fue la primera mujer en participar en esos seminarios. Así mismo, fue invitada a dar muchos debates sobre el totalitarismo en distintas universidades y a dictar conferencias sobre el tema en la *New School for Social Research* y en la *Rand School*.¹⁷³

En la primavera de 1955, Arendt recibe su primer nombramiento de tiempo completo en la Universidad de Berkeley. Los apoyos académicos recibidos y los compromisos contraídos durante esos años por Hannah Arendt le dieron la oportunidad de consolidar una carrera académica, lo cual la liberaba de alguna manera de las incertidumbres iniciales a su llegada a Estados Unidos y le permitirían dedicar su vida al pensamiento y a la escritura. La obra de los años cincuenta, como hemos dicho, fue fecunda y se focalizó en muchos temas relacionados con la política y todo lo que la realidad en la que vivía le hacía reflexionar. A fines de la década de los cincuenta e inicios de los sesenta, Arendt escribe *Sobre la Revolución*, un libro que, a partir de ensayos, constituye quizá el pilar más importante para entender hacia donde se dirige su teoría política y en el cual se describirá su inclinación por una propuesta republicana.

En *Sobre la Revolución*, como en *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt hizo una revisión de los hechos históricos pasados, elaborando un análisis de los procesos que se fueron dando para concluir en eventos específicos, sobre los cuales habría que entender sus consencuencias y su significado posterior. Sólo que aquí su análisis se mudará del análisis inicial

¹⁷³ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 350 y 370-375.

que ella había elaborado con el totalitarismo, hacia un estudio de las Revoluciones, primordialmente, de las Revoluciones Norteamericana y Francesa. Lo que caracteriza a ambas obras es que hacen una revisión de la Historia interpretándola a partir de la acción y de la interpretación del significado de las consecuencias de un acontecimiento en específico, constituyendo a la historia y al juicio de sus resultados, en método para comprender los hechos políticos.

Revisaré ahora algunas de sus ideas con respecto a la comprensión de la Historia, con el fin de comprender cuál es el método que Arendt sigue en el estudio de las revoluciones:

Desde una visión filosófica, para Arendt, la capacidad humana que permite la perdurabilidad de los asuntos humanos es la memoria; memoria que guarda el actuar de los hombres en el espacio público y que sólo puede ser vista cuando han pasado ya tanto los acontecimientos, como el desencadenamiento de los procesos.

La Historia de Arendt es el lugar de la memoria de las grandezas humanas en el pasado, y el entendimiento de los procesos, en la época moderna. El trabajo de quienes la describen consiste entonces, en guardar el recuerdo, en relatar los hechos y en convertir a las acciones en la memoria de la construcción de lo mundano. La idea de inmortalidad permea este pensamiento, al simbolizar el no perder el recuerdo de las realizaciones del pasado y la mundanidad que las construyó. Paralelamente, hay también un interés por el análisis de los procesos a los que han llevado esas acciones.

Por ser la descripción de las acciones de los hombres, la Historia debe entenderse, de acuerdo con Arendt, como la *historia política* de las civilizaciones y, actualmente, la de las naciones, pues esa es una historia mundana y secular que narra los sucesos a partir de las proezas humanas. Arendt cree que no debe arriesgarse la mundanidad y la espontaneidad de

las acciones cuando se cuenta la historia. Una situación que sucede cuando el historiador busca enlazar los acontecimientos a manera de demostrar que la humanidad tiene algún fin determinado o que se encuentra atrapada en las fuerzas de la historia o de la naturaleza.

Al querer rescatar la idea de una historia secular y mundana, basada en sus propias premisas filosóficas de la acción y de la pluralidad, se antepone a Hegel, y le reclama el haber sido quién conceptualizó a la Historia tal como la conocemos en la época moderna, con su lógica dialéctica y apuntando hacia algún fin último de la humanidad, sea éste el comunismo, el socialismo o hasta la propia voluntad popular en la teoría de Rousseau:

Tales categorizaciones y generalizaciones [afirma Arendt refiriéndose a las categorías de la causalidad y de la previsibilidad del futuro en la filosofía de la Historia] oscurecen la luz natural que la propia historia [*history*] ofrece y, del mismo modo, destruyen el auténtico relato [*story*], con su singularidad y su significado eterno, que cada periodo histórico debe contarnos;...cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades...la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin...es tarea del historiador descubrir, en cada periodo dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado.¹⁷⁴

Frente a la filosofía de la historia hegeliana o cualquier otra concepción religiosa-metafísica trascendente al hombre, el trasfondo del rescate de lo inesperado en los acontecimientos en la Historia es, para Arendt, el rescate de la visibilidad de la acción en los hombres y lo que éstos producen con su actuar. Por ello, nada está dado, sino toda historia

¹⁷⁴ Arendt, "Comprensión y Política" recopilado en *De la Historia a la Acción*, p. 42. El subrayado pertenece al texto original de Arendt, mientras que aquellos que refieren al significado de la palabra

es construida por los hombres en lo que hacen *entre* ellos, habiendo entonces que entender los procesos de ese actuar y los resultados del mismo, una vez que los procesos han llegado a su fin.

Así, defiende que la historia sea una historia política¹⁷⁵ que rescate no sólo la acción humana, sino también la pluralidad de los sujetos que participan. Vuelve a la Grecia antigua y lee en los poemas épicos de Homero una búsqueda por contar la historia descubriendo las grandes hazañas de aqueos y troyanos. Junto con él, cree que la historia debe buscar siempre esta especie de objetividad en donde todas las voces y todas las hazañas son escuchadas, narradas y plasmadas en la memoria de la humanidad. Y sugiere que al describir la historia, sigamos el ejemplo de los griegos y contemplemos los hechos siempre desde la perspectiva del otro: "Los griegos aprendieron a comprender, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos."¹⁷⁶

En la historia, la realidad únicamente se manifiesta en la existencia de las muy diversas opiniones que, en conjunto, forman el entendimiento del mundo:

Sólo [se] puede ver y experimentar el mundo tal como éste es 'realmente' al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este

historia son del traductor de la obra al español, mismos que respeto porque dan mayor claridad sobre el pensamiento que aquí se destaca.

¹⁷⁵ A este respecto afirma Arendt, "afortunadamente en las ciencias políticas, cuya vocación es seguir la búsqueda de sentido y responder a la necesidad de la verdadera comprensión de los datos políticos, la situación es bastante distinta. La gran importancia que tiene, para las cuestiones estrictamente políticas, el concepto de comienzo y de origen proviene del hecho de que la acción política, como cualquier otro tipo de acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo; como tal es en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana...todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido que las ciencias históricas apliquen sus métodos y categorías al campo de la político" en *Ibidem*, p. 43.

¹⁷⁶ Arendt, "El Concepto de Historia Antiguo y Moderno" en *Entre el pasado y el futuro. Op. Cit.*, p. 60.

motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos los lados del mundo del que se habla.¹⁷⁷

Aludiendo a los poemas épicos que rescataban las hazañas de vencedores y vencidos, con esta concepción Arendt sale a la defensa de que la historia escuche todas las voces, tanto de mayorías como de minorías. Para ella, esto lleva implícito el otorgar voz a todos los involucrados en un hecho "objetivo" y "factual". Una voz que, en última instancia, puede impedir que se presenten nuevamente los peligros de un gobierno totalitario o una persecución como la nazi hacia los judíos, porque da a los distintos pueblos y a los distintos actores un lugar donde sus historias y los procesos en los que ellos intervienen son narrados y por tanto, escuchados, tomados en cuenta.

Así, los testimonios objetivos de los hechos narrados deben ser reflejo de la mundanidad y de la totalidad de cuantos actores se encuentren involucrados. Y esto, en su visión de la política como el mundo *entre* los hombres, refleja a una historia que, al tener un sentido político, rescata toda esa pluralidad que se muestra en la acción, con el objetivo de mostrar a los actores del mismo y entender las consecuencias de sus actos. Arendt nos dice:

Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo inevitablemente existente.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 79.

Para Arendt la Historia en esta perspectiva, consigue una reconciliación del hombre con su mundo real, que significa regresar la vista del historiador al mundo de los hombres y sobre el cual deberá emitir una serie de juicios.

El juicio, en Arendt se construye pensando objetivamente, desde las distintas posturas de los actores, y haciendo consideraciones imparciales. Puede ser únicamente mantener una opinión sobre un hecho concreto, pero la calidad del mismo dependerá de qué tan abierto sea a considerar la perspectiva del otro: "la calidad misma de una opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad."¹⁷⁹

Son efectivamente una serie de juicios los que Arendt pretendió elaborar con respecto al totalitarismo y los que emitirá ahora con respecto a las Revoluciones. Pues para ella, el juicio es lo que nos proporciona la distinción entre los elementos que nosotros negamos y aquéllos a los que consideramos positivos, mismos que, llevados al terreno de la acción política, pueden proporcionarnos hacia nosotros mismos un sentido hacia el cambio político.

Sin embargo, aunque trata de ser lo más objetiva posible, sus juicios son emitidos siempre desde una postura que involucra la experiencia que la propia Arendt tuvo en su vida. Veré ahora su teoría política con respecto a las Revoluciones y analizaré cómo los "juicios" que finalmente ella elabora pueden interpretarse desde dos ángulos. Por una parte, en relación con la filosofía previamente concebida por ella y siendo congruente con su idea de que la política y el cambio político deben apuntar hacia la libertad. Y, por la otra la demostración de su inclinación hacia las instituciones de la República Norteamericana, siendo que ésta le permitió actuar con libertad, no importando su condición de apátrida y de judía alemana.

¹⁷⁸ Arendt, "Comprensión y política" en *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁷⁹ Arendt, "Verdad y Política", en *Entre el pasado y el futuro*, p. 254.

Esta experiencia de Arendt, como se intentará demostrar, será la que finalmente la convencerá de que la República con instituciones sólidas y que estuvo fundada en los principios de la libertad, permiten que la política se desarrolle incorporando la pluralidad y la posibilidad de la libertad de expresión de las ideas políticas, impidiendo, con ello, que se generen rasgos de sentido totalitario.

Revolución para el cambio político y rechazo de la violencia

Como se mencionaba al principio del apartado anterior, durante los años cincuenta, Arendt asiste constantemente a seminarios y conferencias donde fundamentalmente dio a conocer sus tesis sobre el totalitarismo y el papel que juegan las ideologías en su conformación. Nos encontramos ya en el periodo más álgido de la Guerra Fría, cuando Arendt se encuentra preocupada porque este fenómeno, junto con el de la guerra, "constituyen aún los dos temas políticos fundamentales de nuestro tiempo".¹⁸⁰ En el fondo, le preocupa ver que la política se polariza, lo mismo que los debates académicos pierden objetividad por consecuencia de esa polarización.

Durante el periodo de la Guerra Fría, Arendt es invitada a muchas discusiones sobre el marxismo y el socialismo con el fin de dar cuenta de los elementos totalitarios que ella veía en la Unión Soviética. Ahí, ella aprovechaba estos debates para mostrar su preocupación por la actitud del gobierno de Estados Unidos que, de acuerdo con ella, no comprendía adecuadamente el fenómeno de la Revolución y por tanto, esgrimía una serie de políticas anti-comunistas que imponían elementos totalitarios tales como la falta de reflexión profunda en el verdadero significado de las revoluciones.

Fue en estas condiciones que Arendt se interesa por estudiar los fenómenos revolucionarios, no sólo con el fin de que los norteamericanos se

desmitificaran a sí mismos del concepto de revolución y de su verdadero sentido, como demostrar que Norteamérica, como una nación con instituciones libres, había sido ella misma resultado de una revolución, en su perspectiva, exitosa. Y que una política sin sentido frente al comunismo, no hacía más que poner en crisis las bases de su propia Constitución, pensada sobre el principio de la libertad.

Con sus conclusiones en esta obra, Arendt demostrará que se inclina por la posibilidad de un cambio político a través de la Revolución, siempre que ésta siga el sentido de la política, la libertad, y pueda ser el inicio para la acción espontánea y la constitución de instituciones políticas que la promuevan. Así, plasmará en *Sobre la Revolución* su anuencia por un movimiento revolucionario, pero también una profunda preocupación por la violencia que este fenómeno conlleva cuando se pierde el sentido de la libertad que originalmente les da origen y un nuevo sentido toma el lugar previamente ocupado por ésta. Le significaba también establecer las bases de que el marxismo como ideología y la idea de la voluntad popular, contienen elementos totalitarios de los que habría que alejarse, aunque no por ello de la idea de la Revolución en sí misma.

Asistiéndose de su característico método de buscar el origen de las palabras,¹⁸⁰ empezará por ir hasta el fondo del significado de la palabra revolución, y hará también un análisis de sus consecuencias. Son estas consecuencias las que la llevan a pensar que mientras el modelo de la Revolución Francesa fue un fracaso en la constitución de un cuerpo político

¹⁸⁰ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 11.

¹⁸¹ Es importante mencionar que al recibir la influencia de la fenomenología, Arendt tomaba como parte de sus reflexiones el ir hacia el significado original de las palabras, para conocer los fenómenos a los que éstos aludían originalmente. Es por ello que, a través de esa búsqueda, se refiere a Grecia y a Roma, pues de ahí viene gran parte de la terminología política que hoy utilizamos. Sin embargo, lo característico de su método, y que ella aprende de Heidegger es no sólo hacer una especie de filología con las palabras, sino también buscar los contextos históricos en las que estas se desarrollaron, obteniendo así una comprensión histórica y contextual sobre los mismos.

que permitiera la libertad y la creación de un espacio público para que se desarrollara la política con toda su pluralidad; la Revolución norteamericana finalmente lo había logrado, contando Hannah Arendt con la prueba fehaciente de que a ella, como judía, la República la había acogido y le había permitido expresar sus diversas opiniones, en la academia y en la prensa, aun cuando éstas eran frecuentemente muy críticas.

En principio, de acuerdo con su pensamiento, la concepción de *Revolución* es moderna, pues el concepto de crear un orden político enteramente nuevo no existió, a sus ojos, en el pensamiento de la Antigüedad. La idea del "nuevo comienzo" no implicaba aún la generación de algo completamente nuevo y era así, debido a que no existía una concepción de la historia tal y como hoy la conocemos.

Reflexiona entonces en la historia de este concepto y encuentra que, en primer lugar, para su nacimiento, fue necesario que los hombres comenzaran a dudar de que la pobreza fuera algo inherente a la condición humana; pero también, absolutamente indispensable, el hecho de experimentar el yugo de monarquías absolutas por las cuales muchos hombres (*hommes de lettres*) se sentían completamente marginados y sin un espacio para actuar de manera pública y libre. Según Arendt, desde un punto de vista teórico, el paso fue dado cuando, en primer lugar, Locke y posteriormente, Adam Smith, "afirmaron que el trabajo y las faenas penosas, en lugar de ser el patrimonio de la pobreza, el género de actividad al que la pobreza condenaba a quienes carecían de propiedad, eran, por el contrario, la fuente de toda riqueza."¹⁸²

De ahí en adelante el pensamiento político y económico estaría marcado por la *cuestión social* y la negación a la condenación de la pobreza como un hecho inherente al mundo de los humanos y durante las primeras

Seyla Benhabib llama por ejemplo al método de Arendt "fenomenología esencialista" en *Op. Cit.*, p. 123.

revoluciones del siglo XVIII, la sociedad y sus necesidades colectivas comenzaron a ocupar el lugar político por excelencia. Estas Revoluciones, dice Arendt, pero sobre todo la segunda, dieron la pauta para nuestra concepción actual acerca de la Revolución; pues aquella igualdad que "se había dado natural y por así decirlo, orgánicamente en el Nuevo Mundo, sólo podría lograrse mediante la violencia y el derramamiento de sangre revolucionaria en el Viejo Mundo, una vez que había llegado hasta él la buena nueva."¹⁸³

Con estas Revoluciones, la igualdad y la libertad habían sido concebidas como cualidades inherentes a la naturaleza humana, cuestiones que, en la antigüedad, eran sólo virtudes posibles en un ámbito restringido de ciudadanos y que participaban en la acción política como iguales. Arendt, como hemos visto, seguirá defendiendo que estas cualidades sean atributo de un mundo artificial, hecho por el hombre, en vez de entenderse como naturalmente dadas. Sin embargo, lo que es importante aquí es la cuestión de que la revolución trajo como uno de sus resultados más importantes el que la concepción de los derechos haya sido llevada a su comprensión, como derechos inalienables del hombre.

No obstante la consecución de derechos tan decisivos como la libertad de movimiento, de reunión, de pensamiento y de petición, que se conceptualizaron como los derechos civiles y políticos inalienables en el fenómeno revolucionario, Arendt pretende demostrar que no todas las revoluciones introdujeron el contenido real de la libertad, debido justamente al cambio en su sentido, determinado por la entrada de la "cuestión social" en la política. Así, la implementación de los derechos civiles y políticos significó una especie de "liberación", pero no del todo logró comprometer la cuestión de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos o en

¹⁸² Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 23.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 25.

su admisión a la esfera pública; cuestiones, éstas sí, que constituyen la verdadera esencia de la libertad en su teoría.

Desde esta óptica pues, Arendt evaluará el fracaso o el éxito de las revoluciones del siglo XVIII, diciendo que: "lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no en la historia de Occidente, sino para los siglos que separan la caída del Imperio Romano y el nacimiento de la Edad Moderna", porque "sólo cuando la liberación de la opresión conduce, al menos a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de Revolución.¹⁸⁴" He aquí la categoría con la que Arendt *juzgará* el curso de las revoluciones y, por supuesto, el resultado final en cada uno de los casos.

En sus orígenes, nos dice Arendt, la palabra Revolución tuvo un sentido astronómico que indicaba un movimiento recurrente o cíclico.¹⁸⁵ En política, no obstante, la palabra fue usada por primera vez en la revolución inglesa de Oliverio Cromwell, guardando un profundo significado con la idea del retroceso, y de la restauración de la monarquía a un punto preestablecido.¹⁸⁶ Prosiguiendo con su análisis fenomenológico de los términos, encontrará que este movimiento "no fue concebido de ninguna manera como revolución [planteado en términos actuales], sino como una restauración del poder monárquico a su gloria y virtud primitivas."¹⁸⁷

En este sentido y atendiendo a que las revoluciones explotaron en los peores momentos de las monarquías absolutas en Europa, donde el poder de los reyes y la aristocracia no tocaba límite alguno, Arendt sostiene que tanto la Revolución Americana como la Revolución Francesa fueron primariamente proyectadas como restauraciones de un orden político anterior, queriendo encontrarse de nuevo con monarquías con poderes

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸⁶ Una idea controversial, sin duda, puesto que las Revoluciones desde nuestra perspectiva actual siempre han tendido hacia el cambio profundo de los cuerpos políticos.

limitados y restringidos a los poderes otorgados por una ley o una constitución.

Sería el curso de los acontecimientos el que vino a cambiar la concepción de los propios revolucionarios para comprender que la restauración, una vez iniciada la revolución, era ya imposible y que era necesario comprometerse en una empresa totalmente nueva e inédita. Esto es que, lo que en principio concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió a la postre en revolución y sus ideas y teorías desembocaron necesariamente en un nuevo conjunto de ideas que conducirían el sentido de su acción, dando entonces origen al verdadero fenómeno de la Revolución, como cambio de un cuerpo político por otro nuevo y diferente.

Es aquí donde Arendt analiza con mucha atención que la acción humana, con su entrada en la escena, hace que los acontecimientos tomen rumbos imprevistos. Ella cree que las revoluciones deben tener como sentido la libertad, su implantación y mantenimiento en un nuevo sistema u orden político, pues ese era el sentido original de la acción cuando iniciaron las Revoluciones, sentido que, a ojos de Arendt, luego no fue comprendido por igual por los actores revolucionarios de ambas.

Arendt lee que lo acontecido durante la Revolución Francesa desembocó en una serie de consecuencias que marcarían no sólo el rumbo de Francia, sino de toda Europa durante, por lo menos, los dos siguientes siglos. Pues una vez desatada la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, nos dice Arendt, los mismos actores que la habían iniciado "ya no creían que eran agentes libres", ante ellos, "se había levantado súbitamente una fuerza mucho más poderosa, capaz de construir a su capricho a los

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 44.

hombres y frente a lo cual no había reposo, ni rebelión, ni escape: la fuerza de la historia y la necesidad histórica."¹⁸⁸

Es decir que de aquí nace la idea contra la cual una y otra vez Arendt nos pone en alerta. La idea de que la necesidad y el camino predestinado del hombre hacia un rumbo establecido hacen de las suyas y se vuelven dueñas de la acción y de los fines del hombre. Es entonces cuando nace el concepto moderno de la Historia en la noción de Hegel, como la consecuencia teórica de mayor alcance de la Revolución Francesa y que iba a imponer una pauta metafísica a todas las concepciones siguientes sobre el tema, fundamentalmente presente en la teoría de Marx:

...nació el movimiento y el contra-movimiento dialéctico de la historia que arrastra a los hombres con su flujo irresistible, como una poderosa corriente subterránea, a la que deben rendirse en el momento mismo en el que intentan establecer la libertad sobre la Tierra. Este es el significado de la famosa dialéctica de la libertad y la necesidad, proceso en el que ambos procesos pueden coincidir...De aquí la idea paradójica según la cual la libertad es fruto de la necesidad.¹⁸⁹

Llama la atención de inmediato aquí la cuestión social, la de la pobreza, y la concepción de que las revoluciones apuntan desde entonces hacia una felicidad pública entendida en el plano de lo social y de la disminución de las desigualdades sociales. Era, sin duda, la tremenda desigualdad que se vivía en la monarquía absoluta francesa la que sacaba a flote este tema, pues la miseria de los franceses cuyos representantes se lanzaron a las calles el día de la toma de la Bastilla, era una afrenta a la idea misma de la vida humana. Eran la representación de la miseria y la indigencia europea frente al lujo y la impresionante riqueza de la nobleza,

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibidem.*, p. 55 y 56.

mientras que los viajeros a América ya habían comunicado las características y situaciones presentadas en una sociedad igualitaria.

No obstante ello, Arendt criticará que la cuestión social se haya convertido en el fin último de la Revolución Francesa y que, con ella, se haya dejado de lado, como en un segundo término, el problema de la libertad: "la Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo".¹⁹⁰ Eso, para Arendt, el haber cambiado los fines de la Revolución Francesa a la liberación de los hombres de la escasez y a la consecución de la abundancia, había desaparecido las semillas de la libertad que nacieron originalmente con ella.

El hecho cobra mayor importancia, sin embargo, en virtud de que concibe que la Revolución Francesa se convirtió en el ejemplo del mundo y en el centro de estudio de los revolucionarios. Al respecto dirá lo siguiente:

La transformación de los Derechos del hombre en derechos de los Sans-Culottes fue el momento crítico no sólo de la Revolución Francesa, sino de todas las revoluciones que iban a seguirla. Esto se debe, en no escasa medida, al hecho de que Carlos Marx, el teórico más importante de todas las revoluciones, se interesó mucho más por la historia que por la política [y]... transformó la cuestión social en fuerza política, contenida en el término explotación.¹⁹¹

Para ejemplificar su teoría Arendt recurrirá también a Lenin, a quién critica por haber sacrificado las nuevas instituciones de la libertad en la Revolución de Octubre, los *soviets*, para imponer el poder del partido pensando que, con esto, se liberaría a los pobres.¹⁹² No sólo eso; las

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 62-63.

¹⁹² Por ello, en su estudio sobre el pensamiento de Hannah Arendt, Phillip Hansen señala que las revoluciones modernas y los revolucionarios fueron inevitablemente sesgados en su pensamiento y acción por las circunstancias que produjeron una concepción falsa de la política: el nacimiento de la historia y de la conciencia histórica. lo cual, de acuerdo con él, los había llevado, en vez de a

enseñanzas de Marx y las revoluciones europeas de los siglos XVIII y XIX, habían revelado una supuesta necesidad por el uso de la violencia, para la consecución de los fines de la Revolución.¹⁹³

He aquí la segunda gran preocupación de Arendt por las consecuencias de la Revolución Francesa. La Revolución había alcanzado su punto crítico cuando los jacobinos, con Robespierre a la cabeza, se apoderaron del poder. A diferencia de los girondinos, la dirección de los jacobinos no se dirigía al establecimiento de una República, pues "creían más en el pueblo que en las instituciones o en la autenticidad de una Constitución como vía para promover el cambio social. Es por ello que en este momento, la voluntad popular¹⁹⁴ se vuelve la ley misma, una voluntad única y sólo conceptuable en un sentido transhumano. Por tanto, donde fuerzas desconocidas, junto con la falta de legalidad darán paso al abuso del poder, permitirán un fenómeno con características totalitarias y harán viable el uso de la violencia por parte del gobierno revolucionario para los fines que por voluntad popular conciben los que se encuentran encabezando este movimiento.

Desde este momento, nos dice Arendt, cuando la Revolución había abierto el espacio público a los pobres -que más allá de su crítica, este hecho le parece haber sido un paso fundamental- y lo había convertido en un reino social, "era el pueblo, no los problemas económicos y financieros, el que se hallaba en peligro". El pueblo "no sólo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar", nos dice, "...sus necesidades eran

inaugurar un nuevo cuerpo político, una *res pública*, como era su objetivo original, a generar el triunfo de lo social sobre lo político. En *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, Stanford California, Stanford University Press, 1993, p. 171.

¹⁹³ Es interesante notar que la *Teoría de las necesidades en Marx* de Agnes Heller, Barcelona, Península, 1986, 183 p., aunque desde una visión marxista, utiliza ciertas categorías de reflexión e elabora interrogantes similares a las de la teoría de Arendt. Como tema de investigación, quizá pueda lanzarse una hipótesis en torno a si esto se debe a la contemporaneidad de los maestros de ambas pensadoras, George Lukács y Martin Heidegger.

violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, sólo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expedita para satisfacerlas.”¹⁹⁵ Históricamente, éste habría sido el momento en que la nación francesa se desintegró en la guerra tanto al interior como hacia el exterior, y que llevó a esta Revolución al completo fracaso: “el poder del pueblo, recientemente conquistado pero nunca debidamente consolidado, se deshizo en un caos de violencia.”¹⁹⁶

Además, como lo señala Seyla Benhabib, al haber una alianza entre jacobinos y el pueblo, concebida ya dentro de la ideología de la unidad nacional, la soberanía popular se alzaba sobre la diversidad y la pluralidad de los ciudadanos –las mayores virtudes del reino de lo político- y, con esta solución, se abría paso a una perpetua crisis de legitimidad en el ejercicio y los beneficios del uso del poder.¹⁹⁷

Por ello, para Arendt, la Revolución había tocado un punto delicado cuando los actores de la misma ya no pudieron mantener la dirección del curso de los acontecimientos¹⁹⁸. Robespierre y los jacobinos, si querían sobrevivir, debían someter su propia voluntad a la intervención de la fuerza anónima del pueblo. Pero el pueblo o más bien “la voluntad popular” ya desatada como “fuerza de la historia”, lo que pedía era igualdad y justicia, y para conseguirlas se debían utilizar medios violentos.

¹⁹⁴ Aquí Arendt disiente de la concepción de voluntad popular de Rousseau, como única e indivisible y ante esta visión ella antepondría la exposición de la voluntad de los muchos.

¹⁹⁵ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 92. Es importante aquí hacer una aclaración con respecto al pensamiento de Hannah Arendt. Su obra pugna, en todo momento, por abrir el espacio público a todos los grupos humanos y a todas las personas. No obstante, en este caso, Arendt se refiere a que el pueblo de la Revolución Francesa tenía fines apolíticos, en virtud de la búsqueda de la felicidad, a través de la igualdad y la repartición de la riqueza. Estos fines, no políticos en el pensamiento de Arendt, son los que hicieron reventar a la esfera pública, en tanto ésta no funcionó como el espacio de la libertad, sino que se hacía necesaria la violencia para lograrlos.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ Benhabib, *Op. Cit.*, p. 162-164.

¹⁹⁸ Arendt utiliza una frase muy bella para ejemplificar lo sucedido en la Revolución Francesa: “Parecía como si una fuerza mayor que el hombre hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor”.

Sabemos bien lo que sucedió después de la subida al poder de Robespierre y de la puesta en marcha del *terror*. Un terror, sugiere Arendt, diferente al terror totalitario porque éste no es dirigido contra individuos inocentes, sino contra aquellos que simbolizaban la hipocresía de las decadentes instituciones francesas. Aun así, este terror desató la violencia y ésta, junto con la falta de credibilidad en las instituciones y en la legalidad, impidieron que la Revolución deviniera en la creación de un nuevo cuerpo político, cuyas instituciones consolidaran lo alcanzado por la revolución.

Arendt evoca a Maquiavelo como precursor del sentimiento revolucionario al ser él quien concibió la creación de cuerpos políticos totalmente nuevos. A sus ojos, lo destacable de su pensamiento era que establecía la posibilidad de fundar cuerpos políticos enteramente diferentes, pero además, duraderos y perdurables. Este es el sentido revolucionario al que Arendt se apega en una idea del cambio. Un cambio que deviene en la legalidad y en la consolidación por medio de instituciones de lo alcanzado por la revolución; es digamos, su consumación. Sin embargo, así como admira el papel que Maquiavelo tuvo en esta concepción de la fundación de nuevos cuerpos políticos, rechaza el papel que otorga al uso de los medios, abriendo la posibilidad para un uso legítimo de la violencia.

Si recordamos su conceptualización de la violencia como aquel fenómeno opuesto al poder y que impide que el poder se desarrolle, sería entonces justamente ésta la que sentó todas las bases para el fracaso que ella ve en la Revolución Francesa. Es decir, la original búsqueda de la libertad, ya alejada de los fines principales de esta revolución, en combinación con el desatamiento de la violencia, habían impedido que la política se impusiera para generar un espacio público de debate. Sin él o cuando éste era ocupado por la violencia, se impedía el desenvolvimiento del poder de las personas, como capacidad para la creación de instituciones y para la consolidación, en un cuerpo legal, de un nuevo cuerpo político.

En síntesis, la interpretación de Arendt era que la revolución acabó con ella misma al destruir el espacio político y sustituirlo por la violencia una vez que la revolución perdió su verdadero sentido, la libertad; y, de ahí en adelante, enfoca su preocupación en el hecho de que esta Revolución sería la que marcaría la pauta para todas las siguientes. Nos dice incluso lo siguiente: "Lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución Americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso local."¹⁹⁹ Y es que, para ella, ninguna revolución ha resuelto nunca la cuestión social, ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad, pero todas ellas, "a excepción de la húngara de 1956", han seguido el ejemplo de la Revolución Francesa, y "han abusado de las potentes fuerzas de la miseria y de la indigencia en su lucha".²⁰⁰

La Revolución americana y la Fundación de la República en el contrato mutuo

Desde 1941, año en que llega a Estados Unidos, Arendt comienza a informarse sobre las instituciones políticas norteamericanas y, como hemos dicho desde el principio de esta tesis, se queda desde entonces muy

¹⁹⁹ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 57.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 112. La crítica de Arendt a la entrada de la cuestión social en política, no debe entenderse tampoco como un deslinde por las preocupaciones sociales o como una falta de preocupación por el cubrimiento de las necesidades colectivas. Por el contrario, como señala Phillip Hansen, la cuestión para las masas es librarse de los dos, tanto de las demandas provocadas por la necesidad, como del yugo de las tiranías, en *Op. Cit.*, p. 177, pues ambas hacen inviable la posibilidad de acceder a la libertad. Sin embargo, la separación que pide Arendt es sobre aquello que es sujeto a debate y sobre lo que no lo es. La toma de decisión sobre esta separación es política. Habrá temas como por ejemplo, el hecho de que los ciudadanos cuenten con una vivienda propia, que en el pensamiento de Arendt no se discuten, puesto que, como lo señala Seyla Benhabib, para éstos deben tomarse soluciones administrativas, sin necesidad de tener un debate previo. Otras cuestiones de servicios públicos, tendrán siempre una doble cara, una administrativa y otra política (por ejemplo la pluralidad del acceso a los mismos, etc.) y la solución está en que se deslinden muy bien ambas funciones, mientras que para la segunda, las cuestiones políticas, éstas requerirán de ser debatidas en la arena política. Ver Benhabib, "On Revolution and the 'Social Question'", en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *Op. Cit.*, p. 155-166.

impactada por la libertad política y la democracia que aprecia en la vida política de ese país. Se maravilló ante una sociedad que, para ella, vivía sobre la “sólida base de una filosofía del siglo XVIII, sin apenas influencia alguna de los ‘adoradores’ de la historia europeos.”²⁰¹ Y, viviendo en Nueva York durante esos primeros años, le va tomando una gran aceptación a la tradición política de la República que en poco tiempo se convirtió en su nuevo país y le otorgó la ciudadanía.

Hemos demostrado ya que Estados Unidos era un país que la había recibido en su condición de judía y donde la comunidad judía era bastante aceptada socialmente. Aunque Arendt nunca apreció mucho a la sociedad norteamericana porque la pensaba superficial y sumisa,²⁰² le merecían un enorme respeto y admiración sus instituciones políticas por la acogida que ella recibió y la facilidad y libertad con la que pudo conducirse. A diferencia de lo que había pasado con los judíos de Europa, que fueron cada vez más rechazados de las profesiones liberales, en Estados Unidos, constituían una comunidad intelectual importante y reconocida socialmente. Y eso le permitió a Arendt introducirse en una sociedad sin un racismo hacia los judíos (aunque sí lo existiera para la población negra) e incluso formar parte casi inmediatamente después de la comunidad académica e intelectual norteamericana.

Cuando Arendt inició su acción política del lado del pueblo judío, ella estaba ávida de dedicarse definitivamente al debate político, y no encontró en Norteamérica ningún obstáculo laboral, racial o político que se lo impidiera. Incluso cuando comenzaba a emitir opiniones críticas e incómodas para algunos grupos de intereses en Estados Unidos, nunca tuvo ningún problema para expresarse ni para encontrar algunos adeptos y seguidores entre los asistentes a sus conferencias o entre quienes leían sus

²⁰¹ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, 273.

²⁰² *Ibidem*, p. 221.

obras. Esta nueva acogida que la República le proporcionaba prácticamente sin condición alguna significó para ella, desde el inicio, el entender a Estados Unidos como una República libre en donde todas las voces podían ser emitidas y escuchadas. Y esta impresión de la libertad, generaría la marca imborrable en el desarrollo de su pensamiento político y quizá la condición fundamental para que Arendt se inclinara a estudiar los fundamentos políticos de esa República y a detentar finalmente una propuesta republicana que recuperara los principios de la tradición de los Padres Fundadores de los Estados Unidos.

Margaret Canovan sugiere además, que después de verse como miembro relegado de la nación germana, Arendt encontró en su nuevo país un refugio no sólo contra la persecución, sino también contra las presiones hacia la cerrazón comunitaria en la política, pues desde su punto de vista, "Arendt encontró con gran descanso que los Estados Unidos no era una nación-estado en el sentido europeo de unificar la unidad política con la homogeneidad natural".²⁰³ Por el contrario, ella había encontrado "que era posible disfrutar de la libertad de convertirse en ciudadano, sin pagar el costo de la asimilación."²⁰⁴

Analizó a profundidad el nacimiento de las instituciones norteamericanas, su Revolución que desembocó en una Declaración de Independencia y su Constitución. Tanto su inclinación inicial por el recibimiento que tuvo de las instituciones americanas, como su admiración por su historia y principios, la guiaron en su concepción de los principios políticos para la creación de un nuevo modelo de cuerpo político, bajo la figura de la República. Modelo que, además, podía encajar casi plenamente con sus premisas filosóficas acerca del actuar político y la

²⁰³ Canovan. *Op. Cit.*, p. 245. (traducción mía).

²⁰⁴ *Idem.*

libertad, entendidos como libertad de palabra y libertad de acción, así como con sus observaciones que conducen a la importancia de la legalidad.

Para la biógrafa de Arendt, Elisabeth Young-Bruehl, escribir *Sobre la Revolución* fue "un acto de gratitud"²⁰⁵ suyo hacia el recibimiento y la aceptación de la República, pero también a las oportunidades que esta República libre le había otorgado a ella, que aún bajo el estigma del judaísmo, pudo expresarse libremente y recibir a cambio una infinidad de reconocimientos y elogios tanto en actos públicos como entre sus más afines amigos norteamericanos, que la admiraban profundamente.

Desde mi punto de vista, comparto la visión de Young-Bruehl de que el republicanismo de Arendt estuvo absolutamente influenciado por ese "testimonio de gratitud que todo americano alemán hace una vez en la vida"²⁰⁶. Pero también, creo que sus reflexiones sobre la República Norteamericana no sólo reflejan esa profunda admiración y gratitud, sino también demuestran que, en verdad, la visión que se hizo de ella encajó casi perfectamente con su búsqueda de un cuerpo político con principios distintos frente al totalitarismo y con sus ideas en torno a la generación de una legalidad duradera con instituciones para la libertad.

Por ello, creo junto con Phillip Hansen, que *Sobre la Revolución* provee la conclusión lógica y cronológica de su pensamiento político,²⁰⁷ aunque pienso también que la importancia de sus escritos en esta obra no han sido lo suficientemente estudiados y que han sido desdeñadas muchas de sus tesis aquí planteadas.

Durante el transcurso de esta investigación he podido percatarme de que su visión de la Revolución norteamericana más que defender a Estados Unidos en los momentos quizá más difíciles de la Guerra Fría, parece constituirse en una teoría política aleccionadora tanto frente a fenómenos

²⁰⁵ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 512.

²⁰⁶ *Idem.*

como el Mccarthismo en Estados Unidos y el brusco rechazo a las revoluciones por parte del gobierno norteamericano, como frente a los más ciegos defensores del comunismo.

En realidad Arendt, en vez de inclinarse por Estados Unidos en el momento de la Guerra Fría, lo hacía por los principios y las instituciones de su República, con un sistema legal, una constitución y unas instituciones que dieran garantías jurídicas al individuo y le permitieran participar en los asuntos públicos. Finalmente, aunque se admiraba una y otra vez del espacio concedido al desacuerdo y a la crítica en la vida política e intelectual norteamericana durante la Guerra Fría, Arendt es crítica de las políticas de Mc Carthy y de la ceguera norteamericana ante el fenómeno revolucionario. Es por ello, más bien, que *Sobre la Revolución* es un tratado de teoría política que distingue los fundamentos políticos para la libertad, de aquéllos del autoritarismo o del totalitarismo y con el cual seguramente le hubiera gustado influir en la política norteamericana.

1959, el año de la Revolución Cubana y 1956, año del aplastamiento de los consejos ciudadanos surgidos en la Revolución de Praga, eran el prefacio al inicio de su obra, pues admiró la forma en que tanto húngaros como cubanos salieron a las calles y actuaron, generando una Revolución espontánea e integrándose en Consejos para el debate y las decisiones públicas. Pero, para Arendt, fue la falta de comprensión tanto del gobierno estadounidense como de la Unión Soviética en ambos sucesos lo que había llevado a estas revoluciones que, bien pudieron ser exitosas, a la tragedia: la primera, no siendo comprendida por los tomadores de decisiones de Washington había caído fácilmente en el marco de influencia de la U.R.S.S., mientras que, la segunda, había sido aplastada con la entrada del ejército soviético en Praga, la primavera de 1956.

²⁰⁷ Hansen, *Op. Cit.*, p. 170.

Con el fin de comprobar estos planteamientos, revisaremos pues, las reflexiones de Arendt con respecto al surgimiento y desarrollo de la Revolución norteamericana, intentando llegar con ello a definir con precisión su postura republicana:

En *Sobre la Revolución*, Arendt establece que la Revolución norteamericana y la Declaración de Independencia surgieron en condiciones totalmente distintas a las imperantes en Europa. Ahí, la pobreza, que era tan extendida en Francia, ese "estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; [que] es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad",²⁰⁸ era un fenómeno desconocido en esos términos en la América colonizada por los ingleses.

Los pioneros que desembarcaron del Mayflower, en su mayoría, fueron personas que buscaron un lugar distinto al de la Corona Británica para gozar de mayores libertades públicas y religiosas. Y, aunque muchos aventureros y pobres los acompañaron hacia la "tierra de la esperanza", eso no impidió que se desarrollara una sociedad igualitaria en donde no se repetiría la experiencia de la división tajante entre los muy ricos y los muy pobres. En Estados Unidos, había surgido una sociedad en donde no se desarrolló una aristocracia y donde, en términos de Tocqueville, "la fortuna circula[ba] allí con increíble rapidez".²⁰⁹ Por otra parte, se había establecido una sociedad democrática, en la que desde el inicio las personas participaban en los asuntos públicos de sus respectivos gobiernos locales y en donde, aun bajo el régimen colonial, gozaban de derechos civiles y de libertad.

²⁰⁸ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 61.

²⁰⁹ Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 53.

Serían justamente estas semillas democráticas, para Arendt, lo que hiciera que los norteamericanos se propusieran resistir a los excesos de la monarquía absoluta británica, cuyas nuevas obligaciones para el gobierno colonial, impedirían que el pueblo continuara ejerciendo la libertad y la jurisdicción que sobre el gobierno de las colonias había tenido, en virtud de la acción de los colonos en el espacio público de sus respectivos lugares de residencia.

Comparando a los actores principales tanto de la Revolución Americana como de la Revolución Francesa, Arendt llega a la conclusión de que los actores de la primera no habían perdido el rumbo de los acontecimientos y tampoco habían permitido que la libertad dejara de ser el objetivo esencial de la misma. Lo cual se debía, en gran medida, a la realidad de una sociedad no profundamente desigual y acostumbrada a las prácticas democráticas.

Por otra parte afirma que, a diferencia de Francia, en la Revolución Norteamericana "caló en todos sus actores el sentimiento de que el hombre es dueño de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político."²¹⁰ Esto es, que los Padres Fundadores habían logrado establecer una Declaración de Independencia y una Constitución sin pensar a este fenómeno como resultado de la Historia y, gracias a ello, sin dejar de tener en sus manos el control de los acontecimientos. Para ella, los Padres Fundadores habían sido hombres de acción en el desarrollo de la Revolución y en la creación de nuevas instituciones.

Si, en sus palabras, en Francia, "el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez"²¹¹, en Estados Unidos, el debate

²¹⁰ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 53.

²¹¹ *Ibidem*, p. 65.

político no dejó de centrarse en la forma de gobierno, dejando de lado el problema de la ordenación de la sociedad para la abundancia.²¹² Es decir, aquí no hubo una presión social que hiciera pensar a sus líderes en un fin predestinado, o bien, en un ente sobrehumano como el que representan “las fuerzas de la historia” o “la voluntad popular”. Para ella, siempre mantuvieron motivos políticos –la libertad- y los hechos no los desbordaron, pudiendo así establecer instituciones que reflejaran el cambio político.

De esta forma, en Estados Unidos, la idea de la Constitución siempre fue defendida por el pueblo y tanto su discusión como su elaboración dieron la pauta para originar nuevas instituciones, estables y duraderas. En Estados Unidos, según observa, se había podido instaurar una legalidad legítima que había sido, por mucho, la base de la existencia y permanencia de la República.

Siendo congruente con sus intuiciones acerca de la legalidad y la institucionalidad del cuerpo político, Arendt define dos etapas de una Revolución. “Una etapa inicial y violenta de la rebelión y la liberación, la insurrección contra la tiranía”;²¹³ y una segunda etapa, “más tranquila” de cristalización de lo conseguido en las revoluciones. Siendo que esta segunda etapa será para ella la más importante, en tanto es en la que se definirá si la Revolución dará lugar a un nuevo cuerpo político que permita la libertad a través de la generación de instituciones que impongan el cambio político de manera estable y duradera, la respuesta de los revolucionarios norteamericanos había sido, en principio, poner fin a la violencia y sentarse a dialogar sobre el tipo de gobierno que tenían que inaugurar.

²¹² Sin embargo, esta cuestión no significó que el problema de la abundancia no estuviera presente entre los norteamericanos y que fuera un tema ampliamente discutido entre los Padres Fundadores de la nueva República. Pero Arendt cree que esto no impidió que la constitución de un nuevo cuerpo político con instituciones libres fuera el propósito fundamental de la fundación de la República.

²¹³ *Ibidem*, p. 143.

La respuesta que Arendt encuentra en ellos fue que pensaron en una República que, en primera instancia, impusiera la legalidad. Y después, en buscar un arreglo institucional que permitiera la libertad entre los ciudadanos y los protegiera contra los abusos del poder público. Así, la primera consecuencia importante de esta visión política en los orígenes de la República fue la realización de un contrato mutuo mediante el cual los individuos se vincularon a fin de formar una comunidad basada en la reciprocidad. Una acción fundamental en toda fundación de un cuerpo político y que involucra la promesa mutua y la confianza, y que, siendo algo del mundo de los humanos, presupone la igualdad en el espacio público.

Arendt, que continuamente mantuvo un disenso con Hobbes, apelaba nuevamente a la idea del contrato como el hecho fundador de instituciones por excelencia. Sin embargo, lo que hacía que su pensamiento y las consecuencias del mismo continuaran siendo congruentes con sus concepciones políticas, era la diferencia en el tipo de contrato que Arendt pensaba: un contrato no entre los individuos y el Estado, sino un contrato *entre* individuos que recíprocamente adquirirían derechos y obligaciones mutuas. La cuestión de la jerarquía o de un ente que sobrepasara al propio ser humano, queda excluida de la idea del contrato, puesto que en Arendt, la consecuencia de éste es dejar a todo individuo impotente, fuera de la esfera política constituida que en Hobbes simboliza el Estado.²¹⁴

Así, por medio del debate político, Arendt considera que los Padres Fundadores habían logrado crear un contrato social que remitía al ciudadano, que le daba derechos y lo protegía, y cuya legitimidad no se buscó en un poder o fuerza superior, sino en la reciprocidad mutua entre los hombres, mismos que llegan a acuerdos para construir y fabricar un mundo *entre* ellos. Y en política, ese mundo será la construcción de instituciones y la fabricación del recuerdo colectivo en el espacio público y en el debate

político. En este sentido, Bonnie Honig señala que el desempeño político de Arendt presupone una comunidad de personas que prometen (*promisers*),

...una comunidad previa compuesta por personas que, pudiendo detentar valores y creencias diversas, hayan compartido el entendimiento de lo que es una promesa, qué es lo que significa hacer promesas y que es lo que uno debe hacer con el fin de desempeñarse y reconocerse como parte de la misma.²¹⁵

Finalmente, en el análisis de la conceptualización de los principios del sistema político norteamericano, Arendt encuentra que el poder, tal como los mismos Padres Fundadores lo entendieron bajo las enseñanzas de Montesquieu, era muy similar a lo que ella había pensado teóricamente con anterioridad. Si volvemos al modelo político de Arendt, podemos recordar que deseaba un espacio público en donde los individuos tuvieran la posibilidad de detentar poder para así mostrarse y actuar frente a los otros, con todas sus diferencias y toda su pluralidad, y para mantener y aumentar las promesas. Y observa que en la formación de las instituciones norteamericanas, además de basarse en estas premisas de la pluralidad y el establecimiento de promesas duraderas, la idea siempre fue otorgar el poder, y no eliminarlo.

Aunque la división de poderes de Montesquieu pueda entenderse fundamentalmente como la mejor forma para limitar el abuso del poder, esto no significa que para ella implique una disminución o eliminación del poder de las partes.²¹⁶ Siguiendo su pensamiento nos encontramos con que cree que el modelo de los tres poderes, en combinación con que la

²¹⁴ *Ibidem*, p. 174-175.

²¹⁵ Honig, B., "*Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic*", *Op. Cit.*, p. 103. (traducción mía)

representación era equitativa para todas las partes con las que se conformó la Unión; es decir, los Estados en la institución del Senado, "contrarrestaba y equilibraba el poder con el fin de que ni la Unión, ni los Estados, ni cada uno de las tres ramas del gobierno, se redujeran ni se destruyeran entre sí."²¹⁷ La clave era que "la separación de poderes no sólo proporciona una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera constantemente nuevo poder."²¹⁸

Así, la instauración de la República norteamericana había generado de manera espontánea un cuerpo político totalmente nuevo y había logrado establecer de manera duradera una constitución como un acto fundacional de cambio político, una legalidad, el poder y una legitimidad basada en el contrato mutuo –institucional- que, juntos, darían paso a la realización de acciones importantes, con grandeza, en el terreno del espacio público.

La primera de ellas, la Constitución, significaba la institucionalidad de los objetivos de la Revolución. Vinculada profundamente con la legalidad, estos fenómenos emanaban del debate político llevado a cabo en el espacio público por hombres visionarios a quienes Arendt admiraba por su acción. Hombres, además, que nunca perdieron de vista el sentido de la libertad durante los debates del constituyente y que, con su acción y su palabra, habían logrado dar vida a instituciones cuyo sentido y dirección siempre estarían guiados por esos principios.

Paralelamente, el poder y la legitimidad habían sido establecidos con una posición muy similar a la suya, interesándose por la disuasión de los otros para obtener legitimidad en esos principios y proyectando instituciones

²¹⁶ Es importante recordar que Arendt está en contra de que la visión liberal de la libertad se encuentre ahí donde termina el poder público y por tanto, cuyo propósito fundamental sea limitar a éste.

²¹⁷ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 155.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 154.

políticas, como la de la división de poderes y el federalismo que, aunque no entregaban directamente el poder a los ciudadanos, sí los convertía en esferas distintas desde donde se ejercía y se multiplicaba el poder. De este modo, Arendt creyó que la fundación de una República como la norteamericana, realmente imponía las bases para una verdadera política, en donde muchos se manifestaban desde distintos ángulos y perspectivas y donde el principio de la libertad para el debate y para la asociación proyectaban un mundo de diferencias y diversificación del poder, no limitándolo, sino aumentándolo siempre que se actuara desde cada uno de los diferentes lados.

Por todo ello, de manera general pero evidente, esta visión de la constitución de la República norteamericana se volvió plenamente congruente con el pensamiento acerca de la política que Arendt había elaborado. Y ella entendía que la libertad que encontró en los años cuarenta y cincuenta para la acción, el pensamiento, la discusión de ideas y el ejercicio de los derechos políticos y civiles, era sólo posible porque la República se había seguido sosteniendo sobre la base de los principios que le dieron origen.

La República de Arendt era congruente con sus bases filosóficas y su pensamiento; sin embargo, aún impulsaba la búsqueda de respuestas a ciertas interrogantes. La propuesta republicana de Arendt no terminará ahí porque aún estaba pendiente el hecho de cómo solucionar la cuestión de que los cuerpos políticos dieran origen a la vida pública legitimada desde una perspectiva secular. Por otra parte, si bien este sistema político norteamericano devengó en la libertad de sus miembros para el pensamiento, la acción, la discusión de ideas y el ejercicio de los derechos públicos y civiles, cuestiones éstas que fueron las que Arendt asimilaba como instituciones completamente distintas a las que ella vio en Europa, hay sin embargo, todavía, una asignatura pendiente referida al ejercicio de

la libertad en la participación política amplia, de manera que toda la pluralidad tuviera visibilidad y acceso a las decisiones políticas, más allá de ser aceptada y legitimada con derechos políticos.

Arendt había pensado a la libertad, como sentido de la política y del poder. La República, como hemos dicho, estuvo fundada por esos principios y su resultado fue dar origen a la creación de espacios para la libertad. Sin embargo, la libertad y la cuestión de la pluralidad no se podrían desarrollar plenamente sin la participación de todos los ciudadanos en el debate de los asuntos públicos y en el ejercicio del gobierno. Por otra parte, recordemos que, cuando éstos no hacen su presencia en el espacio público, su personalidad jurídica puede en un momento dado ser atacada; por lo cual había que promover la participación ciudadana en la República, cuestión que implicaba el “empoderamiento” de los ciudadanos.

Arendt se percata de que las instituciones del gobierno de la República, a pesar de manifestar una multiplicación del poder y de “los poderes” dejan fuera de las decisiones y de la participación a muchos ciudadanos que no podrían entonces desplegar todas sus capacidades humanas para la acción y el discurso y para mostrar con ello su diferencia. Por ello se deduce que el ejercicio de la libertad en el sufragio universal no era suficiente para hacer participar a todos los ciudadanos que estuvieran interesados en la toma de decisiones. Y esto la llevará a debatir nuevamente, tratando de elaborar un planteamiento también republicano que rescate una postura más democrática.

Antes de conocer este planteamiento, sin embargo, es necesario abundar en algunos comentarios que soportan su anexión a una postura republicana e incorporar su discusión acerca de la autoridad y de la legitimidad, como condición para la anexión de los ciudadanos a un poder o a la aceptación de un sistema legal como el que sustenta la posibilidad, la durabilidad y la estabilidad de una República.

El problema de la autoridad

Cuando Arendt se enfrentaba al problema de identificar el significado político de un concepto, recurría a elaborar una especie de fenomenología del mismo. Anclaba su mirada en el periodo histórico en el que ese concepto apareció y daba con ello muestra de lo que en sus orígenes significó. Esta elaboración no es algo que no hayamos analizado en esta tesis; aquí hemos visto una y otra vez que para definir conceptos confusos como Revolución, Poder o Política, Arendt hacía un exhaustivo análisis de los significados en el momento de su primer uso y abría con ello toda una historia política a su alrededor.

Para nuestros fines, es importante remarcar que ella aprendió de Heidegger el método de la fenomenología y la ontología, y el conocimiento profundo de los clásicos griegos y romanos. Es por ello que aborda sus reflexiones desde un método y conoce la historia de los mismos, su primitivo significado o el momento histórico en el que este término se empieza a utilizar gracias a un vasto conocimiento de la antigüedad clásica. Gran parte de su pensamiento recurre así simplemente a afirmar nuevamente el significado original de un concepto y a distinguir en qué momento cambiaron los mismos para convertirse en lo que en la edad moderna entendemos por ellos. En otros casos, su significado la obsesiona y se encuentra inclinada con la idea de hacer las correctas distinciones²¹⁹ entre los mismos, de modo que pueda evitarse la confusión en su uso. Pero, lo más importante, es que con su estudio, abre toda una interpretación política del momento en que el concepto comenzó su uso y lo que esto significó en términos políticos.

Una de las conclusiones de Arendt en sus estudios acerca de las diferencias políticas entre la modernidad y el pasado, es que el término autoridad dejó de tener fuerza en la época moderna, cuando la tradición y la idea trascendente que se había caído con el proceso de secularización

moderno rompe con la idea de una autoridad cuya legitimidad está más allá de toda valoración humana. Sin embargo, en el estudio de las Revoluciones, y sobre todo en la idea de instaurar nuevos cuerpos políticos que se basen en la legitimidad, ella considera que la cuestión de la autoridad es irremplazable siempre que se quieran fundar instituciones legítimas, aceptadas y estables. Además, por la necesidad del encuentro con una República que no remueva los escombros de la crisis de la República de Weimar con su falta de credibilidad hacia las instituciones, Arendt pone énfasis en la necesidad de la autoridad para el sostenimiento de la República.

Antes de escribir su obra sobre las revoluciones, o quizá en un proceso paralelo, Arendt elabora algunas exploraciones sobre este concepto siguiendo su lógica del método fenomenológico y después, recuperará sus argumentos para apoyar con mayor fuerza su propuesta republicana y su inclinación por la República de los Estados Unidos. La política, a pesar de significar en ella “nuevos comienzos”, también implicaba que, una vez instaurada la República, la legalidad y las instituciones constreñían de alguna manera la acción de los hombres y, esto debía ser aceptado por ellos; la importancia de la figura de la autoridad está encarnada en el fenómeno de la legitimidad y su permanencia.

Arendt estudia el concepto de autoridad, distinguiéndolo en principio de aquéllos del poder y de la violencia. A diferencia del poder que, como ya se vio, involucra a un proceso de persuasión entre ciudadanos considerados iguales; o, la violencia, que utiliza la coerción y es la negación del poder y de la legitimidad en el actuar; la autoridad, para Arendt, involucra una distinción jerárquica entre desiguales.²¹⁹ Paralelamente, cree que la autoridad siempre demanda obediencia, pero una obediencia no conseguida

²¹⁹ Arendt, “¿Qué es la Autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, p. 105-106.

²²⁰ *Ibidem*, p. 101-103.

por medio de la persuasión, ni de la coerción, sino porque existe un convencimiento mutuo del que obedece, y esto no se cuestiona. Es decir, quién tiene autoridad está investido de una legitimidad que no se discute. El que tiene autoridad, no tiene poder, sino más bien, su opinión, tiene un peso muy importante para el cuerpo político y sus opiniones, que es en donde se manifiesta su autoridad, prácticamente no son cuestionadas ni discutidas por quiénes atienden a ellas.²²¹

En la era cristiana, por ejemplo, quién tuvo autoridad la sostenía porque ésta le era conferida desde un espacio exterior al mundo de los humanos. Pero en un razonamiento sobre la República y como Arendt siempre querrá rescatar la mundanidad frente a la trascendencia, habría que encontrar un significado secular del concepto.²²²

En nuestras sociedades modernas, esto puede sonar un poco extraño debido a que la Revolución Francesa, con sus ideas, rompió completamente con esta palabra y con su significado y en ello, influyó definitivamente a la política moderna. Sin embargo, Arendt descubre una interesante respuesta haciendo precisamente una filología ontológica con la palabra autoridad:

Arendt relata²²³ que el término "autoridad" y su significado secular surgieron en la República Romana denotando la idea de los ancestros y de la fundación de Roma: "Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los '*patres*' [nos dice], que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaron *maiores*."²²⁴ Así, se trata de un concepto que se encuentra en el contexto

²²¹ *Idem*.

²²² Coincido con B. Honig cuando señala que para Arendt, cualquier absoluto es ilícito en la política porque éste se vuelve irresistible. "Dios, verdades evidentes por ellas mismas, ley natural, etc., son todas ellas despóticas por su carácter de irresistibles...por ello, en síntesis, la actitud de la resistencia es el *sine qua non* de la política de Arendt" en, *Op. Cit.*, p. 108. (traducción mía)

²²³ Arendt, "¿Qué es la Autoridad?" en *Op. Cit.*, p. 133.

²²⁴ *Idem*.

de la fundación romana, de la fundación de un nuevo cuerpo político que se convirtió, para los romanos "en el lecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia."²²⁵

Lo que los provistos de autoridad proveían a ese cuerpo político era la investidura de la fundación y de su recurrente recuperación para emitir opiniones al respecto. Esa, históricamente, era la función del Senado: emitían una opinión o un consejo que todos seguían y esa opinión se basaba en el pasado. Por ello, "las acciones de los antepasados y la costumbre que generaron siempre fueron vinculantes. Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo, y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento cotidiano."²²⁶

Lo que Arendt muestra entonces con estas afirmaciones es que cabe la posibilidad de la existencia de la autoridad en un cuerpo político que encuentre su legitimidad de manera secularizada y no recurriendo a una justificación trascendente. En el caso de los romanos, la fundación significaba un principio de actuación que los guiaba y de cuya autoridad emanaban las leyes y las opiniones al respecto de uno u otro comportamiento.

Esta autoridad comporta una importancia fundamental para el cuerpo político, pues es con ella que se logra la obediencia al orden establecido y permite que las instituciones se desarrollen en el terreno de lo mundano y que tengan la posibilidad de ser modificadas sin que la autoridad se vea afectada: "la *auctoritas*, cuya raíz etimológica es *augere*, aumentar e incrementar, dependía de la vitalidad del espíritu de fundación, gracias a la cual era posible aumentar, incrementar y ampliar los cimientos que habían sido puestos por los antepasados."²²⁷ En el caso de Roma siempre que

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibidem.*, p. 135.

²²⁷ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 207.

hubiere que "aumentar la fundación" eran los representantes de los padres fundadores quienes daban la última palabra.

Por otro lado, la autoridad vinculada con la fundación de Roma, aludía al resurgimiento de los principios políticos que dieron origen a esta Institución, y éstos eran removidos e interpretados siempre que fuera necesaria la emisión de una opinión que vinculara nuevamente a la República con los mismos. Era no sólo una legitimidad basada de manera secular, sino también que denostaba la imagen de los hombres de acción y del acuerdo primero por el cual se había fundado el cuerpo político. Por ello, sus funciones son precisamente el mantener la acción y el prevenir la desintegración del cuerpo político, que pueden suceder por causa de la apatía o la indiferencia.²²⁸

La fundación y la legitimidad en la construcción de instituciones republicanas

Se ha visto que Arendt había concebido al poder en términos de la potencia colectiva que se logra cuando los ciudadanos dan su apoyo a alguna acción, de manera que ésta pueda ser realizada *entre* ellos. La importancia de dicha acción, ya se ha dicho también, radica en que ésta genera procesos y consecuencias para el mundo de los humanos; es decir, permite la realización de una historia política en donde los seres humanos van poniendo un rumbo al mundo donde viven y lo van construyendo, en muchas ocasiones, con la grandeza que debe caracterizar a la política.

Pero este apoyo de otras personas en la acción sin el cual la política quedaría impotente, sólo se logra cuando hay legitimidad en quienes toman las decisiones o, lo que es lo mismo, que toda República necesita de la autoridad para establecer la política y para que estas acciones tengan carácter duradero.

La autoridad, que en la antigüedad griega y romana había tenido un sentido mundano y terrenal, para Arendt no había vuelto a radicar en el mundo de los hombres desde el cristianismo hasta que el proceso de secularización se desarrolla a la par con las revoluciones. Pero ni aun cuando la secularización había sucedido, dice Arendt, era sencillo encontrar una justificación mundana a sus acciones. A pesar de que la secularización los liberaba para pensar en un principio mundano que legitimizara sus acciones, para los actores de las Revoluciones Francesa y Norteamericana fue difícil no caer a veces en alusiones a la existencia de una voluntad divina o de la providencia con el fin de encontrar justificaciones para la instauración de un gobierno y de unas instituciones.

A pesar de ello, Arendt cree que la institución de la República Americana, siguiendo el ejemplo de la república romana, logró encontrar una legitimidad en el mundo de los hombres y la llevó adelante, y aprecia la grandeza de la tarea que llevaron a cabo y que tuvo repercusiones fundamentales para la durabilidad y permanencia de los principios que le dieron forma y origen como República.

Este problema lo resolvieron siguiendo precisamente el ejemplo romano del acto de la fundación y su apreciación como fenómeno fundamental para la vida del cuerpo político. Es en el propio acto de fundar, como vimos, donde los senadores romanos habían encontrado una fuente de legitimidad para dictar sentencia en momentos de controversia sobre el rumbo de alguna cuestión política nueva o inusual. Y era una autoridad que se obtenía en la mundanidad del pacto y la promesa mutuas *entre los hombres que fundaron la República*.²²⁹

²²⁸ Honig, *Op. Cit.*, p. 110.

²²⁹ A este respecto Benhabib señala que solo cuando los seres humanos crean un espacio de apariencias en el cual la acción y el discurso le den una forma visible y estable, y cuando con ello se generan instituciones, puede hablarse de que se está dando forma al espacio público, en *Op. Cit.*, p. 166.

Con la Revolución Americana, señala Arendt, la experiencia del principio de la autoridad secular representada por los Senadores, se había logrado con la legitimidad originalmente lograda con la Constitución y gracias a que la Corte Suprema se remitía a ella para fallar sobre un acto de gobierno constituyente. Este es el sentido de toda enmienda en la Constitución norteamericana que, como decisión importante por sus consecuencias sobre el cuerpo político, ha requerido de la revisión de la Constitución y su interpretación ante las nuevas situaciones. Y es justamente el ir al origen, el consultar a la Constitución, lo que da lugar a una legitimidad inusual en la República Americana. Una legitimidad que, en el pensamiento de Arendt, lleva la autoridad hasta el pacto político constituyente y genera el culto mismo de la Constitución.

Esto daba un carácter mundano y plenamente político a la toma de decisiones en la República, lo cual Arendt invocó en todo momento argumentando que para los hombres de la revolución americana, "el poder surgía cuándo y dónde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos"²³⁰ siendo un poder verdadero y legítimo, y no "espúreo y usurpado como el pretendido poder de reyes, príncipes o aristócratas", pues éste estaba "basado en la reciprocidad y en la mutualidad."²³¹

Con esto, Arendt pretendía un éxito del mundo de los humanos y junto con Hamilton pensaría que "los hombres son realmente capaces...de establecer nuevos gobiernos a partir de la reflexión y la elección...que no están enteramente condenados a que sus constituciones políticas dependan del accidente y la fuerza."²³² Y que quizá libera a los cuerpos políticos del totalitarismo desde sus orígenes.

²³⁰ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 188.

²³¹ *Idem*.

²³² *Ibidem*, p. 221.

En la República Americana, la función de la autoridad era, en síntesis, una función legal²³³ y remitía, como en Roma, al pacto inicial del cuerpo político, al acuerdo primero y a un mundo que fue definido por hombres de acción involucrando la reciprocidad y la obligatoriedad mutuas. Es esa legalidad y su resguardo lo que permitió, para Arendt, la perdurabilidad de la República y su apego por el mantenimiento de los principios políticos que le habían dado origen como tal. En este sentido, gracias a ese apego a los principios, las decisiones constitucionales que dependían del Poder Judicial Supremo no habían tomado un rumbo distinto a aquél que pensaron resguardar los padres fundadores: el principio de la libertad.

Un aspecto más por el cual Arendt se adhería a esta particular constitución de la República que, para ella, "tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género",²³⁴ es que la instauración de la República generaba las condiciones para la durabilidad. Una durabilidad siempre apreciada cuando un cuerpo político funciona adecuadamente. De acuerdo con ella:

Si se considera que este es el aspecto en el que la Revolución Americana se diferenció más claramente de todas las demás revoluciones que la siguieron, podríamos decir que fue la autoridad implícita en el acto de fundación antes que la creencia en el 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.²³⁵

Se observa que se trata de una estabilidad conseguida dando un gran peso al Poder Judicial junto con el Poder Legislativo, sobre todo en el sentido de que éste funcionara como "Asamblea Constituyente en sesión

²³³ *Ibidem*, p. 207 y 208.

²³⁴ *Idem*.

permanente" y que con sus decisiones no hace más que renovar los principios políticos para mantener su legitimidad. Su repercusión más importante en la esfera de la división de poderes es la concepción de la legislación como un acto constituyente, que hace la revisión de las leyes con respecto a los principios que le dieron origen. Y con esto se asegura de no perder el espíritu originario sin el cual se pondría en riesgo la libertad y la estabilidad.

En esto, sin embargo, no hay una idea por modificar la versión original de la división de poderes, queriendo otorgar mayor poder a uno u otro. El poder es grande en los tres, pero el trabajo legislativo cuando no está apegado a esos principios puede ser sometido a la revisión y aprobación final por parte del Tribunal Supremo, y eso le dará atribuciones con un mayor peso dentro de la República. Por otra parte, la autoridad, únicamente podía ser resguardada en el Tribunal, siempre y cuando éste se apegara siempre a los principios; de lo contrario, la legitimidad basada en el acto constituyente no hubiera prosperado en los Estados Unidos.

En síntesis, gracias a la autoridad y a la recuperación de la Constitución para emitir toda decisión, la libertad había prosperado como el principio político fundamental en las decisiones políticas y de gobierno de la República Norteamericana. Esto, pues, da una explicación al por qué Arendt siempre observó que, a pesar de todas las "fuerzas de la esclavitud" que se habían desarrollado durante la época moderna, no habían tenido realmente repercusiones ni resonancia en los Estados Unidos y había permitido mantener, en el seno de la República y cuando en Europa se desarrollaba el fenómeno totalitario, las libertades políticas y civiles que le asombraron enormemente.

²³⁵ *Ibidem.* p. 205.

El republicanismo de Hannah Arendt

La República que pensó Hannah Arendt puede tener una interpretación desde distintas vertientes. Por una parte, su situación de judía y el recibimiento de la República Norteamericana;²³⁶ en segundo lugar, la cercanía de sus impresiones filosóficas sobre la política y lo que ella interpretó que podía consolidarse con la implantación y la permanencia de la República; finalmente, como un espacio que dotaba al cuerpo político de cierta libertad y que, debido a ello, ponía los cimientos de un gobierno y unas instituciones donde difícilmente pudiera desarrollarse el totalitarismo o las manifestaciones autoritarias.²³⁷

En ese sentido, es interesante hacer un balance de sus propuestas republicanas y establecer en cada una de ellas, de manera sintética, lo que cada una proporciona frente a la política y frente al fenómeno totalitario. Empezaré por la idea de la legalidad.

La instauración de las leyes en una República cuya legitimidad se aboque al ejercicio de los derechos de los ciudadanos y que sea resultado de su propia voluntad es una idea que tiene origen en las repúblicas griegas del periodo de la antigüedad. Aun con toda la distancia que nos separa de ellas, la recuperación de la cuestión de la legalidad es quizá el aspecto más importante en la conceptualización actual de la República. Por ello, la propuesta de Hannah Arendt puede ser insertada en primera instancia en el republicanismo; un republicanismo con características ciertamente

²³⁶ Canovan, *Op. Cit.*, p. 245.

²³⁷ En este punto, coincido totalmente con Claude Lefort cuando señala que la lectura del totalitarismo de Arendt, en sus versiones nazi y stalinista, delimitó completamente su subsecuente elaboración de una teoría política, llevándola a conceptualizar la política invirtiendo la imagen del totalitarismo y, con ello, llegando a pensar nuevas referencias para la política, en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 50.

especiales, pero que apunte continuamente a la libertad y al ejercicio de los derechos.²³⁸

Se ha visto en esta tesis que Hannah Arendt invocaba la falta de rendición de cuentas de un gobierno que se instaura sin leyes definidas y, sobre todo, de conocimiento público. Es, en pocas palabras, el espacio para la arbitrariedad y el abuso y para la imposición de cualquier medida coercitiva hasta el punto extremo de constituirse en un peligro para la existencia de la humanidad, o de ciertos grupos al interior de un país o de una nación.

En este sentido, la legalidad debe ser el primer punto a enfocar en la búsqueda de un gobierno que protege, más que amenazar, a sus propios ciudadanos. El gobierno de la República debe ser un gobierno de leyes y no de hombres en el doble sentido de que tanto gobernantes como ciudadanos deben estar sujetos imparcialmente a la ley y no a una voluntad manifiesta o trascendente.²³⁹

Pero en la perspectiva de Arendt, además, esta legalidad, si quiere funcionar y mantener un espacio para la libertad, debe garantizar la perdurabilidad de los derechos que ella confiere. Es decir, si se debe evitar que un día una ley confiriera la ciudadanía a ciertos grupos de personas y al día siguiente no, dejándolos en la más absoluta desprotección, ésta debe contar con amplia legitimidad que le de justamente esa permanencia y la libere de toda contingencia.

Sólo cuando la ley se mantiene viva, cuando es pública y aceptada, y sobre todo, cuando está fundada en principios políticos que, como la libertad y la responsabilidad mutua, le otorgan legitimidad, es justamente

²³⁸ Margaret Canovan califica al republicanismo de Arendt como un republicanismo clásico en el sentido de ver al Estado como una entidad libre de la voluntad de una sola persona y poseído en común por los ciudadanos, como "la cosa pública" en *Op. Cit.*, p. 203.

²³⁹ Canovan, *Idem*.

cuando puede evitarse que exista la tentación por modificarla y por cambiar, con ello, la situación política de muchos ciudadanos.

Por otra parte, esta clase de legalidad sólo puede encontrarse cuando ésta remite a acuerdos entre pares; es decir, cuando consigue representar realmente un mundo de relaciones mutuas basadas en el respeto y la obligatoriedad. Su legitimidad consiste también en esto, pues permite una sociedad más dirigida por la confianza y la reciprocidad mutua, que por el miedo y la desconfianza, que en Arendt, son posibles causas de la crisis institucional de un cuerpo político y, también, de las tentaciones por buscar gobiernos autoritarios que impongan leyes mediante la coacción.

Por ello, coincido con la conclusión de Canovan en este punto, cuando se refiere a que el énfasis central está en mantener la pluralidad en el espacio público y en hacer de ésta la base para la interacción y el acuerdo mutuo manifestado en las leyes.²⁴⁰ Por otra parte, también en que lo que es necesario para mantener la legitimidad política no es la unidad nacional, sino la igualdad ciudadana²⁴¹ para todos los grupos étnicos o diferenciados, como Arendt lo observó en Estados Unidos.

Sobre el tema de la justicia, también otra de las contribuciones sustanciales del pensamiento de Arendt me parece crucial en su proposición y lo que yo creo, es que tiene una vinculación total con el entendimiento de la legalidad. Para ella, el Poder Judicial de la República era el ente capaz de mantener la legitimidad y la perdurabilidad de los principios políticos, siempre que éste fallara en sus decisiones de acuerdo con la ley establecida y con ello, impusiera, paralelamente, un estado de confianza, certidumbre y credibilidad en las decisiones políticas.

La idea republicana de Arendt no es estática porque quiera recurrir constantemente al pasado para tomar las decisiones. Por el contrario, es

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 205.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 247.

una idea dinámica, pero siempre con la intención de constreñir las decisiones de los poderes instituidos a un marco de acción previamente legitimizado y conocido por todos los participantes.

Esta idea, por demás, tampoco significa el detrimento de la división de poderes o del federalismo. Una República con división de poderes como a la que Arendt se adhiere busca, como se ha visto, que cada uno de los espacios de decisión política, como los gobiernos locales, los estados, el Poder Ejecutivo, el Poder Legislativo, el Poder Judicial, todos, tengan atribuciones que les permitan desarrollar plenamente su acción. El poder, como potencia colectiva que impulsa a la generación de acciones políticas y que conlleva la grandeza y la virtud, tiene que ser defendido desde todos los espacios donde éste pueda actuar. Sin embargo, la labor del Poder Judicial, en conjunción con la división de poderes y los derechos políticos verdaderamente ejercidos por los ciudadanos, constriñen la actuación de los otros poderes, de manera que tampoco sobrepasen sus atribuciones y puedan caer en el abuso o el monopolio de la toma de decisiones.

Arendt verdaderamente cree que la pluralidad puede mostrarse de manera más sencilla cuando existen diversos puntos desde donde el poder emana y se ejerce. Hay la posibilidad para el debate y en este sentido, para que aparezcan muchas voces en él. El federalismo en este punto es eminentemente una cuestión de principios, pues es la idea de una generación constante de poder, desde distintas perspectivas y por tanto, desde la idea del respeto por la pluralidad y la diferencia. Por ello, éste es un modelo fundamental por el cual la política puede desarrollarse ampliamente. Y finalmente, cuando se toma una decisión que contribuya a desvirtuar el equilibrio de esta división de poderes o el de los principios fundadores de la República, un Poder Judicial conferido de autoridad y de legitimidad, puede resolver los casos e impedir acciones arbitrarias. La idea de los Padres Fundadores de instituir una división de poderes bajo la guía

teórica de Montesquieu y sosteniendo que este cuerpo político genera más poder a la vez que limita los abusos, puede entenderse, desde mi punto de vista, como uno de los elementos claves para entender el republicanismo que propone Hannah Arendt.

Finalmente, en cuanto al ejercicio de los derechos civiles y políticos habría absolutamente no sólo que promoverlos, sino prácticamente que instituirlos. No hay cosa más importante para la República que el otorgar ejercicios plenos a todos sus ciudadanos, siendo que la cuestión más importante es que no exista desigualdad legal alguna para ningún grupo o porción de la población.

En este sentido, la acción debía ser impulsada y no contenida cuando ésta se hace presente en los ciudadanos. Las Constituciones deben otorgar garantías plenas a la libertad de pensamiento, de expresión, de asociación y de petición, pues sólo así, cuando el poder es directamente ejercido por los ciudadanos, éstos pueden hacerse presentes en las decisiones públicas.

Paralelamente, y por tratarse de un equilibrio delicado que denota la desigualdad entre el poder de los profesionales de la política, de aquellos que son solamente ciudadanos, en ningún momento podía permitirse la República el impedimento o la coerción sobre alguna acción de estas características. Para ello, una vez más, Arendt confiaba en la protección que brindan las leyes y, sobretudo, en las resoluciones que emitiera el Poder Judicial al respecto de cualquier juicio de esta índole.

En síntesis, podemos decir que las contribuciones de Hannah Arendt al entendimiento de la República no distan mucho de los principios que dan origen a esta forma de gobierno. Sin embargo, desde mi punto de vista, tiene aportaciones fundamentales en la búsqueda de principios políticos distintos a la visión de coerción y de sojuzgamiento que actualmente tienen muchas de nuestras visiones sobre el poder. Su llamamiento de atención y su enfoque es hacia la posibilidad de establecer instituciones que permitan

la libertad y que eliminen toda posibilidad de autoritarismo y al encontrar una idea republicana muy semejante a la que se lleva en Estados Unidos, Arendt pretende ser lo menos utópica y demostrar su viabilidad. Su búsqueda de un gobierno y de unas instituciones alejadas del autoritarismo y centradas en la cuestión de los derechos civiles y políticos es, en mi punto de vista, la contribución más importante de Arendt y lo que da a su obra una vitalidad y una vigencia que deberían recuperarse actualmente. Por otra parte, desde la visión de las instituciones republicanas, su obra presenta una muestra para repensar a estas instituciones desde el punto de vista de la pluralidad.²⁴²

Hasta aquí, sin embargo, el republicanismo de Arendt tiene una deuda pendiente: la cuestión de cómo lograr que efectivamente todos los ciudadanos puedan formar parte del espacio público y por tanto, de las decisiones de gobierno. Su identidad como judía puede seguir estando detrás de esta preocupación, en tanto la presencia de los diversos debe ser asegurada en el espacio público, evitando así toda manifestación política en su contra. Y esa presencia únicamente se da cuando los ciudadanos aparecen en el espacio público y ejercen ahí su voz y su poder. Arendt busca en esto una propuesta. Es incluso una propuesta que ella considera y estima desde mucho tiempo atrás, pero en este caso, no define si pueda o no convertirse en parte concluyente de su visión republicana. Se trata de su propuesta de participación política a través de los Consejos.

La Democracia en la República: Los Consejos ciudadanos para la acción

Bajo la idea de la política que elaboró Hannah Arendt, cuyo sentido era la participación de la diversidad en la libertad política que sólo se ejerce cuando se toma parte de las decisiones de gobierno, la anexión a la

²⁴² Como se afirma en *Ibidem*, p. 207.

República que ella elaboró aún dejaba pendiente cómo lograr efectivamente una mayor cantidad de participación política. La República de Weimar le había dejado finalmente incrédula del sistema de representación a través de los partidos políticos y creía que éstos habían ido retirando cada vez más al ciudadano de la toma de decisiones.

Aún cuando la visión republicana de Hannah Arendt defendió los principios y libertades de la República Norteamericana, ella concluía su obra *Sobre la Revolución* con una reflexión acerca de lo que el sistema de representación política había traído como consecuencia a la República. Creía que en el transcurso de la consolidación del sistema representativo, gran parte de la participación política espontánea y local de los habitantes de las colonias inglesas se había ido diluyendo y que en su lugar, el pueblo había entregado el poder a sus representantes. Las conclusiones de este proceso desembocaban en un "dilema insoluble":

Por una parte, "o el gobierno degenera en simple administración [y] la esfera pública se ha esfumado";²⁴³ en tanto que los programas de los partidos se vuelven los fines concretos a seguir por parte del gobierno; o bien, "una vez más el pueblo no es admitido en la esfera pública",²⁴⁴ al entregar su poder a los representantes.

En ambos casos, lo que se presenta es la eliminación de la posibilidad de la acción de los ciudadanos y la política vuelve a hacerse un asunto de pocos. Aunque Arendt afirma que fue el mecanismo del gobierno lo que salvó a los Estados Unidos de estos peligros, también cree que "este mecanismo no pudo salvar al pueblo del letargo y la desatención de los asuntos públicos".²⁴⁵ Reconocía sí, que en Estados Unidos los *lobbies* y los grupos de interés, así como la importancia dada a la opinión pública, los cuales ejercían las libertades de pensamiento y expresión, de reunión y

²⁴³ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 245.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 246.

asociación, habían llevado a que estas libertades hubieran perdurado y a que éstas siguieran siendo ampliamente respetadas. Pero también, pensaba que esto no solucionaba el problema de cómo lograr una participación más directa y democrática de los ciudadanos.

Las respuestas que Arendt daría a estas interrogantes son previsibles desde una perspectiva biográfica. Ella había manifestado ya su admiración por la organización de los ciudadanos a través de pequeños consejos locales o de grupos que les permitieran desarrollar la acción y actuar políticamente. Los padres de Arendt habían sido socialistas durante su niñez y durante todo el periodo de la República de Weimar, y su madre admiró especialmente el pensamiento y la figura política de Rosa Luxemburgo.²⁴⁶ De esta pensadora, Arendt había aprendido “el tesoro de las revoluciones”, la participación directa, y compartió con ella su escepticismo con respecto a los partidos políticos.

Por otra parte, Arendt se había casado con Heinrich Blücher, justamente un socialista que había participado en los consejos obreros de Berlín durante el comienzo de Weimar. Su influencia personal sobre el pensamiento político de Arendt, como se ha señalado, fue muy grande. Así, reunidos todos estos elementos, Arendt era una convencida de que en toda Revolución, el surgimiento espontáneo de la participación política directa siempre había sido subestimado y desaparecido a través de su incorporación a los partidos políticos o por medio de la represión. Y había que rescatar ese “tesoro perdido de las revoluciones”²⁴⁷ en una visión republicana, pero con bases más participativas.

Las manifestaciones públicas de los ciudadanos, según Arendt, habían sido una característica revolucionaria. Durante la Revolución Francesa, se manifestaron a través de los clubs y asociaciones, que tras

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 247.

²⁴⁶ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 510.

defender como "los únicos lugares del país en donde esa libertad podía manifestarse y ser ejercitada por los ciudadanos", Robespierre, al asumir el poder en 1793 la había suplantado por la idea de "una gran sociedad popular de todo el pueblo francés".²⁴⁸ En Francia, también, se había vuelto a manifestar en la Comuna de París, en 1871, a través de las secciones y las sociedades populares, que fueron reprimidas por el gobierno y los militares franceses. En Rusia, era también éste el significado de los *soviets* surgidos con la Revolución de Octubre de 1917, y contra los cuales fue utilizado el mismo método que con la Asamblea popular Francesa, éstos fueron incorporados al partido. En 1818 y 1819 en Alemania, cuando soldados y obreros en rebelión conformaron los *Rätesystem*. Finalmente, las más reciente de ellas, la Revolución Húngara, que se había manifestado también como una serie de consejos de ciudadanos, obreros, artistas, intelectuales y que fueron violentamente suplantados con la entrada del ejército soviético.²⁴⁹

Todas estas experiencias, para Arendt, habían sido incomprendidas. Para ella, esos eran los verdaderos gérmenes revolucionarios que se manifestaban en contra de la centralización de los gobiernos (aún con sistemas representativos) por una forma de gobierno distinta que contemplara la participación ciudadana directa en otro tipo de Estado. A ellas, o bien esos gobiernos centralizados las habían aplastado o bien, los líderes revolucionarios las habían dejado en un segundo término por una especie de pragmatismo político que hiciera que las experiencias democráticas no llevaran a una situación de inestabilidad.

Para el caso de la República, Arendt no alcanza a observar qué tipo de transformaciones le requerirían el retomar estas experiencias. Por un lado, el federalismo y la división territorial a través de los distritos y

²⁴⁷ Título del último capítulo de *Sobre la Revolución*.

²⁴⁸ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 248 y 249.

condados de Estados Unidos, era un modelo político que en cierta manera representaba un acercamiento del gobierno al ámbito de los ciudadanos, por medio del establecimiento de gobiernos locales. En ellos, los ciudadanos podían participar y tomar parte de las decisiones políticas, como lo había demostrado la capacidad de asociación y de reunión de muchos ciudadanos en torno a las esferas de gobierno en los Estados Unidos. Sin embargo, faltaba un impulso inicial que remontara la participación política a un estilo como el que se observaba en las aún colonias inglesas de América.

Arendt recupera entonces el pensamiento político de Thomas Jefferson. Jefferson había pensado en que la subdivisión de los condados en distritos; es decir "la creación de pequeñas repúblicas, gracias a las cuales 'todo hombre de Estado' pudiese llegar a ser 'un miembro activo del Gobierno común, ejerciendo personalmente una gran parte de sus derechos y deberes, en un plano subordinado ciertamente, pero importante en pleno uso de su competencia",²⁵⁰ podían constituirse en la columna vertebral de una gran república.

Junto con él, Arendt pensará que "el sistema de distritos no significaba fortalecer el poder de la mayoría, sino el de 'cada uno' dentro de los límites de su competencia; [y que] sólo mediante la división de la 'mayoría' en asambleas donde cada cual pueda contar y ser estimado 'seremos tan republicanos como puede serlo una gran sociedad'".²⁵¹ Con ello, Arendt cerraba su visión republicana. Una verdadera república no podía quedar exenta totalmente de las tentaciones totalitarias si los ciudadanos no tomaban parte en las decisiones y, mediante ello, generaban mayores contrapesos al ejercicio del gobierno. Recuperando palabras de Jefferson:

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 271-279.

²⁵⁰ Carta de Jefferson a John Tyler citada por Arendt en *Ibidem*, p. 262.

Las repúblicas elementales de los distritos, las repúblicas de los condados, las repúblicas de los Estados y la república de la Unión formarían una gradación escalonada de autoridades, todas las cuales reposarían sobre la ley, gozarían por delegación de una parte de los poderes y constituirían un auténtico sistema de pesos y contrapesos fundamentales para el gobierno.²⁵²

Arendt se adhería a las ideas de Jefferson,²⁵³ pero al mismo tiempo dudaba si esta nueva estratificación no significaría el fin de la gran república. Significaba quizá una nueva forma de gobierno, más allá que una simple reforma política. Pero como las consecuencias no podían preverse del todo y las bases de la república también son un valor que no podría perderse, pensará junto con Jefferson que puede empezarse por instituir consejos con criterio de grupo: consejos de artistas, de intelectuales, de científicos y profesionales, por ejemplo, que fueran, con su acción espontánea, determinando el camino a seguir. “Podría resultar tentador ampliar las consecuencias de los consejos”, nos dice Arendt,

...pero es mucho más prudente decir con Jefferson: ‘Instruyámoslos con un propósito definido; pronto mostrarán ser los instrumentos más adecuados para otros objetivos’; los instrumentos más adecuados, por ejemplo, para disolver la sociedad de masas moderna, con su tendencia peligrosa a la formación de movimientos de masas pseudo-políticos, o los instrumentos más naturales y adecuados para conferir arraigo popular a una ‘élite’ que no es elegida por nadie, sino que se constituye a sí misma. El gozo de la felicidad pública y las responsabilidades por los asuntos públicos serían compartidos entonces por

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² En Arendt, *Ibidem.* p. 263.

²⁵³ En estas conclusiones y en la lectura de la idea de los Consejos coincido ampliamente con el trabajo de Claudia Galindo Lara, *Op. Cit.*, que ofrece una recién elaborada lectura en español sobre la vía consejista de Arendt y que, analizada en detalle, era hasta el momento de esta publicación inaccesible en nuestro idioma.

aquellos pocos hombres de todas las clases sociales que tienen el gusto por la libertad pública y no pueden sentirse 'felices' sin ella.²⁵⁴

En conclusión Arendt era cauta de no dejarse llevar por un planteamiento utópico que pudiera poner en riesgo lo que en tanto ya había demostrado ser sólido: las bases de la República. Y en este sentido, propondrá la instauración de un sistema de consejos ciudadanos para que ellos definieran la acción, pero ella muy probablemente no estaría a favor de que éstos devengaran en el fin de la República, con todas las características propias de un gobierno que facilita la contención de todo impulso totalitario.

La recuperación de su propuesta democrática de otorgar poder a todos los ciudadanos debía entonces permanecer bajo la idea republicana, que quizá podría instaurar pequeñas repúblicas en el ámbito local. Pero como aún en este momento Arendt es cautelosa en encontrar una solución inmediata, pues la culminación de su idea de los consejos puede ser plenamente comprendida hasta finales de la década de los sesenta, ya bien entrado el momento de mayor crisis política que a Arendt le tocó vivir en el país de su nueva nacionalidad, revisaré su pensamiento en torno a esos años y la conclusión final que puede ser extraída de estas reflexiones pues, como señala Claudia Galindo:

La vía de la revitalización ciudadana, transitará por una profundización de la vida institucional y el predominio de la ley. A partir de esto, Arendt elaborará otra aproximación interesante, sustentada en una especie de dicotomía que le permite jugar con un equilibrio entre el valor otorgado a las instituciones y la espontaneidad de los actos...a la construcción de un puente entre la democracia ejercida por vía

²⁵⁴ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 289.

directa y los espacios institucionales que permiten el diseño de un ciudadano resistente.²⁵⁵

²⁵⁵ Galindo Lara, *Op. Cit.*, p. 199-200.

4. CRISIS DE LA REPÚBLICA

En este último capítulo se intentará demostrar que la propuesta republicana de Hannah Arendt no puede ser comprendida por completo sin sus últimas reflexiones correspondientes a la década de los sesenta en los Estados Unidos.

Por ello, veremos cómo Arendt comprendió los movimientos estudiantiles y de derechos civiles en Estados Unidos y la crisis por la que pasaba la República norteamericana, con el fin de entender lo que éstos hechos la llevaron a reflexionar en torno al problema de la legalidad y de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas.

Así mismo, se concluirá este capítulo haciendo énfasis en cómo los principios federalistas de la República Norteamericana llevaron a Arendt a pensar en la posibilidad de ampliar la acción política de los ciudadanos, mediante consejos de base y, también, mediante consejos de personas que se reúnen con objetivos afines, a través de la ampliación del Derecho a la libre asociación de los ciudadanos.

El inicio de los años sesenta

Durante la década de los cincuenta, si bien Hannah Arendt fue temiendo por algunas muestras de descomposición del sistema político de los Estados Unidos, fue hasta los sesentas cuando ella llegó a considerar seriamente que la República estaba en peligro.

He dicho ya que durante los años del maccarthismo, Arendt se sintió atemorizada por la persecución que se estaba llevando a cabo contra

comunistas y excomunistas y que el anuncio de que diez mil ciudadanos estaban siendo investigados, con el fin de retirarles la ciudadanía, la hizo hacer analogías con el totalitarismo. En ese entonces, Arendt se sintió muy intranquila por lo que apreció como una creciente amenaza y, debido a ello, participó con un grupo de intelectuales en la lucha por los derechos civiles y en un *lobby* antiMcCarthy denominado *National Committee for an Effective Congress*.²⁵⁶

Sin embargo frente a estos temores y su ya creciente crítica hacia los partidos políticos en Estados Unidos, en aquella ocasión, el Tribunal Supremo sentó jurisprudencia argumentando que la Octava Enmienda de la Constitución prohibía el retiro de la nacionalidad. Con ello, Arendt había quedado tranquila y optimista con respecto a la capacidad de este Poder para anticiparse a los acontecimientos con indicios totalitarios²⁵⁷ y para mí, no perdió la esperanza en la República de los Estados Unidos. Desde mi punto de vista, es muy probable, incluso, que esta resolución fuera uno de los elementos que la llevaron a pensar en *Sobre la Revolución*, la idea de que la autoridad puede residir en el Poder Judicial, siempre que en éste vio un cercano vínculo con los principios políticos del país en la emisión de los fallos constitucionales.

Por otra parte, existieron otros hechos que la mantuvieron con optimismo frente a la República Norteamericana. En 1961 resultó electo John F. Kennedy, el candidato por el que ella había votado y sobre quien pensó que había conferido un estilo muy distinto a la política norteamericana. En una carta enviada a Karl Jaspers en el año de 1963, Arendt hablaba de que, con el mandato de Kennedy, "América ha [bía] reverdecido otra vez", pues:

²⁵⁶ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, p. 368 y 374.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 374-375.

Fue el estilo de todo lo que (Kennedy) hizo lo que le confirió a su gobierno un tono llamativamente distinto; distinto, no sólo en su formulación o prosecución de la política americana, sino más bien en su valoración de la política como tal [y, con ello] dio un prestigio nuevo a toda la esfera de la acción gubernativa; y una dignidad nueva.²⁵⁸

Desde mi punto de vista, es justamente el asesinato de Kennedy lo que marcaría un punto de inflexión en su visión de la República de los Estados Unidos, para comenzar a pensar que definitivamente ésta estaba pasando por un momento de tremenda crisis y descomposición política. Y fue la política de los años sesenta, la elección de Nixon, la guerra de Vietnam, la reacción de la población negra frente al racismo y los conflictos en las Universidades, lo que la llevaron a dedicar prácticamente toda esta década de su pensamiento a discutir sobre los problemas políticos que se vivían en Estados Unidos.

Sucedió también otro acontecimiento importante en la vida de Arendt al principio de esta década: su libro *Eichmann en Jerusalén*, le había traído las más terribles críticas e incomprendiones y sintió todos los efectos de una campaña política de los judíos en su contra. En *Eichmann en Jerusalén*, como ya hemos mencionado, Arendt mostró a un Adolf Eichmann no malo, sino banal, llevado a cometer las más terribles atrocidades no como resultado de esa maldad, sino del desarrollo de un sistema burocrático en donde todos eran culpables y por lo tanto, a donde no era posible atribuir responsabilidades a nadie. Pero el hecho de reflejar a un Eichmann como un hombre común sin ninguna especie de perversión o maldad intrínseca y el hacer afirmaciones al respecto de la participación de los propios dirigentes judíos en la selección de los que fueran a las matanzas dentro de los campos de concentración, le habían ganado la crítica total de los judíos

²⁵⁸ Carta enviada por Arendt a Jaspers en febrero de 1961 cuyas ideas centrales aparecen en *Ibidem*, p. 492.

en Estados Unidos. Una crítica que se convirtió en controversia y debido a la cual recibió condenas y calumnias incluso a través de los medios de comunicación masiva.²⁵⁹

No es posible definir hasta dónde la falta de comprensión de su obra y las falsas declaraciones que sobre ella se vertieron en la prensa desanimaron a Arendt, y la llevaron a pensar en la poca capacidad crítica de los norteamericanos. Pues su obra, por otra parte, también fue elogiada y a partir de esa controversia, ella se convirtió en una figura muy destacada públicamente. El hecho es que aunque agradecía de alguna manera la libertad de expresión para mostrar puntos de vista críticos y distantes de los razonamientos de las mayorías, esta controversia la había dañado mucho personalmente, hasta el punto de perder algunas amistades.²⁶⁰

Desde 1963 (el peor año de la controversia) y hasta 1971, Arendt ya no volvió a elaborar mayores exploraciones teóricas en el terreno de la política y su obra publicada durante esos años se centró, más bien, en dirigir su atención a lo que sucedía con la vida política norteamericana, sobre la base de sus reflexiones teóricas anteriores. Los resultados de sus escritos de esos años fueron publicados en *Crisis de la República*, un libro en el que, a manera de ensayos, exploraba los problemas que estaban llevando a su país a una crisis institucional profunda. Después de la muerte de Kennedy, Arendt escribió a Jaspers: "lo que ahora está en juego es, ni más ni menos, la existencia de la República."²⁶¹ Y en torno al racismo hacia los negros, la guerra de Vietnam y las manifestaciones estudiantiles Arendt encontró las muestras de los fenómenos que en mayor profundidad estaban ocurriendo.

²⁵⁹ Young-Bruehl elabora una descripción detallada de la controversia y sus repercusiones en *Ibidem*, p. 417-485.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ Carta enviada por Arendt a Jaspers el 1º de diciembre de 1963, en *Ibidem*, p. 490.

Crisis de la República

En 1971, el diario *The New York Times* publicó los documentos secretos del Pentágono, en los cuales se daba cuenta del proceso de formulación de decisiones con respecto a la política norteamericana en la Guerra de Vietnam y de la lectura de estos documentos Arendt elaboró una evaluación de lo que creía que estaba sucediendo con las burocracias en Estados Unidos.

Para ella, los documentos demostraban que la toma de decisiones sobre la Guerra de Vietnam había estado determinada por los grupos de intelectuales al servicio del Estado conocidos como “*think tanks*”; es decir, los grupos de funcionarios que formulaban las políticas. Ella veía reflejado en estos grupos tomadores de decisiones, un desdén por la realidad de los hechos. Basados en sus cálculos matemáticos de la política y bajo la idea de proteger al Presidente de los Estados Unidos y a la reputación norteamericana en el escenario internacional, ella creía que habían desdeñado los hechos reales, incluso aquéllos provenientes de los informes enviados por los agentes especiales de Washington en Vietnam²⁶² y con lo cual, habían caído presas de su propio engaño. Es decir, se habían creído la propaganda publicitaria que ellos mismos estaban encargados de hacer y habían perdido la perspectiva de la realidad de los hechos.

De esta manera, Arendt pensaba que la explicación matemática de los acontecimientos políticos, sumada a sus cálculos sobre el impacto de las campañas de publicidad, habían metido a estas burocracias de los Estados Unidos en uno de los peores peligros posibles: el desdén de la realidad y el autoengaño, de forma que no alcanzaban a ver sus propios errores. Nos dice: “El modelo burocrático había desplazado completamente a la realidad:

²⁶² Arendt afirma: “Es total la divergencia entre los hechos —formulados por los servicios de inteligencia y a veces por los mismos que decidían, y a menudo accesibles al público informado— y las premisas, teorías e hipótesis según las cuales se elaboraban finalmente las decisiones” en “Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono” en *Crisis de la República*, p. 32.

se ignoraron los hechos inquebrantables e inflexibles por cuyo conocimiento se había pagado tanto a tantos inteligentes analistas.²⁶³ El problema es que cuando esto surge, con sus palabras: “en el terreno de la política, donde el secreto y el engaño deliberado han desempeñado siempre un papel significativo, el autoengaño constituye el peligro por excelencia”.²⁶⁴

Arendt comenzaba a ver entonces algunos elementos de tipo totalitario en la política norteamericana. Sobre el totalitarismo, ya se ha analizado el tremendo bloqueo de la realidad que para ella significaba el sistema concéntrico característico del gobierno totalitario. Así, además del enorme crecimiento que ve en la burocracia norteamericana, sostiene que estos engaños y autoengaños que finalmente empezaron a decaer en elaboración de imágenes e ideologías, eran peligros que verdaderamente ponían en cuestión el ejercicio de los derechos políticos y por tanto, la existencia de la República.

Mientras Arendt observaba que la burocracia norteamericana comenzó a actuar en un sentido alejado de la realidad y a poner barreras que separaban la realidad de la toma de decisiones, por otra parte ve como va creciendo cada vez más el inmenso aparato gubernamental de los Estados Unidos. Por ello, el Gobierno de la República parecía comenzar a encaminarse hacia las tendencias generales de la burocratización y sus peligros.

Como he mencionado, para Arendt, el crecimiento de las burocracias iba desapareciendo las responsabilidades individuales, generando una maquinaria en la que muchos actores participaban, y por tanto, en donde a nadie podían atribuirse las responsabilidades. Lo que Arendt cree entonces es que de mantenerse este crecimiento de las burocracias en Estados Unidos no tardaría la República en convertirse en un gobierno

²⁶³ Arendt, *Ibidem*, p. 28.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 44.

tiránico en donde pudiera haber la posibilidad de que los derechos individuales fueran violados, sin que hubiera nadie a quién reclamarle o un espacio a dónde hacerse oír.

Otro fenómeno que ve que sucede en Estados Unidos y que apuntaría también hacia la idea de que la República estaba en una crisis e iba presentando algunos fenómenos de tipo totalitario, es la centralización de funciones y atribuciones en el Gobierno Federal de los Estados Unidos y especialmente la ampliación de los poderes del Ejecutivo, en detrimento del poder de los estados y de los otros dos poderes de la Unión. Sobre la Guerra de Vietnam, Arendt expresará que ésta ha sido una guerra ilegal, puesto que nunca fue aprobada por el Congreso de los Estados Unidos. Y esta impunidad para ella, lo que reflejaba en el fondo era que la centralización de funciones había estado apuntado hacia que el Gobierno Federal tuviera preponderancia sobre los poderes de los estados:

Justo cuando la centralización, bajo el impacto de la grandeza, resultaba ser contraproducente en sus propios términos, este país, fundado, según el principio federal, en la división de poderes y poderoso mientras que esta división fue respetada, se ha lanzado de cabeza, con el aplauso unánime de todas las fuerzas 'progresistas', a un experimento, nuevo para América, de administración centralizada: preponderancia del Gobierno Federal sobre los poderes de los Estados y erosión del poder del Congreso por parte del poder del Ejecutivo.²⁶⁵

La importancia de estos dos procesos que Arendt observa no es menor en términos de la Crisis de la República que empieza a percibir, pues como señala Enrique Serrano, en Arendt, "la centralización del poder y la atomización son las dos caras de un mismo proceso, aquel que conduce a la pérdida de la esfera pública".²⁶⁶ Y en Estados Unidos en el fondo, se

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 184.

²⁶⁶ Serrano Gómez, *Op. Cit.*, p. 103.

trata de un cambio en la división de poderes, de la medida fundamental por medio de la cual la política norteamericana había encontrado sus balances y contrapesos y había impedido el abuso en el ejercicio del poder. Entonces, una vez desatadas la burocratización y la centralización del sistema aparejadas con tendencias a que los funcionarios tomaran decisiones por encima de la realidad, podían llevar eventualmente a la desaparición de los equilibrios fundamentales que resguardaban la libertad en el ejercicio de los derechos civiles y políticos en Estados Unidos.

Es importante observar que las burocracias son la base de la acción del Ejecutivo y en este sentido, la acumulación de poderes en ella le proveía de una ampliación de sus facultades y en el aumento de poder para tomar decisiones. Y las burocracias, al ir tomando más y más poder, podían pues ir generando tanto un problema de impunidad como otro de eficacia, mismos que a la postre, estarían llevando a una crisis de las instituciones:

En Estados Unidos, basados en una gran pluralidad de poderes y en sus frenos y equilibrios mutuos, nos enfrentamos no sólo con la desintegración de las estructuras de poder, sino con el hecho de que el poder, aparentemente todavía intacto y libre de manifestarse por sí mismo, pierde garra y se torna ineficaz.²⁶⁷

En 1971 surge el escándalo de *Watergate* y efectivamente salen a relucir la intimidación hacia los miembros del Partido Demócrata y la violación de garantías constitucionales hacia algunos ciudadanos de los Estados Unidos, cuestiones que a ella le irán demostrando que, en efecto, el resultado de esa concentración de poderes y de la impunidad, eran una inclinación que llevaba a que el Poder Ejecutivo cometiera abusos a los derechos políticos fundamentales de los ciudadanos estadounidenses. Se puede ver pues, como la modificación de los equilibrios y contrapesos

²⁶⁷ Arendt. "Desobediencia Civil" en *Crisis de la República*, p. 185.

establecidos en la división de poderes bajo los principios de la República norteamericana, podían hacer pensar en un cambio en la naturaleza de sus instituciones, poniendo en riesgo su propia existencia y la de la República.

Por otra parte, para Arendt, los procesos burocráticos y la centralización, ni más ni menos, explicaban muchos de los errores en los que se había caído con la Guerra de Vietnam. Ella creía que la manipulación y la propaganda en torno a esta guerra no habían logrado más que confundir a los ciudadanos²⁶⁸ hasta el punto de mermar la credibilidad y la legitimidad de las instituciones de la República, promoviendo la falta de apoyo al sistema y su "impotencia". Finalmente, lo que piensa es que la autoridad de la República empieza a ser puesta en entredicho y por lo tanto, que la propia República podía estar en riesgo de caer o en devenir en un gobierno más autoritario o en una Revolución. Lo que la República estaba perdiendo entonces, era su legitimidad.

De acuerdo con Arendt, la falta de legitimidad y de autoridad podía ser reflejada a través de la aparición de los movimientos estudiantiles y de algunos grupos con expresiones y actitudes más radicales hacia el poder y las instituciones políticas en los Estados Unidos. Se trata de aquellos grupos que empiezan a ejercer la desobediencia civil y que se van extendiendo a tal grado que, según ella, se "ha convertido en un fenómeno de masas durante los últimos años, no sólo en América, sino en muchas partes del mundo".²⁶⁹

Para ella, lo que implicaba la aparición de la desobediencia civil era justamente la presencia de un desafío de algunos ciudadanos a la autoridad establecida que demostraba que las leyes y las instituciones habían ido perdiendo su poder. Y como entendía que el poder sólo podía establecerse con el apoyo de los ciudadanos, lo que manifestaba la desobediencia civil

²⁶⁸ Arendt. "Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono" en. *Ibidem*. p. 39.

²⁶⁹ *Ibidem*. p. 77.

era una crisis de legitimidad de las instituciones políticas²⁷⁰ y de pérdida de poder de sus gobernantes.

Existe otro caso donde Arendt también cree que se demuestra esta pérdida de legitimidad. Se trata de la molestia de los ciudadanos porque con respecto a la delincuencia, el Poder Judicial de los Estados Unidos no había sido capaz de cumplir la ley. "Mucho más de la mitad de todos los delitos, observa, no son denunciados jamás a la policía y de los que lo son, menos de una cuarta parte concluyen en una detención."²⁷¹ Aquí, la credibilidad y la gobernabilidad estaban puestas en entredicho e incrementaban el sentimiento adverso de los norteamericanos hacia sus instituciones.

En resumen, Arendt encuentra varios ejemplos para mostrar la pérdida de credibilidad y de legitimidad en las instituciones de la República Norteamericana y lo combina con la reducción de la participación política de los ciudadanos en virtud de la representación política otorgada a los partidos, para encontrarse con que lo que sucede en la República Norteamericana es "una crisis constitucional de primer orden". En sus propias palabras:

...el actual peligro de rebelión en los Estados Unidos no procede del disenso y de la resistencia a leyes específicas, decretos del Ejecutivo y política nacional, ni siquiera de la denuncia del 'sistema' o 'establishment' con sus característicos ataques al bajo nivel moral de quienes se hallan en puestos elevados y a la protectora atmósfera de convivencia que les rodea. Con lo que nos enfrentamos es con una crisis constitucional de primer orden, y esta crisis es obra de dos factores muy diferentes cuya desafortunada coincidencia ha determinado la específica aspereza tanto como la confusión general de la situación. Son

²⁷⁰ Arendt hace incluso una analogía con la presencia de este fenómeno en otros sistemas políticos y en donde la progresiva erosión de la autoridad gubernamental manifestada en la incapacidad del Gobierno para funcionar adecuadamente, es un fenómeno de desintegración de los sistemas políticos que precede a las explosiones revolucionarias en *Idem*.

frecuentes los desafíos de la administración a la Constitución con la consecuente pérdida de confianza del pueblo en los procesos constitucionales, es decir, de la retirada del asentimiento. Al mismo tiempo, ha quedado patente la repugnancia de ciertos sectores de la población a reconocer el *consensus universalis* [el pacto o acuerdo originario].²⁷²

Como se ha discutido ya en esta tesis, Arendt pensaba en relación con los sistemas europeos, que la creación de los partidos políticos había ido liquidando gran parte de la participación política de los ciudadanos, en tanto la existencia de los partidos impone que éstos entreguen su poder a sus representantes. En el caso de Estados Unidos sucedió lo mismo, y este cada vez mayor alejamiento de los ciudadanos de la esfera pública combinado con la visión de ilegitimidad de las leyes de los Estados Unidos desde el punto de vista de grupos social e históricamente marginados, tales como los negros, y los frecuentes embates a la legalidad de parte de los gobernantes, hacían visible que efectivamente la República se encontraba ya en una crisis con situaciones similares a las que Arendt vio durante la crisis de la República de Weimar. En este sentido Arendt cree que Estados Unidos puede entrar en una opción entre dos: o se sucede una Revolución o, más congruente con su visión de la República, se promueve un cambio en las leyes para ampliar la participación política de los ciudadanos.

Desde mi punto de vista, entre 1963 y 1971, Arendt se topa con una decepción personal acerca de la República libre que ella encontró y aclamó en 1941. Algunas de sus analogías con la República de Weimar la llevaban a pensar de manera recurrente que efectivamente en esa República que admiró comenzaban a surgir algunas tendencias de tipo totalitario. Sin embargo, considero también que esta decepción no la llevó al rechazo de las instituciones de Estados Unidos, puesto que finalmente los equilibrios

²⁷¹ *Ibidem*, p. 78.

²⁷² *Ibidem*, p. 96.

básicos de la división de poderes y el ejercicio de las libertades no se habían modificado de manera tan drástica como para llegar a un momento de cambio de todo el sistema. Ella misma seguía observando libertades y la manifestación todavía cotidiana de los frenos y contrapesos del sistema. Por ejemplo, en el escándalo *Watergate*, el Congreso había actuado ejerciendo su poder y había obligado a la renuncia de Nixon, en un momento donde también se abrió la posibilidad de entablarle juicio político²⁷³. La división de poderes aún no perdía su fuerza y su vigencia. La libertad de expresión, el ejercicio de la prensa crítica y el poder de la opinión pública, por su parte, también seguían siendo un elemento de presión frente al Gobierno de los Estados Unidos. Su crítica entonces manifestada en comentarios como el dado en una conferencia en Boston, donde fue muy enfática en que “el poder de la República norteamericana había declinado durante los recientes ‘años de aoerración’ hasta un punto desconocido desde la segunda guerra mundial”²⁷⁴, también seguía reconociendo que aún en ella se dejaba sentir la diferencia entre un gobierno que tiene libertades y uno en que no se tienen.

De esta manera, su crítica y el temor a la crisis que observó en la República de Estados Unidos tampoco significó que ella cambiara su visión republicana. Por el contrario, para ella la única manera de sacar a la República de la crisis era a través de la recuperación de los principios republicanos que le dieron vida en sus orígenes. En los sesentas, si la República quería recuperar su tradición de tener instituciones para la libertad, debía regresar a los principios de los Padres Fundadores y de tenerse que legislar, buscar ahí, en los principios, las respuestas a los cambios que tendrían que hacerse a las leyes.

²⁷³ Young-Bruehl señala que en el momento del escándalo de *Watergate*, Arendt pensó “que los ‘viejos’ del Tribunal Supremo habían salvado la situación. Firmó una petición organizada por los ‘Científicos Políticos a favor del *Impeachment* [el juicio político] en noviembre de 1973 y confió en que los ‘viejos’ del Congreso sacarían adelante la censura de Nixon” en *Op. Cit.*, p. 576.

Su propuesta para terminar la crisis de la República era pues volver a los equilibrios fundamentales de la República y hacer política bajo la idea de un nuevo comienzo. De un nuevo comienzo con una ampliación o renovación de la República al estilo romano evocando y resolviendo todo lo nuevo conforme a los principios de la Constitución. En su idea hay, pues, un intento por renovar el consenso de los ciudadanos norteamericanos hacia la Constitución y las leyes, pero como anota Canovan, en un sentido horizontal de acuerdo mutuo y de responsabilidades colectivas,²⁷⁵ que implican, finalmente, la participación y la acción de los ciudadanos para regresar y mantener la legitimidad.

Para la República de Estados Unidos, esto significaba hacer una revisión de la legalidad vigente y de la división de poderes con el fin de reforzar el eficiente sistema de los pesos y contrapesos. Sobre todo debido a la falta de participación política y legitimidad y, siendo muy congruente con su pensamiento político, el mayor interés de sus propuestas estaba puesto en la ampliación de las bases de la acción política de los ciudadanos. Es prácticamente en este punto donde se sintetiza el camino planteado por Arendt para la República. Y es también, el momento en que se nos aclara la propuesta de aplicación de su sistema de Consejos.

Arendt propone reformar las disposiciones de la primera enmienda para incluir en las leyes de los Estados Unidos la posibilidad de la desobediencia civil y por otra parte, de manera muy importante, defiende el retorno a los principios federales por medio de los cuales la existencia de los consejos se hacía efectivamente viable. En síntesis, de lo que trata es de revivir a la República a través de la acción y de la recuperación de los principios políticos y republicanos que le dieron sus características como República. Si la República norteamericana había logrado ser uno de los

²⁷⁴ *Idem*, p. 584.

²⁷⁵ Canovan. *Op. Cit.*, p. 217-218.

mejores ejemplos de creación de un cuerpo político para la libertad y donde, para ella, a diferencia de todos los autoritarios que vio, se podían ejercer realmente los derechos políticos, había entonces que mantenerla y recuperarla.

Arendt aludía incluso a que aun en la época colonial, existía una gran cantidad de participación política que se reunía con el fin de someter a debate los asuntos públicos, desde una perspectiva local y comunitaria. Ella deseaba que los norteamericanos llegaran nuevamente a esos niveles de participación que, para ella, hicieron posible la Revolución de Independencia. Como ellos, pensaba que, de ampliarse la participación política, los ciudadanos podrían participar en mayor medida en el gobierno de los asuntos públicos y, en mi interpretación, que eventualmente pudieran modificar las bases del gobierno de la República para regresarla a los principios de la libertad. La mejor forma de llegar a ello era dar paso a la ampliación de la posibilidad de acción de los ciudadanos, a través de su acción, pero también del reconocimiento jurídico a la misma.

Desobediencia civil, Federalismo y Derecho de Asociación

Durante el año de 1968, Arendt estuvo muy pendiente de los movimientos estudiantiles, muy probablemente debido a que en ese momento pudieron parecerle la forma de participación política más cercana a sus ideas sobre la acción y sobre "el nuevo comienzo". Se trataba de una generación de estudiantes universitarios que habían salido a las calles a manifestarse casi siempre de manera pacífica en contra de los poderes establecidos y de sus excesos, como la Guerra de Vietnam. Pero, también, era una generación que mostraba una ruptura con los valores de la generación anterior, y cuyos resultados eran la crítica a la autoridad y a las instituciones establecidas. El movimiento estudiantil era una nueva reacción, y muy importante, al "*establishment*" norteamericano.

La causa por las que Arendt pudo apoyar este movimiento que en mucho sentido se mostró plenamente anti-institucional era justamente creer que la salvación de la República estaba finalmente en la ampliación de las posibilidades jurídicas que permitieran la participación de los ciudadanos. Sobre el movimiento estudiantil del 68, así como sobre muchas de las expresiones radicales de los años sesenta -por ejemplo los grupos de pacifistas y la resistencia civil de los negros frente al asesinato de Martin Luther King- Arendt no los entendió como movimientos que ponían en riesgo la existencia de la República. Su conclusión, en mi interpretación, es que la falta de legitimidad de las instituciones que estas manifestaciones mostraban, no significaba directamente que ellos estuvieran en contra de los principios republicanos.

En su ensayo sobre *Desobediencia Civil*²⁷⁶, Arendt defiende que no necesariamente los grupos que se muestran en esta postura actúan contra todas las normas de la Constitución norteamericana, sino que muestran su desacuerdo básicamente con la actuación del Gobierno. La desobediencia civil, nos dice:

...surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas.²⁷⁷

Arendt tenía suficientes pruebas para pensar que en el caso de los Estados Unidos lo que la desobediencia civil más atacaba era al propio Gobierno de los Estados Unidos y no a la República en general, pues éste era el que más había dañado a las instituciones y el que, para ella, se había

²⁷⁶ Arendt. "Desobediencia Civil" en *Crisis de la República*, p. 57-108.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 82.

alejado más de los principios de la República. Los ejemplos que soportaban esta idea eran varios:

...siete años de guerra no declarada en Vietnam, la creciente influencia de los organismos secretos en los asuntos públicos; las claras o escasamente veladas amenazas a las libertades garantizadas por la Primera Enmienda; los intentos de privar al Senado de sus poderes constitucionales, seguidos por la invasión de Camboya , ordenada por el Presidente con claro desdén por la constitución que requiere explícitamente la aprobación del Congreso para una Guerra, por no mencionar la aún más ominosa referencia del Presidente a resistentes y disidentes a quienes calificó como 'buitres y parásitos'.²⁷⁸

En este sentido, Arendt creía que la desobediencia civil de los Estados Unidos básicamente actuaba a favor de la restitución o el otorgamiento de los derechos de ciertos grupos, que habían sido excluidos anteriormente del privilegio de los derechos políticos norteamericanos, o de aquéllos grupos de derechos civiles cuyos derechos habían sido afectados por la actuación del Gobierno y el Ejecutivo norteamericanos. Y creará, por ello, que su incorporación legal entonces no implicaba sino una reafirmación de los principios de la República.

En sus propias palabras, Arendt establece que "la desobediencia civil está [ba] acompañada a cambios necesarios y deseables o a la deseable preservación o restablecimiento del *status quo* –la preservación de los derechos garantizados por la Primera Enmienda o el restablecimiento del adecuado equilibrio de poder en el Gobierno."²⁷⁹ En este sentido, la desobediencia civil debía derivar en un cambio en las leyes de la República para incorporarla y darle voz, de manera que la República se renovara

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibidem.*, p. 83.

sobre las bases de la acción y de la participación de nuevos grupos en la toma de decisiones políticas.

En este pensamiento está implícita la idea de una Revolución. Pero muy característico de la combinación entre revolucionaria y conservadora que fue Arendt, era una Revolución hacia la preservación de los principios políticos republicanos de Estados Unidos. No importa que la acción vaya en contra de algunas leyes, en Estados Unidos, la participación apuntaba al restablecimiento de la República. En cualquier caso, señala:

...tratamos aquí con minorías organizadas que son demasiado importantes, no simplemente en número, sino en su calidad de opinión para que resulte prudente desdefiarlas...El desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes.²⁸⁰

Se puede demostrar con estas referencias tuyas, que lo que tenía en mente era que efectivamente era necesario un cambio político para la República de Estados Unidos. La República se había desgastado y había que reformarla. Sin embargo, lo que caracteriza a su pensamiento es que ella estuviera a favor de recuperar los principios fundamentales del republicanismo norteamericano, con el fin de rescatar a su propia República. Y más aún, que creyera que los grupos en desobediencia civil debían entrar en el espacio público con cuya acción y su devenir, se reforzarían los principios republicanos. Finalmente Arendt cerraba el círculo de su teoría política. La apertura de los cuerpos políticos hacia la ampliación de la acción de los ciudadanos, desde sus distintos ámbitos y grupos, podía convivir con la permanencia de la República.

La manera de lograr esta confluencia se encontraba en la ampliación de los derechos políticos, en la ampliación (o refundación) de la legalidad de

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 84.

la República con respecto a la asociación y a la participación política. La desobediencia civil, para Arendt, era un fenómeno que seguía siendo primariamente americano en su origen y su sustancia, por lo tanto, "la República americana [era] el único Gobierno que posee[ía] al menos una posibilidad de contender con este fenómeno...conforme al *espíritu* de sus leyes."²⁸¹

Había entonces que legislar al respecto. Aunque no dice en qué términos, propone que el Tribunal Supremo de Estados Unidos escoja el caso de la desobediencia civil entre los distintos casos que se le someten²⁸² a interpretación y que elabore una modificación a la Primera Enmienda de la Constitución norteamericana en lo que se podría muy bien entender como un nuevo pacto fundacional para la República. Este tenía que ser nuevamente un pacto que introdujera la reciprocidad mutua entre los ciudadanos. El pacto secular y vinculante que liga a cada miembro con sus conciudadanos²⁸³ y que, en este caso, lo que generaría nuevamente sería la creación de un nuevo espacio para la acción de muchos grupos y para la ampliación del espacio de la política.

Al pugnar por la modificación de la Primera Enmienda, lo que Arendt pretendió fue entonces volver a plantear el principio de la "asociación" porque, para ella, "los norteamericanos siguen considerando justamente a la asociación como el único medio que tienen para actuar", lo cual denota también su idea de recuperar el tipo de asociaciones voluntarias que existían en la América que observó Tocqueville.

Así mismo, los grupos legalmente constituidos, al ser jurídicamente considerados y protegidos, seguirían asintiendo con la República, al mismo tiempo que la renovaban y le permitían volver a tener un espacio público en donde se desarrollaran la acción y el poder y por tanto, la política misma

²⁸¹ *Ibidem*, p. 91. (Subrayado en el texto original).

²⁸² *Ibidem*, p. 87.

con toda la legitimidad que va aparejada a los acuerdos amplios y donde muchos participan.

Los grupos incluso, para ella, podían empezar a tomar la forma de las asociaciones voluntarias con reconocimiento en Washington y, en relación con el gobierno de la República, participar de las decisiones políticas. Así,

El primer paso consistiría en conseguir para las minorías de desobedientes civiles el mismo reconocimiento que se otorga a numerosos grupos de intereses en el país y tratar con los grupos de desobedientes civiles de la misma manera que con los grupos de presión que, a través de sus representantes —esto es, de los cabildos registrados— pueden influir y ‘auxiliar’ al Congreso por medio de la persuasión, de la opinión calificada y del número de sus electores.²⁸⁴

De esta forma, el primer paso para instaurar la desobediencia civil era a través de su reconocimiento político y jurídico, tanto por parte de los poderes instituidos como de su legalización al ampliar y complementar la Primera Enmienda que versa sobre el derecho de asociación en los Estados Unidos.²⁸⁵ El derecho de asociación, “el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios”, debía conducir también a la institucionalización de la toma de decisiones de estos grupos en su relación con cada uno de los Tres Poderes de la Unión, fundamentalmente con el Legislativo y el Ejecutivo. Por ello señala que:

...el paso siguiente sería admitir públicamente que la Primera Enmienda ni en el lenguaje ni en su espíritu, cubre el derecho de asociación tal como es actualmente practicado en este país [y que], si hay algo que requiere urgentemente una nueva

²⁸³ *Ibidem*, p. 94.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 106.

²⁸⁵ La Primera Enmienda a la Constitución norteamericana señala que “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente. o que coarte la libertad de palabra o de imprenta o el derecho del pueblo para reunirse

enmienda constitucional y que valga todos los trastornos que esto acarree, es ciertamente esta cuestión.²⁸⁶

La concepción de estos cambios en la República norteamericana denotan que Arendt se acercaba pues, a la idea de una democracia ampliamente participativa. Una democracia participativa que ya habíamos encontrado en su propuesta sobre los Consejos, pero que se manifiesta aquí de una manera diferente, alejada del ámbito local y focalizada en grupos con características similares y fines en común: "una comunidad de personas con una comunidad de intereses."²⁸⁷

De esta manera, la democracia a la que apunta Arendt en su concepción de la acción a través de las "asociaciones voluntarias", es a una democracia que impulsa la reunión y el debate entre los grupos y que promueve incluso intereses específicos. "La enorme fuerza del derecho de asociación, [siguiendo a Claudia Galindo] residirá, por tanto, en que estará respaldado por asociaciones voluntarias generadas por el apetito hacia la acción y sustentadas en la voluntad de cumplir promesas"²⁸⁸

No obstante ello, es claro también que Arendt sí mantiene al final una idea de tener consejos y asociaciones también a nivel local. Es decir, se puede considerar también que Arendt se inclina hacia una democracia comunitaria del sentido que había expresado en *Sobre la Revolución*, en dónde por cierto no había dejado completamente aclarado en qué dirección debían implementarse los Consejos.

En 1970, Arendt dio una entrevista en Alemania al escritor alemán Adalbert Reif. La entrevista, publicada como "Pensamientos sobre Política y

pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios". en *El Federalista*, Fondo de Cultura Económica, p. 395. (El subrayado es mío)

²⁸⁶ Arendt, "Desobediencia Civil", en *Op. Cit.*, p. 107 y 108.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 63. Y también señala que "las asociaciones voluntarias son organizaciones *ad hoc* que persiguen objetivos a corto plazo y que desaparecen cuando su objetivo ha sido alcanzado", p. 102.

Revolución" dentro del conjunto de ensayos que conforman *Crisis de la República*, nos provee de una aclaración sobre su pensamiento. Es quizá aquí donde queda más claro el sentido de la participación política a través de los Consejos y también, que esta participación, para ella, puede unirse con la idea de la República, a través de los principios asociativo y federal.

Una vez más Arendt regresa a los principios políticos de las instituciones norteamericanas y encuentra en ellas cómo es que la República podría sostener una democracia participativa e incluso, comunitaria. En la entrevista citada, señala lo siguiente:

Los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto de Estado pueden ser hallados en el sistema federal, cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes...Esta nueva forma de gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido...Creo que en esta dirección debe haber algo que encontrar, un principio completamente diferente de organización, que comienza desde abajo, conduce hacia arriba y finalmente lleva a un Parlamento.²⁸⁹

Su sistema de organización, tendría que estar ligado a la existencia de la República, pero como la República era muy grande para soportar todas las decisiones políticas, Arendt cree que es posible establecer una serie de pequeñas Repúblicas en cada uno de los Estados de la Unión.²⁹⁰ Para Arendt, las grandes potencias eran ya incapaces de controlar a las

²⁸⁸ Galindo Lara, *Op. Cit.*, p. 177.

²⁸⁹ Arendt, en "Pensamientos sobre política y Revolución", *Op. Cit.*, p. 232-233.

²⁹⁰ "Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos", nos dice Arendt, en *Ibidem*, p. 233.

sociedades de masas y menos aún gobernarlas.²⁹¹ Sería entonces interpretable que lo que buscaba era un proceso de descentralización de facultades hacia las pequeñas Repúblicas, en donde podrían participar directamente las personas reunidas a través de consejos. Consejos locales y consejos por actividad específica o con intereses definidos:

El sistema de Consejos [afirma Arendt] parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta...consejos de barriada, consejos profesionales consejos de fábricas, de copropietarios de casas, etc.... consejos de las más variadas clases y no sólo consejos de trabajadores.²⁹²

Su propuesta de los Consejos sería quizá la que percibía como la más importante para regenerar la esfera de la política y la acción entre los hombres. Y que propone no sólo en la República Norteamericana, sino también "en otras federaciones de los más variados géneros, porque en ellos el poder sería constituido horizontal y no verticalmente."²⁹³ Aun cuando no deja muy claro cómo es que éste se institucionalizaría, hay evidentemente una idea por crear este nuevo sistema, implantándose como una extensión del sistema de pesos y contrapesos de la República norteamericana que ella tanto valoró.²⁹⁴

Sin embargo, sabe también que una democracia tan abierta a la participación política, sería un proyecto con escasas esperanzas y posibilidades de ser instituido, así que, en el fondo, la propuesta última del republicanismo de Arendt, la democracia participativa y la democracia comunitaria, tendrán un carácter utópico²⁹⁵ o difícilmente implantable. Además, su propuesta no encontró mucho eco más allá de los sectores

²⁹¹ *Ibidem*, p. 220.

²⁹² *Ibidem*, p. 232 y 233.

²⁹³ *Ibidem*, p. 234.

²⁹⁴ Canovan, *Op. Cit.*, p. 237.

²⁹⁵ Coincido así, en cierta medida, con la conclusión que obtiene Claudia Galindo en *Op. Cit.*

académicos y del debate de ideas, pues ésta era poco probable en una comunidad de naciones aún marcada por los embates de la Guerra Fría y ensombrecida ya, durante la década de los setenta, por la vuelta de casi todos los países europeos y del propio Estados Unidos a la política de los grupos inclinados hacia la derecha.

La conclusión sobre este punto, sin embargo, no omite señalar que no por ello Arendt pretenderá la descalificación de la República norteamericana que ve entre finales de los sesenta e inicios de los setenta. Aun cuando ésta dista mucho de su concepción o "tipo ideal", también lo que constantemente subyace al pensamiento de Arendt es la idea de que la distinción principal de la Guerra Fría no debe ser entre países socialistas y capitalistas, sino entre países que respetan los derechos políticos y la libertad de expresión y los que no los respetan. La existencia de algunos cuerpos políticos que todavía funcionen para promover y resguardar la libertad, aunque sea en relación con el ejercicio de los derechos civiles y las garantías legales, aún tienen sentido, pues ponen "las condiciones para ser libre de decir, escribir e imprimir lo que uno quiera".²⁹⁶ Y para ella, eso constituye la gran diferencia entre unos y otros tipos de gobierno y sistemas políticos. En los primeros, la posibilidad de actuar e iniciar nuevos comienzos se mantiene aún y es posible; mientras que, en los segundos, el poder ha sido sustituido por la violencia.

5. CONCLUSIONES

A partir de la reconstrucción biográfica de la vida de Hannah Arendt en Estados Unidos, que es en donde ella escribe su pensamiento teórico para la política, con esta tesis, he intentado hacer una reconstrucción interpretativa de algunas de sus propuestas más importantes.

En el primer capítulo, se vio que Arendt estuvo directamente influida por su condición de judía exiliada del régimen nacionalsocialista para la posterior evolución de su pensamiento teórico. Se demostró que esta condición la llevó a pensar en las bases por las cuales los individuos o los grupos deben defenderse políticamente y esto es mediante la posibilidad de aparición, reconocimiento y acuerdo dentro del espacio público.

En este sentido, coincido con Celso Lafer en su posición de que la teoría de Arendt nos lleva a la cuestión de cómo se logra y establece una ciudadanía entendida como el derecho a tener derechos.²⁹⁷ Pues, en vista de que el totalitarismo, que directamente la influyó, demostró que los Derechos Humanos entendidos como derechos naturales inmanentes e inalienables del hombre no son suficientes para garantizar la seguridad jurídica de la persona en situaciones límite, la teoría de Arendt propone una revaloración de esta defensa a partir de principios políticos basados en un nuevo entendimiento de la política, el espacio público y la acción.

Las repercusiones para el tema de la ciudadanía son, primero, que Arendt concibe a un ciudadano integrado a su comunidad política y en este

²⁹⁶ Arendt, "Pensamientos sobre Política y Revolución", *Op. Cit.*, p. 218.

²⁹⁷ Lafer, *Op. Cit.*, p. 33.

sentido, más preocupado por el interés común, que por sus intereses particulares. Pero más importante que ello, la visión de Arendt nos convoca a pensar a un ciudadano, cuya identidad aparece únicamente con su acción en el espacio público. El entender a la acción como la más importante de las capacidades humanas encierra justamente la cuestión de que la indiferencia, la apatía o la exclusión del ciudadano de la esfera de las decisiones políticas implica no solamente su falta de visibilidad y por tanto, de participación en los acuerdos colectivos, sino también la incapacidad para desarrollar todas sus capacidades para el lenguaje y la interrelación con los otros seres humanos.²⁹⁸ La importancia de la primera estriba en que el alejamiento, el desdén o la exclusión de la condición de ciudadano no sólo exime al individuo de su defensa personal, de sus intereses, de su vida privada e incluso, hasta de la posibilidad de defender su propia vida en situaciones extremas. Por otra parte, sin esa condición, se niega también una de las posibilidades existenciales del propio ser humano: la de mostrarse ante los otros con toda su identidad, permear con ella la esfera pública y convertirse así, en parte de los procesos "inmortales" que se generan para las nuevas generaciones.

Por ello es que en Arendt, la categoría de un ciudadano con posibilidades de contar con plenos derechos políticos y civiles es la primera conclusión de su pensamiento y la primera que debe visualizarse para comprender su búsqueda teórica posterior por un tipo de política que impida cualquier exclusión de las personas del espacio público y que exalta toda aparición de los ciudadanos en la discusión y en la acción sobre temas políticos concretos.

Por otra parte, en el primer capítulo se estableció la relación que tuvo su vida como judía en Europa y la diferencia en el trato a los judíos entre la vida social europea y la norteamericana, como punto de entendimiento de

²⁹⁸ Benhabib, *Op. Cit.*, p. 126.

su lectura del totalitarismo y su crítica hacia la política y la filosofía modernas. Aquí evité dar una explicación amplia de sus reflexiones en torno a los problemas vistos por ella acerca de la modernidad, en virtud de que éstos han sido ampliamente trabajados por una buena parte de los estudiosos de su pensamiento como son Seyla Benhabib, Margaret Canovan, Paolo Flores D'Arcais y Claude Lefort. No obstante, se llegó a una interpretación de sus posturas que se entiende desde el nivel personal y que tuvo que ver con el fenómeno totalitario y la situación europea hacia la mitad del siglo XX, a la cual se puede incluir su formación filosófica en la Alemania de la década de los veinte, en donde esta crítica se convirtió en uno de los temas centrales de pensadores como Heidegger, Jaspers, Husserl, Dilthey o Simmel.²⁹⁹

Queda pendiente para futuras investigaciones una revisión detallada de las influencias filosóficas que Arendt compartió con sus antecesores de la generación alemana de entre 1900 y 1929, en virtud de que no es un aspecto suficientemente abordado por la biografía de Hannah Arendt elaborada por Elisabeth Young-Bruehl,³⁰⁰ ni tampoco por sus estudiosos más importantes.

Sobre Hannah Arendt, existe recurrentemente la interpretación de que su filosofía política se desprende directamente de Heidegger. No obstante, como intenté demostrar en esta tesis, Arendt toma partido por Jaspers y hay en sus trabajos una relación directa con muchas de las tesis de éste que fue su habilitador de tesis doctoral. En este sentido, se abordaron los puntos sustanciales de su acercamiento con Jaspers, pero se abren nuevas líneas de investigación al respecto de cómo se fueron tocando ambas teorías en sus propuestas específicas y de la relación que éstas tienen con pensadores de las dos primeras décadas del siglo XX en Alemania. Sería

²⁹⁹ Como se desprende de la obra de Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Op. Cit.*, 559 p.

³⁰⁰ Young-Bruehl, *Op. Cit.*, 651 p.

interesante, por ejemplo, analizar la relación de éstas con Simmel o Lukács, pues de acuerdo con el análisis elaborado por Francisco Gil Villegas en *Los Profetas y el Mesías*, existen muchos antecedentes de la filosofía existencialista de Heidegger y Jaspers en la elaboración de estos autores.

Entendiendo como un momento de ruptura el de la Arendt de antes y después de 1933, la revisión de su crítica hacia el totalitarismo que aquí se hizo en el capítulo primero, parte entonces de que ella tomó un punto de vista radical contra esta nueva forma de gobierno, tal como ella la llamó. Se puso énfasis en la organización del gobierno totalitario como un sistema político completo que comprende aspectos a nivel general, con el fin de demostrar posteriormente que su republicanismo buscaba de manera fundamental negar la existencia de bases sobre las cuales pudiera implantarse nuevamente este sistema.

Así, entiendo que la lectura del totalitarismo como un sistema basado en la inestabilidad legal y en la preeminencia de las órdenes del jefe de un movimiento y de la ideología, son los aspectos más importantes que se desprenden de su visión, sin los cuales no sería suficientemente comprensible la inclinación de Hannah Arendt por una propuesta republicana.

La inestabilidad legal y la falta de visibilidad y conocimiento de las leyes por parte de la sociedad, llevó a Arendt a entender la importancia de que la ley sea pública y reconocida con el fin estabilizar la acción humana y generar un sistema basado en la confianza y en la responsabilidad mutua.³⁰¹

Por otra parte, los abusos de la burocracia nazi y su falta de sentido de responsabilidad dentro del sistema, promovieron en Arendt un pensamiento contra la burocracia a la que entendió como uno de los peores

³⁰¹ Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", en *Op. Cit.*, p. 104-105.

males políticos de la modernidad pues para ella, ésta desaparece las responsabilidades individuales obstruyendo así todo concepto de rendición de cuentas.

Mi propuesta en el tercer capítulo tuvo como uno de sus objetivos principales encaminarse hacia el seguimiento de las propuestas institucionales que propone Arendt con el fin de promover un sistema político que diluya el crecimiento y la intensidad de algunos problemas que ella ve en la modernidad, tal como es el caso del incremento del poder y la acción de las burocracias en la política y la toma de decisiones y sobre todo, el surgimiento de tendencias de tipo totalitario en los gobiernos y las sociedades modernas.

En el segundo capítulo se partió de los antecedentes biográficos de Arendt para demostrar que la pluralidad se convirtió en el elemento más importante que ella buscó recuperar en su búsqueda de nuevas bases teóricas para la política, cuestión que Margaret Canovan ya ha identificado como la característica central de su pensamiento.³⁰² A partir de ella, es que me propuse entender los conceptos de espacio público, acción y política.

Se concluye que en su idea del espacio público convergen, por una parte, una nueva propuesta para entender la política desde el punto de vista de la mundanidad y consecuentemente, por la otra, existe también una defensa de la aparición de los hombres mostrando su identidad como diferentes. Esta es quizá una de las cuestiones que más han sido estudiadas en el pensamiento de Arendt³⁰³ en virtud de sus implicaciones para entender a la política como un espacio que desprende su realidad únicamente desde una perspectiva secular, ligada completamente al mundo real, y en contra de la intromisión de elementos metafísicos o ideales para

³⁰² Canovan, *Op. Cit.*, p. 191-192.

³⁰³ Por ejemplo, B. Honig, Margaret Canovan y Seyla Benhabib han dedicado parte de sus trabajos de interpretación sobre la obra de Arendt a describir cómo es que la esfera del espacio público en su pensamiento voltea hacia el encuentro con el mundo real de la política.

entender el campo donde la política se desarrolla. En otro sentido, al constituir un espacio pensado como el lugar del debate y los acuerdos colectivos, éste es un enfoque que permite introducir la posibilidad de demostrar que la pluralidad es la base de la política. Pues, en suma, si el espacio público es el espacio para la negociación, la aparición en éste implica necesariamente la participación de personas con puntos de vista diferentes.

La participación en el espacio público involucra a la actividad humana a la que Arendt otorga preeminencia, la acción, y a través de ella se pudo llegar a entender que la política en su pensamiento significa la capacidad de los seres humanos para construir acuerdos, promesas e instituciones que disminuyan la contingencia de la espontaneidad de la acción, concretizando sus resultados en acuerdos políticos duraderos y estables.

Aquí es donde, desde mi punto de vista, puede defenderse que el pensamiento de Arendt, aún cuando da predominancia absoluta hacia la posibilidad de la libertad, que se manifiesta con la oportunidad para actuar espontáneamente, generando nuevos comienzos con consecuencias imposibles de predecir, apunta hacia la constitución de la legalidad como posibilidad de restricción de la acción, pero también, como posibilidad para generar una política que se caracterice por la virtud y la grandeza.

En este sentido, coincido con Enrique Serrano cuando afirma que el pensamiento de Arendt puede entenderse hacia la posibilidad de establecer:

...un conjunto de normas que permiten estabilizar las expectativas de los actores y, así, constituir un marco normativo para coordinar sus acciones. El derecho limita la contingencia y puede, al mismo tiempo, dejar espacio para ella, garantizando la sobrevivencia de la pluralidad.³⁰⁴

³⁰⁴ Serrano Gómez, *Op. Cit.*, p. 153.

El requisito que se impone, sin embargo, es la amplitud de la pluralidad de actores que intervienen en los acuerdos con el fin de sostener la legitimidad de la legalidad que los convoca. Tal es el significado al que nos lleva, paralelamente, su concepción acerca del poder, pues al entender a éste como la potencia que surge del apoyo a una acción,³⁰⁵ Arendt unifica la legitimidad con el apoyo que los hombres brindan a las medidas políticas involucrando a la acción a favor o en contra de ellas.

Por ello, una de las conclusiones a las que puede llegarse es que la propuesta de Arendt debe entenderse como un rescate de la política como el espacio de interacción y relación de los seres humanos que logra darles un vínculo, promoviendo su incorporación en los pactos y promesas de reciprocidad mutua. Y una política que al sostenerse en la acción y la mutualidad, no puede estar vacía, sino que se encuentra apoyada sobre bases de legitimidad.

El razonamiento que subyace es que el poder no tiene nada que ver con la violencia, ni con la coerción. Por el contrario, ésta aparece cuando no existe poder que sostenga las acciones y por ello, el totalitarismo, al estar sentado sobre las bases de la violencia, la coerción y la desconfianza sería, en última instancia, la negación absoluta de la política.³⁰⁶

Con estas reflexiones, intenté demostrar que la teoría política de Hannah Arendt está absolutamente ligada a su condición de judía y que, el sustentar a la pluralidad como la base de una propuesta teórica completa, fue sólo posible porque Arendt sufrió intensamente el exilio, la persecución y la exclusión personal y la de su pueblo judío. Creo haber podido demostrar también, que su teoría política está marcada por su tectura del totalitarismo y que es justamente la negación de esta forma de gobierno lo que la provee de nueva sustancia teórica para comprender a la política misma.

³⁰⁵ Arendt, *Sobre la Violencia*, Op. Cit., p. 146.

Por otra parte, vimos que su idea de la política hace un rescate de la política como facultad mundana del hombre, frente a todas aquellas ideas de la política nacidas en la contemplación filosófica. Arendt, como bien lo han señalado sus lectores, a partir de encontrar en el totalitarismo los efectos de tener una filosofía preocupada por el mundo de las ideas, más que por el mundo real, toma una visión basada en la *vida activa* contra la *vida contemplativa*. Y, en este sentido, se demostró que Arendt es una teórica de la política cuyas reflexiones no terminan nunca de desprenderse de la propuesta de su maestro Karl Jaspers. Aunque su pensamiento no pueda entenderse como existencialista, puesto que ella se encuentra también preocupada por la formación de instituciones como posibilidad de constreñir la espontaneidad y la inasibilidad de la acción —que hace posible la existencia de la confianza mutua—, Arendt revive la importancia de las capacidades humanas para la acción y para la generación de cambios sustentados en los “nuevos comienzos”.

El énfasis de esta tesis cuando nos acercamos al tercer capítulo se pone justamente en las propuestas de Arendt en torno a la formación de esos espacios para constreñir la acción: las instituciones. Este énfasis se debe a que aún cuando los estudiosos de su pensamiento están de acuerdo en la importancia que Arendt brinda a las instituciones, sus propuestas republicanas no son abordadas en concreto casi por ninguno. Por ello me propuse elaborar una interpretación que tome en cuenta el aspecto institucional dentro del pensamiento republicano de Hannah Arendt porque, desde mi punto de vista, busca ejemplos institucionales que impongan barreras a la aparición de tendencias totalitarias y en su lugar, generen espacios para la realización de la verdadera política.

³⁰⁶ Josep M. Esquírol, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio” en Antich, Birulés, et. al., *Op. Cit.*, p. 50.

Margaret Canovan señala que si una de las implicaciones de la pluralidad en el pensamiento de Arendt es que debemos concentrarnos en la acción política, otra es también que las instituciones son indispensables.³⁰⁷ Pero quizá debido a que la misma Arendt nunca estuvo de acuerdo con establecer propuestas específicas, que después se convirtieran en fines y diluyeran la acción espontánea, ni Canovan ni otros autores han estudiado a detalle las propuestas institucionales por las que Arendt se inclina.

Con la revisión de su biografía y sus lecturas sobre la República norteamericana, Arendt demuestra sustentar ciertos arreglos institucionales que ella ve que han funcionado como baluartes³⁰⁸ contra la aparición de los temores totalitarios. En su revisión ponemos gran parte de la atención en los capítulos tercero y cuarto de esta tesis.

La conclusión a la que llegamos en el capítulo cuarto de que ante la Crisis de la República norteamericana Arendt proponía reforzar las líneas y principios fundamentales de la República, y con la cual quedó demostrada una de las hipótesis centrales de este trabajo, me llevó a entender que la propuesta de instituciones republicanas que queda esbozada en algunos de los textos debe ser tomada con mayor importancia que la que actualmente se le ha dado incluso en los estudios más serios sobre su republicanismo como es el de Margaret Canovan³⁰⁹ o el de Claudia Galindo Lara.³¹⁰ En ellos, la atención se pone en las implicaciones filosóficas de su pensamiento, las cuales son, desde mi punta de vista, los elementos más sustantivos de su obra. No obstante, puede ampliarse también la interpretación hacia el entendimiento de Hannah Arendt desde su parte ligada hacia las instituciones, pues como ella misma se refiere en una

³⁰⁷ Canovan, *Op. Cit.*, p. 194.

³⁰⁸ Canovan incluso reconoce este aspecto, pero tampoco se aventura a hacer un análisis sobre ellos.

³⁰⁹ *Ibidem*, 298 p.

³¹⁰ Galindo Lara, *Op. Cit.*, 215 p.

entrevista aparecida en *Crisis de la República*, existe una gran distancia entre instituciones que apuntan hacia la libertad y aquéllas que promueven el autoritarismo.³¹¹

En este punto, la opinión de Seyla Benhabib es que aún cuando la categoría central del pensamiento de Arendt es la acción, el poner únicamente énfasis en ello lleva a tener una visión truncada de su pensamiento. "Arendt [nos dice Benhabib] no sólo fue una pensadora de la acción política; ella fue también una pensadora de la cultura humana y sus instituciones."³¹²

Es posible, reitero, que el desdeñamiento por este punto provenga de la propia Hannah Arendt al oponerse a toda visión de aplicabilidad o *praxis* de la teoría que, como ya se dijo, podría entorpecer la aparición de la espontaneidad de la acción de los hombres. Teniendo esto presente, mi visión estaría ciertamente cercana a la lectura que hace Enrique Serrano Gómez³¹³ del republicanismo de Arendt como una especie semejante a los tipos ideales de Max Weber. Pero nuevamente, aunque este autor reconoce este punto, tampoco se aventura a hacer una descripción o un análisis de sus propuestas teóricas más concretas. Y, me parece que si pensamos a Arendt como alguien que siempre discutió con los problemas de su tiempo, ésta se vuelve una prueba de que sus ideas apuntan al reconocimiento de ciertos tipos de instituciones exitosas, tal y como para ella representaron las repúblicas romana y norteamericana, para mantener una discusión constante con ellos y compararlos con otras realidades.

De esta manera, enfatizo la lectura de sus obras *Sobre la Revolución y Crisis de la República* porque me parece que ahí Arendt plantea con

³¹¹ Entrevista titulada "Pensamientos sobre política y revolución" y recopilada en *Crisis de la República. Op. Cit.*, 201-234, ahí Arendt comentó: "...la diferencia será 'solamente' que en un país la gente puede decir y, dentro de ciertos límites, también hacer lo que prefiere, mientras que en el otro no puede. Créame, esto constituye una gran diferencia para cualquiera", p. 218.

³¹² Benhabib, *Op. Cit.*, p. 197.

³¹³ Serrano Gómez, *Op. Cit.*, p. 144.

mucha claridad su visión republicana. Iniciando con su análisis de las revoluciones y haciendo un juicio de ellas bajo la lectura de si éstas fueron o no exitosas en su intento por subvertir un orden existente y crear uno nuevo que fundara la libertad, explicamos que Arendt se inclinó por la República norteamericana. Ésta, representaba para ella el ejemplo moderno de que su teoría encontraba momentos en la historia en donde hombres de acción como los Padres Fundadores habían logrado instituir un cuerpo político nuevo, bajo el debate y el acuerdo recíproco; es decir, bajo su idea de la acción. Y vio también, que el haber mantenido el principio de la libertad durante y después de la Revolución, les había permitido establecer instituciones estables y duraderas que apuntaban, además, hacia la libertad de los hombres y no hacia la cuestión social.

En el transcurso de la tesis, se hizo una descripción amplia para demostrar que Arendt gozó de todas las libertades en Estados Unidos y que eso demostraba su convencimiento con que en la República de Estados Unidos, se habían logrado establecer instituciones duraderas y que siempre estuvieron guiadas por la libertad.³¹⁴ Por ello, al hablar de la crisis de la República, Arendt evoca esos principios surgidos desde la Revolución de Independencia para tratar de influir en que la política norteamericana no desviara esos principios y volviera a la línea de los pesos y contrapesos que hicieron de ella una República de libertades.³¹⁵

Haciendo este pasaje biográfico y combinándolo con sus ideas exploradas en *Sobre la Revolución* y en *Crisis de la República* es demostrable que Arendt apunta hacia un republicanism sostenido sobre las bases de la legalidad, la división de poderes y el federalismo, en donde, en éste último, ve incluso la posibilidad de llevar a cabo su propuesta consejista.

³¹⁴ Canovan señala que Arendt estaba convencida de que Estados Unidos era el país más libre del mundo en su momento en *Op. Cit.*, p. 232.

La primera de ellas, se convierte en el elemento más concreto de su planteamiento sobre las promesas y los acuerdos mutuos. Es la base que constriñe la acción y que, por ello, también da confianza a quienes actúan dentro del sistema, pues puede existir una medida que haga que una persona tenga cierto grado de confianza o previsibilidad sobre la actuación de la otra.

Sobre la división de poderes, Arendt elabora una interesante relectura de la teoría de Montesquieu con la que encuentra que la posibilidad de generación, mantenimiento y ampliación del poder, entendido como la potencia que surge de la acción colectiva y basada en la legitimidad del apoyo de los ciudadanos, es posible teniendo diversas vías institucionales por medio de las cuales se promueva la toma de decisiones. Al mismo tiempo, comparte los temores porque en un solo poder recaiga el monopolio de las decisiones, y por tanto, que se convierta en una fuente para el abuso del poder, cuestión que refuerza su inclinación por el arreglo institucional planteado originalmente en la República de los Estados Unidos.

En sus Padres Fundadores, Arendt no sólo encuentra que fueron hombres que entendieron de este modo la doctrina de Montesquieu, sino también que lograron encontrar una fuente para seguir impulsando la generación del poder desde distintas vías, al mismo tiempo que establecían equilibrios y contrapesos que impidieran los abusos, a través de la vía federalista.

Para ambos arreglos institucionales, existen otras bases que apoyan la inclinación que Hannah Arendt sí tuvo hacia ellas, por consecuencia de sus propias premisas teóricas y filosóficas. En cuanto al sistema de división de poderes que efectivamente vio funcionar en Estados Unidos, se inclina fundamentalmente porque en él encontró las bases para mantener una legitimidad basada en la cuestión de la autoridad. Ésta, que constituye otro

³¹⁵ Con esto concluyo la segunda parte del cuarto capítulo.

tema que no ha sido lo suficientemente bien estudiado en el pensamiento de Arendt³¹⁶, puede encontrarse de manera secular mediante la evocación del pacto primigenio con el cual se dio vida al sistema político. Es secular, porque su legitimidad radica en el respeto y la evocación hacia los pactos, promesas y acuerdos entre los hombres. Pero, además, como lo menciona B. Honig, porque "la autoridad republicana debía ser ejercida de un modo que eventualmente politizara a las personas, en vez de traducirse en pleno asentimiento",³¹⁷ y esto se logra en cuanto la legalidad se funda en la ampliación del consenso, a través de la pluralización de la esfera pública.³¹⁸

Dentro del esquema de la división de poderes, Arendt encuentra que uno de ellos es preeminente para mantener la autoridad de la República. Éste es el Poder Judicial. Los fallos judiciales en la República norteamericana le demostraron que podía existir una institución política dentro de la modernidad, que era capaz de entender y aplicar las distintas refundaciones que el cambio generacional va requiriendo a la República. La exigencia hacia éste, era entonces que lograra tener la sensibilidad para captar los momentos en los cuales la República requería de un nuevo *Consensus Universalis*. Y el sistema de revisión judicial y de enmiendas de la Constitución norteamericana,³¹⁹ era la prueba, para ella, de la posibilidad de convertir la refundación y los nuevos pactos, en nuevas leyes para la convivencia política.

³¹⁶ Salvo los estudios de Bonnie Honig y, en menor medida, de Margaret Canovan, en México no se tiene acceso a otra bibliografía que analice las consecuencias fundacionales del término autoridad en la propuesta de Arendt.

³¹⁷ Honig, *Op. Cit.*, p. 109-110.

³¹⁸ Hacia allá apunta también su discusión acerca de la incorporación de los grupos que se encontraban en desobediencia civil a las leyes y a la toma de decisiones. La propuesta que se hacía era brindarles seguridades jurídicas para que, a través de ellas, éstos participaran del consenso republicano a las instituciones e intervinieran, ya en esa condición, en la generación de acuerdos y pactos políticos.

³¹⁹ Para Benhabib, el establecimiento de cortes constitucionales y el procedimiento de revisión judicial eran conceptos e innovaciones institucionales fundamentales de las democracias liberales que en la propuesta de Arendt significan la capacidad de mediación entre racionalidad y legitimidad y entre soberanía y justicia democrática, en *Op. Cit.*, p. 208.

El federalismo, por su parte, era plenamente congruente con pensar a la pluralidad como la premisa básica de la política. Arendt entendía que cada fracción del territorio en el que éste estaba dividido, era una base de la cual podía emanar poder. En este sentido, y en combinación con la división de poderes, la política se pluralizaba y distintos espacios nuevos surgían para ampliar el espacio público.

Esto es en cuanto a las implicaciones que las propias instituciones del federalismo podían tener para la política. De lado de ellas, además, está la cuestión del acercamiento de esta propuesta con su vía consejista. Se llegó a una conclusión similar a la propuesta por Claudia Galindo³²⁰ en el sentido de que por la vía federal, Arendt veía la posibilidad de llevar a cabo su propuesta de ampliación de la participación política de los ciudadanos en el gobierno de la República, a través del establecimiento de consejos que participaran dentro de los condados o distritos, y que funcionaran como pequeñas repúblicas, pues como ella afirma: "solamente en pequeñas repúblicas todo hombre podría llegar a ser un miembro activo del gobierno común y ejercer personalmente una serie de derechos y deberes."³²¹

Por ello, coincido con la idea de que Arendt termina concibiendo un tipo de democracia de base, pero ésta sería ampliada también por la incorporación de la vía asociacionista. Aunque la primera tiene un sentido más utópico, pues reclama una adecuación adicional de las instituciones para captar la participación directa de las personas en el gobierno, la segunda es un tipo de democracia que sigue siendo practicada en los Estados Unidos y que generalmente no requiere más allá de la ampliación de los derechos políticos y civiles en los cuerpos políticos, para poder involucrar a muchos ciudadanos con la toma de decisiones o cuando menos en las que les afectan directamente. Existen, en efecto, hoy en día muchos

³²⁰ Galindo Lara, Claudia, *Op. Cit.*, p. 157-181.

³²¹ *Idem.*

países que basan la elaboración de política pública o *policy making* en el involucramiento de los ciudadanos en la toma de decisiones, a través de la consulta, pero también de la participación directa de los ciudadanos en la aplicación de las mismas.

Por ello, en la redefinición de la concepción de la política que hace Arendt aparece como una de sus formas más viables la búsqueda de la ampliación de la participación política, que impulse la acción y la generación de acuerdos, en la búsqueda de una democracia que abra mayores espacios para la reflexión y el debate y para la asociación y la participación ciudadana en la toma de decisiones.

Para concluir, puedo decir entonces que se comprobó la hipótesis inicial de esta tesis que era demostrar que aunque Arendt encuentra elementos totalitarios en la política y la república norteamericanas, eso no le significó desprenderse de su propuesta republicana, sino que, por el contrario, se reafirmó en ella. Sin embargo, me parece también que paralelamente a la demostración de esta hipótesis, fue posible abrir un debate sobre el pensamiento de Hannah Arendt que en realidad no ha sido lo suficientemente elaborado y que son sus planteamientos específicos sobre la República utópica o que conforma su tipo ideal para estar reflexionando siempre en torno a él. Pues como dice Arendt:

...cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes. Es tarea del historiador descubrir, en cada período dado lo nuevo imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir la fuerza de su significado... Porque, sea lo que sea a lo que el historiador denomine fin, el fin de un período, de una tradición o de una civilización entera, constituye un nuevo comienzo para aquellos que están vivos.³²²

³²² Arendt, "Comprensión y política", en *En torno a la acción*, *Op. Cit.*, p. 42.

II

La obra de Hannah Arendt es mucho más fecunda de lo que pudimos analizar en esta tesis. Aun cuando no existen autores, por lo menos reconocidos, que se hayan convertido en sus discípulos, sus más valiosas aportaciones están en la incomparable base de reflexión que ésta nos aporta.

Arendt, en su rescate de la política como el mundo de relación entre los seres humanos, siempre volteó a la realidad para obtener sus reflexiones. Su pensamiento es un debate constante con la problemática de su tiempo, y debido a su proximidad con los problemas de este nuevo siglo, es plenamente vigente.

Su pensamiento no puede ser encasillado, por el contrario, creo que debe entenderse como una fuente que nos provee de luz fresca para analizar los problemas a los que cotidianamente se enfrenta la política y el poder. En un mundo que aún se debate entre las democracias y los autoritarismos, la diferenciación entre una teoría que busca marcar una división entre los países en donde se tienen derechos y aquellos en que no se tienen —o no se ejercen—, el pensamiento de Hannah Arendt provee de muchas vías para el análisis. Para ella, muchas soluciones pueden encontrarse acercándonos al “sentido común”, más allá, que a la técnica, la manipulación o la propaganda.

Su teoría es una lección moral, no porque nos quiera enseñar cómo se deba hacer política. Por el contrario, porque busca que volvamos a pensar que habitamos en un mundo compartido, donde la opinión y el debate con los otros no sólo provee de respeto a la política, sino que convierte a las personas en seres con capacidades plenamente humanas. La búsqueda de pequeños tesoros o bafoartes en la política constituyen aquéllos fenómenos que nos recuerdan nuestra mundanidad y la grandeza que puede haber detrás de nuestra existencia en este mundo.

En la búsqueda de encontrarnos con esos baluartes, las interpretaciones o ampliaciones que se han hecho del pensamiento de Hannah Arendt constituyen ejercicios de reflexión política que intentan establecer propuestas contra los peligros de la modernidad o contra la imposibilidad real de actuar con plenos derechos políticos. En este sentido, me opongo a considerar a Hannah Arendt como una pensadora que evoca la nostalgia y la tragedia, y rescato las búsquedas que algunos académicos como Celso Lafer han hecho apropiándose de su pensamiento.

Desde mi punto de vista, muchas de las propuestas de Arendt pueden traducirse en una valoración nueva de la legalidad. En este caso, Lafer hace un esfuerzo para repensar los Derechos Humanos desde la perspectiva de la filosofía del Derecho y retomando la postura de que sin el reconocimiento del Estado, los ciudadanos aun en nuestros días no pueden tener garantizada plenamente su seguridad jurídica.

Por otra parte, las conclusiones de *Eichmann en Jerusalén* son una fuente viva para pensar en las debilidades de nuestros sistemas legales y de rendición de cuentas, sobre todo en los países latinoamericanos.³²³ El respeto mutuo y la responsabilidad que cada uno de nosotros tiene con las otras personas, son también puntos de encuentro con los problemas de la modernidad y que, en efecto, requieren de una revisión institucional en la medida en que éstas son también formas por las cuales se restringe y se impulsa la acción.

Otro problema es el de la preeminencia de lo mediático en la actualidad y la socavación de la libertad que este fenómeno conlleva, sobre todo cuando en éstos se busca la homogeneización del pensamiento de los ciudadanos, a través de la imposición de puntos de vista o de la manipulación de los hechos.

³²³ Quizá por ello latinoamericanos como Celso Lafer o Enrique Serrano sean quienes rescatan una visión más legalista de Arendt.

En este terreno, para Seyla Benhabib,³²⁴ el pensamiento de Jürgen Habermas está en deuda con Arendt al redescubrir el concepto de espacio público como un espacio de interacción. Y que Arendt haya descubierto la estructura lingüística incorporada a la acción humana es, en su opinión, uno de los ímpetus principales que permitieron a Habermas desarrollar su teoría de la acción comunicativa.³²⁵ Aún cuando las elaboraciones teóricas de este autor surgido a partir de la escuela de Frankfurt establecen un diálogo constante con otras escuelas de pensamiento, éste es un ejemplo de que la teoría de Arendt podría también dar muchas respuestas a las cuestiones actuales sobre el impresionante poder de los medios de comunicación y las influencias de éstos sobre la acción política de los ciudadanos.

La misma Seyla Benhabib, por su parte, hace una interpretación propia de las ideas de Arendt desde un punto de vista de género y de la sociedad civil. Para ella, la teoría de Arendt es aplicable a estos puntos de vista, porque permite abrir la interpretación sobre este tipo de grupos, además de explicar la importancia de la aparición en el espacio público. En su visión, el punto crucial es que si la constitución del espacio público involucra siempre la apertura a la generalización de demandas, necesidades e intereses en lucha, la postura se vuelve también una lucha por la justicia en común, a la par de la de los grupos participantes.

Aquí nuevamente aunque es posible que Arendt no haya llegado a considerar este tipo de ideas, las reflexiones que provocan están fundadas, finalmente, en su búsqueda por una nueva comprensión de lo que la política podría ser en un mundo caracterizado cada vez más por la indiferencia de la sociedad de masas hacia la política y los embates de las tendencias de la modernidad; pero también, ofreciendo muchas posibilidades y "nuevos comienzos".

³²⁴ Benhabib, *Op. Cit.*, p. 199.

³²⁵ *Idem.*

6. BIBLIOGRAFÍA

Antich, Birulés, et. al., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 251 p.

Arendt, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, 3 tomos, Madrid, Alianza Universidad, 1987, 719 p.

-----, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, 366 p.

-----, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, 297 p.

-----, *Entre el Pasado y el Futuro, Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, 315 p.

-----, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2ª ed., 1999, 460 p.

-----, *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz, 1970, 95 p.

-----, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, 174 p.

-----, *Rahel Varnhagen: The life of a Jewess*, London, East and West Library for the Leo Baeck Institute, 1957, 201 p.

-----, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, 236 p.

-----, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, 235 p.

-----, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, 171 p.

-----, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, 156 p.

-----, Kohn, Jerome (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, 458 p. Ensayos de Hannah Arendt consultados:

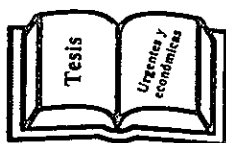
-----, "Philosophy and Sociology", p. 28-43.

- , "Approaches to the 'German Problem'", p. 106-120.
- , "Organized Guilt and Universal Responsibility" p. 121-132.
- , "Nightmare and Flight", p. 133-135.
- , "What is Existential Philosophy?", p. 163-187.
- , "The Nation", p. 207-211.
- , "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", p. 232-247.
- , "The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany", p. 248-269.
- , "At Table with Hitler", p. 285-296.
- , "Mankind and Terror", p. 297-306.
- , "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", p. 307-327.
- , "On the Nature of Totalitarianism: An essay in Understanding", p. 328-360.
- , "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", p. 428-447.
- Benhabib, Seyla**, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, California, Thousand Oaks: Sage, 1996, 247 p.
- Brightman, Carol (ed.)**, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1945-1975*, Barcelona, Lumen, 1998, 460 p.
- Canovan, Margaret**, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 298 p.
- Espósito, Roberto**, *¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 133 p.
- Ettinger, Elzbieta**, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996, 186 p.
- Flores D'Arcais, Paolo**, *Hannah Arendt, Existencia y Libertad*, Madrid, Tecnos, 1996, 146 p.

- Fuentes Mares, José**, *Génesis del Expansionismo Norteamericano*, México, Grijalbo, 1985, 263 p.
- Galindo Lara, Claudia**, *Hannah Arendt: El Juicio Ciudadano y la Comprensión de la Política*, Tesis de Maestría, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2000, 215 p.
- Gil Villegas, Francisco**, *Los Profetas y el Mesías, Lucács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 559 p.
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J.**, *El Federalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 430 p.
- Hansen, Philip Birger**, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, California, Stanford University Press, 1993, 266 p.
- Hobbes, Thomas**, *El Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 6-304.
- Honig, B.**, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*, Volumen 85, No. 1, marzo de 1991, p. 97-113.
- Jaspers, Karl**, *Los grandes filósofos: Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 191-410.
- Kühnl, Reinhard**, *La República de Weimar*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, 354 p.
- Lafer, Celso**, *La reconstrucción de los derechos humanos; un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 388 p.
- Lefort, Claude**, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 20-55.
- Lozano Moheno, Ignacio**, "Entre la violencia y la prudencia: ensayo sobre la racionalidad política de Maquiavelo" en *Estudios Políticos*, Num. 23, enero-abril de 2000, p. 9-20.

- Ludz, Ursula, (ed.), *Hannah Arendt, Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de legados*, Barcelona, Herder, 2000, 446 p.
- Millán, Margara, "El racismo como ideología", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 122, octubre-diciembre de 1985, p. 237-243.
- Morin, Edgar, *Qué es el Totalitarismo, De la Naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos, 1985, 253 p.
- Rivero, Martha, *El Totalitarismo: Una nota sobre la pérdida del sentido común, El pensamiento de Hannah Arendt*, Tesis de Maestría, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1990.
- Sartori, Giovanni, *Elementos de Teoría Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 364 p.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y Conflicto, Schmitt, Arendt, y la definición de lo político*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998, 217 p.
- Tocqueville, Alexis, *La Democracia en América*, Madrid, Guadarrama, 1969, 389 p.
- Toinet, Marie-France, *El sistema político de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 522 p.
- Young-Bruhel, Elizabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1993, 651 p.

Imprenta Bolívar



**Bolívar 290 Col. Obrera
C.P. 06800 Tel. 578 68 66
Sucursal Iztapalapa Tel. 614 15 95**