



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS”**

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

TESIS

**“PODER CONSTITUIDO Y PODER CONSTITUYENTE EN HANNAH
ARENDT”**

**PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

PRESENTA:

LIC. CRISTIAN ÁLVAREZ CASTAÑEDA

ASESOR:

DR. JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

MORELIA, MICHOACÁN. OCTUBRE DE 2023

Dedicatoria

A mi hijo, Cris.

Agradecimientos

Este trabajo no sería posible sin toda la ayuda profesional y la confianza que siempre me ha brindado el Dr. José Alfonso Villa Sánchez, mi asesor. Muchas gracias por todo.

A mi mamá, Irma, a mi papá, José, y a mi mamá, Rosa. Muchas Gracias por sus consejos de vida y su apoyo incondicional, les debo todo.

Agradezco a CONAHCYT por la beca brindada para este proyecto con la cual ha sido posible la realización de toda la investigación.

Asimismo, agradezco a mi comité tutorial, a mi lector, el Dr. Esteban Ignacio Marín Ávila, y a mi lectora, la Dra. Marina López López por las sugerencias y atenciones a este documento.

I. Resumen	2
II. Introducción.....	3
III. Capítulo 1 Poder constituido.....	8
1.1 Introducción.....	8
1.2 Volatilidad semántica de la autoridad.....	8
1.3 Tipos de autoridad.....	16
1.4 Temporalidad y memoria en la autoridad	22
1.5 Autoritarismo en la Época Moderna	29
1.6 Origen y despliegue del autoritarismo	35
1.7 Disección política en la <i>auctóritas</i> y la <i>potestas</i> modernas	40
1.8 El <i>éthos</i> como hábito y el <i>initium</i> como irrupción no habituada.....	47
1.9 Los límites de la autoridad	53
1.10 <i>Homo initium</i> y la humanidad por hacer-se	60
1.11 Conclusión	69
IV. Capítulo 2 Poder constituyente	71
2.1 Introducción.....	71
2.2 El origen de la violencia y la violencia como origen	71
2.3 El poder como acción y discurso en la Época Moderna	75
2.4 Hacer es padecer	82
2.5 El perdón y la promesa como padecimientos activos.....	89
2.6 La acción política como quehacer constante	100
2.7 <i>Initium</i> : la irrupción como constitución.....	102
2.8 Dos conceptos de poder	107
2.9 La primacía del poder constituyente.....	112
2.10 Conclusión	116
V. Reflexiones finales	118
VI. Bibliografía	120

I. Resumen

La presente investigación consiste en un análisis acerca de las diferencias entre las categorías de poder constituido y poder constituyente desde Hannah Arendt, para lo cual partimos de los conceptos de *potestas* y *auctoritas* utilizados por la autora. Se presenta el despliegue de la autoridad y del poder, así como de sus características constitutivas, las consecuencias prácticas de sus malos usos y la función dialógica que mantienen entre la estabilidad del poder constituido y la creatividad del poder constituyente y cómo éste mantiene una primacía que permite el funcionamiento de la *vita activa* mediante la dinámica entre ambos poderes.

Abstract

The present research consists of an analysis of the differences between the categories of constituted power and constituent power since Hannah Arendt, for which we start from the concepts of *potestas* and *auctoritas* used by the author. The deployment of authority and power is presented, as well as their constitutive characteristics, the practical consequences of their misuses and the dialogic function that they maintain between the stability of constituted power and the creativity of constituent power and how it maintains a primacy that It allows the functioning of the *vita activa* through the dynamics between both powers.

Palabras clave: Poder constituyente, Poder constituido, *Potestas*, *Auctoritas*, *Initium*.

II. Introducción

En Hannah Arendt existe una marcada diferenciación entre libertad y liberación, entendiendo por la primera como el ejercicio directo y pleno de la acción política y del poder constituyente de parte de los ciudadanos. Mientras que, la segunda, hace referencia únicamente a satisfacer las necesidades biológicas del ser humano, su animalidad. Que, si bien es de gran importancia, y es *conditio sine qua non* para la libertad no es *conditio per quam*, es decir no la garantiza ni otorga una realidad política y humana, como lo hace saber Hannah Arendt en su obra: “Los derechos civiles son resultado de la liberación, pero no constituyen en absoluto la auténtica sustancia de la libertad, cuya esencia es la admisión en el ámbito público”¹. La política ha atravesado dificultades teóricas y prácticas en todo momento, en los tiempos y obra de Hannah Arendt los Totalitarismos fungieron como el principal y más aterrador enemigo de la pluralidad política. Las realidades políticas actuales son bastante diversas, no obstante, podemos decir que, en el común de todas ellas y en las democracias representativas de manera muy particular, no existe la política en el sentido arendtiano.

Esto se debe precisamente a que, como comenta Hannah Arendt, en el apartado citado con anterioridad, el espacio jurídico que ha brindado la liberación y, por lo tanto, la posibilidad de la política desde lo legítimo, es también el que lo ha impedido por superponerse a la política misma o al poder constituyente. De modo que, en Hannah Arendt, puede observarse cómo en todo tipo de gobierno es necesaria la instauración de un espacio no gubernamental y extra jurídico donde, con legitimidad, sea concretamente posible reunirse en acción directa de las decisiones importantes de un pueblo teniendo en cuenta ello la capacidad de iniciar y hacer de los hombres cuando se reúnen. En la actualidad el gobierno ha restringido todos los espacios públicos limitándolos al ejercicio democrático del voto representativo y reducido a los derechos básico nunca completamente ejercidos satisfactoriamente. Se ha visto, desde que las sociedades existen, que lo constituido puede muchas veces no sólo ser apolítico sino incluso antipolítico. El Holocausto, la discriminación racial y el machismo se han evidenciado en diferentes culturas en sus respectivas constituciones, desapareciendo el poder y coaccionando de forma violenta al pueblo con una autoridad limitada al campo jurídico y

¹ Hannah Arendt, *La libertad de ser libres* (Barcelona: Taurus, 2018), 22.

de una manera nada humana, más bien administrativa operativa, olvidando, en palabras de Thomas Paine citado por Hannah Arendt que “una constitución no es el acto de un gobierno, sino de un pueblo que constituye un gobierno”². Y que, además, lo constituido mismo debe estar a expensas siempre del poder constituyente del pueblo para su constante reconstitución.

Como veremos más adelante Hannah Arendt se opone a la idea de que existan los derechos por naturaleza o que la libertad sea dada o, lo que sería lo mismo, que exista la política en cualquier lugar o país. Si sólo existen los derechos de los ciudadanos, y la libertad que se constituye, entonces, a pesar de que el poder resida siempre que el pueblo se reúna sin importar si se tiene un espacio propio, si queremos gozar de una *vita activa* tal y como nuestra autora la concibe, se requerirá entonces de dicho espacio extrajurídico donde lo político pueda predominar legítimamente lo constituido. Es decir, será necesario que exista una institución física que no esté limitada por la ley, sin que por ello no atienda sus necesidades. Con ello nos referiremos al poder legítimo que desarrollaremos en el capítulo 2. En Hannah Arendt se encuentran bastantes conceptos innovadores en el ámbito de la Filosofía política y la Teoría política principalmente. Una de sus ideas más revolucionarias fue la distinción que hizo respecto de la *vita contemplativa* y la *vita activa* y su desprendimiento de la tradición filosófica desde Platón, que consideraba a lo político como algo relevante sólo en segundo plano y subordinando esta *vita activa* o lo político a la *vita contemplativa* o la Filosofía.

Consideramos que —de igual forma como Hannah Arendt dedicó gran parte de su teoría a esta afirmación e independización de la *vita activa* respecto de la *vita contemplativa*— se puede observar con facilidad que Hannah Arendt, pese a que fue denotada por la mayoría de sus contemporáneos como conservadora radical, o incluso, muchas veces simplemente como conservadora, se esforzó por esbozar una nueva teoría política, y en general de una nueva política que se emancipe de la pretensión de autoridad constituida que termina por reducir la *práxis* de la *vita activa* a tutela jurídica. Con ello no pretendemos decir que no deban tener relación o no deba existir un espacio jurídico, y sobre todo un espacio de autoridad constituida de mayor magnitud, sino que el poder que reside en el pueblo debe ser mayor que la autoridad que establece el

² Arendt, 232.

gobierno y las limitaciones que tiene todo espacio constituido. Al respecto, Hannah Arendt sostiene:

Las nuevas constituciones revolucionarias tienen muy poco, en su forma y en su contenido, de nuevas, y, menos aún, de revolucionarias. La idea de gobierno constitucional no es, desde luego, en ningún sentido revolucionaria en su contenido o en su origen; no significa otra cosa que un gobierno limitado por el Derecho y la salvaguardia de las libertades civiles mediante garantías constitucionales³.

Como se puede observar, Hannah Arendt subraya que el poder constituido en su inmutabilidad y rigidez impersonal, podría limitar e incluso desaparecer el espacio público e impedir su resurgimiento. La lectura del presente trabajo acerca de la obra arendtiana estará encaminada a clarificar el conflicto entre el poder constituyente (desde el concepto de *potestas*) y el poder constituido (desde el concepto de *auctoritas*) y el predominio del poder constituyente en el pensamiento de nuestra autora. Sin embargo, si bien partiremos de los conceptos de *potestas* y *auctoritas*, entenderemos también las negaciones de estas dos enmarcadas respectivamente en la amplitud del poder constituyente y del poder constituido respectivamente. Asimismo, propondremos, a través de Hannah Arendt, las posibilidades, las dificultades y las contradicciones aparentes de constituir un espacio no gubernamental ni únicamente jurídico donde, irónicamente, la política pueda tener establecido un lugar de reunión sin, a la vez, perder de vista la idea de que el poder reside en el pueblo y puede manifestarse sin espacios establecidos.

La apuesta consiste en que un espacio paradójicamente político como el que mencionamos pondría en contacto directo al pueblo con su ejercicio político entendido este como su capacidad de comenzar y constituir algo nuevo desde la legitimidad, para que, lo que está constituido, no pueda entenderse entonces como autoridad absoluta. En resumen, el objetivo de esta investigación es disolver el aparente conmixión de lo político y lo jurídico que predomina en nuestros tiempos en los espacios constituidos que pretenden autoridad, recuperando de dicha disolución lo que por accesión a la política le pertenece. En el capítulo 1 nos enfocaremos en explicar de manera concisa las diferentes formas de entender el concepto de autoridad desde la tradición romana hasta la Época Moderna desde Hannah Arendt, así como desde nuestra postura personal lo

³ Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza, 2013), 228.

que consideramos diferentes manifestaciones de la autoridad, sus contenidos categoriales en la tradición, así como la posible recategorización de contenido de la *auctóritas* hoy día. Parte de nuestra propuesta consiste en distinguir la autoridad del autoritarismo, que en Hannah Arendt puede verse como un uso indistinto del mismo concepto; y, con ello, difuminar la línea divisoria entre *auctóritas* y *potestas* considerando a la primera como una manifestación de la última. De igual manera, esto es algo que en nuestra autora podemos ver que no se preocupa por distinguirlas tajantemente. El capítulo 2, como continuidad con las ideas aquí expresadas explicaremos cuál es el papel de la violencia al interior de la *práxis* y su relación con la *auctóritas* y la *potestas* en lo que aquí denominamos poder constituido y poder constituyente respectivamente.

En lo particular nos interesa la relación que la violencia tiene con el autoritarismo y con la creatividad apolítica. Esto nos permite conectar las diversas manifestaciones de la *auctóritas* con las de la *potestas*. Esta última se desarrollará en el capítulo presente en su dualidad de agente y paciente como una implicación mutua, es decir, todo acto se padece y a su vez, todo padecimiento es acción. En esta última definimos algunas variables del *páthos*, en donde, si bien la mayoría de padecimientos son sólo padecidos, resaltamos la posibilidad de un padecimiento totalmente activo en la *práxis* a través del perdón y de la promesa. El capítulo concluye con algunas reflexiones sobre el concepto de *initium* en Hannah Arendt y cómo podemos entender desde éste la irrupción constituyente en lo que hemos denominado siguiendo a Anabella Di Pego como poder legítimo, diferenciado del poder justificado donde no podría hablarse de irrupción constituyente.

En la investigación presente podemos ofrecer sólo una conclusión provisional, debido al alcance de las cuestiones aquí estudiadas. Podemos decir que se han cumplido las expectativas de las hipótesis, puesto que no se pretendía de inicio ninguna última respuesta sobre lo que en toda la investigación hemos considerado como inacabable en la complejidad de la *práxis*. Nuestra conclusión provisional consiste en considerar a la *potestas* y a la *auctóritas* en una relación asimétrica dando primacía ontológica y política a la *potestas*, además de lo que a todo esto conlleva cuyas ideas hemos expresado previamente en la introducción del capitulado. Este dinamismo entre la *auctóritas* y la *potestas* como poder constituido y poder constituyente nos ha abierto el camino a

diversas futuras investigaciones, como también lo ha hecho la pregunta por el momento fundacional de la comunidad política como sentido de la vita activa, al cual nos abocaremos en nuestra investigación del doctorado.

III. Capítulo 1 Poder constituido

1.1 Introducción

El objetivo general del presente capítulo consiste en clarificar la relación de tensión que mantiene el campo jurídico con el campo político en la actualidad de la Época Moderna, en particular, al interior de los conceptos de autoridad y poder respectivamente y como estos dos últimos conceptos son de una mayor globalidad práctica que la habitualmente entendida. Aunado a esto, parte de nuestra hipótesis consiste en sostener que esta relación de tensión es un juego dinámico donde, no obstante, se requiere primacía del poder respecto de la autoridad para la funcionalidad de ambos. El hecho de que la autoridad deba estar por encima del poder, consiste con precisión en velar por la primacía del poder. En este primer capítulo nos dispondremos a introducirnos en el concepto de Autoridad y su relación con la fundación y la temporalidad que ofrece como duración a la espacialidad política.

1.2 Volatilidad semántica de la autoridad

En la obra de Hannah Arendt la autoridad se diferencia del poder, puesto que “la característica más destacada de los que están investidos de autoridad es que no tienen poder”⁴. Sin embargo, hemos elegido el título de Poder constituido, en donde abarcamos a la autoridad, debido a que consideramos que estas diferencias entre autoridad y poder, si bien son relevantes no son absolutas ni totalmente claras, de modo que, en nuestra investigación, la autoridad, así como lo que incluso la autoridad no es y asimismo los límites de la autoridad, serán comprendidos en el Poder constituido. Nos apoyamos en la reflexión de Facundo Ponce: “desde el nacimiento mismo del término, y a pesar de su cometido de diferenciación, el pensamiento y la política romana antigua contienen complicaciones entre autoridad y poder que oscurecen la pureza de la distinción”⁵. Esta confusión entre ambos términos no es más que el dinamismo existente entre ambas,

⁴ Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (Barcelona: Austral, 2020), 194.

⁵ Facundo Ponce, “El acontecimiento de la autoridad” (Madrid, Carlos III de Madrid, 2011), 274.

donde, si bien la autoridad no es poder, vela por éste y es gracias al poder que tiene existencia. Es gracias a la autoridad que el poder puede dejar algo en permanencia. En este sentido el Poder constituido, o bien sería sinónimo directo de la autoridad, o bien la autoridad sería un contenido del Poder constituido al igual que el autoritarismo y la periferia de la autoridad, sus límites. Todos ellos, si bien se diferencian entre sí, corresponden al aspecto de la permanencia o estabilidad de los inestables asuntos humanos. En este mismo sentido es que abordaremos el concepto de *potestas* enmarcado en el género de Poder constituyente.

La autoridad juega un papel de suma importancia en la consolidación de una sociedad, ésta a su vez, puede tener diferentes contenidos o subtipos de autoridad según el marco de referencia. En este caso como primer momento, nos interesa lo que la autoridad es jurídicamente hablando y su relación con la fundación. La autoridad occidental, la cual ha consolidado de alguna manera todo el mundo moderno, es la que ha colapsado dando pie a una ausencia de autoridad y a diversas manifestaciones de autoritarismo y posturas radicalistas como las típicas derechas e izquierdas de la política moderna. En un comienzo, anterior a la decaída de la autoridad y al surgimiento de dichas posturas políticas, la autoridad tenía el particular contenido relacional de los elementos de la religión y de la tradición, religar, volver a unir, así como traer, en este caso del pasado al presente y hacia el futuro eran los elementos claves para sostener a la autoridad en su temporalidad fundada. Ahora bien, toda autoridad (o al menos la tradicional), como lo ha dejado en claro Hannah Arendt, requiere de un elemento exterior que rebase de alguna manera al poder mismo para paradójicamente sustentarlo y protegerlo, este elemento contra la futilidad contenido en la autoridad occidental es el cristianismo.

Si bien el cristianismo no estuvo desde los comienzos del nacimiento de la autoridad, una vez incrustado, la autoridad occidental se aglutinó y se consolidó con éste como si autoridad religiosa fuese una tautología o un pleonasma, como si siempre hubiera estado ahí. Los comienzos de la tradición, que dieron pauta a la conformación de la autoridad, tuvieron su origen en la antigüedad, con Platón, el cual, anterior al cristianismo se había cuestionado negativamente la inestabilidad de la política y había buscado cómo mantener una estabilidad en la sociedad, para lo cual, encontraría a la

razón como máxima regidora de los asuntos humanos⁶. Sin embargo, como más adelante veremos, la razón rige desde la tiranía de la verdad especulativa del filósofo, quien somete a la política. No obstante, para que la razón pueda regir sin violencia requiere de la comprensión de la verdad de parte de sus conciudadanos, los cuales no pueden acceder a la verdad, puesto que es sólo del filósofo y de algunas cuantas minorías. De modo que la tiranía de la verdad especulativa requiere de un elemento adicional para sujetar la estabilidad constituida que busca en los asuntos humanos: dicho elemento es la fe, o creencias en los mitos. Fe y religión no son precisamente lo mismo en este caso, la fe se toma como convicción de parte de los ciudadanos y su función es ejecutada a partir de los relatos míticos. Mientras que la religión es entendida desde su particular relación con la creencia y la exposición a la duda⁷, según Hannah Arendt; por lo que podríamos hablar de una crisis de la religión como institución en la Modernidad y su fase secular, pero no de una crisis de fe. Posteriormente, con el cristianismo, la religión como institución sustituirá a la fe para conformar la autoridad como la conocemos, incluso en tiempos actuales de su disipación o ausencia.

Al igual que la religión y la fe, la tradición es uno de los elementos clave de los contenidos de sentido de la autoridad por lo menos hasta antes de la crisis moderna. Cuando hablamos de tradición un primer problema nos aborda, y es comprender a qué nos referimos cuando hacemos uso de ella, que, como los autores Adán Pando y Jorge López subrayan adecuadamente, la tradición consta de varios significados⁸. Para evitar equívocos, comenzaremos por precisar qué es la tradición recurriendo a su sentido etimológico, pues si bien la semántica de un concepto muta con el tiempo y en cada cultura según las costumbres de éstas, la raíz etimológica de donde procede el concepto suele permanecer en la mayoría de estos significados variados correspondiendo a ese metaconcepto fijo. Dicha definición la podemos encontrar en Hannah Arendt: “El sustantivo *auctóritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar», y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación”⁹. La autoridad es lo que

⁶ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Austral, 2020), 33.

⁷ Arendt, 150.

⁸ Adán Pando y Jorge López, “Reflexión sobre la noción de tradición en y para la filosofía”, *Silla vacía*, diciembre de 2018, 18.

⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 193.

nos asegura, que lo que una cultura ha edificado políticamente para su bien, sea resguardado y respetado. De otra manera, sin la autoridad presente, el esfuerzo político de toda comunidad sería fugaz, la grandeza de poder crear y de hecho crear serían estériles ante la ausencia de permanencia de lo creado. La autoridad es la que le da sentido a ese esfuerzo creativo de toda sociedad, y sin ella no se podría o no valdría la pena el vivir juntos bajo una sociedad sin resguardo alguno.

Una vez hemos visto el sentido etimológico de la autoridad del que parte Hannah Arendt, pasaremos a analizar brevemente algunas formas de entender la autoridad desde puntos más específicos, o bien, la autoridad enmarcada bajo diferentes campos y la forma como se relacionan. En nuestros autores, antes mencionados, existe una amplia diferencia en el tratamiento de la tradición, así como de la Modernidad, no sólo en sus significados sociales sino en sus génesis históricas y en sus sentidos políticos. Sin pretensión de simplificar, podríamos usar como punto de referencia que, mientras a Bolívar Echeverría la situación económica-política le es de mayor preocupación, Hannah Arendt si bien atiende con precisión la pertinencia de lo económico en la esfera política, pareciera, a pesar de esto, que se encuentra mayormente preocupada por las tensiones entre *auctóritas* y *potestas* en la génesis de la Modernidad y su ruptura con la tradición. No obstante, ambos ofrecen un amplio panorama de la *vita activa*, al punto de que con sus diferencias y contraposiciones, podríamos considerarlos como complementarios en el estudio de la *práxis* contemporánea.

Por un lado, cuando nuestra autora está hablando de tradición se sitúa con cierta exclusividad no todavía en la tradición como autoridad jurídica, sino en nuestra tradición del pensamiento filosófico y cómo desde la filosofía han sido abordados los asuntos de la *vita activa*. Para Hannah Arendt, la tradición del pensamiento político desde la filosofía ha dado comienzo desde las teorías de Platón y su tratamiento de la *práxis*: “La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos”¹⁰. La tradición es mortinata, es decir, se conforma de aquellos elementos que perviven al pasar de los años, sólo porque algunos otros elementos mueren. Esta dinámica continúa con los elementos supervivientes,

¹⁰ Arendt, 33.

consiguiendo así que la tradición, pese a su perennidad, contenga siempre elementos de novedad y elementos de relegación. No existe en estos términos resguardo alguno de la creación política ni en su virtualidad ni en su factualidad, no podemos hablar de autoridad como aumento de la fundación cuando hablamos de la tradición filosófica, sino más bien como el primero de muchos aprisionamientos que la *vita activa* enfrentará en el curso de la historia.

Como vimos la Modernidad ha roto los lazos con el pasado, no es el ciclo constante de dinamismo, sino que ha fundado lo estático y con ello las peores atrocidades encarnadas en el capitalismo, el progresismo y el totalitarismo. No obstante, la Modernidad es toda una serie de contradicciones y complejidades, una paradoja como bien señala la autora Marina López López¹¹ y en este mismo núcleo de la génesis de los males de la Modernidad han surgido diferentes intentos nacidos con la Modernidad misma de superación de estos mismos males. Como una primera aproximación a las problemáticas de la Modernidad, podemos observar como parte de su génesis misma el tratamiento ofrecido por Carl Marx al que Hannah Arendt se refiere. Una vez, se ha abandonado la idea especulativa de regir los asuntos humanos¹² y se les ha abordado de forma directa, Marx ha conseguido destutelar a la política de su anterior tirano: la Filosofía. Sin embargo, pese a la clara inclinación marxista de contrariar al capitalismo, suscribimos aquí su antropología laboral como un síntoma más del capitalismo moderno.

El marxismo ha dificultado la realización y libertad no sólo en aspectos económicos, sino, todavía peor, en el cuerpo humano como instrumento de abastecimiento de esa realización y libertad humanas. Nada podría acentuar mejor las peculiaridades del capitalismo. La forma de vida laboral marxista, independientemente de si es deseable o no, no corresponde a la realidad moderna presente, y no consigue sino perpetuar aquello que pretende derrumbar. El cuerpo pasa a ser, como señala Bolívar Echeverría, prisionero de la necesidad y el consumo un falso goce de pretendida realización y libertad que no son más que ensoñaciones¹³. A partir de lo dicho por Echeverría podemos decir que el trabajo puede ser un medio para conseguir la liberación, pero no la libertad ni la

¹¹ Marina López López, *El vuelo del espíritu* (Morelia: IIH-IIF, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016), 411.

¹² Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 33–34.

¹³ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (México, D. F.: Era, 2010), 152–53.

realización humanas. Aún más, el trabajo como pretendida realización y libertad no sólo no puede conseguirlas, sino que tampoco podría siquiera pretender la liberación, pues es el trabajo del hombre, entendido como lo entiende Marx, como *animal laborans*, el que de hecho ata a la necesidad y ausencia de liberación económica al hombre y es, con precisión, de lo que toma partido el estandarte capitalista como parte de su ideología de falsa libertad.

A este respecto, Hannah Arendt no sólo se sitúa más allá de las características económico-políticas de la Modernidad realizadas minuciosamente por autores como Bolívar Echeverría, sino que, es consciente del momento agudo y específico de la Modernidad que nos ocupa, por ello no sólo está interesada en ofrecer un tratamiento de la Modernidad, sino en denunciar que a causa de la prolongación de la Edad Moderna, no podemos globalizar la comprensión de tal periodo sin perder de vista las particularidades más recientes de este periodo. Es por ello que Hannah Arendt no hablará únicamente de la Modernidad como Edad, sino, sobre todo, de la Modernidad como Época, las recientes cualidades que nos ocupan en este periodo todavía vigente. Entendiendo como Edad Moderna el nacimiento de la Modernidad en el siglo XV, mientras que por Época Moderna, entenderá la Modernidad a partir de siglo XX y sus fenómenos políticos y científicos. Una de las peculiaridades que tiene la Modernidad (y en ello consiste precisamente su paradójico surgimiento) es precisamente el asunto de la libertad.

En la antigüedad griega¹⁴, así como en el resto de periodos anteriores a la Modernidad, no se puede encontrar a la libertad como asunto teórico y práctico de la filosofía y de las comunidades, al menos no entendida en los términos políticos presentes. Cobra sentido pensarlo con el inicio de la Modernidad justo cuando parece menos tenerse. Probablemente en la antigüedad nunca se pensó en la libertad o bien porque en términos individuales no se sentían libres ante la tragedia de la acción, o bien se suponían libres políticamente, como *pólis* concertante, de una forma tan evidente que ni siquiera hacía falta cuestionarse o abordarse en torno al tema de la libertad. Son estas dos formas de la libertad las que cobrarán mayor agudeza una vez se ha hecho factible pensar en la libertad del ser humano.

¹⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 231.

En la búsqueda de la libertad en una Modernidad donde parece estar ausente, un nuevo fenómeno político tendrá lugar en la historia como parte fundamental de la época: la revolución. Siguiendo a Hannah Arendt los cambios en este dinamismo entre la autoridad y la libertad del que hemos hablado, han surgido en toda época independientemente de si tenían conciencia o no en lo teórico y práctico de este dinamismo. Incluso si no lo abordaron teóricamente como se haría en el siglo XX con Hannah Arendt y otros autores. No obstante, este dinamismo consiste precisamente en eso, en intercambiarse y actualizarse. Por su propia naturaleza dinámica que le constituye, así como por la violencia exterior que muchas veces se le aplicaba, diferentes culturas y épocas padecieron en todo momento vaivenes entre una y otra. Sin embargo, la diferencia con la revolución, consiste con precisión en que este ciclo no realice un intercambio dinámico común, así como tampoco que devenga estático, la revolución es aquel acto inesperado en el que se funda algo completamente nuevo¹⁵, entendida no por el dinamismo habitual sino una reconstitución de lo que aquella autoridad es en cuanto autoridad y lo que aquella libertad es en tanto que libertad en aquel dinamismo.

Con particularidad la libertad no será entendida en relación únicamente al ser humano como ser biológico con necesidades corpóreas, y no como simple liberación. La libertad desde Hannah Arendt, en el concepto de revolución, pasa a ser entendida como libertad política. Lo que nos hace humanos no es el trabajo, es ejercer la libertad y esta no puede ejercerse a solas ni por la simple ausencia de necesidades, sino en pluralidad, en una comunidad donde me diferencio entre iguales, donde todos estamos liberados de la necesidad y juntos comenzamos una nueva fundación, la renovación del dinamismo. La novedad como acto que funda y es por sí sólo libertad es posible en todo momento, pero no puede ser predicho ni anticipado. Esta nueva forma de lo nuevo, de entender la acción política como un milagro inesperado, dará lugar desde la revolución como fundación de la libertad política a una irrupción más, no únicamente en la *vita activa*, sino también en la *vita contemplativa*, una de las principales esterilizadoras de la *práxis*.

La ciencia moderna se ha caracterizado por dos acontecimientos contrapuestos: la amplitud de sus horizontes cosmogónicos y la evidente esterilidad para abordar la *práxis*,

¹⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, 30.

los asuntos políticos. El descubrimiento de nuevos sistemas solares¹⁶ y universos han hecho que no exista un punto central o superior en el que podamos ubicarnos y han marcado un parteaguas para todas las ciencias, principalmente a las experimentales. No obstante, los asuntos políticos que competen a lo que somos aquí y entre nosotros poco o nada se puede decir desde la óptica de estas ciencias y filosofías cosmogónicas¹⁷. Lo que nos lleva a las apuestas de Bolívar Echeverría y de Hannah Arendt como fundación de la libertad en el mundo moderno. Nos referimos al *éthos* barroco y a la acción política en relación a la autoría de la historia respectivamente. Si bien Hannah Arendt no está pensando en los mismos términos que Bolívar Echeverría, encontramos en ambas posturas algunos puntos en común en torno a categorías como la autoridad, la libertad y la Modernidad. La acción política como milagro inesperado no puede analizarse como una consecuencia de actos pasados ni analizados científicamente o especulativamente sino sólo pueden cobrar sentido, no por los actores políticos que dieron comienzo y fundación con sus acciones, sino por el historiador y la historia como autoría de lo acontecido.

La caracterización dentro de la tradición filosófica política consistió desde Platón en esa represión de la política o de los asuntos humanos, con lo cual llegado el comienzo de la Modernidad dará fin y pasará a verse una inversión en las valoraciones de la *vita contemplativa* y la *vita activa* siendo ésta ahora la de mayor relevancia sin la tutela de la tiranía de la verdad especulativa. Aunque como veremos más adelante, la política continuará con otras tutelas. Este origen de la Modernidad y ruptura con la tradición, Hannah Arendt lo sitúa en Marx¹⁸. Con este nuevo inicio y desprendimiento de la tradición la autoridad ha quedado vacía de su contenido, pues no solamente se ha tomado distancia de la tutela especulativa y tiránica de la razón filosófica, sino que, además, ni la religión ni la fe, ni el traspaso y entrega del pasado hacia el futuro figuran en el contenido de la autoridad. De modo que, podríamos estar hablando de una autoridad vacía, o de la ruptura de la autoridad, como señala Hannah Arendt¹⁹, o bien una autoridad nueva con un contenido nuevo. Nos inclinaremos a pensar que es esta última

¹⁶ Hannah Arendt, *La condición humana* (Ciudad de México: Paidós, 2016), 291.

¹⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018), 71.

¹⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 33–34.

¹⁹ Arendt, 147.

basándonos en la consideración de la autora que considera el surgimiento de una nueva autoridad a partir de la secularización del campo político, lo que ella llama *Novo ordo saeculorum*²⁰.

1.3 Tipos de autoridad

Para aproximarnos a las diferentes formas de entender la autoridad, es preciso que definamos primero qué es la autoridad. Para Hannah Arendt la autoridad es lo que aumenta la fundación²¹. A partir de este concepto Hannah Arendt edificará la relación dinámica que sostendrán la *auctoritas* y la *potestas*, lo que aquí llamamos como Poder constituido y Poder constituyente. Es esta situación dinámica en Hannah Arendt, y estática en otros autores, o bien, de otro tipo de dinamismo, lo que definirá el curso de las teorías políticas y de las ideologías de partidos, así como de las convicciones generales de las personas en la Época Moderna, particularmente en el siglo XX. Como hemos dicho anteriormente nos inclinamos a pensar que esta ruptura de la autoridad occidental no es sino el vaciamiento de contenido de la autoridad tradicional, especialmente con su contenido religioso. Pues, como señala Hannah Arendt:

la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas [...] no implica [...] la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros²².

Permanencia y seguridad seguramente son atributos de la religión y de la tradición, pero no de la autoridad, al menos no elementales o constitutivos. La autoridad requiere de un elemento exterior a la política para poder otorgarle la temporalidad que por ella misma no le es posible. Esta exterioridad es la que le da a la autoridad la capacidad de estabilizar el campo de la *vita activa*. En la autoridad tradicional ha sido la fe en los mitos y la religión como institución esa fuerza exterior que ha otorgado a la autoridad su capacidad de fundamento. No obstante, dichos elementos no pueden figurar con la llegada de la Modernidad, independientemente de la fuerza social que tengan la fe y la religión en nuestros días la política se ha secularizado. La autoridad o bien se ha

²⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 259.

²¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 193.

²² Arendt, 150–51.

esfumado o bien ha devenido en otra forma de ser. Como citamos líneas arriba, la autoridad no es una categoría vacía, la tradición y la religión han sido elementos que ella ha abordado y englobado, pero no la constituyen en su totalidad, no en su esencialidad. La autoridad aumenta la fundación, es esa su esencialidad. De modo que, no requiere de la religión y de la tradición, sino que puede religar y traspasar sin ellas. Podríamos decir que más bien son la religión y la tradición las categorías vacías.

Lo que requiere la autoridad es un elemento exterior al poder político para velar por este mismo, este poder de la *auctóritas* ante la *potestas* se ha enunciado en Hannah Arendt de diferentes maneras, una de ellas es, la autoridad de los viejos sabios que entregan el mundo a los jóvenes con capacidad de inicio²³, y que ellos mismos son también comienzo. Esto sucede de manera habitual en la sociedad, y no digamos en la política, aunque incluso en los lugares más tiránicos como el seno de la familia y en general de la vida privada. Los romanos, por su parte, recurrieron a los griegos como figuras de autoridad. Son siempre los viejos, los anteriores, los muertos, los que no están, cualquier figura secular o religiosa que consiga arremeter contra la futilidad de los asuntos humanos y al mismo tiempo permita la libertad creativa del campo político, siempre y cuando esté legitimada, e incluso si esto atenta contra la autoridad misma, pues, de no permitir bajo ninguna circunstancia el cambio ante la novedad legitimada de lo político, o del poder constituyente, la autoridad devendría en autoritarismo rompiendo el dinamismo entre *auctóritas* y *potestas* y disipando a ambas, tal como lo hace ver Straehle: “Más que un principio de negación del cambio, la autoridad era aquello que debía impulsarlo y guiarlo”²⁴, de otra manera estaríamos hablando de una autoridad estéril o eunuca.

La necesidad de estabilidad por parte de la autoridad no es en pos de la estabilidad misma, sino en pos de que lo bien fundado por la política perdure, así como para que el poder creativo de la política pueda virtualmente en todo momento crear y factualmente lo haga cuando tenga sus razones, bien porque la autoridad se ha vuelto rígida y se peligra de autoritarismo, bien porque los tiempos han cambiado y se requiere de una nueva fundación. El fundamento de la autoridad que hemos encontrado en Hannah

²³ Arendt, 188.

²⁴ Edgar Straehle, “Algunas claves para una relectura de la autoridad”, *Las Torres de Lucca*, núm. 7 (diciembre de 2015): 178.

Arendt, así como en algunas líneas de Paul Ricoeur, es precisamente la presencia de los otros tanto en su virtualidad como en su facticidad en su mortalidad como en su natalidad. Todo otro en relación próxima, mi prójimo, y todo otro en la periferia o en la lejanía de la pluralidad política, donde tal como lo menciona Ricoeur “incluye a terceros que nunca serán rostros”²⁵.

Estas consideraciones enunciadas anteriormente han originado que los pensadores de la época de Hannah Arendt la hayan malinterpretado siempre, queriendo clasificarla en la derecha o en la izquierda, en los conservadores o en los liberales, siendo que ni la misma Hannah Arendt tuviese absoluta certeza de a qué bando pertenecía, algo que por otro lado no le era de gran interés definirlo, tal como lo muestra la entrevista citada por Margaret Canovan realizada por Hans Morgenthau²⁶. Y es que esta clasificación suponiendo que sea relevante, constata todavía más el hecho presente en nuestros días de que la razón por la que se ha disipado la autoridad o devenido en otra cosa se ha debido a la ruptura más precisamente del juego dinámico entre *auctóritas* y *potestas* y la primacía de ésta respecto de aquella. Los contemporáneos de Hannah Arendt no sabían dónde ubicarla, si en la izquierda o en la derecha, lo que resulta sorprendente en estos momentos es que sus contemporáneos no supieron conciliar los extremos de sus posturas.

Respecto de la postura política de Hannah Arendt en relación a la conservación o al cambio, donde hemos dicho que preferimos situarla más del lado del cambio, pero por supuesto no del liberalismo, Margaret Canovan ejemplifica con bastante claridad este ambidiestrismo político, particularmente, en lo que consiste la consideración que ella comparte respecto de la adhesión de Hannah Arendt en el conservadurismo. Existen diversos tipos de conservadurismo, en donde claramente Hannah Arendt no se contemplaría en el típico conservadurismo donde prevalece la religión tutelando a la política, puesto que Hannah Arendt a pesar de su fe particular, profesaba una política declaradamente secular.

Hannah Arendt estaba más inclinada hacia lo nuevo de la libertad y el poder, que, hacia lo estático de la autoridad, no obstante, como hemos dicho antes es necesario si

²⁵ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 204.

²⁶ Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (Barcelona: Gedisa, 2006), 53.

bien resulta paradójico, que a su vez la autoridad esté por encima del poder y sólo así el poder pueda tener su primacía. El especial tipo de conservadurismo que Hannah Arendt comparte, según la postura de Margaret Canovan es el conservadurismo escéptico²⁷, en donde los límites tanto del poder cuando no está legitimado como de la autoridad cuando surge un nuevo poder legitimado, son de principal importancia en la cuestión de la *vita activa*. La principal preocupación de Hannah Arendt en esta situación se debía precisamente al liberalismo y su anárquica forma de proceder ante la autoridad, apostando a lo nuevo por lo nuevo mismo y poniendo en riesgo la permanencia de lo bien fundado. Como lo expresa Margaret Canovan:

la fundación de las leyes no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en [...] proteger la estabilidad del mundo humano contra las iniciativas anárquicas de la gente nueva que iba apareciendo en su seno²⁸.

La relación aquí entre los jóvenes con los viejos y los muertos se da en el sentido mencionado de tradición y el papel que conlleva con la autoridad, y, como veremos en el capítulo 2, el liberalismo, por un lado, y la general tendencia de apostar a lo nuevo por lo nuevo originó no sólo la disipación de la *auctoritas* y la *potestas*, sino un particular autoritarismo y una particular voluntad de poder que originaron las peores formas de gobierno, incluyendo los orígenes del Totalitarismo.

En estas concepciones antes mencionada, alternativas seculares al elemento de exterioridad que da su capacidad a la autoridad, Edgar Straehle lo anuncia en su definición arendtiana de la autoridad: “la autoridad, a pesar de ser una asimétrica demanda de obediencia, se caracteriza asimismo porque, a diferencia del poder o la violencia, descansa fundamentalmente en el otro”²⁹. Este punto de partida y de capacidad de estabilizar a partir del otro es lo que permite evitar esa anarquía de la libre voluntad de poder ejercita en el individualismo liberalista y en más de alguna corriente política que profesa con el estandarte del libre albedrío. Es ese otro el que me recuerda que para ser libre él también tiene que serlo. Y que en la dualidad del cara a cara o en la pluralidad de los ciudadanos la libertad que nos consolida como cuerpo político es la libertad de discursar y concertar juntos. Sin embargo, es esta idea así expresada por

²⁷ Birulés, 58.

²⁸ Birulés, 60.

²⁹ Straehle, “Algunas claves para una relectura de la autoridad”, 183.

Edgar Straehle es preciso recurrir a las extensiones de la otredad manifiestas en Hannah Arendt, así como en Paul Ricoeur, donde puede mostrarse que esta idea del otro como fuente de autoridad se manifiesta de muchas maneras. Básicamente, podríamos hablar del otro desde tres perspectivas diferentes.

La primera forma del otro, es ese otro que es mi prójimo, es decir, que está próximo a mí, lo que en Hannah Arendt podría entenderse en la presencia del diálogo y en Paul Ricoeur en lo que denomina como el cara a cara. Esta primera forma de manifestación de la otredad es completamente válida en la *vita activa*, sin embargo es apolítica por sí sola puesto que la política no podría restringirse a encuentros dialógicos o del cara a cara o de la amistad política porque un cuerpo político, sobre todo en ciudades ampliamente desarrolladas, suele tender a mantener estas relaciones duales en el ámbito privado, mientras que en el ámbito público las relaciones de otredad completamente políticas la mayor parte del tiempo no se dan con quienes nos son próximos, ni en distancia, ni en familiaridad, ni en amistad, ni en otros aspectos. La consolidación económica, social, laboral y netamente política se da o bien con quien no me es próximo, sino que permanece en la periferia, o bien con quien incluso me es lejano. La política tiene que comprender las relaciones públicas tanto en el interior como en el exterior del cuerpo político como relaciones mayoritariamente conformadas por relaciones con terceros, según los dos tipos que hemos enunciado debido a que “el vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las *instituciones*”³⁰. Paul Ricoeur nota esto con bastante agudeza en su definición de alteridad como conformación de las instituciones políticas, así como Hannah Arendt lo realiza desde la pluralidad.

Pese a que Hannah Arendt rechaza utilizar el término de alteridad y se inclina más a utilizar el término pluralidad cuando dice: “La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad”³¹; y más adelante: “La alteridad [...] sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos [...] los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos”³², por ser insuficiente para expresar las características y condiciones políticas de la *vita activa*, parece tener el mismo contenido semántico en lo

³⁰ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 202.

³¹ Arendt, *La condición humana*, 200.

³² Arendt, 200.

que ella denomina pluralidad con lo que Paul Ricoeur denomina alteridad, donde el autor comenta “La idea de personas como fines en sí mismas exige tener en cuenta la pluralidad de las personas, sin que por ello, se pueda llevar hasta la alteridad”³³. La alteridad es esa completa diferencia radical del sí mismo respecto al otro. Ambos rechazaban el término utilizado por el otro, aunque refiriéndose prácticamente al mismo problema.

Esta autoridad fundamentada en el otro, y en general cualquier fundamento de cualquier autoridad, es lo que ha generado en la modernidad el temor fehaciente a perder la libertad, entendiendo la autoridad en su sentido prohibitivo y a la libertad en su sentido yoico y omnipotente desprendido completamente de los lazos en comunidad. La autoridad como bien la definía Mommsen es “más que una opinión y menos que una orden”³⁴. La autoridad no se expresa directamente como un lenguaje imperativo sino subjuntivo, es decir no es que exija por la fuerza la realización de algún deber, lo que sería equiparado a la violencia, sino que más bien espera de los ciudadanos que respeten lo establecido sobreentendido desde la autoridad hacia ellos, que el cumplimiento del respeto a lo constituido es precisamente lo que les permite tener libertad a todos. Y es, de igual manera, este lenguaje subjuntivo el que demarca y aumenta la libertad, pero no la libertad individual del libre albedrío sino la libertad política de una comunidad, en la vida pública. Tal como señala Carlos Longhini: “La autoridad implica obediencia, pero sin entrar en contradicción con la libertad”³⁵. No es una sugerencia, pero tampoco una imposición obligada, es más bien cierta presión de la conveniencia en el buen sentido de la palabra, pues, aunque sólo me interesara por mí mismo no podría tener esa forma de libertad si no es por los otros.

Al mismo tiempo, es ese intercambio público de dar al otro su libertad para que él pueda darme a mí mi libertad lo que genera una jerarquía asimétrica no sólo en el intercambio político, de la misma manera en que ocurre con el intercambio económico, sino que, a su vez, permite que esa desigualdad y asimetría ante el otro pueda establecer lazos y relaciones comunales que construyan un tejido social sólido basado en el bienestar de otros. De otra manera, partir de la libertad dada e irrenunciable desde el

³³ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 236.

³⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 195.

³⁵ Carlos Longhini, “El concepto de tradición en Hannah Arendt”, *Nombres, Democracia*, núm. 15 (2012): 186.

nacimiento propicia la falta de proyección hacia los otros y la pretensión de soberanía e independencia de la libertad individual generando disrupciones en el tejido social y propiciando asimetrías no en las formalidades del intercambio político en su virtualidad, en su potencia sino generando asimetrías en una realidad factual donde no existe la libertad política sino sólo aquel que gobierna y aquellos que son gobernados.

1.4 Temporalidad y memoria en la autoridad

Por estas razones es que Hannah Arendt se decanta tanto por la autoridad y por lo que algunos autores quieren encasillarla como conservadora, o por lo que los conservadores la consideraron una mala conservadora. Hannah Arendt no disocia autoridad de libertad en sus funcionalidades propias, no porque no tengan funciones específicas, sino porque se conjugan una a otra. En la *vita activa* no se puede ignorar el papel de la autoridad o el de la libertad sin fraccionar la realidad misma, es decir, sin quitarle al ser humano o su capacidad de conservar lo que creo o su capacidad creadora misma. Es por ello que Hannah Arendt, siguiendo a Plinio³⁶ ve en la autoridad aquello de que el poder carece y requiere para consolidarse.

De nada serviría la capacidad del espacio público del poder político si como llegase se fuese, toda esa vivacidad sería un gran y vano esfuerzo. El autor es el quién de la autoridad, el actor es el quien del poder. Esto se puede notar en un gráfico ejemplo presentado por Hannah Arendt, referente a la esclavitud, donde la autora muestra cómo “la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos ‘de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia’”³⁷. La memoria y la temporalidad que la autoridad brinda al espacio político junto con este son dos caras de la misma moneda. El poder y la libertad política no pueden presentarse a cada instante, y, aunque así fuese, serían todos esos instantes estériles, así como la autoridad, que brinda esa permanencia, se contradiría si no permitiera nunca un cambio cuando el poder y la libertad luego de cierto tiempo requirieran justificadamente constituir un nuevo orden. La relación que con el futuro se

³⁶ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 194.

³⁷ Arendt, *La condición humana*, 64.

guarda no puede desprenderse de la concepción de la libertad política, por ello, la memoria otorgada por la autoridad es de vital importancia en materia política.

Este carácter de temporalidad y memoria ha sido notado en Hannah Arendt como en Paul Ricoeur, donde pese a que encontramos similitud desde este punto de vista consideramos importante aquí ofrecer la interpretación hecha por Paul Ricoeur del concepto de autoridad en Hannah Arendt, debido a que la consideramos como una mala interpretación de parte del autor. Paul Ricoeur menciona que

El poder recibe esta dimensión temporal precisamente de la institución. Y ésta no concierne sólo al pasado, a la tradición, a la fundación más o menos mítica, a todas las cosas que Arendt coloca bajo el título de la Autoridad [...] concierne aún más al futuro, a la ambición de durar, es decir, no al pasar sino al permanecer³⁸.

Pareciera que en este pasaje Paul Ricoeur se suma a los pensadores que malinterpretan hasta cierto punto las inclinaciones o preferencias hacia la autoridad de parte de Hannah Arendt. Ella, como hemos dicho antes, manifiesta en más de una ocasión, que es precisamente la autoridad lo que está entre el pasado y el futuro, como señalamos citando a Hannah Arendt, la autoridad aumenta la fundación³⁹, y esto no puede ser si no es preciso hilo entre el pasado y el futuro. La pretensión de durabilidad y memoria sólo tiene sentido en su proyección hacia el futuro comprendiendo este en su paradójica relación con la autoridad de permanencia y cambio, los cuales como hemos señalado no son totalmente opuestos. Uno de los problemas categóricos y conceptuales modernos, que quizá le sean propios no a la filosofía sino a nuestra propia condición humana, es que teóricamente solemos comprender por separado cosas que incluso pareciendo opuestas se presentan en conmixtión, es decir, que en la práctica convergen y confluyen como parte del mismo todo. Si bien es pertinente esta subdivisión para los estudios teóricos es de suma importancia que a su vez las características opuestas y separadas se estudien también de forma dual, o sea, como opuestas o diferentes y como parte de un mismo todo, tal como señalamos respecto de la izquierda y la derecha en las ideologías políticas y la tercera vía de un ambidiestrismo político.

La autoridad aumenta lo que el poder crea, por ello el poder le debe anteceder. Es por ello que Hannah Arendt, contra la especulación marxista valoró más la revolución en

³⁸ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 204.

³⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 193.

su sentido mayormente político que social, puesto que en Marx y los pensadores revolucionarios en general el concepto de revolución se había pervertido, debido a que “El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad”⁴⁰. A diferencia de la revolución americana, tan admirada por Hannah Arendt, la cual hundía sus raíces en un concepto revolucionario netamente político puesto que “el objetivo de la Constitución americana no era limitar el poder, sino crear más poder, a fin de establecer y constituir debidamente un centro de poder completamente nuevo”⁴¹, pues como bien refiere Edgar Straehle lo más importante de la Declaración de la Independencia no fueron las afirmaciones que contenía sino la reunión del «we» y constituir políticamente este «nosotros»⁴². La revolución americana partiría de la mirada del otro no sólo en su interpersonalidad sino en los otros como institución en ese nosotros así como la completa creación de un nuevo orden y el aumento de la fundación por parte de la autoridad, un fenómeno mayormente revolucionario si lo comparamos con el carácter más bien reformativo dentro de los marcos constituidos que reconstitutivo de un nuevo orden, y más bien de rebelión económica que de revolución política, cuando refiriéndose a la revolución francesa comenta: “la Revolución había cambiado de dirección; no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo”⁴³.

En el desarrollo de la vida pública las formas de organizaciones de todas las comunidades se han conformado de diferente manera, han versado desde comunidades políticamente libres con autoridades ejemplares, desde, y en su gran mayoría, comunidades organizadas tiránicamente y en ausencia por lo tanto de autoridad como de libertad y poder políticos. Hannah Arendt relata cómo, desde los comienzos de la tradición de la filosofía política esta era una preocupación por parte de Platón, el cual como vimos al inicio de este apartado le preocupaba la inestabilidad de la propia naturaleza de la *potestas*. En todas las diversas comunidades existieron, según cada forma de organización, medios con los cuales consiguieron poner orden y estabilidad a los asuntos humanos, así como diversos fueron los resultados prácticos de la aplicación de esos medios.

⁴⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 100.

⁴¹ Arendt, 249.

⁴² Edgar Straehle, “Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad: Tesis doctoral” (Barcelona, Universidad de Barcelona, 2016), 262.

⁴³ Arendt, *Sobre la revolución*, 95.

Por un lado, algunos recurrieron a la violencia, como ejercicio de coacción por la fuerza mediante el cual se obliga directamente desde la palabra y el trato físico a realizar lo que se ha de hacer en pos de la estabilidad de la vida práctica. Por otro lado, en el caso de Platón, este encontró a la filosofía como *vita contemplativa* como regidora de la *vita activa*⁴⁴. En lo que respecta a Hannah Arendt, nuestra autora optará precisamente por la estabilidad no estática de la autoridad, demarcando en su concepto la mencionada co-implicación entre *auctoritas* y *potestas*: “La autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad”⁴⁵. Obedecer no es ser gobernado sino liberarse de la perversión individualista de todo ser humano que atenta contra la realización del ejercicio de la libertad política. Por otro lado, así como se diferencia de la violencia en su forma cruenta también se diferencia de la violencia disimulada y de otros tipos de fuerza o coacciones directas. Por ejemplo, es el caso particularmente llamativo de la diferencia ofrecida por Anabella Di Pego ante el Derecho:

En lugar de la imposición de la fuerza que el derecho requiere para su cumplimiento a través de la policía, la autoridad es siempre una autoridad reconocida y en tanto deja de ser reconocida, se destruye la autoridad (el derecho puede detentar reconocimiento, pero su funcionamiento no se sustenta en él)⁴⁶.

La autoridad debe tener reconocimiento de todos, este es el nosotros, la pluralidad y el fundamento de los otros que conforma la autoridad. La autoridad nos obliga porque así lo hemos preferido, es por ello que, como Hanna Arendt lo señala, no se puede derrumbar a la autoridad con una revolución⁴⁷ sino que más bien, este reconocimiento que se le da a la autoridad es disipado y con él es disipado la autoridad misma, es entonces así cuando puede surgir como efecto posterior una revolución. A su vez como parte de la violencia disimulada, la autoridad, sobre todo entendida arendtianamente es completamente antiplatónica, en el sentido de que desprende de la tutela que ejerce la *vita contemplativa* en la *vita activa*. El concepto de verdad o *episteme* en materia política ha consistido más de las veces, desde la tradición de la filosofía política, en una desaparición del espacio público en beneficio de la gubernatura de la razón y la

⁴⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 33.

⁴⁵ Arendt, 166.

⁴⁶ Anabella Di Pego, “Autoridad”, en *Diccionario jurídico* (México, 2017), 6.

⁴⁷ Arendt, *Sobre la revolución*, 183.

discriminación hacia quienes no la tienen, así como la incapacidad de no tenerla de quienes la carecen.

En referencia a las categorías políticas de la *República* de Platón, Hannah Arendt describe los roles entre los que gobiernan y los que son gobernados según esta organización de la *pólis* desde la tiranía de la *vita contemplativa*: “la verdad se hace evidente y, por tanto, no se puede discutir y demostrar de manera satisfactoria. Por consiguiente, los que no tienen la capacidad de ver lo que es a la vez evidente e invisible y está más allá de discusiones necesitan de la fe”⁴⁸. Debido a estas características, el concepto de verdad se vuelve algo innegable al mismo tiempo de ser inaccesible por la mayoría, lo cual, de antemano, en la propia naturaleza de dicha organización política supone la imposibilidad de cualquier tipo de democracia, así como cualquier forma de organización política que pudiera brindar la libertad política generada por el dinamismo entre *auctóritas* y *potestas* planteada por Hannah Arendt. El discurso queda reducido a su forma no irruptiva, es decir, a una forma de comunicación entre la mayoría que discute y acuerda por medio de la fe en consonancia siempre de la tiranía establecida. Es una creencia que no puede equipararse a lo que aquí llamamos *doxa* política. La creencia por la fe es una autoadecuación constante de los gobernados que, por falsa esperanza o retórica de la tan sofisticadamente llamada verdad evidente e indiscutida, que sencillamente la política en su sentido arendtiano no puede concretarse.

Como hemos adelantado en lo anterior, diferenciamos con esto el discurso de la fe en donde el primero corresponde a una característica no de la autoridad, puesto que el discurso mediante la argumentación tiende a persuadir, y esta persuasión es una forma de coacción⁴⁹ en donde de convencer al otro se haría determinada cosa no por consenso como en el caso de la autoridad, sino por haber cambiado la forma de pensar de la otra persona. Asimismo, este discurso, más encaminado a la *potestas* que a la *auctóritas*, se fundamenta en el intento de la imposición del yo respecto a su próximo y nunca en el otro, si bien pudiera tenerle en cuenta, el otro no le constituye en su quehacer.

De la misma manera, esta diferencia casi biológica entre gobernantes y gobernados originada en la *República* de Platón ha dado lugar a situaciones prácticas de dominio

⁴⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 210.

⁴⁹ Arendt, 41.

político que facilitaron la acumulación de riquezas y de voluntad de poder de parte de las minorías, puesto que “la minoría no puede persuadir a la mayoría acerca de la verdad, porque la verdad no puede ser tema de persuasión y la persuasión es la única forma de tratar con la mayoría”⁵⁰. En un mundo secular como es el de la Modernidad ha permitido ver cómo esta forma de organización en la cual se basan la mayoría de tipos de gobiernos no está preocupada por rendir cuentas de parte de los gobernantes hacia los gobernados, pues las verdades evidentes no son cuestión de persuasión sino de especulación y la mayoría gobernada no puede verlas, de modo que le toca comprenderlas a partir de la fe y de la esperanza.

Pese a su notoria influencia en su pensamiento, Hannah Arendt toma distancia del concepto de pólis griega en general, y del concepto de pólis de Platón en particular, en las características antes mencionadas. Para los griegos, como menciona Alfonso Ballesteros, “La ‘construcción’ de la ley se entiende como una cuestión técnica (*poíesis*), no como una tarea perteneciente al ámbito de la razón práctica (*práxis*)”⁵¹. En Hannah Arendt, en cambio, esta cuestión técnica remite a la aplicación de la ley y a su carácter únicamente procedimental el cual es totalmente ajeno a una relación dinámica con el poder y la libertad políticas, así como al poder constituyente previo a esa pretendida ley. Entender después de la Modernidad a la ley como construcción técnica carece de fundamento y por lo tanto no puede aumentarla, sino sólo ofrecer formas administrativas de gobierno de carácter privado.

Con esto no queremos decir que la autoridad no se caracteriza en gran parte por su carácter técnico, sino que es más que eso. Recordando lo dicho respecto de la teoría y la práctica, *téchne*, *poíesis* y *práxis*, son claramente elementos diferentes, como lo es la espina respecto del pétalo en una rosa, y sin embargo se presentan en la rosa como parte de lo mismo, independientemente de si centramos más nuestra atención en uno u otro elemento que la compone. En cuanto a la técnica, es cierto que la autoridad pertenece en buena medida al carácter artificial puesto que la naturaleza del hombre, no en lo que es sino más bien en su condición humana consiste precisamente en la espacialidad de la creación política que no deja nada tras de sí, y es por ello que, con

⁵⁰ Arendt, 211.

⁵¹ Alfonso Ballesteros, “La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt: Tesis doctoral.” (Coruña, Universidad de Coruña, 2015), 161.

esta natural condición, el ser humano crea algo nuevo y esa primera gran novedad creada es la artificialidad de la invención de la autoridad, de la tradición y de la cultura. Gracias a estas artificialidades se completa la carencia de su propia condición recondicionándole, pues, como bien dice Hannah Arendt, todo lo que creamos nos condiciona en buena medida de igual manera que lo dado por la naturaleza.

Sin embargo nada nos condiciona nunca por completo⁵², y es que precisamente esta primera gran invención artificiosa es lo que, al complementar la carencia del poder constituyente con su carácter de poder constituido da génesis a la libertad política, que no sólo es condición que permite no estar condicionado, sino que ofrece al ser humano una nueva forma de ser en su condición, que es la del ciclo infinito entre estabilidad y permanencia de la autoridad y el poder que cimientan la vida del ser humano en su pasado, presente y futuro.

Es por ello que planteamientos como el de Platón, así como en general de la tradición filosófica atentan contra la nueva génesis del ser humano porque escinde la condición humana y la condiciona rehaciéndola inoperante en su flujo dinámico de estabilidad y cambio poniendo valores, reglas, leyes y fundamentos rígidos por encima de la vida, la especie, el mundo y todo lo existente. En palabras de Paul Ricoeur: “La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes”⁵³. Esto quiere decir, que, el cambio no requiere ser abrupto cuando *auctóritas* y *potestas* funcionan dinámicamente, porque sencillamente conforme va cambiando el mundo, la cultura, el cuerpo político y la realidad con ellos se mueve y cambia la artificialidad para adecuarse al nuevo mundo y al nuevo ser humano y no al revés, de modo que a través de la razón u otras formas de tiranía se obtengan leyes inamovibles y eternas que no correspondan a un mundo en total movimiento.

Como bien lo enuncia Anabella Di Pego: “El derecho a la rebelión asegura que la autoridad que los individuos habían depositado en el poder político vuelva a la sociedad para hacer frente a los abusos del gobierno”⁵⁴. En los momentos en que confluya el dinamismo entre *auctóritas* y *potestas* los cambios se generarán a través de las costumbres y serán más o menos disimulados en su reactualización en la autoridad, pues

⁵² Arendt, *La condición humana*, 25.

⁵³ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 203.

⁵⁴ Di Pego, “Autoridad”, 5.

se asimila el cambio y se adapta a él en beneficio de ese dinamismo que nos otorga la libertad. Pero, por otro lado, cuando la autoridad se ha disipado se debe a la pérdida de consenso respecto a esa artificiosa técnica creada que no ofrece lo que de ella se esperaba, y es por ello que, tanto en la rebelión económica, como en la revolución política, el ser humano ejerce las vías de recuperación del dinamismo entre *auctóritas* y *potestas*, por lo que, como bien refiere Locke esto no genera anarquía⁵⁵ en el sentido de que no acaba con el poder, sino que es su más grande manifestación.

1.5 Autoritarismo en la Época Moderna

En este apartado nos dispondremos a explicar el segundo punto contenido en lo que aquí llamamos Poder constituido, entendiendo como formas positivas, negativas o limitantes de presentarse la auctoritas en su constitucionalidad y por ello, dentro del margen de lo que podríamos entender como un tipo de potencialidad o poder, la artificialidad de la que carece el poder, pero con la que se hace un solo mecanismo una vez que es efectuada desde la estabilidad artificial de la autoridad. Distinguiremos en qué consiste el autoritarismo y cuáles son sus causas en la Modernidad. Pese a que Hannah Arendt no lo distingue de esta manera, diferenciaremos entre régimen autoritario y autoritarismo.

Por autoritarismo entenderemos algo diferente a régimen autoritario con el término 'ismo' queremos hacer hincapié a una particular forma de presentarse de algunos regímenes que, a pesar de tener como comienzo el régimen autoritario terminan por pervertir el flujo dinámico entre *auctóritas* y *potestas*, y por sostener proximidad con la violencia como sustitución más o menos disimulada de la autoridad, lo cual, consideramos ha sido particular de nuestra época, desde el siglo XX, con el nacimiento de las corrientes ideológicas de tendencia en la política actual de la derecha o los conservadores y la más típica izquierda o los liberales. De la misma manera consideramos que, sobre todo desde el aspecto liberal, el origen de los totalitarismos y las peores perversiones del flujo dinámico entre *auctóritas* y *potestas* han derivado.

⁵⁵ Di Pego, 5.

Cuando Hannah Arendt dice que no existe en nuestra época la autoridad⁵⁶, es precisamente porque el vaciamiento de contenido de la autoridad del que hemos hablado propicia o bien a conformar un nuevo contenido de la autoridad, y por lo tanto un nuevo concepto de autoridad de forma positiva, como podría ser el caso del *Novo ordo saeculorum*, o bien podría conformar otro contenido de la autoridad y otro concepto nuevo de la misma de forma negativa, como pueden ser todas las formas de gobierno e ideologías políticas derivadas de los fallidos intentos de establecer una nueva autoridad como son las antes mencionadas.

Como primer punto debemos diferenciar entre lo que consideramos en este breve estudio como concepto de autoridad y lo que designamos de otra manera como autoritarismo. Pese a que en Hannah Arendt no hay una distinción marcada de esta terminología, haciendo con frecuencia uso indistinto de los dos términos cuando se refiere a la autoridad, aquí entenderemos por autoridad lo que hemos señalado desde Hannah Arendt, como el aumento de la fundación, asimismo, como esa estabilidad dinámica entrelazada con el poder y su mecanismo. Por otro lado, con autoritarismo, entenderemos, la perversión de la autoridad, es decir, aquella autoridad, particularmente la presentada en la Modernidad, luego del abandono de la categoría romana de *auctoritas* en donde las presentes formas de gobierno instauran regímenes en donde la obediencia a su sistema es coactiva y no directamente consensuada por aquellos que viven juntos. Con precisión, como veremos, es esta discrepancia en materia política entre la dualidad gobierno-gobernados, y la categoría pluralista de comunidad o quienes viven juntos, lo que, en gran parte determinará el contenido semántico de las categorías de autoridad y autoritarismo.

Para Hannah Arendt es de vital importancia la distinción entre regímenes autoritarios, tiránicos y totalitarios puesto que en la modernidad, sobre todo por parte de la ideología liberalista, se han disipado las líneas divisorias de estos tres regímenes en el discurso político, los cuales, vastamente son diferentes en sus puntos esenciales. Una de las diferencias elementales que Hannah Arendt encuentra dentro de estos tres regímenes es precisamente la función que ejerce el poder como fundamento de la libertad y cómo esta se da o se ausenta de diferentes maneras. Asimismo, como la

⁵⁶ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 145.

potestas puede ser entendida o bien desde la comunidad plural o desde la administración gubernativa. A este respecto Hannah Arendt comenta:

las diferencias de principio entre la restricción de la libertad en los regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y dictaduras y la total eliminación de la espontaneidad misma [...] a la que apuntan los regímenes totalitarios⁵⁷.

Por su parte, cualquier régimen autoritario se ve preocupado por la libertad fecunda instaurada en cada uno de sus nuevos ciudadanos, por ello limita la libertad, porque sólo así puede preservar lo que la misma libertad ha creado. Pero, como veremos más adelante, parte de esta limitación de la libertad por parte de la autoridad va acompañada por un paradójico ceder de la autoridad ante la libertad cuando esta última está justificada, pues es precisamente lo que ésta funda lo que la autoridad pretende aumentar y conservar. Mientras que, los regímenes tiránicos o las dictaduras pretenden eliminar de los espacios públicos por completo a la ciudadanía para la total dominación administrativa del gobierno. La particular diferencia entre este último régimen y el totalitario que ha encontrado la autora consiste en que este último no sólo ha eliminado los espacios públicos sino la capacidad de reunión, fase *sine qua non* del poder para ejercer las mismas facultades de éste, es decir, para el apareamiento de la acción política y del poder constituyente.

Consideramos, sin embargo, que, así como a los liberalistas, y de manera general a los pensadores de la Modernidad pasaron inadvertidos ante algunas de estas observaciones de la teórica alemana, ella misma, inmersa en su época, no ha conseguido clarificar con precisión las diferentes formalidades de la autoridad y de su perversión como autoritarismo, así como las diversas materialidades en las que se puede presentar el autoritarismo según la ideología política y las específicas circunstancias. Anteriormente nos hemos referido a dos tipos de tradiciones, la filosófica y la jurídica. Por ahora nos ocuparemos únicamente de esta última, pues de ella surge la raíz de los problemas Modernos. La Modernidad surge como una ruptura con la tradición, y por lo tanto con su negación. En palabras de Hannah Arendt:

⁵⁷ Arendt, 152–53.

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno⁵⁸.

La Modernidad al irrumpir en la tradición como autoridad ha traído autoritarismo. Existen dos básicas formas de establecer el autoritarismo, ambas consisten en la perversión del dinamismo de la dualidad entre autoridad y libertad. La autoridad debe resguardar la libertad, pero debe por ello permitir una actualización, un cambio en ella misma como autoridad, que supone, no la pérdida de la autoridad sino cada vez la autoridad que se requiera para el ejercicio de la libertad. La libertad tiene como fin el quehacer político de una comunidad, no obstante, este quehacer carece de permanencia. Pese a su potencia como virtualidad y su potencia en actualidad, la permanencia se la de precisamente la autoridad. Existe un juego dinámico entre ambas para el bien vivir en una comunidad, son la salvaguarda de la *práxis*. Cuando este dinamismo se rompe, por la permanencia total de autoridad o de libertad, ambas terminan por disiparse y devienen en autoritarismo estático.

Comúnmente, suele hablarse de autoritarismo respecto a autoridades que, fijando lo establecido se tornan puristas en el plano de la *vita activa* prescribiendo normas antiguas que no embonan con la realidad presente y violentando así el vivir juntos de determinada comunidad. Esta forma suele denominarse como conservadurismo. La otra forma de romper el juego dinámico entre autoridad y libertad es extremando el polo opuesto, es decir, enfatizando la libertad, a tal límite de disipar la autoridad y la libertad misma. Esto no surge de un discurso purista, sino, de su contrario, el discurso de la novedad. Es esta ruptura del dinamismo entre autoridad y libertad la que ha dado origen al mundo Moderno y a sus tres grandes pilares de autoritarismo: el capitalismo, el progresismo, y el totalitarismo.

Lo nuevo forma parte del dinamismo, lo nuevo es precisamente la libertad. La autoridad resguarda la libertad y lo que funda, pero esta misma fundación entendida como autoridad consiste en mutar, no sólo como parte de esa libertad y lo nuevo, sino como una novedad en el mismo paso de la tradición. Podríamos decir que en la autoridad misma hay algo de libertad, y viceversa. No sólo es un juego dinámico entre autoridad y

⁵⁸ Arendt, 145.

libertad, sino que son dos caras de la misma moneda. Autoridad es libertad, libertad es actualidad. Sin embargo, incluso en este dinamismo y contenido de una por la otra, puede existir una primacía. Incluso no puede no haberla. La primacía de la autoridad o tradición ante la libertad de lo nuevo sólo puede devenir en un autoritarismo purista tradicional. Si lo estable se torna estático, no habrá más paso hacia lo nuevo. Por otro lado, si la novedad prima, existen dos posibilidades. Si la libertad de lo nuevo no permite el establecimiento de su propio resguardo en esa búsqueda incesante de la novedad, se dará origen a un progresismo liberalista donde ninguna autoridad podrá tener vigencia y por ende tampoco una auténtica libertad sino sólo la búsqueda permanente de ensoñaciones de futurismo estéril, mismo que alimentará a las dos restantes formas de novedad económica y apolítica de la Modernidad: el capitalismo y el totalitarismo.

La alternativa a esto consiste en otra forma de primacía de la libertad respecto a la autoridad que sí permita el establecimiento de lo que se funda y resguarda por la autoridad misma. La autoridad por sí sola sólo define negativamente a la libertad⁵⁹, como aquello que no puede hacer, pero la libertad sin autoridad es simple soma. Como hemos dicho anteriormente, los estudios realizados por Hannah Arendt son diferentes desde el punto de partida tanto como de su tratamiento, y al mismo tiempo, son por ello complementarios. Sin embargo, consideramos que Bolívar Echeverría al considerar al capitalismo como mayor característica y padecimiento del mundo moderno, queda por ello mismo corto ante una solución o búsqueda de salida o afrontamiento del mundo Moderno estructurado por el capitalismo. En el último apartado, discutiremos al *éthos* barroco y su relación con la libertad en la Modernidad capitalista.

Existen diversas maneras de presentarse el autoritarismo, una de ellas se presenta con la llegada particular de la mayoría de revoluciones, que, como dice la autora, nada tienen de nuevas o de revolucionarias⁶⁰. Esto se debe a las motivaciones internas de cada movimiento revolucionario en donde las preocupaciones han tendido hacia la felicidad pública, es decir, las necesidades económicas de liberación, las cuales son de vital importancia tanto por sí mismas, para el requerido sustento básico de los ciudadanos, como por la función de medio que ejecuta ante la etapa final de la libertad

⁵⁹ Julia Smola, "El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre la revolución, promesa y fundación política", *Cuadernos de filosofía alemana. Crítica y Modernidad* 21, núm. 3 (2016): 100, <https://doi.org/10.11606>.

⁶⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 228.

política, la cual debe ser el fin de toda revolución. Como Hannah Arendt, comenta, la liberación es *conditio sine qua non* para la libertad, sin embargo, no es *conditio per quam*⁶¹. Es decir, no se puede obtener la libertad política como un momento agregado a la liberación de la necesidad, sino que debe buscarse después de haberse obtenido la liberación. Es en este punto en donde la mayoría de revoluciones han fallado.

La instauración de un régimen político después de una revolución fallida, o de una revolución inauténtica, que se conforma sólo con la liberación⁶², es la instauración de un régimen autoritario que no puede sino demandar obediencia por la coacción pues no puede existir consenso de autoridad ahí en donde la comunidad política no ha obtenido su libertad, pues es esta la que funda un nuevo orden, y sólo de esta manera puede existir una autoridad consensuada que aumenta su fundación. A este respecto, Anabella Di Pego comenta:

encontramos profundas divergencias respecto del fundamento de la obediencia, sea el acento se ponga en el reconocimiento o más bien en la dominación. Así, el pensamiento político moderno, concibe la autoridad en íntima relación con el poder (legítimo) y la dominación, no reparando en el singular elemento de reconocimiento presente también en la autoridad⁶³.

Pensamos que es en este sentido en el que Hannah Arendt comenta que la autoridad, como la conocemos, desde su categorización romana y su expansión por el mundo occidental, ha desaparecido, pues, en la modernidad cuando se piensa en autoridad se tiende a pensar, sin mencionarle, al autoritarismo y no a la autoridad, por ello los liberales no han podido escuchar el término autoridad sin llevarlo a extremos nunca antes pensados de equipararse a un régimen tiránico o totalitarista, porque actualmente la experiencia de la autoridad sólo se ha dado en su sentido negativo o en su ausencia y presencia de todo tipo de sustitutos. Como podemos observar, autoridad y autoritarismo son fenómenos que no son enteramente diferentes, si no que cumplen la misma función, sin embargo, lo hacen de diferente manera, no obstante, tampoco presentan diferencias tan notorias como lo podrían presentar ante la violencia cruenta o la tiranía de la razón u otros regímenes, por poner ejemplos. El autoritarismo pretende presentar como un consenso disimulado lo que en la práctica es más bien la resignación

⁶¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 235.

⁶² Arendt, *Sobre la revolución*, 227.

⁶³ Anabella Di Pego, "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt", *Resistencias. Revista de filosofía de la historia* 1, núm. 2 (diciembre de 2020): 30.

ciudadana que un consenso o una afirmativa aceptación. La diferencia esencial entre autoridad y autoritarismo consiste en las líneas divisorias entre *auctóritas* y *potestas*.

Mientras que en la autoridad constituida entendida esta como el aumento de la fundación existe un flujo dinámico con el poder constituyente, en donde autoridad y poder son categorías que conforman una dualidad efectiva, por otro lado, el autoritarismo, elimina las líneas divisorias entre autoridad y poder y presenta en la práctica un conmixtión de ambas en donde ni en cuestión de funcionalidad ni en ningún aspecto teórico o práctico pueden diferenciarse ni la *auctóritas* ni la *potestas*, pues un régimen que no ha buscado la libertad política no le interesa esta dualidad dinámica sino solamente su sustitución por un régimen que cumpla las funciones que requiere el gobierno para la administración de los asuntos públicos. La autoridad se derrumba cuando quienes la constituyeron no la consideran acorde a sus intereses y formas de vivir actuales, en cambio, el autoritarismo no se derrumba con la falta de consentimiento del pueblo, puesto que éste, para empezar, no le ha constituido, sino que ha sido un acto creativo directamente del gobierno y por ende no requiere ni busca el acuerdo del pueblo, al igual que no es posible derrumbarlo sino con la violencia directa.

1.6 Origen y despliegue del autoritarismo

Así como Hannah Arendt ubica con precisión la ruptura con la tradición del pensamiento filosófico político con la llegada de Karl Marx, Anabella Di Pego ubica esta particular forma de entender la autoridad, desde lo que entendemos aquí como autoritarismo, con la llega de Hobbes y su pensamiento político el cual se consolidó en la modernidad. El pensamiento de Hobbes ha cometido uno de los pecados políticos más comunes de la *práxis* humana, lo que aquí llamaremos como falacia del martillo y el tacón o falacia de las funciones por la precisa descripción que hace Hannah Arendt al mostrar que, así como un tacón no es un martillo ni le sustituye por poder clavar, de la misma manera, la violencia no sustituye a la autoridad por conseguir obediencia⁶⁴. El cómo se hacen las cosas importan aquí tanto como lo hecho, es decir que la autoridad es un fin en sí misma y cualquier otro sustituto empleará como medios lo que esté a su alcance

⁶⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 161.

con tal de simular la efectuación de la autoridad sin importar las consecuencias de su eunuco proceder.

El error de Hobbes consistió en que a pesar de la secularización del poder efectuada en su teoría política y de tener una fuente inmanente de poder y no trascendente, es decir, una fuente que emana de los mismos hombres, desde adentro, y no de un ente divino, desde fuera, aun así, compartía todavía características constitutivas y elementales con la religión como fuente de autoridad. A este respecto comenta Anabella Di Pego:

En la filosofía de Hobbes la autoridad política del Estado tiene su origen, en el pacto entre los hombres, de manera que es una autoridad inmanente, pero que, no obstante, en tanto que el pacto es de sujeción al poder soberano, la autoridad política detenta ciertos caracteres afines con la religiosa: es ilimitada, indivisible y no se encuentra sujeta a las leyes que rigen a los hombres⁶⁵.

Este poder ilimitado del soberano es lo que no sólo disipa por completo el espacio público plural, y la capacidad de reunión y concertación de toda la comunidad política, sino que, además, determina el tipo de subordinación y sometimiento que el resto, los gobernados, mantienen ante el soberano mediante un contractualismo a costa de mantener el orden y la felicidad pública. La soberanía, como lo señaló Hannah Arendt, es opuesta por definición a la libertad política, lo que pone en juego estas discrepancias es el dilema entre formas de gobierno y formas de vivir juntos, en donde la primera consiste en todas las maneras en que un gobierno constituye un cuerpo político y es el espacio público queda reducido a unos pocos o a un solo hombre, mientras que el resto de la comunidad goza únicamente de la vida privada. Mientras que en las formas de vivir juntos, es la comunidad política la que constituye un gobierno y éste está subordinado a la forma en que se vive en dicha comunidad, por lo cual no hay ninguna autoridad soberana, sino que cuando algún gobierno o alguna autoridad no corresponde a los intereses de ese vivir juntos, la comunidad política puede disentir ante el anterior consentimiento y concertar en la conformación y constitución de un nuevo gobierno, una nueva autoridad y una nueva forma de vivir juntos.

Hannah Arendt encuentra diferencias esenciales entre autoritarismo, tiranía y totalitarismo en donde el autoritarismo se basa en la desigualdad y la autoridad viene

⁶⁵ Di Pego, "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt", 30.

desde fuera, mientras que en la tiranía y en el totalitarismo procuran la igualdad de todos entre sí y la dominación viene desde arriba, en el caso de la tiranía, y desde dentro en el caso de los totalitarismos⁶⁶. La diferencia vital de donde surge el despliegue de la autoridad consigo misma, no consiste evidentemente en su diferenciación con otras formas de gobierno sino en su diferenciación con las diferentes formas de presentarse ella misma y las modificaciones que marcan o bien formas alternas de autoridad, o bien formas que pervierten la autoridad en autoritarismo. Estas diferencias consisten en el papel de las leyes, el derecho y lo jurídico en general en el marco del poder constituido. Como dijimos al comienzo del primer apartado, entendemos aquí como poder constituido la autoridad o *auctóritas* en todas sus fases, tanto en su papel de aumentar la fundación como en sus formas alternas y su estado negativo de autoritarismo, así como los límites internos propios de la misma autoridad.

El primer punto importante a tratar en estas diferencias de la autoridad consigo misma y de su forma en autoritarismo es la ley, a este respecto Hannah Arendt comenta: “el tirano manda según su voluntad y su interés propios, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes”⁶⁷. El papel de la ley, como conservación de lo constituido es de vital importancia evidentemente en cualquier cuerpo político que pretenda aumentar la fundación mediante la autoridad, sin embargo, la autoridad no puede reducirse únicamente a la ley, sino que esta debe ser un elemento entre varios para la conservación de lo fundado. Con la llegada de la Modernidad la ley ha tomado cada vez mayor terreno en los cuerpos políticos, y, si bien es cierto que en varias comunidades la ley está sujeta a interpretación y no es de ninguna manera fijista, estas interpretaciones y variaciones siempre parten precisamente de la ley, todas las posibilidades teóricas y prácticas se acotan determinadamente por lo que se puede leer en la ley. Esto no quiere decir que la ley no deba tener ninguna importancia, sino únicamente que, a medida que ha ido minimizando a otros aspectos contenidos en la autoridad y se ha enfatizado la técnica jurídica y el procedimentalismo de la ley, la *práxis* se ha tornado un espacio no solamente de difícil acceso público, sino de un forzado *éthos* administrativo social el cual ha ido abarcando diversos espacios de

⁶⁶ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 155–57.

⁶⁷ Arendt, 153.

la vida pública, así como cada vez más ha ido configurando incluso la vida privada y las relaciones tanto plurales como interpersonales y laborales.

Siguiendo a Matías Sirczuk, Hannah Arendt distingue entre tres tipos de leyes, las cuales son el *nómos* griego, la *lex romana* y la Ley bíblica⁶⁸. Para el autor, las diferencias elementales entre estos tres tipos de leyes radican en responder a las preguntas: “¿Está el legislador por encima de las leyes que promulga? ¿Es la tarea de la legislación política o prepolítica? ¿Cuál es la fuente de legitimidad de la ley en cada uno de estos casos?”⁶⁹. En donde, para responder a las preguntas, si habláramos de un régimen autoritario, siguiendo a Hannah Arendt, podríamos decir que el legislador no está por encima de las leyes que promulga, así como si se trata de una autoridad. Mientras que, en el caso de un régimen tiránico, por ejemplo, éste sí estaría por encima de las leyes que promulga.

El segundo punto es el que consideramos pone de relieve la importancia y diferencias entre la autoridad y el autoritarismo ocultas desde el inicio de la tradición del pensamiento filosófico político y en la Época Moderna, donde, no obstante, ha desarrollado una mayor acentuación. Los griegos buscaron personas especializadas y ajenas a la *pólis* para constituir sus leyes⁷⁰, de manera que la ley era prepolítica. Pese a la interpretación común que se ha hecho respecto de Hannah Arendt consideramos que la autora no pretendía desarrollar una teoría similar a la de la *pólis* griega y este punto antes descrito acerca de la ley prepolítica en la *pólis*, a nuestro parecer es uno de los principales descontentos ante dicho cuerpo político.

En la Modernidad con la llegada de las revoluciones surgieron todo tipo de nuevos cuerpos políticos, en donde podríamos englobarlos en dos grandes categorías: los cuerpos políticos que constituyeron un gobierno y los gobiernos que constituyeron un cuerpo político. Sin embargo, este no es el único punto que ha generado autoritarismo en la Época Moderna. Consideramos que, si bien no es característico de nuestra época, de igual manera se ha ido acentuando una particular forma de estaticidad por parte del poder constituido que ha conseguido que la autoridad devenga en autoritarismo. Esta estaticidad es la que, desde Platón y su tiranía de la razón especulativa se pretendía

⁶⁸ Matías Sirczuk, “Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Congreso Internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt”*, 2020, 9.

⁶⁹ Sirczuk, 9.

⁷⁰ Arendt, *La condición humana*, 217.

desde entonces fijar los asuntos públicos olvidando su intrínseca transmutación. El dinamismo entre *auctóritas* y *potestas* es un complemento entre lo que ha sido dado como parte de la condición humana para el hombre, que es el poder y su fugacidad, y la artificial condición humana creada por el hombre, que es la autoridad y su estabilidad originada para solventar las carencias de la creación humana para conservar lo que aquella emana.

Esta experiencia política griega tiene sus matices con respecto a la autoridad romana, la cual consideramos tiene mayor afinidad con la autora alemana que el concepto de *pólis*. El *nómos* griego se centró no solamente en erigir una ley prepolítica, sino en basar su espacio político delimitado en la política interior, mientras que la política exterior era más bien orientada por la violencia en sus diferentes modalidades y niveles. Asimismo, la autoridad entendida dentro de los márgenes de la ley era disminuida a un acotado concepto de Derecho el cual, más que ser obedecido por consenso era obedecido por coacción incluso en la ausencia de toda fuerza aparente. En cambio, la *lex* romana como lo hace ver Matías, Sirczuk, se ampliaba con las pretensiones de una política que procuraba las relaciones interpersonales y plurales⁷¹.

En la Época Moderna el concepto griego de autoridad es el que se ha extendido con mayor amplitud presentándose no solamente como una ley prepolítica sino que, además, reduciendo su valor al Derecho, en donde por estas cualidades no puede entenderse dicho poder constituido como parte de esa *auctóritas* de la que habla Hannah Arendt desde los romanos, pues, como Anabella Di Pego señala atinadamente, “Kójeve advertía en su estudio que mientras que ‘la autoridad excluye a la fuerza, el Derecho la implica y la presupone’”⁷². El Derecho tiene un papel fundamental en todo cuerpo político, no obstante, como hemos dicho no puede suplantar a la autoridad en su funcionalidad operante de estabilizadora de los asuntos humanos, puesto que una vez que el consenso no forma parte integral de la asimetría entre la comunidad y el fundamento de la obediencia, desaparece la presencia pública de quienes conforman en el cuerpo político, mostrándose en su condición humana de consentimiento y concertación, sino en el casi natural rasgo que la condición humana comparte con los animales: el sometimiento. Este

⁷¹ Sirczuk, “Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt”, 10.

⁷² Di Pego, “Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt”, 32.

sometimiento se debe al triunfo del *animal laborans* en la Época Moderna contraponiendo lo vital y lo natural del trabajo del cuerpo a lo artificial no sólo del trabajo de las manos, sino también del trabajo artificial del mayor artificio creado por la condición humana de crear: la autoridad.

Estas similitudes con las tiranías y otras formas perversas de gobierno que comparten nuestras actuales formas de gobierno incluyendo a las democracias, se debe a la implementación de las estructuras tiránicas y totalitarias al interior de la democracia, es decir, de la destrucción de la desigualdad y por tanto de la pluralidad en el cuerpo político, como lo comenta Hidalgo Hernán: “si la nuestra es una sociedad de iguales, hallamos de facto la imposibilidad de la asunción de la autoridad en el mundo contemporáneo”⁷³. De modo que, el estandarte de la mayoría de formas de gobierno actuales versa en pretender el orden y el progreso mediante la esterilización del poder de todos los integrantes del cuerpo político, encomendando la potestad completamente en un soberano que representa el deseo de quienes no participan en la esfera pública.

1.7 Disección política en la *auctóritas* y la *potestas* modernas

Esta disputa antes mencionada ha dado lugar, así como a las transmutaciones políticas de las distintas formas de gobierno, de la misma manera, ha originado una política diseccionada orientada o bien a la enfatización de la *auctóritas* o bien a la enfatización de la *potestas*, nos referimos a la vigente problemática entre los conservadores y los liberales. Tal como lo dice Hannah Arendt, esta tendencia extremista por parte de ambos bandos sólo ha evitado el desarrollo completo tanto de la autoridad, de parte de los conservadores, como de la libertad de parte de los liberalistas⁷⁴ esto debido a que, como hemos mencionado ambas tienen una funcionalidad compartida si bien es cierto que son enteramente diferentes y que, cuando una es agente la otra es paciente, ambas comprenden en su totalidad la complejidad de la *práxis* y diseccionarlas es equivalente a diseccionar la realidad.

⁷³ Hernán Hidalgo, “La autoridad perdida y la emergencia de la burocracia”, *Prospectiva*, núm. 18 (octubre de 2013): 137.

⁷⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 158.

Este móvil político encarnado en las izquierdas y las derechas presentes en los diferentes partidos, movimientos e ideologías consiste en querer sustituir la parte eliminada por la parte rescatada, es decir, los liberalistas no necesitan de la autoridad porque no sólo la están confundiendo en buena medida con un moderno autoritarismo, sino que, incluso así, consideran que, con la constancia del ejercicio de lo que pretenden llamar libertad, lo que se pueda enunciar como autoridad no sería requerido en ningún sentido. De la misma manera, los conservadores, fijando lo establecido, entienden como libertad el respetar los valores, normas y formas de vida erigidas y no entienden como libertad, sino como libertinaje, cualquier intento o pretensión de búsqueda de algo nuevo dentro de un movimiento que considera que ha encontrado todo lo que valdría la pena siempre conservar. Ambas ideologías están sujetas a la falacia del tacón y del martillo, o falacia de las funciones, en donde, Hannah Arendt, ilustrando un ejemplo en donde utilizando un tacón es posible clavar así como se hace con el martillo, esto no significa que el tacón se convierta en martillo ni tampoco que deba suplantarlos, sino que, lo único que consigue es evidenciar la necesidad del martillo⁷⁵.

Sin embargo, en la *práxis* es del todo común facilitar las cosas sustituyendo a por *b* si ambos pueden llevarnos directamente a *c*. La lógica común en este tipo de resoluciones consiste, en palabras de Hannah Arendt, en que: “Si la violencia cumple la misma función que la autoridad —es decir, hacer que la gente obedezca—, la violencia es autoridad”⁷⁶. Esto ha llevado a los extremos de centrarse únicamente en el resultado final a manera de un producto, y eso precisamente es lo que termina por ser la finalidad, al sustituir un fin en sí mismo como lo es la autoridad, por otro elemento que mediante diversos medios pueda obtener los mismo resultado sin reparar en que el trayecto vivencial que ocurre al interior de la *práxis* ante una legítima autoridad y el trayecto vivencial que ocurre en el despliegue de la violencia o de cualquier otro sustituto en cualquier índole, es de importancia que lo obtenido al término de dicho recorrido, tal como lo menciona con bastante precisión Antonio Rivera acerca de las diferencias de los medios y de los fines en los conceptos de justificación y legitimación respectivamente:

⁷⁵ Arendt, 161.

⁷⁶ Arendt, 162.

La primera, en cuanto se refiere 'a un fin que se encuentra en el futuro', resulta inherente a la violencia. El carácter instrumental de esta última, el hecho de ser un simple medio, exige que estén justificados los fines que se pretende alcanzar con ella. En cambio, el poder, dado que surge 'allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente', constituye un rasgo esencial de las comunidades políticas y no necesita ser justificado: el poder es un fin en sí mismo⁷⁷.

De esta manera, podemos entender la dinámica entre *auctóritas* y *potestas* como legítima, teniendo un fin en sí mismas y no requiriendo como la violencia y como el autoritarismo del sacrificio de la libertad para la conformación de un espacio en donde vivir juntos, donde, precisamente, el motivo de vivir juntos es esa libertad sacrificada a costa de solventar una unión que ha perdido su sentido. Las diferencias entre una y otra radican a final de cuentas en las formas de vivir juntos, puesto que la obediencia a la autoridad traerá libertad política, mientras que el sometimiento a la violencia o al autoritarismo traerán orden y progreso, y si acaso la eliminación del estado natural de la violencia en el caso del autoritarismo, pero en ninguno de los dos casos se realizará una forma de vivir juntos en donde quienes la conforman puedan tener un espacio de inicio o irrupción cuando su realidad lo requiera.

Resulta curioso que los liberales en esta política tan diseccionada de la modernidad sean quienes, como señala Hannah Arendt, vean tendencias totalitarias en todos lados, y aún más, cuando se usa el término autoridad, pues entienden por ésta todo aquello que limita la permanencia constante del ejercicio de la libertad, mientras que, por el otro lado, los conservadores reducen las circunstancias apolíticas y antipolíticas que han dado lugar a las tiranías y a los totalitarismos a la incesante búsqueda de sustituir a la autoridad⁷⁸ ignorando ambos que la escisión fabricada por sus ideologías es la que frecuentemente ha derivado en tiranías, en el caso de los conservadores, y en el nacimiento de los totalitarismos en el caso de los liberales. Puesto que en ningún otro régimen como en el tiránico se busca que la sustitución de la autoridad de estabilidad como aquella y configure la realidad práctica de tal modo que el gobierno consiga preservar los que considera buenos valores y tender hacia mejores formas de vida mediante la implementación del poder constituido, principalmente en su fase de

⁷⁷ Antonio Rivera, "Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt", *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 26 (2002): 90.

⁷⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 162.

adoctrinamiento y sometimiento al régimen con la esperanza de remediar los males integrales de la convivencia humana.

Por otro lado, el régimen totalitario ha pretendido una revolución constante con miras hacia el porvenir, negando la tradición y edificando nuevas realidades, las cuales ha conseguido apoyado en medios no menos radicales y de diferencias para nada cualitativas de lo que han sido las tiranías pues si bien evidentemente no existía la libertad en ninguna de sus presentaciones en los regímenes totalitarios, este tender hacia los extremos, así como el olvido de la dualidad dinámica entre *auctóritas* y *potestas* principalmente en este caso por parte de los liberalistas ha tendido a la búsqueda de un progreso que no sólo ha abandonado la tradición, la autoridad y la religión, sino que ni siquiera se ha preocupada por buscar algún claro sustituto, buscando únicamente un oscuros porvenir incrustado en su ideología y no se asienta en ninguna base sólida de la vida activa. Más que tener un claro desarrollo de trascendencia política, el totalitarismo, influenciado por estas escisiones antes mencionadas fluctuó principalmente como operan las profecías y no mediante alguna visión contemplativa como en el caso de la tiranía de la razón especulativa en Platón o de alguna otra estrategia formal o material más allá del propagandismo de cada ideología totalitaria.

Las consecuencias de reemplazar lo irremplazable y profundizar en la cuestión técnica como mera utilización instrumental ha escindido no solamente la dualidad entre *auctóritas* y *potestas*, sino que, de igual manera ha pasado factura en otros campos tanto al interior como en la periferia de la *vita activa*. En este caso, nos referimos a la escisión entre saber hacer y hacer que ha dado origen a la dialéctica amo y esclavo como consecuencia. A este respecto Hannah Arendt comenta:

El amo, según la discusión de *El político*, sabe lo que se debe hacer y da órdenes, mientras que el esclavo las ejecuta y obedece, o sea que saber lo que hay que hacer y hacerlo en términos concretos se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes⁷⁹.

La sustitución de la autoridad o del poder originan dialécticas alternas en donde, con anterioridad, fungía conjuntamente al interior de uno solo de los dos elementos conformantes de la dialéctica original ahora destruida junto con la totalidad del elemento restante y la mutilación del elemento ahora escindido. Esta repartición de las tareas entre

⁷⁹ Arendt, 172.

quien dirige y sabe y quien no sabe realiza ha traído como consecuencia aquella conveniente analogía entre el diseñador, por ejemplo, de una casa, y el que en efecto la realiza. No tenemos interés aquí en reconocer o no esta ejemplificación por demás simplista en lo que concierne a los aspectos creativos artísticos y los de fabricación, sino sólo enunciar que, en materia política, donde la cuestión técnica, e incluso poética son de segundo orden, por lo cual, en lo que respecta acerca de la *práxis*, es una comparación de mal gusto, puesto que es característica de la *vita activa* el estar conformada por un espacio en donde quienes han decidido la manera en que han de vivir juntos, tal como lo dice el nombre, son quienes no solamente hacen sino que también saben qué hacer. Cualquier fragmentación de alguna de estas dos actividades políticas destruye el espacio público en el que se efectúan, puesto que forma parte del discurso político la toma de decisiones, mientras que, de la acción política el realizarlas. De otra manera, el discurso se tornaría en un monólogo tiránico y la acción en procedimentalismo apolítico.

La apuesta a los diversos sustitutos tanto de la *auctoritas* como de la *potestas* no son inocencias ideológicas ni tampoco simples desatinos, sería reduccionista y simplista afirmar lo contrario. Una de las principales razones ocultas, y en ocasiones bastante evidentes, por las cuales se ha pretendido sustituir a la autoridad y al poder ha sido, desde la tradición platónica, el miedo a la inestabilidad de los asuntos humanos, pues incluso la autoridad como parte de ella misma cede ante el poder de lo nuevo cuando esté actúa con legitimación. De modo que olvidando el sentido de la religación social para la conformación de un cuerpo político, se han implementado formas de vivir conjuntamente que eviten algunos aspectos comunes de la condición humana, como es la violencia, tal y como lo señala Julia Honkasalo desde la interpretación que Hannah Arendt realiza desde Hobbes:

Según Arendt, se supone que en Hobbes el monarca absoluto protege al pueblo del estado de naturaleza, que se entiende como una guerra de todos contra todos, donde los seres humanos son todos iguales en su capacidad para dar muerte a otro hombre. Sin embargo, es un alto precio el que se debe pagar por este resguardo estatal: dado que la protección está basada en el limitado poder del monarca [...] el espacio público de acción, y por tanto también la política, se pierden⁸⁰.

El autoritarismo del monarca consiste en evitar la originaria condición humana de la violencia, a costa de evitar también la originaria condición humana del poder, así como la artificial condición humana de la autoridad. Como parte de esta serie de transmutaciones al interior de la vida activa, otro punto que tenemos que considerar cuando se trata del dinamismo entre la *auctoritas* y la *potestas* o cualquier régimen que pretenda diseccionarlas o sustituirlas, es, con precisión, los límites y configuraciones de la vida privada y la vida pública. Como hemos mencionado con anterioridad, uno de los aspectos clave por lo que consideramos que la autoridad ha devenido en autoritarismo consiste en la pérdida de jerarquía y desigualdad propias de la autoridad misma, obteniendo en su lugar una igualación ante la esterilización del poder de todos, así como de nulidad en cuestión de autoridad, reemplazada por la instrumentalización de la vida activa por parte de todo autoritarismo.

En esta situación respecto de lo público y lo privado cabe señalar la diferencia entre lo social y lo político ofrecida por Hannah Arendt: “La *pólis* se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad”⁸¹. Los términos igualdad y desigualdad, así como algunos otros en Hannah Arendt, pueden presentar ciertas confusiones debido a que están sujetas no únicamente a un significado inherente, sino que, de igual manera, están subordinadas a la temática específica abordada. Para ello, vale tener presente la definición de Hannah Arendt de la categoría de la pluralidad definida por la autora como la diferencia entre iguales, pues “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos [...] no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”⁸². La igualdad y la distinción son cualidades inherentes a la condición humana, como hemos

⁸⁰ Julia Honkasalo, “La actual crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt”, *Pléyade*, núm. 4 (2009): 100.

⁸¹ Arendt, *La condición humana*, 44.

⁸² Arendt, 200.

visto la *vita activa* no puede reducirse a una sola dimensión, sino que convergen en multiplanos diversas categorías aparentemente contradictorias, pero que, en una realidad tan compleja como lo es la *práxis* se conjugan en todo momento necesitando una de la otra e incluso coincidiendo en algunas ocasiones en su presentación y efectucción.

En este caso, para hablar de lo social y lo político, derivados de la familia y la *pólis* respectivamente, podemos decir que esa desigualdad de la familia ejercida por la potestad del *paterfamilias*, y la igualdad que otorgaba la *pólis* son definidas por el carácter social en el caso de la primera, y por el carácter político en el caso de la segunda. Lo que quiere decir que, la desigualdad que otorgaba el *paterfamilias* no era la desigualdad que otorgaba la autoridad y por la cual demandaba obediencia, sino que esta desigualdad versaba precisamente en carecer de todo aspecto político, puesto que lo social era de origen privado y la desigualdad consistía en la desigualdad de los integrantes de la familia ante la tiranía del padre, puesto que, entre ellos, los integrantes eran todos iguales, carecían de toda potestad.

Por otro lado, la igualdad ofrecida por la *pólis* no era entendida en relación a la autoridad sino en relación al poder, todos estaban en posición de presentar sus diferencias, por eso estaban igualados en condiciones de poder tanto en su sentido semántico de *potentia* como de *potestas*. Como bien señala Anabella Di Pego, pese a que Hannah Arendt se mantuvo con cierta indiferencia ante los movimientos feministas de su época, sus tesis, quizá principalmente la aquí expuesta acerca del *paterfamilias* ha contribuido enormemente a la crítica al patriarcado⁸³ por parte de las teorías feministas, y en este presente estudio le consideramos como uno de los mayores exponentes de autoritarismo en la Época Moderna, lo cuales han propiciado el surgimiento de particulares formas de patriotismo y nacionalismo como subformas de autoritarismo.

⁸³ Di Pego, "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el *paterfamilias* y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt", 35.

1.8 El *éthos* como hábito y el *initium* como irrupción no habituada

La llegada de la Edad Modernidad trajo consigo, como hemos visto, una resignificación semántica que no se restringía únicamente al aspecto teórico, sino que, el propio *éthos* o forma de vivir había cambiado sobre todo en la Época Moderna con el origen de los totalitarismos, la superfetación del capitalismo y otros múltiples factores. En comparación a la antigüedad, hubo una importante mutación de los conceptos de público y privado. Como lo señala Hannah Arendt, en la antigüedad quien carecía de espacio público no era considerado completamente humano, mientras que en la actualidad cada vez se le da más importancia al aspecto privado, en donde “Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra «privado», y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno”⁸⁴. El triunfo del *animal laborans*, así como la creciente competencia del *homo faber* y la decreciente presencia del *homo initium* o de la acción política de la *vita activa*, han propiciado la imperiosa necesidad del individualismo moderno de saber que algo es propio, por un lado a causa de la inevitable necesidad y la habitual forma de cubrirla, que es con el cuerpo que trabaja pareciendo que únicamente nuestro cuerpo nos pertenece mientras todo lo que este hace y todo lo que las manos fabrican tiene que ganarse precisamente con el trabajo que el cuerpo puede hacer.

Este ganarse las cosas, así como el ganarse la vida han desviado el interés tanto colectivo como individual de las formas de vivir juntos a la forma en que cada quien desea vivir. Esto no es absolutamente negativo, puesto que, la necesidad de un espacio propio y privado forma parte de la condición humana tanto como lo es el espacio público, como hemos dicho con anterioridad, uno de los errores principales de la Modernidad es la escisión de elementos aparentemente contrarios que en la realidad de la *práxis* son interdependientes, de manera que si se elimina a uno, se pierde con esto la relación antes existida entre los dos elementos, y, por lo cual, el elemento sobrante pierde también su anterior significación, pues ésta se sujetaba a la relación de dualidad entre ambos términos.

El problema entonces, no es la preocupación por la vida privada, sino la manera de entenderla. El individuo divide su vida generalmente, conscientemente o no, en tres

⁸⁴ Arendt, *La condición humana*, 49.

estadios: su trabajo y su entretenimiento, que también podríamos denominar como su esfuerzo y su recompensa. En donde, pese a tener tanto momentos de carácter públicos, así como privados, las formas en la que estos se presentan son bastante particulares. La vida pública de las labores y del trabajo consiste en aminorar las cargas de estos, sea por el apoyo en conjunto en la repartición de tareas o bien, en el discurso, que más que ser un discurso político, termina por ser diálogo comunicativo operativo e informacional, es decir sirve únicamente para el mejoramiento de las actividades o para el ocio entre jornadas. Mientras que, la vida privada, no prioriza necesariamente las relaciones interpersonales o el desarrollo personal, sino que, al igual que al interior del espacio público no político al interior del trabajo, este desarrollo personal consiste en aminorar la carga laboral y descansar de ella. No existe aquí un ocio y un espacio que conformen un espacio enteramente público y político. La pérdida de la autoridad requiere la conformación de una nueva autoridad, pues la sustitución de la misma por cualquier otro elemento reconfigura consigo todas las categorías prácticas que conforman la manera en que se vive juntos, incluyendo, en este caso, lo que significa y lo que se vive y se presencia como público y como privado.

No podemos declinar ni culpabilidades ni méritos ni a la *vita contemplativa*, ni a la *vita activa* cuando hablamos de estas resignificaciones semánticas y vivenciales de las categorías de la *práxis*, puesto que, como hemos visto, confluyen como una dualidad más en sus formas de pensamiento y acción conviviendo en la realidad de un mismo mundo y ejercitándose ambas al interior de la condición humana tanto en las condiciones básicas dadas como las artificiales creadas a partir de aquellas. No obstante, así como es importante señalar los cambios aparecidos en la Época Moderna, hasta la actualidad, de igual manera, los pensadores de cada época conjuntan el espíritu de la misma, mostrando a través del *lógos* estas nuevas formas instaladas en la nueva realidad.

El hecho de que existan pensadores aparentemente contradictorios es muestra, una vez más, de la complejidad de la *práxis*, y constata no el sinsentido del vivir juntos o la contradicción de vivir juntos, sino la multiplicidad de formas de vivir juntos incluso al interior de cada forma elegida y vivida en pluralidad. Uno de los pensadores más importantes de la Época Moderna ha sido Martin Heidegger, quien, para lo anteriormente mencionado, comparte tantas diferencias como similitudes con nuestra pensadora

alemana, a tal grado de que podríamos utilizar el oxímoron: se diferencian en sus similitudes, y viceversa. No queremos decir con todo esto que todos los pensadores acierten con su forma de pensar, o que todas las formas de vida sean enteramente validas, y que, entonces, sólo se trate de piezas de un gran rompecabezas.

Lo que sí podemos precisar es que suelen pasarse por alto bastantes relaciones entre algunas diferencias tanto teóricas como prácticas en donde perderlas de vista equivale a una visión fragmentaria de la realidad. Uno de las observaciones de Martin Heidegger que más dista de la comprensión de Hannah Arendt y que podemos recuperar de una de las obras de la autora para este análisis del advenimiento del autoritarismo es la conceptualización de la vida pública y la vida privada, cuando refiere: “La luz de lo público lo oscurece todo”⁸⁵. Evidentemente la posición de Martin Heidegger era una de las que más denotaba, aun a su pesar, el *éthos* moderno que intentaba superar, puesto que su inclinación hacia la individualidad era bastante evidente. Siguiendo a Hannah Arendt, el filósofo alemán entendía que el vivir juntos suponía siempre un conflicto, algo que suele destacar en las reflexiones de muchos pensadores, sin embargo, la reacciones ante estos conflictos varían desde la aceptación afirmativa de la complejidad de la *práxis* y la búsqueda de formas de vivirla, hasta la resignación hacia los asuntos que competen a la convivencia humana y la denigrante huida del espacio público y la restricción de la condición humana a la vida privada, pues, según la crítica de Hannah Arendt a Martin Heidegger habría que buscar la soledad del filósofo⁸⁶ y renunciar a la comprensión o a la participación de los asuntos políticos.

Las teorías no políticas tienen un enorme valor filosófico dentro del marco de la vida privada, el problema reside cuando se pretende constituir no solamente la totalidad significativa del ámbito privado, sino que también se pretende constituir a partir de dichas reflexiones el espacio público, aquel que desde un principio se le ha subestimado o subordinado. De esta manera Heidegger, como otros tantos pensadores individualistas, no solamente pecan de ensimismamiento, sino que, además, sabiendo de antemano que el individuo no puede sino vivir en sociedad, pretenden que esta no sea más que la aglomeración de individuos que viven en soledad, delimitan lo público, como

⁸⁵ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Gedisa, 2017), 196.

⁸⁶ Arendt, 11.

mencionamos antes, a un espacio laboral o recreativo-laboral, de esfuerzo corporal y de disfrute corporal. Los pensadores individualistas, Heidegger en particular, han olvidado que esa oscuridad de la vida pública es la única luz auténtica de la condición humana. Inevitablemente se ha de estar en compañía de los otros, sea bajo el soliloquio individualista, en donde se suponen de antemano que la política es esencialmente dominación y por lo tanto no compete sino a expertos o pequeños grupos gobernantes, o bien, bajo el discurso pluralista, en el cual la *potestas* no puede entenderse como dominación puesto que le pertenece a quienes se han emancipado de este mismo yugo. Tal como lo señala Anabella Di Pego en una de sus reflexiones en torno a John Locke:

El origen de la sociedad civil y política se remonta a una serie de pactos de confianza (*trust*) que los individuos que se reúnen otorgan al poder político lo que también les confiere el derecho a rebelarse cuando no se cumple con lo estipulado en esos pactos. De manera que los miembros de la sociedad no se someten incondicionalmente al poder político, sino que establecen con él una relación de confianza basada en el reconocimiento de su capacidad de garantizar y proteger ciertos derechos fundamentales⁸⁷.

En línea con lo anterior, podemos subrayar que la oscuridad de la *práxis* es algo que le es propia, e ignorar, subestimar, subordinar o relegar la vida pública de que pertenece a quienes han elegido vivir juntos para quienes han de dominar sólo acentúa disipa la incertidumbre, no obstante, lo realiza ofreciendo una claridad en donde ni individual ni colectivamente se ha de encontrar garantía alguna de vivir como se quisiera. John Locke, en esta lectura de Anabella Di Pego, nos recuerda que la autoridad entendida en su forma pura, y no en la perversión de autoritarismo, no ha sido impuesta por ninguna forma de gobierno, sino pactada entre los ciudadanos, de modo que estos demandarán su obediencia, siempre y cuando, según razones multifactoriales como son el tiempo, las circunstancias, el gobierno y otros tantos podrán disentir ante ella como parte de la *potestas* que nunca ha salido de su regazo. La pregunta elemental por la que podemos denotar como autoridad o como autoritarismo a la obediencia en cualquier régimen consiste precisamente en responder a la pregunta ¿quién constituye a quién? En donde, si partimos de la categoría de formas de gobierno que constituyen un cuerpo político, y la dualidad de gobernantes y gobernados, podemos considerarla autoritarismo.

⁸⁷ Di Pego, "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt", 31.

Mientras que, si partimos de la categoría política de formas de elegir vivir juntos, la dominación, y, por lo tanto, la categoría de gobernados-gobernante se disipan y podemos hablar de obediencia a una autoridad conforma y constituida por ese cuerpo político, que es también el que constituye su forma de gobierno y no al revés.

Este discurso en el que se pactan los acuerdos que configuran la autoridad que demanda obediencia como un fin en sí misma es contraria a la implementación de fijadores de la *práxis* que pretenden tener controlada la incertidumbre que les propia, incluso con la estabilidad de la autoridad, puesto que en su constitución la supone. De la misma manera en que Heidegger ha presentado para bien o para mal el espíritu de la Modernidad, otros autores, como Gadamer, han tratado de superar los problemas presentes desde el inicio de esta época, adelantándose a ella misma y profetizando no sólo su decadencia, sino el advenimiento de la necesidad de otras formas de estar juntos en la *vita activa*. Recurriendo a la interpretación de Anabella Di Pego de *Verdad y Método*, podemos encontrar en Gadamer una resignificación de la razón ante la tiranía de la razón de platónica que imperaba en la tradición filosófico política, que, para Gadamer la autoridad no se basa en la obediencia, ni constituye un acto de subordinación irracional.

Antes bien, supone reconocer los límites de la propia razón, en tanto que la autoridad se funda en un 'acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio⁸⁸.

En esta resignificación de la razón, como en toda resignificación semántica, existe también la resignificación de los conceptos con los que se relaciona. De esta manera, para Gadamer, la razón no es un conocimiento accesible sólo a pocos, y con el cual se ejerce el dominio de quienes no pueden acceder a ella, sino que, la razón consiste en vivir con y para los otros, tanto quienes me son próximos como quienes están en la periferia en la lejanía o en la extranjería. Y limitar la individualidad ahí en donde, por haber otras individualidades, la única salida óptima para evitar los básicos conflictos de la condición humana, como es la violencia, no es igualar a todos en impotencia política relegando los asuntos públicos a las minorías, sino que, salida a estos conflictos coactivos llanos o cruentos es fortalecer el diálogo interpersonal, y el discurso plural en

⁸⁸ Di Pego, 33.

donde los otros ocupan diametralmente un lugar jerárquico y asimétrico ante todos los yoés.

Esta asimetría entre el yo y los otros abre una nueva dualidad ejercida al interior de la *vita activa* en cada acto concertado, nos referimos a la dualidad de agente y paciente, en donde como bien refiere Paul Ricoeur, al momento de estar en la *vita activa*, sea en relaciones interpersonales y, sobre todo de pluralidad, pues es este carácter el que constituye a la vida práctica, en palabras de Paul Ricoeur: “Correlativamente, la justicia es más extensa que el cara a cara”⁸⁹. Lo que quiere decir, que, si bien las relaciones interpersonales son completamente políticas, no se puede reducir la *práxis* a ellas, puesto que, la mayoría del tiempo, las relaciones interpersonales suelen ser de carácter privado, mientras que, en su mayoría, la *vita activa* se conforma por la pluralidad en donde la cercanía, la amistad, y otras formas dialógicas parecen incluso prepolíticas puesto que la otredad demanda formas más radicales y variadas de convivencia y concertación que lo que podrían ofrecer categorías dialógicas como la amistad o el amor.

Regresando al ejemplo de la agencia y la paciencia, quien ejerce la acción evidentemente será el agente, mientras que, quienes no están ejerciendo esa acción, serán los pacientes. Sin embargo, la fluctuación de la *práxis* misma tiene un dinamismo inherente, por el cual Heidegger, Platón, y otros pensadores de la tradición le temían, y que, consiste, en la carencia de autoría de las acciones concertadas por cada quien. De modo que, al término de la acción concertada, el agente no tendrá control de la misma, puesto que entrará al entramado complejo de la *práxis* y, una vez insertada ahí, el agente cambiará de rol a paciente, y quienes eran pacientes concertarán sus propias acciones pasando a ser agentes. De la misma manera, todas las acciones concertadas cobrarán vida y sentido en sí mismas dejando en el porvenir y en las memorias venideras la autoría de lo ahora realizado. En este punto, nos hemos enfocado principalmente a la diferenciación entre las categorías de autoridad y autoritarismo, en donde hemos señalado de igual manera, diversas formas de autoritarismo presentes en la Época Moderna, así como la búsqueda de una reconceptualización de la autoridad acorde a las circunstancias, pero fluctuantes de la *vita activa*.

⁸⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 202.

1.9 Los límites de la autoridad

Como tercer punto conclusivo de este primer capítulo, observaremos algunas de las cuestiones por las que consideramos que la autoridad presenta límites, y por ello ha de presentarse en su formalidad de *auctoritas* en relación con la *potestas*, y no de otra manera pues tanto en los autoritarismos, como totalitarismos y tiranías, pero también así en las aparentes adecuadas formas de hacer política de la Época Moderna, como son las ideologías de izquierda y de derecha, se llega a romper la relación entre autoridad y poder al enfatizar sólo uno de los dos, extremándolo y reconfigurándolo tanto semántica como vivencialmente en el ámbito político. Estas limitaciones sólo muestran la necesidad de la misma autoridad, pues como vimos, el efectuarla fuera de estas formas sólo propicia la disipación del espacio público.

Las limitaciones, son, por así decirlo, parte de sus virtudes, pues lo que no tiene limitaciones sólo puede tratarse de dominación llana o cruenta. Estas limitaciones inherentes son las que conforman precisamente la afirmativa obediencia consensuada de parte de quienes han constituido la autoridad. Así mismo, observaremos en el segundo capítulo que la *potestas*, presentará estas cualidades de limitación afirmativa, requiriendo de la misma manera de la *auctoritas* y mostrando no sólo la necesidad del dinamismo entre ambas, sino también la necesaria primacía de la *potestas*.

Como otras tantas cosas que dan comienzo, la tradición política tiene desde su seno el comienzo de la decadencia, y con ella tanto la autoridad entendida en su dinamismo con el poder, como la tradición conformada por Platón de querer sujetar el flujo de la *vita activa* a través de la razón tiránica. Hablamos aquí de la reconfiguración y reconceptualización de la autoridad en línea con ese dinamismo con el poder surgido desde el pensamiento romano, así como hablamos también de nuevas formas de fijar estáticamente el flujo de la *vita activa* por parte de las izquierdas y las derechas, así como de todo gobierno con rasgos de autoritarismo, tiranía o totalitarismo, no obstante pese a estas similitudes formales con la Antigüedad, es innegable entenderlo en el margen de la ruptura con la tradición como Hannah Arendt menciona, de modo que

tendremos que hablar de todas estas formas políticas, apolíticas y antipolíticas en el margen de lo que Anabella Di Pego denomina sociedades postradicionales⁹⁰.

No obstante, no debemos perder de vista todas estas similitudes que, pese a la ruptura de la tradición, han perdurado. Y esto quizá tenga que ver con la necesidad del ser humano de sustituir una cosa por otra buscando la funcionalidad, sacrificando así los fines legítimos por medios justificados que pueden conseguir resultados aparentemente similares, lo que hemos denominado aquí con Hannah Arendt como falacia del martillo y el tacón o falacia de las funciones. Una de estas todavía latentes figuras del actual pensamiento político es el realismo de las ideas de Platón, como señala la autora, el mundo que se hereda con la tradición nos antecede y nos sucede de tal modo que, para mantener lo común que une al vivir juntos en el mundo “Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro”⁹¹. Siguiendo a Hannah Arendt, para Platón había dos tipos de ideas, las de esencia verdadera, que son para la contemplación, y las que se aplican al ámbito público como medidas de éste. Como idea de esencia verdadera y para la contemplación tenemos a la idea de belleza como regidora o idea suprema, mientras que en el segundo tipo de ideas tenemos la idea del bien como modelo de la *práxis*.

Estas ideas teóricas no han sido simplemente superpuestas en la actualidad, sino que se han presentado en formas diversas en la Época Moderna. Unas de las maneras en que el realismo de las ideas de Platón se ha manifestado actualmente es a través de la incesante tendencia a desestimar o degradar la *doxa* como esa opinión o discurso de lo que a la gente le a-parece, ante la sobrevalorada *episteme* política, entendida como verdad o conocimiento que, pretendiendo comparar la complejidad de la *práxis* con datos cuantificables o conocimientos verificables, o bien conocimientos que han de ser puramente contemplativos y descriptivos, termina por sacrificar todo lo que la política realmente es: todo lo que escapa al conocimiento epistémico: lo que se ha de convenir, y que no puede ser nunca totalmente un objeto del saber, al menos no en su forma

⁹⁰ Anabella Di Pego, “Los derrotados de la política en las sociedades postradicionales. Algunas consideraciones a partir de Hannah Arendt”, *Estudios. Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, diciembre de 2013, 14.

⁹¹ Arendt, *La condición humana*, 64.

elemental y constitutiva, sino que ha de ser objeto del discurso político y por tanto de las teorías políticas independientes.

Las formas políticas que pueden presentar toda pretendida teoría política nacida en el seno del realismo de las ideas de Platón son más bien apolíticas o en todo caso prepolíticas. Es decir, sirven únicamente para las relaciones interpersonales, duales o de minorías cuando ejercen la dominación pero no pueden ofrecer por su fijismo epistémico, una aproximación efectivamente práctica y vivencial a las formas políticas y dinámicas presentadas en las diversas formas de vivir juntos, y que, por este carácter, es más bien la *doxa* la que a través del discurso y la apariencia de cada quien, puede conformar tanto un cuerpo constituido como autoridad, como ejercer una novedad legítima como poder constituyente, pues, como ha señalado Hannah Arendt: “Las vidas de esa mayoría residente en la caverna y a la que el filósofo gobierna se caracterizan no por la contemplación sino por la *λέξις*, palabra, y por la *πρᾶξις*, acción”⁹². Los únicos que no forman parte de las diversas formas en que se ha elegido vivir juntos, son quienes pretenden disolver la regulación del cuerpo político que requiere de la estabilidad en movimiento que sólo puede ofrecerle la relación dinámica entre *auctóritas* y *potestas* y el discurso o *doxa* política.

Estas sociedades postradicionales en las que vivimos en la Época Moderna, son definidas por Anabella Di Pego como aquellas sociedades en donde “las tradiciones se encuentran en competencia unas con otras y los sujetos deben decidir y fundamentar su adhesión a una u otra tradición”⁹³. A raíz de esta reflexión de Anabella Di Pego, podemos observar que la crisis de la identidad juega un papel de suma importancia en la actualidad tanto en su relación mercantil y de consumo, en relación a la hipertrofia del capitalismo, como al hecho de que estas sociedades en las que vivimos no solamente son postradicionales, como bien señala Anabella Di Pego, sino que, aún más, nuestras sociedades son posttotalitarias, y con ello la crisis de identidad aún si se satisface de formas de consumo mercantiles, contiene su acentuación y su matriz en el seno de las relaciones consigo mismo, interpersonales y comunitarias al interior de la *vita activa*. Este adherirse a una tradición u otra es la muestra de carencia de espíritu de todo cuerpo

⁹² Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 182.

⁹³ Di Pego, “Los derroteros de la política en las sociedades postradicionales. Algunas consideraciones a partir de Hannah Arendt”, 17.

político que requiere ser constituido no solamente materialmente, sino que requiere de un nuevo fundamento o sentido de todas esas variadas formas elegidas de vivir juntos.

Este nuevo fundamento tiene que encontrarse en el margen de las cuestiones políticas, puesto que en el desarrollo de estas sociedades postradicionales y posttotalitarias cada vez más se utilizan como sinónimos conceptos que son opuestos, o enteramente diferentes, así como hemos visto, que de igual manera se disuelven dicotomías que más que ser contradictorias forman parte de una misma funcionalidad, como la *auctóritas* y la *potestas*, y la pretensión de la sustitución de alguna y la enfatización de la otra, sólo consiguen la pérdida de lo que esa dicotomía obtenía. En el caso de la sinonimia conceptual, podemos destacar la cada vez más definición idéntica entre lo social y lo político. Anabella Di Pego distingue desde Hannah Arendt las diferencias entre lo social y lo político de manera bastante minuciosa caracterizando a lo social como la administración de las necesidades, en donde las cuestiones son principalmente técnicas, y por lo tanto pueden ser atendidas por algunas minorías de expertos en producción y distribución, lo cual no ocurre con la política, en donde, por definición, su “sentido es la realización de la libertad de los hombres”⁹⁴. Es un atentado directamente contra el motivo de vivir juntos y de haberlo elegido, así como de la sola posibilidad de haberlo elegido, el eliminar las diferencias entre lo que sólo necesita ser administrado y lo que requiere de la aparición y discurso de todos.

Lo que pone en juego los márgenes entre lo privado y lo público, así como lo económico y lo político, la rebelión y la revolución, la liberación y la libertad, como otras tantas categorías que dependen de la distinción entre las grandes esferas de lo social y lo político. Anabella Di Pego explica que Hannah Arendt está consciente de que la política no puede ser enteramente práctica, de modo que algunos aspectos técnicos forman parte de ella, así como aspectos de otro tipo, sin embargo, estos aspectos técnicos no pueden constituir la política⁹⁵, sino sólo mostrar aspectos en los que, debido a la complejidad de la *práxis*, ésta tiene que participar también en la relación con otras dimensiones como la *téchne* y la *poíesis*.

⁹⁴ Di Pego, 19–20.

⁹⁵ Di Pego, 20.

La administración de las necesidades como aspecto mayoritariamente técnico y la participación pública como ejercicio de la libertad política por parte de los ciudadanos como aspecto mayoritariamente práctico aterrizan en otra problemática particular de la Modernidad que consiste en entender el gobierno como en el marco de la política, entendiendo ésta como dominación de los gobernados y administración social, o bien, como Hannah Arendt y otros filósofos de la política, entendiendo al gobierno como un mal necesario para la administración de las necesidades, en el marco mayoritariamente de las cuestiones sociales, mientras que, por otro lado, sustituyendo la categoría de gobierno, refiriendo a las formas de vivir juntos como la concreción de la libertad política de los ciudadanos. Entendiendo esto. El gobierno constituido por un pueblo cubre las necesidades de liberación, por lo cual el gobierno es *conditio sine qua non* para la libertad, no obstante, no es *conditio per quam* para la misma. Las formas de vivir juntos requieren constituir un gobierno para, posteriormente ejercer su concertación, lo que requerirá tanto del correcto funcionamiento del Gobierno como base, como del hacerse de la realización de la acción y el discurso políticos.

Esta distanciamiento del concepto de Gobierno mediante la introducción de una segunda categoría de orden distinto muestran la ruptura con la tradición que Hannah Arendt presentaba en sus reflexiones, y que, siguiendo a Alfonso Ballesteros, han sido basados en las reflexiones de Montesquieu⁹⁶ y son clave para comprender la *potestas* fuera del orden de la dominación hacia los gobernados, puesto que, el gobierno, no dispone de ésta, sino que, la *potestas* le pertenece a quienes han elegido vivir juntos y han consolidado una forma de gobierno: los ciudadanos. Esto no significa que el gobierno no cumpla ninguna función o que no sea de importancia incluso al interior de los aspectos netamente políticos, sino que, como señala Alfonso Ballesteros: “El gobierno no es la experiencia central de la política”⁹⁷. La experiencia central en lo gubernativo es la que origina todo tipo de autoritarismo. De modo que, la *potestas* pasa a resignificarse de dominación a libertad política. Con ello, el papel del gobierno, quien no tiene ninguna potestad, pasa a ser parte de la autoridad, no como su ejecutor, sino como vigía, el cual se encuentra subsumido a esa misma autoridad y ésta no puede reducirse al gobierno,

⁹⁶ Alfonso Ballesteros, “Hannah Arendt: La gran tradición (1953). La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt”, *Eunomía. Revista en cultura de la Legalidad*, núm. 6 (agosto de 2014): 286.

⁹⁷ Ballesteros, 287.

sino que su abarca un campo mucho mayor. No obstante, pese al gran abarcamiento de la autoridad, esta reconfiguración sólo muestra los límites que la autoridad misma tiene en su matriz, puesto que, por definición, en su constitución se encuentra el quiebre ante la irrupción política legítima. El límite de la autoridad recae en que su capacidad artificial sólo tiene lugar para la preservación de lo que el poder ha hecho y de lo que podrá hacer después, por lo que la preservación no sólo es secundaria sino, además, tiene una doble naturaleza de preservar y sacrificarse cuando un poder legítimo nuevo surge en cuestión.

A pesar de lo que hemos señalado, especialmente de la ruptura con la tradición por parte no solamente de Hannah Arendt y de los pensadores de la Época Moderna, la tradición en sus grandes rasgos ha sido declinada, empero, ninguna tradición se disuelve por completo, ninguna irrupción parte de cero sino que ciertos aspectos le sobreviven a toda tradición superada, y éstos, a su vez, implican e irrumpen en la irrupción nueva misma, de modo que, tampoco una irrupción es totalmente irruptiva, sino que lo es luego del choque con lo que aún se conserva de lo superado. Estos rasgos que le sobreviven a la tradición, consiguen que se cuelen de igual manera algunas formas de vida y de pensar que o son enteramente radicales inclinadas hacia el purismo tradicional o radicalmente inclinadas hacia una novedad impalpable, en donde ninguna de ambas ha existido jamás en la concreción real de la *práxis* pese a sus múltiples defensores que les profesan. Una de las principales formas que le sobrevivieron a la tradición en su conformación con la novedad irruptiva fue, con precisión, la sobrevaloración del gobierno, no en su limitada esfera administrativa, económica y social, sino, en una nueva formalidad política en donde con apariencia no se trata de un gobierno que ejerza la potestad, nos referimos a la preponderancia moderna de optar por los gobiernos democráticos, particularmente de la democracia representativa.

Aunque existe la alternativa al interior de la misma democracia, como es el caso de las democracias directas y algunos han interpretado a Hannah Arendt en esta línea, Anabella Di Pego señala que “Lo que Arendt quiere señalar es que la política no puede identificarse con el gobierno ni siquiera cuando este es democrático”⁹⁸. No se trata de que el gobierno democrático, y, sobre todo, de una democracia radical, no sean de

⁹⁸ Di Pego, “Los derroteros de la política en las sociedades postradicionales. Algunas consideraciones a partir de Hannah Arendt”, 28.

ningún valor político, puesto como hemos visto, el gobierno es necesario y una democracia, sobre todo si es radical, se aproxima bastante a una de las mejores administraciones gubernamentales en lo que a las formas de gobierno le competen. No obstante, como señalamos, el gobierno no es *conditio per quam* para la libertad, de manera que “no implica la institucionalización de espacios políticos en los que los hombres puedan deliberar sobre los asuntos públicos”⁹⁹ como bien refiere Anabella Di Pego. La conformación de una democracia que desde el gobierno sea quien se encargue de los asuntos públicos, incluso si se trata de una democracia directa revive la tradicional forma de dominación por parte del ejercicio de la potestad por parte de los que gobiernan hacia quienes son gobernados. La consolidación de un espacio deliberativo discursivo enteramente público sólo puede conformarse si se abandonan esas categorías tradicionales, y se ejerce la potestad desde la elección de las formas de vivir juntos como comunidad, diametralmente superior a las formas de gobierno y constituyentes de éstas.

Hemos abordado hasta aquí conceptos que están entrelazados sea en su funcionalidad o en la conjunción, disyunción o simple relación de unos con otros. Los conceptos, particularmente de liberación y libertad tienen su ocupación al interior de otras categorías, cuando se trata de un cuerpo político dominado, estas categorías dependerían directamente de los conceptos de rebelión y revolución, respectivamente. Dentro de lo cual, en el marco de lo antedicho, y de las categorías interfuncionales de gobierno y formas de vivir juntos, la liberación le corresponde al primero, mientras la libertad a este último, entendiendo que el gobierno es su administración se encarga de la constante demanda de necesidades, por otro lado, a su vez, quienes han de vivir juntos conciertan y discursan no sobre la administración de las cosas, sino sobre la constitución del gobierno, quien se encarga de la administración de las cosas, y la constitución de las relaciones plurales e interpersonales al interior del cuerpo político que conforman el vivir juntos y que elementalmente componen la *vita activa*.

Marx fue uno de los principales pensadores que irrumpieron contra la tradición filosófica política en donde la categoría de gobierno-gobernados regía la vida pública y la política era entendida entonces como dominación. No obstante, nos resulta que dentro de sus reflexiones desde la lectura realizada por Hannah Arendt podemos encontrar

⁹⁹ Di Pego, 28.

algunas confusiones o disociaciones por parte de Marx de los conceptos de gobierno y poder y gobierno y política, en donde, Marx forma parte de esos restos de tradición que perviven al momento de una nueva fundación, es decir, supera la tradición pero no escapa todavía a ciertas formas de entender la *vita activa* desde la comprensión tradicional de la que intenta distanciarse.

Para Marx, la administración de las cosas a través del trabajo producido tendrá un elevado excedente que impactarán tanto la eliminación del trabajo mismo como de la política, dando lugar a un doble ocio de estas dos y ofreciendo mayor tiempo para la vida teórica o *vita contemplativa*¹⁰⁰. Esta reflexión surge a partir de la profetización marxista de la disolución del Estado y de las clases sociales, lo que muestra que Marx está entendiendo al Estado como ejecutor de la *potestas*, puesto que, si partiéramos de la idea de política entendida desde las formas de vivir juntos, ese ocio generado por el excedente producido por el trabajo sólo puede ser un ocio dedicado precisamente a la auténtica *vita activa*, la libertad política. No porque ese ocio no pueda ser utilizado para la *vita contemplativa*, sino porque la eliminación del trabajo y del Estado no significan que quienes viven juntos hayan dejado de estarlo, o que, en su vivir juntos, no haya nada que discursar o concertar, pues ni el trabajo ni la administración de las cosas forman parte de la vitalidad de la política. Si entendemos la *potestas* ejercida desde la facultad de quienes han elegido vivir juntos, la desaparición del trabajo y del Estado sólo incrementa la *poténtia* de la *potestas* del cuerpo político.

1.10 *Homo initium* y la humanidad por hacer-se

La interpretación marxista surge de una antropología laboralista del ser humano, en donde, para Marx, la *diferentia specifica* del ser humano respecto de los animales es el trabajo, a diferencia de la idea tradicionalmente aceptada de entender la humanidad desde una antropología racionalista, entendiendo al ser humano como un *animal laborans* y no como un *animal rationale*¹⁰¹. Con ello, no solamente podemos observar que en Marx no existe una diferencia marcada entre labor y trabajo, como si lo hace Hannah Arendt, además de establecer esta disimilitud a través de diferenciar las

¹⁰⁰ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 37.

¹⁰¹ Arendt, 40.

actividades del cuerpo en la labor de las actividades de las manos en el trabajo, no caracteriza a estas como propias del ser humano, y todavía más, se rehúsa a definir al ser humano desde la antropología puesto que toda antropología es hasta cierto punto fijista y el ser humano, como inicio es el mismo irrupción e introducción de porvenires, de manera que nada puede definirlo por completo. Hannah Arendt, en contraposición a los conceptos antropológicos ofrece en su lugar la categoría de la condición humana definiendo no lo que es el ser humano sino en lo que se encuentra inmerso, la forma en la que se le ha dado la vida en la Tierra. Estas condiciones nunca son condicionantes por entero y muestran la capacidad del ser humano de crear nuevas condiciones a partir de las primeras que le condicionan, como son la natalidad y la mortalidad, por ejemplo, y la capacidad que tiene, no en la individualidad sino en la colectividad de poder ir más allá de estas mismas condiciones, condicionándolas a su vez.

Creemos que, en todo caso, para Hannah Arendt, pensando desde la condición humana, el ser humano podría entenderse, más que como un *animal rationale* o un *animal laborans*, como un *homo initium*, aquel que es inicio y da comienzo a porvenires inesperados a través del milagro, y que ni la historia ni ningún otro antecedente o condición pueden determinar el surgimiento o curso de estos inicios irruptivos, a tal grado que, ni siquiera el mismo *homo initium* como actor de sus acciones puede determinar ni el grado de irrupción ni el curso de la acción de lo que ha originado, pues, como comenta Paul Ricoeur, “la tragedia es obra de los propios agentes y de su individualidad¹⁰²” con lo que refiere, en línea con Hannah Arendt que toda acción por más irruptiva que sea, no le corresponde en autoría al actor, sino que, como vimos en el apartado anterior toda agente es paciente de sus propias acciones después de ejecutarlas, y la tragedia mencionada por Paul Ricoeur refiere tanto a la incapacidad de controlar el curso de las acciones en la complejidad de la *práxis*, como a la probabilidad de que lo inesperado de las acciones no sea favorable, en donde, como observaremos en el capítulo 2, sólo el perdón y la promesa, como parte de esta condición humana pueden salvar al *homo initium* de esta tragedia de la acción.

Como parte de las condiciones humanas creadas por el hombre con el objetivo de preservar lo creado y mantener en la medida de lo posible una estabilidad y una más o

¹⁰² Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 261.

menos certidumbre de lo creado, el ser humano se ha condicionado y ha condicionado a su vez diversas instituciones tanto desde su elegir vivir juntos, como desde instituciones cada vez más materializadas y tecnificadas para procedimientos políticos que garanticen la vida en comunión que se ha elegido vivir. Una de estas instituciones que más se ha polemizado desde sus inicios, y que ha tenido controversias desde la naturalidad o artificialidad de su génesis, como las características de sus funciones es el Derecho. De la misma manera, una de las tragedias más complejas y frecuentes con la que los agentes han tenido que enfrentarse en el incontrolable curso de las acciones ha sido la guerra.

Estos conceptos, están vinculados como una de las grandes acciones, por parte del Derecho, y una de las mayores tragedias por parte de la guerra. María Delgado comenta que en Hannah Arendt puede verse cómo la aparición de la guerra mostró una “contradicción entre el Estado-nación y los derechos humanos”¹⁰³. Con esto no se muestra que el Derecho sea innecesario, sino, recordando la falacia del martillo y del tacón, sólo muestra lo vital que es el Derecho, por lo que el problema principal no sería tratar de despreciar el Derecho como institución, sino pensar en la reconfiguración de lo que se entiende por Derecho y el lugar que este ocupa en relación tanto vertical como horizontal al interior de la *vita activa*. Como la frase la muestra, la específica contradicción que se mostró no fue en la constitución o conceptualización del Derecho, sino en la relación que éste mantenía con el gobierno y su administración, así como la identificación de quienes han de vivir juntos con un gobierno, lo que muestra que, lejos de constituir en completitud la identidad de un cuerpo político, lo escorza, lo fragmenta, y lo limita a tener un espacio público ajeno a su propia aparición, en pocas palabras la identificación con el Estado-nación consigue la carencia de un espacio de pluralidad para la libertad política.

Por otro lado, el Derecho, como hemos dicho, tiene una función y una importancia vitales al interior de la *vita activa*, no obstante, no puede limitar ni el espacio constituido ni el espacio constituyente a lo que puede ocurrir en el margen del Derecho, pues como señala Paul Ricoeur: “el derecho, como había admitido Kant, se limita a separar lo mío de lo tuyo”¹⁰⁴. Por lo que, lo que se entienda dentro de la *auctoritas* y la estabilidad de lo

¹⁰³ María Delgado, “El concepto de libertad en Arendt para el ejercicio de los derechos humanos”, *Tla-Melau. Revista de ciencias sociales*, núm. 41 (marzo de 2017): 10.

¹⁰⁴ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 276.

creado para la constitución del cuerpo político, deberá ser ampliado, pues, como el autor francés comenta, la política y la autoridad van más allá de situaciones interpersonales¹⁰⁵, tendiendo hacia la pluralidad y la alteridad, por lo que el Derecho puede solamente formar una pequeña parte y no una totalidad de la esfera pública, asimismo, recordando las reflexiones de Anabella Di Pego, pese a la inevitable necesidad del Derecho, este siempre se encontrará mayormente vinculado al uso de la fuerza¹⁰⁶ y no a la obediencia inmediata que demanda la *auctóritas*.

No obstante, el reposicionamiento del Derecho como una parte y no como una totalidad del poder constituido no garantiza ni el correcto funcionamiento de la *auctóritas* como estabilidad o aumento de la fundación ni el curso de la *potestas* dentro del poder constituyente, pues, como señalamos en el párrafo anterior, la tragedia es inherente a la acción humana, de modo que, como bien comenta Paul Ricoeur haciendo referencia a la tragedia de Antígona de Sófocles: “ha establecido el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución”¹⁰⁷. De modo que, no es preciso ni posible restringir o evitar ninguna de estas características que forman parte integral tanto de los componentes del poder constituido como del poder constituyente.

Como hemos anticipado, al comienzo de la Modernidad el tema de la libertad ha sido uno de los mayores abordados, ofreciendo diferentes conceptualizaciones, así como diferentes puntos de partida y objetivos. Una de las primeras formas de la libertad ha sido la de entenderla desde la liberación de la necesidad, el abastecimiento. El hombre es libre porque ha superado la miseria y la esclavitud de requerir un esfuerzo corporal constante para su supervivencia. La historia nos ha mostrado, y en muchos gobiernos sigue esto vigente, cómo mediante el Orden se ha podido solventar toda liberación de la necesidad, tal como podría ser uno de los grandes casos Norcorea. Hannah Arendt está convencida de que, si bien la liberación de la necesidad es *conditio sine qua non*¹⁰⁸ para la libertad, no es *conditio per quam* es la libertad, a diferencia de lo que piensan Marx y los pensadores modernos que en general han centrado su discurso en la economía política dejando de lado la superestructura que prima: lo jurídico-político.

¹⁰⁵ Ricoeur, 202.

¹⁰⁶ Di Pego, “Autoridad”, 6.

¹⁰⁷ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 265.

¹⁰⁸ Arendt, *La libertad de ser libres*, 35.

La segunda forma en la que la libertad ha sido abordada en el mundo moderno ha sido entendiendo a ésta como libre albedrío. El deseo y la convicción de ser libres es lo que nos hace libre¹⁰⁹, dice Thomas Paine algo que Sartre y los existencialistas modernos llevarán al extremo con la condena de la libertad. La libertad viene de la concertación como milagro inesperado y como inicio de los iniciadores, de los actores que la efectúan. Si bien podría ser propicio tener cierta actitud, habituarse a ser comunes, el acto político es la concertación de cualesquiera *éthos*. La libertad ofrecida por el *éthos* barroco y la libertad sartriana son libertades eunucos. Podrían llegar a considerarse como actitudes prepolíticas, pero nunca como libertades políticas ante ninguno de los tres pilares de la Modernidad, que son, como hemos dicho, el capitalismo, el progresismo y el totalitarismo. ¿Podría el *éthos* barroco ahí donde ni siquiera es pertinente hablar de economía, donde incluso podría tenerse liberación de la necesidad, y, sin embargo, el orden jurídico ha devenido en autoritarismo, podría, decíamos, ofertar algo en concreto mediante la individualidad imaginativa y la terquedad de querer ser libres? ¿Qué es ser libres en un Holocausto o en un Orden militarizado? Mientras la realidad sea de tal tipo no puede existir la libertad, si estamos dispuestos a pensarla desde la política concreta y no desde un sentimiento interno.

Ante estos males de la realidad moderna, los que menos habrían de preocuparnos serían los económico-políticos, no por su inocencia, sino porque en comparación al autoritarismo jurídico del fenómeno totalitario, el capitalismo si es superado no ofrecerá automáticamente la libertad; si no es superado, siempre podrá actuarse en confrontación así todo el mundo moderno sea capitalista. En cambio, los totalitarismos una vez insertados como fenómeno de autoritarismo jurídico nada puede hacerse desde dentro, la no capacidad de acción debido al aislamiento globaliza la situación como antipolítica e incapaz de ofertar contra dicha realidad. Como hemos dicho antes, no es determinado *éthos* lo que habría de estar en cuestión sino las modalidades de la concertación política sean cuales fueran los *éthos*. Tales modalidades de la concertación política nos llevan a uno de nuestros puntos iniciales de la conversación: el dinamismo entre autoridad y libertad, lo que tienen de contrarias, y lo que tiene cada una contenida de la otra. La libertad que contra lo fundado funda lo nuevo, que posteriormente dejará de ser lo nuevo

¹⁰⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 257.

y tarde o temprano no le corresponderá. La autoridad como resguardo de la estabilidad de lo fundado ante los cambios y la aceptación posterior de una nueva fundación como nuevo resguardo. Sin embargo, cabe recalcar, primando siempre en ello la libertad¹¹⁰, respecto de la autoridad como única forma del funcionamiento dinámico entre ambas.

No sólo hace falta decir que es la concertación política lo que nos hace libres, sino, enfatizando lo que hemos dicho con anterioridad, la libertad casi nunca se presenta y podría devenir realidad alguna como la del totalitarismo que impidiera por completo su apareamiento. No estamos condenados a ser libres. No somos libres si queremos. Las instituciones, el gobierno, el poder, la violencia, la revolución, la complejidad de la *práxis* determinará si en efecto puede o no haber libertad o si podría definitivamente no haberla. Es por ello que pese a tener la libertad en nuestras manos, como acción que es nuestra, la materialización de un espacio político concreto en el cual la virtualidad de la libertad como acción política pueda factualizarse es clave para hablar de libertad como hecho y no sólo como *potentia*. Ahí donde no ha sido posible establecer la libertad en su concreción ha sido necesaria la violencia como *ultima ratio*, nos obstante si algo han demostrado los totalitarismos del siglo XX es que en una realidad de peculiar aislamiento incluso la violencia se torna imposible. El tratamiento de la Época Moderna valdría ser vigilar y resguardar el dinamismo entre lo jurídico y lo político, entre autoridad y libertad, no sólo ofreciendo primacía de la libertad, sino garantizando institucionalmente que en efecto esto así sea.

Una de las cuestiones principales que propiciaron contradicciones entre el Derecho y el Estado-nación fue la fuente originaria del Derecho y las políticas internas y externas del Estado-nación, así como la identidad nacional, los nacionalismos, patriotismos y otros tantos autoritarismos surgidos de la manera de entender la política desde los márgenes del Estado-nación y las formas de gobierno. Hannah Arendt y muchos otros sujetos políticos tuvieron la desagradable oportunidad de presenciar lo que consiste tanto ser un expatriado como ser un migrante al interior o exterior de un cuerpo político respectivamente. Como señala María Delgado, “La actuación que tuvieron las naciones del mundo hizo patente su respuesta a esta cuestión: los expulsados y los expatriados no tienen derechos humanos porque, en efecto, éstos no existen para quienes carecen

¹¹⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 383–84.

de ciudadanía”¹¹¹. Por lo que, el fundamento del Derecho no podría entenderse desde el iusnaturalismo o de alguna otra fuente natural o divina, sino desde un contractualismo o cualquier otra fuente artificial prepolítica o política en donde, quienes no estuviesen integrándola, no pudiesen gozar de lo así constituido por dicho cuerpo político. La guerra vino a demostrar que no tenemos derechos fundamentales. Aún más, los apátridas ni siquiera tienen un lugar en el mundo porque carecen de Estado, no viven con los demás.

Después de las particulares guerras ofrecidas en el origen de los totalitarismos y la crisis del Estado-nación, la crisis del fundamento político ha sido cada vez más creciente y diversos autores, como es en caso de Hannah Arendt, han buscado en los orígenes políticos de la antigua Roma alguna respuesta de un nuevo fundamento. Pese a la evidente admiración de nuestra autora hacia la tradición romana, más que volver a Roma o hacer una nueva Roma, la pensadora alemana encuentra en América, particularmente en Estados Unidos, la fuente de un nuevo fundamento político para la Época Moderna y posttotalitaria.

Los problemas con las limitaciones del Estado-nación no son propiamente integrales de la conformación de éste, sino que son secundarias y surgen a partir de reducir la política a la administración del Estado, olvidando la amplitud que el espacio público conlleva. Incluso, según María Delgado, Hannah Arendt considera que no podemos pensar los derechos fuera de la institución del Estado-nación¹¹², pues, como hemos visto, el Estado es un mal necesario para la preservación del espacio constituido, y los derechos, si bien no son la totalidad ni del espacio constituido ni del espacio constituyente, al mismo tiempo, entrecruzan su espacialidad yendo más allá de lo político, o bien, politizando más allá del espacio público, puesto que, al interior de la vida privada, los derechos garantizan por igual una vida personal e interpersonal acorde a como se ha elegido vivir juntos para todos por igual.

Así como en otros tantos fenómenos bélicos, los fenómenos totalitarios de la segunda guerra mundial mostraron que los apátridas no sólo perdieron su lugar en el espacio público, sino que tampoco contaban con la posibilidad de tener un hogar, un espacio íntimo y privado o de gozar de libertades individuales al interior de la vida

¹¹¹ Delgado, “El concepto de libertad en Arendt para el ejercicio de los derechos humanos”, 11.

¹¹² Delgado, 12.

privada. El problema con el derecho natural y todas sus derivaciones que pretenden presentar al hombre como sujeto de derechos consiste en una clara verticalidad de los afortunados sobre los desafortunados, es decir, de los que están dentro del pequeño círculo que cumplen con las características dadas y les permiten ser sujetos de derecho y lo que están en la periferia o fuera del círculo y no son ciudadanos o no ostentan en concreción ninguno de esos derechos virtuales. El derecho entendido así es una formalidad creada en donde habría que introducir a quienes se amolden acorde a la forma preestablecida.

El derecho pluralista basado en el dinamismo entre *auctoritas* y *potestas* consistiría entonces en aquel que no es formal, o que sus formalidades no son determinantes sino sólo en líneas generales, y que, dentro de las especificaciones, ese derecho se materializa sí dentro de lo que la forma pero dicha forma además de no ser esencialista sino sólo delimitadora de lo posiblemente bueno y de lo posiblemente malo, esta forma permite el llenado de la materialidad que la desborda y con ella se conjuga. El derecho material puede entonces en todo momento fluir porque la forma no se lo impide. El derecho natural tiene una formalidad que permite restringidamente cierto tipo de derecho material el cual termina siendo un derecho para nadie. El derecho por buscar es aquel que parta de la institución del vivir juntos y no de las ideas que se tienen de cómo vivir juntos para determinarlas o fijarlas desde arriba con modelos rígidos, fijistas, que describen formas de vivir que no cambian y que pertenecen sólo a la perpetuación del dominio de una minoría.

El problema con el Estado-nación como lo hicieron ver particularmente las dos grandes guerras del siglo XX, fue que, como señala Cristina Sánchez: “aquellos que no forman parte de la identidad de la nación se conviertan en apátridas desprovistos de derechos”¹¹³. Consideramos que el problema reside, más que en la implementación del Estado-nación, en la forma en la que ha sido implementado. Nos referimos a la diferencia entre moral impuesta y *éthos* de un cuerpo político. Algo que Hannah Arendt encontrará bastante particular en la forma en que Estados Unidos implementa su administración y su política. La identidad nacional fijada por medio de la moral impuesta crea formas de

¹¹³ Cristina Sánchez, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”, *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 26 (2002): 66.

vivir que no se han elegido, sino que son formas preexistentes que eligen quienes han de vivir como se ha establecido previamente. De modo que, sólo pueden vivir quienes se ajusten forzosamente a ella, mientras que la conformación de un Estado, incluso dentro de los aspectos nacionales, que entienda la identidad desde una materialidad móvil así como de una formalidad legítima y plural, encontrará maneras distintas de pertenecer a ella dentro del marco de como se ha elegido vivir juntos y en consonancia con la libertad política y la quietud que ofrece la autoridad de un cuerpo constituido. Estados Unidos encontró maneras de conciliar dentro de su espíritu nacionalista un *éthos* móvil y amplio en donde se pudiera participar de la ciudadanía de múltiples formas, incluso sin tener que renunciar a otras formas personales o comunitarias preexistentes en un cuerpo político que pretende la inclusión en la ciudadanía americana, en palabras de Cristina Sánchez:

Como señala justamente Margaret Canovan, una de las razones por las que Arendt expresa su admiración por la Constitución norteamericana es que ésta no afirmaba una conexión entre la comunidad natural étnica, por un lado, y la ciudadanía artificial, por el otro, de tal modo que se podía ser italo-americana, polaco-americano o judeo-americano, como ciudadanos de la misma república, sin perder sus comunidades de origen¹¹⁴.

Pese a que algunos podrían interpretar actualmente como una discriminación positiva este tipo de adjetivaciones, como particularmente suele afirmarse respecto de los afroamericanos, a quienes pareciera no querer llamarles completamente americanos, la lectura que presenta Cristina Sánchez es de utilidad para mostrar cómo Estados Unidos ha eliminado aparentes contradicciones ahí en donde más bien pueden existir uniones, no siendo impedimento cuestiones de raza, religión e incluso cuestiones nacionales para poder participar del contrato pactado que constituye la esfera pública.

Luego del fracaso del mundo cosmopolita de Kant¹¹⁵, que, como comenta María Delgado, carece de coherencia y de lugar en un mundo en donde los derechos naturales no son fundamento ni en el derecho ni en la vida pública. La nueva garantía de la dignidad humana se ha de encontrar en la heterogeneidad del *éthos* estadounidense, el cual, siguiendo la interpretación de Cristina Sánchez, ha sabido diferenciar la artificialidad de la condición humana de todo cuerpo político¹¹⁶, de la casi natural condición humana de

¹¹⁴ Sánchez, 67.

¹¹⁵ Delgado, "El concepto de libertad en Arendt para el ejercicio de los derechos humanos", 11.

¹¹⁶ Sánchez, "Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política", 67.

la nacionalidad de origen. En esta época posttotalitaria, para Hannah Arendt, y para cualquiera que pretenda adentrarse en las reflexiones de la *vita activa*, resulta bastante complicado entender la constitución de un cuerpo político libre en la semántica arendtiana. Hannah Arendt se hizo de varias críticas con la publicación del libro *Sobre la revolución*, en donde ofreció una lectura bastante contraria a la habitual realizada por la mayoría de historiadores de su época, principalmente con la revaloración de la revolución americana ante algunas flaquezas de la revolución francesa. Para Julia Smola, es importante recalcar, contra todos estos críticos que en Hannah Arendt

no se trata de ver qué revolución moderna fue la más 'exitosa' o qué 'modelo' o qué 'modelo' es preferible [...] Mucho más importante para Arendt es aprehender las experiencias de las revoluciones modernas a través de un lenguaje teórico- político renovado, es decir, a través de la resignificación de los conceptos políticos¹¹⁷.

De modo que, si bien la crítica a la revolución francesa como fenómeno más social que político, y la grandeza de la revolución americana como muestra de un espíritu libre y de un cuerpo político ampliamente constituido esto no quiere decir que Estados Unidos sea la nueva Roma, o que todos los cuerpos políticos deban realizar sus políticas materiales al igual que ellos, sino, más bien que Estados Unidos es una guía, y una materialización posible dentro de las múltiples existentes y por existir en el entramado de la *vita activa*, en donde, como hemos visto, la movilidad y complejidad de ésta sugieren no tener ningún modelo fijo o ninguna receta práctica sino el mismo hacerse de cada cuerpo político, en donde, con el espíritu del que ha participado Estados Unidos, cada cuerpo político encontrará maneras bastante diversas de instituir la libertad política.

1.11 Conclusión

Hemos abordado hasta aquí el primer punto de nuestra exposición, en donde partimos de la premisa de i) entender la autoridad como aumento de la fundación dentro de un plano todavía mayor, el cual hemos denominado poder constituido, dando las razones para usar el término poder en relación a la autoridad, pese la diferencia evidente en el pensamiento de Hannah Arendt. Asimismo, ii) hemos observado algunas características de la autoridad presentes en algunas formas de gobierno que tienden más

¹¹⁷ Smola, "El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre la revolución, promesa y fundación política", 94.

bien al autoritarismo, entendiendo este como una perversión de la *auctóritas*. Finalmente, iii) entendimos la autoridad en sus límites, o, más aún, la autoridad como límite por sí misma, lo cual es parte de su constitución y permite la dualidad dinámica con la *potéstas* para el ejercicio pleno de la pluralidad en acto y discurso en la *vita activa*. En el siguiente capítulo nos enfocaremos en el despliegue del poder en sus diversas manifestaciones, así como las razones de su primacía en su fase constituyente y las relaciones confluyentes con el poder constituido como su contraparte.

IV. Capítulo 2 Poder constituyente

2.1 Introducción

Hasta aquí, hemos desarrollado la primera parte de nuestra hipótesis priorizando el despliegue de la autoridad en todas sus fases tanto positivas como negativas. Fundamentalmente podemos decir que en el camino de la presente investigación la *auctoritas* como categoría política se ha incorporado al interior de la categoría *potestas* como una manifestación más de ésta dentro de lo que hemos llamado poder constituido. De manera que, la autoridad, si bien puede estudiarse teóricamente por separado del poder, en la complejidad de la *práxis* la autoridad emana del poder y puede presentarse en sus diversas formas, las cuales hemos dividido en autoridad legítima y autoritarismo según su contenido materiales específicos.

Continuaremos con el despliegue de lo que hemos llamado poder constituyente, en donde la *potestas* se desarrollará en su contenido creativo y no fundamentalmente en el creado en donde pasa a ser un segundo plano a costa de edificar una autoridad en beneficio del poder mismo. Para poder desglosar las diferentes fases del poder constituyente recurriremos a explicar el papel de la violencia dentro de las dinámicas de constitución que desarrollamos dentro del autoritarismo como poder constituido. Si bien la violencia es estéril para el poder, la contraparte destructiva y ultimadora de la violencia servirá para contrastar y entender mejor la irrupción legítima del poder constituyente.

2.2 El origen de la violencia y la violencia como origen

Uno de los temas que han dado lugar a mayor polémica dentro del ámbito de la teoría política es el de la violencia, y no es excepción en el caso particular de nuestra autora, quien, así como lo hizo referente al tema del poder y de la autoridad realizará una reivindicación de esta categoría posicionándose fuera de quienes la enaltecen. Sin embargo, apoyándonos en algunos autores creemos que incluso dentro del mismo pensamiento arendtiano se puede comprender la violencia como origen tal y como lo describe la misma autora: “ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la

usurpación¹¹⁸”; sin que esto signifique, por supuesto, que haya que otorgarle un lugar constituyente o creador.

En su obra *Sobre la violencia* Hannah Arendt sitúa a la violencia en contraposición al poder en donde este último refiere a la acción concertada¹¹⁹, mientras que la violencia se aproxima más a la potencia¹²⁰, entendida esta como aquella capacidad individual de instrumentalizar la fuerza de los individuos. De esta manera, la filósofa alemana no sólo categoriza de una nueva forma la violencia, sino que distingue de manera bastante peculiar los conceptos de *potestas* y *potentia*, algo que será crucial en su pensamiento y que, en algún momento Paul Ricoeur malinterpretó posicionando el concepto de *potestas* de Hannah Arendt dentro de la tradición de poder como dominación, olvidando que, si bien este es el origen del término, nuestra autora parte de la idea de entender el poder como *potestas in populo*¹²¹. Concordamos con la posición de Carlos Kohn, para quien la dicotomía violencia-poder no es una dicotomía estática ni completamente contraria sino más bien dinámica y complementaria, pues ahí donde no hay poder o autoridad “la violencia puede ser un instrumento *justificable* al servicio de una estructura de poder gubernamental, o de un grupo opositor que desea rebelarse ante una autoridad”¹²², pues si bien la violencia es estéril podemos entender a esta como el origen del posterior nacimiento, no como fuente de vida pero sí como órgano necesario para lo que alguna vez ha de nacer, como *ultima ratio*.

De esta manera podemos entender la violencia como ese punto de partida en donde la autoridad y el poder se han disipado; sin embargo, es entonces un movimiento siempre necesario si bien indeseable, puesto que en todo momento histórico ha sido requerido tanto por grupos que pretenden volver a una anterior autoridad o poder tanto por los grupos que pretenden fundar autoridad y poder nuevos. Es por ello que Hannah Arendt considera necesario y justificable el uso de los medios de la violencia cuando “el fin que justifica los medios es inmediato”¹²³. La violencia nunca será legítima tal como lo es el poder o lo es la autoridad, no obstante, la legitimidad de la *auctoritas* y de la *potestas*

¹¹⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, 28.

¹¹⁹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2005), 60.

¹²⁰ Arendt, 63.

¹²¹ Arendt, 60.

¹²² Carlos Kohn, “La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana”, *En-claves del Pensamiento III*, núm. 6 (diciembre de 2009): 67.

¹²³ Arendt, *Sobre la violencia*, 72.

precisamente porque se distinguen de la violencia, requieren de circunstancias concretas bastante específicas para poder efectuarse, de modo que la violencia como *ultima ratio* ofrece un amplio panorama de posibilidades en casi cualquier tipo de circunstancias reales en donde pueda encontrarse un resultado óptimo luego de su utilización. Esta es quizá la única manera en que se dé origen no al poder y a la autoridad, pero sí a las condiciones factuales que posteriormente harán viables los nacimientos de una nueva *auctoritas* y de una nueva *potestas*.

Dentro de este abanico de posibilidades que suceden a la violencia como origen, es necesario puntualizar que cuando hablamos de violencia podemos entender esta en diferentes grados. Si bien nuestra autora no realiza estas diferenciaciones, consideramos que dentro de los sucesos prepolíticos que originan las condiciones de posibilidad de todo poder constituyente la violencia puede darse en tres formas básicas: la disimulada, la organizada y la cruenta. Estas tres no se excluyen por completo una a otra, sino que, como la mayoría de las cosas que entran en la complejidad de la *praxis* confluyen dinámicamente en la realidad presente. Como violencia disimulada podemos entender aquella en la que de manera individual comienza a darse al interior de algún *corpus* político, en donde uno o más miembros por la fuerza o la desobediencia se rebelan ante la autoridad vigente.

En este tipo de violencia si bien puede darse en bastantes miembros de una comunidad política, estos no se encuentran en concertación sino actuando en múltiples actos individuales sin ningún tipo de conexión. Mientras que, la violencia organizada la consideramos aquí como la de mayor importancia y es aquella en donde la violencia ejerce un alto grado de destrucción, sin embargo, siempre con miras objetivas de derrocamiento de un anterior régimen, así como del ensueño de uno nuevo. Dentro de este tipo de violencia ubicamos la violencia arendtiana como *ultima ratio* o violencia como origen. Es este tipo de violencia la que Dora García pensará como reformativa¹²⁴ por su carácter público organizativo.

Este tipo de violencia es la que aquí consideramos como la única capaz de ser utilizada en la justificación arendtiana arriba mencionada, aquella capaz de encontrar

¹²⁴ Dora Elvira, "La violencia como condición o como disolución de lo político: Carl Schmitt y Hannah Arendt", *Signos filosóficos* VI, núm. 11 (junio de 2004): 94.

una justificación con un fin más o menos inmediato y que puede ser utilizada tanto por un *corpus* como por un gobierno siempre en beneficio de una posterior política legitimada. Como último punto, la violencia cruenta la ubicamos en esta presente investigación como aquella que sólo puede ser utilizada por grupos de opresión, particularmente del gobierno, en donde no se espera una reconstrucción política sino una dominación total y una disipación de los espacios públicos, así como de cualquier posibilidad de reunión o respuesta reactiva por parte del *corpus* ciudadano. Es este tipo de violencia la que se ha de evitar a toda costa, y para la que, irónicamente, han de ser necesarias las dos anteriores, así como un punto de partida del pensamiento político diferente al tradicional, el cual abordaremos al final de este presente trabajo.

Como un claro ejemplo de esta violencia cruenta podemos observar el juicio realizado a Eichmann, en donde el enjuiciado se declaró inocente puesto que “estaba obligado a obedecer las órdenes que le daban”¹²⁵, de modo que él sólo había realizado “actos de Estado”¹²⁶. Los totalitarismos y la Época Moderna han sido testigos de cómo la violencia cruenta se ha institucionalizado cada vez más, a tal grado de ser incluso impersonalizada y por ello difícilmente contrarrestada, al menos con los recursos con los que se acostumbraba contrarrestar a la violencia más tradicional. De igual manera, el juicio de Eichmann muestra que la violencia cruenta en esta modalidad se ha permitido el lujo de ejercer su carácter procesual de tal manera que los fines inmediatos a pesar de ser claramente de dominación, pueden disimularse y pasar por ser entendidos por la comunidad, incluso por los más afectados, como un proceso necesario o inevitable. Es, sobre todo contra esta modalidad de la violencia cruenta y su disimulación en la administración del poder lo que la violencia como origen y los nuevos órdenes pretenden evitar.

¹²⁵ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Debolsillo, 2010), 40.

¹²⁶ Arendt, 40.

2.3 El poder como acción y discurso en la Época Moderna

Como primer punto de este segundo capítulo abordaremos la categoría de *potestas* en relación a la acción y al discurso políticos. Para introducirnos en los conceptos de acción y discurso en la Época Moderna es necesario que primero nos aproximemos al concepto de Modernidad por parte de Hannah Arendt. Para ello es necesario distinguir lo que se puede entender como Edad Moderna y lo que se puede entender como Época Moderna. Por un lado, la Edad Moderna ha tenido sus inicios desde el siglo XVIII y desde entonces podemos hablar de Modernidad o de mundo moderno. En este punto, si bien Hannah Arendt como otros tantos autores ofrecen puntos de referencia, estamos de acuerdo con la postura de Marina López quien sostiene que “no se puede hablar de génesis de la modernidad, sino de una complicada representación que no es ni última ni esquemática. Y si acaso [...] apuntar a un contexto desde el cual podemos apreciar la complejidad y variedad de fenómenos y relaciones que la componen”¹²⁷. No obstante, desde el punto del que partimos no es el de la génesis de la Modernidad, sino de las particularidades que ésta ha tenido en los últimos años.

Es decir, en Hannah Arendt no existe una preocupación directa por la génesis de la Modernidad como Edad Moderna sino de una constitución de la Época Moderna, donde no solamente no es de principal importancia cuál ha sido su causa o su primera manifestación sino cuál de ellas es elementalmente característica de la realidad consolidada en el siglo XX. A diferencia de un gran número de sus coetáneos y pensadores del siglo XX nuestra autora ve con otros ojos esta más reciente etapa de la Modernidad, en donde, para ella, el capitalismo no cobra principal relevancia, al punto de enfatizar que, así como el nacionalismo y otros tantos fenómenos sociales, son todos estos mayormente característicos del siglo XIX, mientras que en lo que respecta al siglo XX “han perdido el contacto con las realidades fundamentales del mundo actual”¹²⁸. Esto no significa que el capitalismo y el resto de fenómenos decimonónicos no continúen apareciendo en nuestros tiempos, incluso con diversas mutaciones y manifestaciones, sino que, hoy en día, existen otros fenómenos políticos de mayor índole elementales para la comprensión y constitución del mundo como son específicamente los fenómenos

¹²⁷ López López, *El vuelo del espíritu*, 412.

¹²⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, 13.

totalitarios, las grandes revoluciones, la pérdida de autoridad y las democracias representativas.

En este marco es que Hannah Arendt está pensando los conceptos de acción y de discurso, y, pese a que dichas categorías son también utilizadas por pensadores de su época al margen de las mismas problemáticas que ella plantea, la autora alemana presenta matices que diferencian ampliamente estas categorías políticas, no sólo en su contenido semántico sino en su sentido práctico y vivencial. Estos conceptos de acción y discurso son recuperados por la autora de las categorías políticas de la Antigüedad, principalmente de Aristóteles y de las teorías políticas romanas, no obstante la relación que guardan con los fenómenos bélicos y revolucionarios del siglo XX han redefinido lo que significa actuar y discursar, no solamente porque haya ocurrido un cambio de pensamiento en la época, sino porque, simultáneamente se han presentado cambios en el actuar y el hacer del hombre, y con ello la misma condición humana, principalmente toda aquella condición humana artificial creada por el hombre, ha sido también reconstituida.

Para poner un ejemplo gráfico, podemos recurrir a la concisa aparición de esta experiencia puntualmente señalada por Hannah Arendt cuando menciona que desde comienzos de la Primera Guerra Mundial los límites entre civiles y soldados fueron disipados¹²⁹, esto debido al gran alcance de la nueva tecnología bélica. En tiempos de guerra siempre ha habido suspensión de la política, sin embargo, esta suspensión se ha hecho con el fin de restaurar posteriormente ese mismo espacio político que se había suspendido. Del mismo modo, pese a la destrucción generalizada que la guerra ha ofrecido desde sus orígenes, seguía manteniéndose la línea diferencial entre agentes y pacientes en la guerra, de manera que, encontrándose dos territorios en guerra, podía permanecer la vida privada y la vida pública social por parte del resto de los ciudadanos de cada comunidad, dicho de otra manera, la guerra moderna no sólo disipó la política sino también la posibilidad de volver a ella al término de la guerra, destruyendo además no sólo la esfera pública, sino incluso la vida privada, la labor y el trabajo y la posibilidad de restauración de los mismos una vez terminada la instrumentalización bélica y haciendo parecer cada vez más banal la *vita contemplativa* a causa de las urgencias

¹²⁹ Arendt, 19.

prácticas e incluso teóricas de pensar desde lo concreto luego de los alcances técnicos presentados por la guerra moderna.

Una vez visto el trasfondo en el cual Hannah Arendt enmarca los conceptos de acción y discurso políticos podemos pasar a la definición de estos. Junto con la labor y el trabajo, la acción forma parte de las tres actividades elementales de la *vita activa* del ser humano y cada una de estas está vinculada directamente a una condición, la vida, la mundanidad y la pluralidad, respectivamente. Como menciona Hannah Arendt: “esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”¹³⁰. Como podemos ver el ser humano puede realizar tres actividades básicas, la primera está relacionada con las actividades que le propician mantenerse vivo, como cosechar y comer, por ejemplo.

En el caso del trabajo, su función principal es la conformación de todas aquellas actividades que construyen nuestro mundo cultural, es decir, que nos distancian de la Tierra en cuanto a vida natural como la del resto de animales, quienes laboran como nosotros para mantenerse vivos, pero que carecen de mundo debido a la falta de trabajo que produce cultura y por lo tanto mundanidad. El tercer aspecto que es el de nuestra principal preocupación, es el de la acción, y para que esta pueda ser realizada, como señala nuestra autora, es necesaria la pluralidad, la cual consiste en que la acción no le pertenece a ningún individuo, sino que, si un individuo desea actuar lo hará al margen de otros individuos que también actúan y a su vez, esta pluralidad supone que si bien cada individuo puede ser actor de su acción, la acción se concierta siempre en colectivo para que podamos hablar de una acción política, y esta acción si bien es ejecutada por los actores estos la padecerán una vez realizada, es decir, no les corresponde la autoría de sus acciones, como veremos más adelante.

El trabajo ha distanciado al hombre del animal, debido a que el trabajo ha creado cultura y mundo, de la misma manera la acción no solamente ha distanciado al hombre del animal, lo cual había hecho el trabajo, sino que, además, la acción ha dado humanidad al hombre, haciendo que no sólo sea un animal cultural, sino un *homo initium*. Es por ello que Hannah Arendt se refiere a la acción como un segundo nacimiento¹³¹ en

¹³⁰ Arendt, *La condición humana*, 21–22.

¹³¹ Arendt, 201.

donde no sólo hemos sido arrojados al mundo, sino que, posteriormente, nos hemos insertado en él. Este segundo nacimiento, como bien refiere Julio Vargas, “no tiene un carácter volitivo, sino *fáctico*”¹³². Es decir, no pertenece a la voluntad personal o individual sino al concierto de un colectivo en donde la ex-istencia es *conditio sine qua non* para la acción, pero no *conditio per quam* para la realidad política, en donde ésta se constituye por el acto de aparecer ante los otros y con los otros. Ontológicamente hablando, esto supone en primer lugar que, si la política se constituye por la acción y el discurso, y el fin de la política es la libertad, no podemos suponer que el hombre esté condenado a ser libre por el hecho de haber sido desamparado y haber sido arrojado hacia fuera en el mundo, sino que, a partir de esta base se ha de construir, además, mediante el poder de reunión, el estar-ahí de la *vita activa*, no como ser que es sino como ser que se presenta.

Esta presentación consiste en aparecer en el espacio público, en el cual para el apareamiento político es ontológicamente necesario que quien aparezca lo haga en un entorno en donde el resto también es capaz de aparecer, es decir, en donde tanto potencialmente como fácticamente se da la pluralidad. Dentro del apareamiento, sin embargo, existen dos dimensiones, en las que, por un lado, este apareamiento consiste en la presentación o revelación de un quien en donde cada individuo mediante el discurso responde a esta pregunta originaria de quién es él y mediante la acción compartida en concierto con los otros. Es decir que, si bien el individuo en tanto un quien actúa, la acción que ejecuta no le pertenece, no solamente porque no sea autor de ésta, como habíamos señalado, sino porque, además, la acción en tanto que acción política consiste en la concertación de un *corpus* y no únicamente la de cada quien. Mientras que, en el discurso sí es enteramente perteneciente a cada quien, pese a que para ser un discurso político tenga tener también aspectos en común con algunos otros, lo que en Hannah Arendt se diferencia entre intereses y opiniones. Las particularidades de la acción concertada son las que han hecho del hombre en tanto que inicio también un iniciador, capaz no solamente de tener una voluntad, sino, más aún, tener la capacidad de ser la única creación que se ha creado y recreado a sí mismo y que de la misma manera ha creado

¹³² Julio Vargas, “El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Barranquilla*, Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, diciembre de 2009, 88.

su mundo y es capaz de irrumpir en él y en la realidad para reconfigurarlo de maneras inesperadas e impredecibles.

Sin embargo, como bien nos recuerda Anabella Di Pego, si bien el agente mediante el discurso muestra quien es, esta revelación no es realizada directamente por el actor, y de hecho no es conocida por éste, sino que, es el papel del autor¹³³ mediante la narración biográfica que da cuenta de la revelación efectuada por el actor ante sí anónimo. Esta narración biográfica supone no solamente la negación de una autobiografía, en donde el agente tendría pleno conocimiento y control de sus acciones e historia, sino que, recordando el concepto de la condición humana del cual parten todos los demás, Hannah Arendt está planteando que no existe una esencia de la humanidad como quizá sí pueda pretenderse desde otras disciplinas como en la biología o en la antropología.

Esta narratividad histórica reconceptualiza la manera de entender tanto la humanidad como la historia misma, puesto que supone que, si el ser humano no tiene una naturaleza que lo defina al interior de la *vita activa* o de la *vita contemplativa*, sino que éstas están circundadas por algunas condiciones básicas globales, las cuales, no obstante, limitan al tiempo en que ofrecen la amplitud de nuevos horizontes, entonces la historia tampoco puede entenderse como una serie lineal o cíclica en donde los acontecimientos vengan secuenciados de manera causal determinista, sino que entendiendo al hombre como inicio capaz de crear nuevos inicios, es el hombre y la historia la secuencia de causalidades irruptivas e inesperadas.

El quién del agente construye su propia esencia no esencialista, la cual no es un antecedente a sus acciones ni les propicia a ellas, sino que estas mismas acciones consolida su esencia hacia el final de sus días y es realizada por el autor o historiador, quien, como menciona Hannah Arendt, “conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes”¹³⁴. Podríamos decir, en otras palabras, que mientras la acción es muestra de la natalidad como condición humana, la revelación de la esencia de cada agente como un quién, es la muestra de la mortalidad como condición humana. Mientras

¹³³ Anabella Di Pego, “La revelación del quien en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las consideraciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 43 (2012): 63.

¹³⁴ Arendt, *La condición humana*, 215.

que la acción es perteneciente a los neonatos, la revelación y la historia es *post mortem*. Podríamos describirla como una historia mortinata.

Hannah Arendt, podríamos decir, va a contracorriente de muchas categorías todavía vigentes y sólidamente argumentadas en la Época Moderna, que, sin embargo, ella considera como categorías que no pueden expresar la complejidad de la praxis siempre cambiante y que incluso quizá desde sus inicios han sido mortinatas. Tales conceptos a los que se enfrenta son, como señalamos, la idea de una naturaleza esencialista determinista en la humanidad para sus actividades básicas, de igual manera, el entramado de conceptos políticos que de aquí derivan presentan un distanciamiento de las tradicionales maneras de entender categorías políticas como categorías apolíticas o privadas, o de un género completamente epistémico y científico.

Tal es el caso de la categoría de cuerpo. Desde el comienzo de la tradición de la filosofía política con Platón, el cuerpo ha sido desplazado a una categoría completamente privada para el uso de las labores de pervivencia y una facultad deficiente para el conocimiento de la realidad en comparación al alma o la razón. Posteriormente, con gran acentuación a partir de Husserl y Merleau-Ponty, el cuerpo ha cobrado mayor incidencia como objeto de conocimiento y facultad aprehensiva y conocedora. Sin embargo, en Hannah Arendt podemos encontrar todavía un énfasis que reubica al cuerpo no solamente en términos epistémicos sino en términos políticos. Como bien señala Anabella Di Pego, desde la redacción alemana podemos observar las distinciones planteadas por Hannah Arendt en donde distingue fenomenológicamente y ontológicamente el cuerpo físico como *Körper*, del cuerpo vivido como *Leib*¹³⁵, conceptos que, si bien extrajo desde las enseñanzas de Husserl y Heidegger, no se presenta en estos la distinción política ofrecida por la alemana.

Quizá producto de la superfetación del capitalismo en sus etapas tardías, así como de una pérdida del espacio público no solamente por parte de los sistemas y formas de gobierno, sino incluso por parte del interés propio de los ciudadanos, el cuerpo vivido ha ido perdiendo terreno, y, como bien señala Anabella Di Pego, el cuerpo como objeto “de dominio, de consumo, de deseo”¹³⁶ enmarcado en una vida privada y apolítica han

¹³⁵ Anabella Di Pego, “El fin del humanismo en La condición humana”, *Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana*, 2018, 1.

¹³⁶ Di Pego, 9.

hecho que olvidemos que la política se conforma por un *corpus*, y esa corporación no puede ser habitada únicamente por un *lógos* político, sino que tiene que estar concretada por cuerpos que aparecen públicamente. De otra manera, estaríamos condenados a entender la libertad únicamente en términos espirituales, y ahí sí podríamos hablar de una libertad individual y volitiva pese al encadenamiento de los cuerpos y los *corpus*. Hannah Arendt desarrolla el tema del cuerpo desde el ámbito privado, como nos lo recuerda Anabella Di Pego, el cuerpo es la quintaesencia de toda propiedad humana¹³⁷, puesto que no se puede compartir.

Esto no significa que exista una contradicción en el pensamiento de Hannah Arendt, sino que, por el contrario, en la categorización del cuerpo como actividad laboral la pensadora alemana se enfoca directamente en la parte elemental de cada actividad esencial, en este caso, de la labor. Respectivamente la labor, corresponde al cuerpo, el trabajo a las manos y la acción al hombre y al *lógos*, pero ello no significa que estos aspectos elementales constitutivos correspondientes a cada actividad abarquen toda la complejidad de aspectos circunscritos a cada actividad, de modo que, podemos observar en el caso de la acción la vitalidad de los cuerpos como *Leib* o cuerpo vivido que es requerido para materializar cualquier formalidad política, de modo que, sin un despliegue de la categoría del cuerpo, no sea posible entender una auténtica política basada en la acción concertada y la libertad pública.

En toda antagonía existe un vínculo que muestra no solamente el paso de una categoría hacia otra categoría antagónica, sino, incluso, algunas materializaciones en donde es difícil distinguir si se trata de una o de la otra representación formal, esto, una vez más, forma parte de la complejidad de la *práxis*. Para graficar un ejemplo, podemos tomar la concepción acerca del dolor y el cuerpo hecha por Hannah Arendt, en comparación al *páthos* o padecimiento político que aquí desarrollaremos basándonos en el pensamiento de la autora. Por un lado, como parte del cuerpo físico o *Körper*, tenemos como más íntima representación de este la salida del mundo a través del dolor¹³⁸, señalado por nuestra autora. Por el otro lado, podemos observar que este dolor, como experiencia incommunicable puede presentarse como un dolor corporal no individual, sino

¹³⁷ Di Pego, "La revelación del quien en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las consideraciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur", 5.

¹³⁸ Di Pego, 5.

corporativo, de los cuerpos que constituyen a un cuerpo político. Este dolor lo entenderemos aquí como *páthos*, pese a que en Hannah Arendt pueda entenderse este concepto como todo padecimiento general. Si bien este *páthos* denota un padecimiento compartido propicio de concierto, podemos, dentro de esta especificación del padecimiento, describir varios tipos de *páthos* político, no obstante, enmarcamos aquí como máximas presentaciones de este padecimiento público a las experiencias del perdón y de la promesa descritas por Hannah Arendt.

2.4 Hacer es padecer

Para entrar en materia, es necesario que describamos la diferencia que Hannah Arendt establece entre agente y paciente, ambas pertenecen a la acción política y a sus actores, correspondiendo a las dos formas básicas del repliegue de las acciones. Por un lado, todo actor es agente, es decir, es él quien actúa, no obstante, como hemos señalado, esta acción ejecutada por el agente, si bien tiene motivaciones personales y un sentido colectivo, al ser ejecutada entra y choca contra una realidad constituida, por un lado, y en constante flujo por el advenimiento de otras acciones de otros actores. Esto refiere a una tensión entre lo que es, con lo que pretende irrumpir, y lo que pretende irrumpir de una manera, con lo que pretende irrumpir de otra manera. De modo que, en pocas palabras podríamos decir que, hacer es padecer. Una vez que el agente ha ejecutado su acción, éste se convierte en paciente de su propia acción y no puede controlar el flujo y resultado de lo que acaba de comenzar. Sin embargo, el hecho de que cada agente y cada *corpus* político no sean humanamente capaces de predecir y controlar el flujo de las acciones, esto no significa que estén liberados de toda responsabilidad.

Este entramado fluye en la realización de todas las concertaciones humanas y es lo que ha dado lugar todas las veces a rupturas históricas como es con precisión el proceso de revolución, pero también es la creadora de todos los sucesos trágicos presentados y vividos en carne propia por colectivos y por particulares en todos los procesos revolucionarios, históricos, y en general de todo proceso de toda acción política. En comparación a otros dolores del cuerpo físico o *Körper* como padecimientos individuales, como podrían ser la angustia como o la desesperanza como esta

responsabilidad, como *páthos* político del *Leib* o cuerpo vivido, es un llamado de solicitud para el otro en donde la tragedia puede de algún modo hacer que el dolor se inserte en el mundo siendo un *páthos* colectivo. Mientras que los dolores del *Körper* pueden, cuando mucho, provocar en individuo o en el gobierno la capacidad de ejercer su fuerza de voluntad, pero políticamente estériles, el dolor del *Leib* como *páthos* político puede irrumpir padeciendo, le permiten situarse como agente aun siendo paciente. parte de nuestra condición humana en nuestro ser y en lo que es con nosotros, es decir el mundo como nos reviste en situaciones prácticas.

A este respecto comenta Ricoeur: “lo más notable, en la formulación de esta regla, es que la reciprocidad exigida se destaca en el fondo de la presuposición de una disimetría inicial entre los protagonistas de la acción —disimetría que coloca a uno en la posición de agente y al otro en la de paciente—”¹³⁹. A causa de esta disimetría las acciones de quien las ejecuta, paradójicamente, rebasan por completo al acto, pero por eso mismo son de su entera responsabilidad. Es imposible prever en qué terminará por convertirse una acción que conectará con un entramado de acciones vivas y que, si direccionará siempre de formas inesperadas, por ello mismo quien está en disposición de actuar o de declinar ante la posibilidad del acto no puede sino tener también la disposición de responder ante lo que incluso él no deseo ni hizo en sentido estricto. Al momento de iniciar una acción, el que la inicia se entiende como un sí mismo en tanto que otro y comprende como un absolutamente otro a quien tiene de cerca y a quienes le son próximos que son ellos quienes se verán mayormente afectados por las acciones que un sí mismo realice.

Para ilustrar un poco más las líneas divisorias que unen y separan a la vez al sí mismo en tanto que otro y al otro como absolutamente otro podemos abonar con la sutil diferencia entre acción y discurso propuesta por Hannah Arendt: “Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos; sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación, de la misma manera que la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo, aunque muchos, incluso la mayoría de los

¹³⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 233.

actos se realizan a manera de discurso”¹⁴⁰. En la política y ontología de Hannah Arendt, al igual que en Paul Ricoeur no se está buscando una política que en busca de una *práxis* colectiva termine por abandonar la persona del sí mismo y la otredad del próximo, Hannah Arendt señala que en estas acciones es el actor en su actuar que se da comienzo a sí mismo, pero lo hace todavía más en el discurso, es decir, en la confrontación que tiene con un absolutamente otro que lo encara en-por sus actuaciones. El discurso es con el otro, por eso me constituye, por eso dice quién soy yo. La afinidad de comenzar que es más propia de la acción consiste en ese actuar con los otros que no sólo mostrará en parte quién soy yo, sino que inevitablemente conformará la vida práctica comunitaria, es decir todo acto propio tiende a la pluralidad, no puede realizarse únicamente como muestra de quien soy, sino que, además, se enmarca en un entramado de acciones colectivas que constituyen todas las formas de convivencia institucionales y personales.

Existe, en cierto sentido, una imposibilidad de no actuar en las relaciones prácticas humanas, pero esta imposibilidad no debe asemejarse a lo que en la teoría existencialista se le denominó “estar condenados a la libertad” primero, porque no es una condena y segundo, porque la libertad es entendida de otra forma en las filosofías prácticas de los autores aquí tratados. Acerca de la condena, hay que decir brevemente dos cosas: la primera, que, si bien el actor no puede tener un control de sus acciones esto no debe ser entendido de forma negativa no hay mayor esperanza que la que emanan las acciones que no pueden ser completamente apresadas por quien las inicia, independientemente de sus inclinaciones. Así como lo expresará a su manera Hannah Arendt, ningún totalitarismo es para siempre, nada lo es. La *práxis* fluye. Además, hay que decirlo, existen dos formas excepcionales de establecer y romper conexiones con el pasado y de irrumpir y proyectar conexiones con el futuro que pueden hacer excepción a la regla de comprender a la acción como irrebasable en sí misma. Nos referimos, por un lado, al perdón, y por el otro, a la promesa, ambos referidos con sus respectivas peculiaridades de parte de ambos pensadores. En cuanto al perdón podemos citar las palabras de Hannah Arendt:

¹⁴⁰ Arendt, *La condición humana*, 202.

Perdonar es la única acción estrictamente humana que nos libera a nosotros mismos y a los demás del encadenamiento y la pauta de consecuencias que toda acción engendra. Como tal, perdonar es una acción que garantiza la continuidad de la capacidad de actuar, de comenzar de nuevo, en todo ser humano, el cual, si no perdonara ni fuera perdonado, se parecería al hombre de la fábula a quien se le concede un deseo y es castigado siempre con la satisfacción de ese deseo¹⁴¹.

Como podemos ver en la cita anterior, el ser humano no sólo puede dar comienzo, sino que precisamente como parte integral de esa facultad de comenzar consiste también en tener su facultad de irrumpir. Comenzar supone destruir/construir sobre algo y hacia algo. El perdón es una facultad enteramente política más allá de simplemente psíquica o emotiva individual, perdonar es la posibilidad de volver a crear acciones y crearlas de tal manera, ahí donde no era posible crearlas. El perdón es una alternativa a la violencia y a sus tipos, así como a la omisión de casos en cuanto a otras formas de obrar o de dejar de obrar se refiere. En cuanto a la promesa, podemos leer en Paul Ricoeur: “La promesa deja de vincularse únicamente al cuidado de la integridad personal, para entrar en el espacio de aplicación de la regla de reciprocidad, y más precisamente de la Regla de Oro, en cuanto que ésta tiene en cuenta la disimetría inicial del agente y del paciente, con todos los efectos de violencia que derivan de esta disimetría”¹⁴². Ante una situación de incertidumbre, donde no se puede entrever con claridad acciones inmediatas que se pudieran ejecutar en beneficio del otro es entonces que surge la promesa. Si bien es cierto que no se puede tener un control total sobre las acciones una vez que son actuadas, lo hecho por las acciones que no es de mi autoría tienen en mí un peso de responsabilidad y por ello mismo, si bien no puedo delimitarlos y anticiparlos es entonces que procuro realizar las mejores acciones según así mismo lo entienda.

La promesa consiste en trazar un trayecto de situaciones que, en medida de lo posible, al menos en lo que elementalmente es de interés de los actores, se cumplirá en beneficio de quien padece la promesa. Estas dos características de las acciones y el discurso humanos, el perdón y la promesa constituyen esa doble relación de ironía práctica en donde las acciones siempre nos rebasarán, pero precisamente por eso y porque puedo actuarlas y así perdonara, prometer e irrumpir y comenzar es que puedo dar comienzo a nuevas acciones distintas de las que ahora nos rebasan. No puede

¹⁴¹ Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2008), 95.

¹⁴² Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 290.

tenerse un control de las acciones, pero siempre se puede actuar. Respecto de la libertad entendida desde el pensamiento de Hannah Arendt y Paul Ricoeur, hay que tomar distancia, no sólo de la mencionada postura existencialista que considera a la libertad únicamente como elemento del individuo libre, como libre albedrío o voluntad, sino entenderla más bien, a la luz de los conceptos anteriormente explicados de acción y discurso, y, sobre todo, particularmente de sus formas excepcionales del perdón y de la promesa.

Existe, además, en autores como Kant, todavía una forma de comprender la libertad desde su aspecto negativo, es decir, desde lo que no es o desde lo que no se puede hacer. Una libertad estéril. A este respecto podemos observar la crítica realizada por Paul Ricoeur a Kant:

Es de destacar que en el lenguaje ordinario, esta especie de acto de discurso exige un locutor y un «alocutor» distintos: uno manda; el otro está obligado a obedecer en virtud de la condición de satisfacción del imperativo. Kant ha interiorizado esta situación colocando en el mismo sujeto el poder de mandar y el de obedecer o desobedecer. Por tanto, la inclinación se halla definida por su poder de desobediencia. Kant asimila este poder a la pasividad inherente a la inclinación, que le hace llamar «patológico» al deseo¹⁴³.

Kant y el contractualismo comprenden muy bien el movimiento entre autoridad y libertad, el problema es que lo fijan, es decir. Una vez formada la libertad a raíz del deber y de lo que nos beneficia a todos moral y jurídicamente, la libertad consiste entonces en respetar la ley. Así como lo hace ver Paul Ricoeur, existe una polémica entre el respeto a la norma y el respeto a la persona, y una de las dificultades que esto conlleva en el seno de la matriz kantiana consiste en no prever que la relación entre autoridad y poder no es estática sino dinámica, es decir, la libertad tiene un papel constituido que consiste en ese respeto a la norma pero también lleva en ella misma un papel constituyente que consiste en el flujo que conlleva con la realidad cambiante y con la *práxis* compleja humana que requiere de una libertad actuante que no se caracterice por el respeto a la autoridad constituida sino que tenga mayor viveza en sus cualidades actuantes que le permiten, sea por acción y discurso, sea o no en sus casos excepcionales de perdón y promesa, reconstituir institucionalmente así como en todo espacio interpersonal o personal la vida práctica más allá incluso de lo moral y de lo jurídico. La libertad entendida

¹⁴³ Ricoeur, 220.

fuera de una concepción negativa consistiría entonces en la virtualidad, la potencia que las acciones humanas portan como parte de su condición de ser en la Tierra y como parte de su inmortalidad y tradición no sólo con sus próximos y terceros, no sólo con la alteridad y la pluralidad presentes sino con las venideras en la humanidad.

Existen en las particularidades de la *práxis* algunos elementos constitutivos inherentes a ella misma, tales elementos consisten en la pluralidad humana, así como en la alteridad de esta pluralidad. Somos muchos individuos y somos totalmente otros, como lo dejan ver, cada quien a su manera Hannah Arendt y Paul Ricoeur pese al uso distinto de estos dos términos. Dentro de estas categorías es que se encuentra la dualidad agente-paciente que ahora nos ocupa. Cada persona es un sí mismo como otro, a la manera de Paul Ricoeur. Es decir, cada persona actúa y padece y se relaciona cara a cara con un totalmente otro que también actúa y padece, así como con terceros que no le son próximos y con instituciones no personales que de igual manera actúan y padecen como.

Parafraseando a Nietzsche, Hannah Arendt describe el concepto de perdón en él y con el cual está de acuerdo como parte de la condición humana: La facultad de perdonar, no como facultad religiosa, sino como facultad política, es la manera en que los seres humanos con la condición humana que se nos ha dado podemos hasta cierto punto, sino borrar el pasado, comprenderlo, hacernos responsables y podemos efectuar nuevas acciones. De la misma manera en que el perdón se vincula con el pasado y la posibilidad de nuevas acciones, la promesa como parte de este *páthos* político que no precisa de la cruenta pasividad ontológica como el ser para la muerte de Heidegger, ni de la libertad por la muerte de Hegel, muestra una relación directa con el poder hacer y el futuro, con el porvenir de nuevas acciones, de nuevas instituciones y de una nueva fundación: “la facultad de las promesas [...] la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal”¹⁴⁴. Prometer y perdonar modifican y rompen el curso lineal y necesario de la historia.

Contrario a la concepción de la muerte de Hegel y de Heidegger, Hannah Arendt remata al respecto de la natalidad y el *initium* contenidos en la facultad de perdonar y prometer del ser humano diciendo lo siguiente: “los hombres, aunque han de morir, no

¹⁴⁴ Arendt, *La condición humana*, 264.

han nacido para eso sino para comenzar”¹⁴⁵. Ser para el inicio. En cuanto al perdón podemos citar las palabras de nuestra autora: “Perdonar es la única acción estrictamente humana que nos libera a nosotros mismos y a los demás del encadenamiento y la pauta de consecuencias que toda acción engendra. Como tal, perdonar es una acción que garantiza la continuidad de la capacidad de actuar, de comenzar de nuevo, en todo ser humano, el cual, si no perdonara ni fuera perdonado, se parecería al hombre de la fábula a quien se le concede un deseo y es castigado siempre con la satisfacción de ese deseo”¹⁴⁶.

Si bien Hannah Arendt comprende la violencia como una acción, la considera una acción apolítica, no es quien lleva la génesis de lo nuevo. En la autora alemana la violencia es la *ultima ratio*, una situación común en todos los procesos históricos, pero no por ello necesaria, no es *conditio sine qua non*, mucho menos *conditio per quam* de la libertad buscada en las revoluciones. Irrumpir en la realidad requiere algunas veces de violencia, sin embargo, independientemente de ella requiere también no sólo una ruptura con el presente, sino que, para crear, se requiere una ruptura con el pasado otorgada por el perdón como comprensión y desprendimiento de lo ocurrido, así como una ruptura ofrecida por la promesa como fe en acto de los agentes políticos.

El perdón no consiste en banalizar lo ocurrido, sino en comprender que la melancolía, así como la violencia y otros padecimientos atan a lo que se pretende superar en las revoluciones y por ellos es necesario desprenderse del pasado mediante la comprensión y el perdón. La promesa no consiste en una falsa promesa, sino que consiste en insertarse virtualmente en futuras concertaciones trazando nuevos horizontes que permitan que lo nuevo creado cumpla con lo propuesto desde su natalidad. En cuanto al padecimiento, hemos añadido con Hannah Arendt lo que llamamos padecimiento activo político como aquel *páthos* que consigue superar las limitaciones de lo padecido y actuar ahí en donde no se puede sino padecer. El perdón y la promesa son posicionamientos colectivos que reviven la acción en donde la violencia y el aislamiento sólo han dejado muerte y desesperanza.

¹⁴⁵ Arendt, 265.

¹⁴⁶ Arendt, *La promesa de la política*, 95.

2.5 El perdón y la promesa como padecimientos activos

Para aproximarnos más a la idea del padecimiento activo en la acción política es de gran ayuda la interpretación de *Antígona* a la luz del concepto *páthos* como experiencias estética y política desde Hegel y Paul Ricoeur, y de las formas de entender el *páthos* en Schiller y Hannah Arendt y sus superaciones a lo padecido, teniendo una superación de acentuación estética en Schiller, y una superación de acentuación política en Hannah Arendt. Como conclusión provisional ofreceremos una visión personal de entender los *páthos* estético y político en la tragedia y en nuestros días. En *Antígona* se muestra cómo Creón ha dado lugar a un dominó de consecuencias, las cuales han concluido con la vida su hijo y más tarde con la de su esposa¹⁴⁷. Creón ha establecido un orden autoritarista el cual no refleja el deseo de vivir juntos de su propia comunidad dando lugar a una serie de inconformidades entre las diferentes instituciones que conviven entre sí al interior de Tebas. El querer vivir juntos de toda institución al interior de una comunidad conlleva a cada institución a pensar en cómo vivir juntos, por lo que les es común guiarse por el concepto de lo tenido por bueno en cada institución. Aquí reside uno de los grandes conflictos. No es la discusión entre dos personas pertenecientes a una misma institución que discursan cuál es la mejor forma de vivir juntos. Es el enfrentamiento entre las instituciones divina, política y familiar, que discursan qué es lo tenido por bueno en beneficio del querer vivir juntos que toda institución profesa desde su propia perspectiva.

En Steiner se expresan las condiciones del conflicto del hombre como insalvables: “el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios (o los dioses). Los conflictos procedentes de estos cinco tipos de enfrentamiento no son objeto de negociaciones [...] se definen en el proceso conflictivo de definirse el uno al otro”¹⁴⁸. No sólo existe una lucha entre juventud y vejez, entre hombres y mujeres, sino que entre la juventud hay hombres y mujeres y entre los hombres hay jóvenes y viejos. Todas las instituciones diádicas descritas por Steiner son atravesadas, además, por todas las restantes instituciones, de tal manera, que, además de la lucha vertical y diádica, existe

¹⁴⁷ Sófocles, *Las siete tragedias* (México, D. F.: Porrúa, 2010), 274–77.

¹⁴⁸ George Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. (Barcelona: Gedisa, 1991), 275.

una lucha horizontal y totalmente amplia que representa al entramado global del cruzamiento de todas las instituciones y su autoridad latente, lo cual deja en testimonio la complejidad de la *práxis* vista no sólo desde la teoría que separa y analiza, sino desde el desorden práctico, desde la realidad del conflicto como se presenta.

En *Antígona*, la institución religiosa es la que formalmente ha establecido lo tenido por bueno, son las otras dos instituciones, la familiar y la política, las que discursan su adecuación a esa primera institución de mayor autoridad. La institución familiar, desde la individualidad de Antígona, expresa una mayor adecuación a la institución divina puesto que apela a la disolución de las diferencias políticas una vez que algún cuerpo ha abandonado el mundo de los mortales, por ello, es contra los dioses la decisión de Creón de no ofrecer sepultura y memoria a la muerte de Polinices¹⁴⁹. Creón, firme a su idea de lo que es tenido por bueno considera que Polinices ha atentado contra la ciudad, la cual es un reflejo de la autoridad divina, y por ello ha faltado a ambas instituciones y no debe ser conmemorado por su muerte. Antígona no está preocupada por corresponder a la institución pública, sino a la máxima autoridad de la institución religiosa, ante la cual se siente segura de corresponder y entiende como pervertida la institución pública de Creón.

La familia como núcleo privado disuelve las diferencias públicas, subsume cualquier materialidad jurídica de los hombres porque está más cercana a la tradición como autoridad: “la tragedia es obra de los propios agentes y de su individualidad. Pero, como atestigua la *Antígona* de Sófocles estos agentes están al servicio de grandezas espirituales que no sólo los sobrepasan, sino que, a su vez, abren camino a energías arcaicas y míticas, que son también las fuentes inmemoriales del infortunio”¹⁵⁰. La familia es un espacio apolítico y, al mismo tiempo, de repolitización: “la obligación que constriñe a Antígona a garantizar a su hermano una sepultura conforme a los ritos, aunque se haya convertido en el enemigo de la ciudad, significa mucho más que la expresión de los derechos de la familia frente a los de la ciudadanía. El vínculo de la hermana con el hermano, que ignora la distinción política entre amigo y enemigo, es inseparable de un servicio a las divinidades de abajo, que transforma el vínculo familiar en un pacto tenebroso con la muerte”¹⁵¹.

¹⁴⁹ Sófocles, *Las siete tragedias*, 251.

¹⁵⁰ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 261.

¹⁵¹ Ricoeur, 261.

Como parte de su condición, Antígona se encuentra emergida en su situación política desde lo que es, y desde lo que ha hecho y padecido: es “la mujer que no es hija, ni madre, ni esposa”¹⁵². Es una paria social y eso sólo la pone más cerca del vínculo con su hermano y de la concertación política contra un orden autoritarista, pues este mismo orden le ha negado en facto pertenecer socialmente en diferentes maneras, desde su nacimiento como hija de Edipo y Yocasta. Si algo muestra la acción de los mortales, es que debido a la individualidad de cada agente y al entramado que aglomera el curso de todas las acciones, los agentes que las efectuaron no pueden ser sólo agentes, sino que son, simultáneamente, agentes y pacientes, padecen sus propias acciones.

El *páthos* es una confrontación insalvable hasta cierto punto de toda acción concertada individual o grupal, y, una vez hecho algo o declinado a hacer algo ante determinada situación, el actor no puede sino sufrir lo que él mismo ha comenzado, pero en lo que no tendrá control de los desenlaces. Las acciones y el padecimiento no sólo tienen lugar como comienzo de acción y desenlace de esa acción en los diversos padecimientos, sino que, antes de actuar, convergen diversos agentes que efectúan acciones y las padecen. El actor se adentra en un mundo de total movimiento, sin saber si su acción será efectiva, pero realizándola esperando que lo sea. En Schiller, observamos una confrontación del *páthos* que es estética e incluso un tanto política, la confrontación del *páthos* por parte de Hegel es apolítica y cruenta, puesto que la salida que concibe en el padecimiento de una tragedia es la relación que mantienen la libertad y muerte, las cuales están expresadas con viveza en *Antígona*.

La muerte es una forma cruenta de libertad entendida ésta desde su forma negativa, supone la acción violenta la cual es contraria a la acción política: “La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”¹⁵³. La promesa y el perdón en Hannah Arendt, son conectores de acciones futuras, son irrupción con un pasado, dan lugar a nuevas fundaciones, mientras que la muerte no

¹⁵² Ricoeur, 261.

¹⁵³ Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1966), 347.

funda nada nuevo, a menos que nazca posteriormente nuevos actores, pero lo que funda es entonces la natalidad y nunca la nada o la muerte.

Hegel está convencido, que el conflicto de *Antígona* es expresado por la disputa entre lo tenido por bueno desde diferentes perspectivas, no sólo particulares, sino además desde cada institución y su norma. Hegel comenta: “la autoconciencia se convierte por la acción en culpa. Pues la culpa es su obrar, y el obrar su esencia más propia; y la culpa adquiere también la significación del delito, pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo ésta con sus actos”¹⁵⁴. En *Antígona*, podemos ver esta situación complicada que implica el comenzar algo nuevo, cuando Ismene intenta retractar a Antígona de lo que se propone, mientras ésta fallidamente intentaba persuadirla de lo contrario: “Ah, mísera, si tales son los hechos, ¿quién soy yo para mudarlos, lo mismo si me someto que si me insubordino?”¹⁵⁵. Ismene lo tiene bastante claro, como individuo no puede hacer nada contra el entramado de la *práxis* que aglutina y dispersa las acciones que en ella están en juego. Ismene es la contraparte del agente, es toda paciente, no está dispuesta sino adentrarse en la *práxis* como sufriente de lo actuado por los otros.

En cambio, podemos observar la total contraposición ontológica y estética, e incluso política de Antígona cuando responde a la patética respuesta de su hermana: “Mira, si conmigo sufres y conmigo obras”¹⁵⁶. Antígona es consciente de lo mismo que Ismene, sabe de antemano que, ante una autoridad constituida, así como ante un autoritarismo violento como el de Creón, no se puede esperar bastante de lo hecho por un individuo, es por ello que Antígona invita a su hermana a concertar juntas. El héroe, la heroína, en este caso, no puede modificar la condición ontológica que como ser humano todos tenemos, empero, le es posible elegir qué no sufrir y aventurarse a la acción concertada que irrumpe y reclama un nuevo padecimiento. Este es el *páthos* estético de la heroína ante la tragedia de la acción.

Consideramos que, si algo ha demostrado *Antígona*, contrario a las posturas de Hegel y Schiller, es que el Estado no puede representar el espíritu de un pueblo. El espíritu de un pueblo es representado por el pueblo mismo, por su concertación y nunca

¹⁵⁴ Hegel, 276.

¹⁵⁵ Sófocles, *Las siete tragedias*, 252.

¹⁵⁶ Sófocles, 252.

por el gobierno: “Schiller parte del punto de vista según el cual en todo hombre individual hay un germen del *hombre ideal*. Este hombre verdadero tiene su representación en el Estado [...] que reúne y forma el conjunto de los sujetos individuales, pese a las múltiples diferencias que los separan”¹⁵⁷. Las diferencias que separan a los individuos es precisamente lo que los une no como individuos, sino como colectivo, como concertación de actores, como pluralidad en el sentido arendtiano. El problema de Hegel y de Schiller, es encarnar en el individuo la génesis de la política. La *vita activa* no está conformada por la suma de individuos, el ser individual es un residuo operante de esa concertación de la vida práctica no sólo política sino también social. Antígona no puede, sin cooperación al menos de Ismene, dar sepultura a su hermano dentro de una institución, pero por medio de la violencia puede desobedecer y establecer dialógicamente, a falta de un tercero, un lazo con su hermano y, por lo menos ella, hacer real su muerte, puesto que podrá padecerla según su tradición. Pese a que el resto de la comunidad no podrá realizar este padecimiento y constatarlo como vivencia propia, el sólo hecho de que alguien haya testificado por cuerpo propio, padecido la muerte de otro, este otro ha muerto realmente y el descanso eterno del cuerpo del muerto será entendido así por toda la comunidad. Pese a no contar con cooperación, el otro, aún muerto, sigue siendo humano y ha podido oficializar con ella la concertación de una acción genuinamente política¹⁵⁸.

En estos casos tenemos dos tipos de *páthos*, el del artista en el padecimiento estético y el del *homo initium* o padecimiento político. En este segundo apartado, nos ocupamos del *páthos* estético del artista. En Schiller podemos encontrar pistas de la experiencia estética del artista que se niega sólo a padecer, sino que ha de ser agente y evitar no el padecer sino alguno en específico. Creón pregunta a Antígona: “Ahora responde tú, Limpia y sin reticencias. ¿No sabías que yo había prohibido hacer eso?”¹⁵⁹, a lo que Antígona responde: “Lo supe, ¿cómo podría ignorarlo? Era público y notorio”¹⁶⁰. El espíritu heroico de Antígona le permite llevar al límite su capacidad individual, como parte de su condición humana le es imposible no padecer, tiene que elegir qué es lo que

¹⁵⁷ Friedrich Hegel, *Introducción a la Estética* (Barcelona: Península, 1973), 107.

¹⁵⁸ Sófocles, *Las siete tragedias*, 252.

¹⁵⁹ Sófocles, 260.

¹⁶⁰ Sófocles, 260.

va a ofrecer no a los dioses, sino a la tragedia de los asuntos humanos. Una vida por otra, un padecimiento por otro. Sabe que, por honor, por religión, por familia, su hermano debe ser enterrado, realizar ese acto le supondrá la muerte, sin embargo, eso significa para ella el padecimiento que más corresponder a su disposición como actora. Y lo enfrenta. Antígona no pretende huir, no hay un final inesperado en donde de último momento Antígona sea salva y pueda casarse con Hemón. *Antígona* expresa con acentuación, la complejidad de los asuntos humanos.

La *práxis* no puede irrumpirse sin que se deje algo en el camino. Esta es la experiencia estética del artista en la *práxis* política, sin embargo, existe todavía una mayor confrontación ante el padecimiento que la expuesta aquí por el estadio artístico, nos referimos al *páthos* político: “el yo es un individuo vivo, activo, y su vida consiste en formar su individualidad por sí mismo y por los otros, expresarlas y afirmarlas. Cualquier hombre, mientras vive, intenta realizarse y se realiza. Aplicado al arte, este principio significa que el artista debe vivir como artista, y dar a su vida una forma *artística*”¹⁶¹. Antígona es la expresión del arte como política. El estado no representa el espíritu, el espíritu lo representa Antígona. Antígona no es un individuo, es una mujer que irrumpe y concierta. No está sola, su hermano, aun muerto, sigue siendo humano y sigue siendo su hermano.

Las leyes divinas, de mayor amplitud e incluso de mayor tolerancia que las leyes del hombre, le respaldan como muestra palpable y latente de la disolución de la autoridad de Creón, son muestra evidente de que la autoridad se ha vuelto rígida, ha mutado en un estaticismo autoritario y Antígona en relación a la tradición, a los dioses, a su familia y a su hermano, como originadores de una auténtica fundación, no sólo violenta en la escena de un orden jurídico constituido, sino que irrumpe y reconstituye el poder. La resistencia moral al padecimiento no consiste en no padecer sino en elegir qué no padecer. Antígona padeció la muerte, pero honró la muerte de su hermano. Lo que podríamos ver en Schiller como una resistencia moral al padecimiento: “El arte tiene que deleitar al espíritu y complacer a la libertad. Quien es presa del dolor deja de ser un hombre que padece y no es más que un animal torturado; pues del hombre se exige absolutamente una resistencia moral frente al padecimiento, sólo a través de la cual

¹⁶¹ Hegel, *Introducción a la Estética*, 111.

puede darse a conocer el principio de la libertad en él, la inteligencia”¹⁶². Hacer es padecer, pero también es irrumpir: “En todo *páthos* tiene que estar despierto el interés del sentido y el del espíritu, el uno por el padecimiento y el otro por la libertad. Si a una representación patética le falta una expresión de la naturaleza padeciendo, es entonces una representación sin fuerza estética”¹⁶³. Con claridad, podemos decir que la tragedia de *Antígona* legítimamente contiene una gran fuerza estética.

Pérez señala respecto a Hegel: “discutió ciertamente la tragedia griega [...] como expresión de la verdad del espíritu en su “primera” forma, del mundo griego entendida como *Sittlichkeit*”¹⁶⁴. Si bien Hegel se torna bastante crítico con *Antígona* y puede ver en ella una heroína o la representación de un *páthos* bastante particular, nos inquieta la postura que tiene respecto al estado como representación del espíritu de un pueblo y de sus costumbres: ¿cuál es la justificación hegeliana para poner algo tan prescriptivo como la eticidad o la *Sittlichkeit* a un *éthos* fluyente de un pueblo? ¿Cómo se relaciona la figura desobediente e irruptiva que muestra precisamente este movimiento dinámico del espíritu de un pueblo con un estado autoritario y estático como el de Creón que difícilmente podría expresar algo siquiera de lo que el espíritu del pueblo ideal o concretamente es? En la lectura de Pérez acerca de la *Antígona* de Hegel, podemos ver desde los planteamientos de sus objetivos una lectura que no sólo rompe con las lecturas dominantes de Hegel, y en particular de su *Antígona*, sino que precisa lo que, desde Schiller, Hannah Arendt y Paul Ricoeur hemos señalado: Si bien hacer es padecer, padecer puede ser también un hacer. Puede haber actividad en un *páthos*.

El padecimiento se puede expresar desde la figura de *Antígona* como aquella que sufre y aun así concierta. Sólo un *páthos* de este tipo, del que sufre y concierta puede dar lugar a la irrupción en la historia en materia política. A este respecto, repasemos brevemente lo planteado por Pérez: contraria a la lectura dominante de los hegelianos, la autora se propone plantear que en Hegel la acción moderna no ha superado el conflicto trágico; la tragedia tiene un carácter diádico, es decir es irruptiva: la condición trágica es a la vez destructiva y productiva, “capaz de abrir la historia”¹⁶⁵. Uno de los puntos de

¹⁶² Friedrich Schiller, *Escritos sobre estética* (s.d.: Tecnos, s.d.), 71.

¹⁶³ Schiller, 83.

¹⁶⁴ Berta Pérez, “Acción y muerte en la *Antígona* de Hegel” 1, núm. 36 (2019): 111.

¹⁶⁵ Pérez, 107.

Pérez, que conectan bastante con la interpretación arendtiana es precisamente la de entender tanto en los pasajes de Hegel, como en la *práxis* latente de la vida real y actual, que la Época Moderna que nos ocupa no ha superado la tragedia griega, sino que la ha fragmentado: “La modernidad es época del sujeto”¹⁶⁶. La Edad Moderna ha acentuado la individualidad, empero, la Época Moderna ha subrayado con sus acontecimiento histórico-políticos y con las categorías filosóficas de distintos pensadores políticos que, en nuestra Época Moderna el padecimiento de las acciones y en particular el *páthos* activo y político que puede recobrase en y desde la tragedia griega puede arrojar luz en las tinieblas de la *práxis* contemporánea ahí donde parece necesario lo contingente de los sucesos históricos y ahí donde parece que en cuanto agentes lo somos desde el más pasivo sentido y no tenemos, a este parecer, oportunidad de concertar.

La tragedia se enmarca en las diversas instituciones y los papeles efectivos que juega cada actor en su función de obediencia a una y desobediencia a otras, como ha sido el caso de *Antígona*, y como ocurre con frecuencia en materia política: “La muerte de Hemón no es el resultado de un terrible accidente [...] o de un ciego error de juicio. Lo que ha causado la muerte violenta de sus hijos es la naturaleza del hombre Creonte, la naturaleza de las relaciones de poder y la naturaleza de valores que él proclama y encarna. Nos hallamos aquí ante la equilibrada visión de Sófocles que considera la fatal libertad de la acción humana limitada por una norma prescriptiva”¹⁶⁷. La *Sittlichkeit* de Hegel representa precisamente este juego diádico entre la norma del Estado y el acto libre de sus ciudadanos y de sus formas de vida por medio de sus costumbres, así como el juego diádico entre tragedia y reconciliación con la realidad por medio del perdón y la promesa como actos políticos.

Hannah Arendt describe el concepto de perdón en él y con el cual está de acuerdo como parte de la condición humana: La facultad de perdonar, no como facultad religiosa, sino como facultad política, es la manera en que los seres humanos con la condición humana que se nos ha dado podemos hasta cierto punto, sino borrar el pasado, comprenderlo, hacernos responsables y podemos efectuar nuevas acciones. De la misma manera en que el perdón se vincula con el pasado y la posibilidad de nuevas

¹⁶⁶ Pérez, 108.

¹⁶⁷ Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente.*, 293.

acciones, la promesa como parte de este *páthos* político que no precisa de la cruenta pasividad ontológica como el ser para la muerte de Heidegger, ni de la libertad por la muerte de Hegel antes descrita, muestra una relación directa con el poder hacer y el futuro, con el porvenir de nuevas acciones, de nuevas instituciones y de una nueva fundación: “la facultad de las promesas [...] la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal”¹⁶⁸. Prometer y perdonar modifican el curso de la historia. Contrario a la concepción de Hegel y Heidegger, Hannah Arendt remata al respecto de la natalidad y el *initium*¹⁶⁹.

Es esta libertad, así como el padecimiento activo del perdón y de la promesa por parte de Antígona lo que le permite desobedecer un autoritarismo estático del Estado vigente. Antígona puede ejercer el poder y afrontar un *páthos* político porque en ningún momento ha ejercido acciones individuales. No sólo expresa toda una vida política, sino que, está más cercana a la fundación y a la verdadera autoridad de los dioses que dan significado a la *práxis* política de su época y que le permiten desobedecer con una razón fundadora. *Antígona* es un latente llamado en nuestra Época Moderna ante las complejidades de la *práxis* y sus confrontamientos en las instituciones que presiden. La *práxis* no puede otorgarnos casi nunca resultado enormemente favorable, no obstante, tenemos que actuar. Sin importar la confrontación posterior, en situaciones adversas podemos tomar parte desde un *páthos* estético o político y concertar con los otros en la búsqueda incesante e incierta de la irrupción política.

Estos activos padecimientos que hemos mencionado, tanto el perdón como la promesa, nos vinculan entre el pasado y el futuro dando posibilidad de un nuevo inicio en los cimientos de aquello que no podía ser borrado y en donde nada era posible trazar. El padecimiento es inherente a toda acción, forma parte del carácter humano de toda institución política, sin embargo, como se ha visto en los conflictos no sólo al interior de cada institución, como conflictos intrainstitucionales, sino, además, en los conflictos interinstitucionales, de una institución a otra, como el visto en la *Antígona* de Sófocles, puede remarcarse que, más de las veces, estos caracteres cada vez demasiado humanos terminan por disolver las mismas pretensiones iniciales por las que un *corpus*

¹⁶⁸ Arendt, *La condición humana*, 264.

¹⁶⁹ Arendt, 265.

político es conformado en una institución. No es sólo paradójico este hecho, que en el seno de la institución resida su propia destrucción, sino además lo es, el hecho de que, de igual manera, resida en ella su propio renacimiento. De modo que, la acción tiende al *initium*, pero este no siempre se presenta en una linealidad continua, sino que, los altibajos del padecimiento y la tragedia, como partes agonistas de la acción son manifestaciones constantes principalmente ahí en donde la irrupción ha de presentarse. Del mismo modo, el inicio consiste en un renacimiento, y parte de él tiene que darse en donde es ontológicamente necesario un renacimiento, es decir, en donde algo ha muerto, o bien, donde algo ha presentado un padecimiento radical, y sólo el *páthos* político del perdón y la promesa pueden ofrecer un auténtico *initium* que inicie e irrumpa erigiendo realmente un comienzo nuevo.

Las instituciones humanas son a la vez limitadas como capaces de irrumpir más allá de todo límite, sin embargo, esto es sólo posible debido precisamente a que esos límites existen, y la mayor parte del tiempo, cumplen con rigor la función de límite. Parte de estos límites, son el agonismo de la acción en el padecimiento y la tragedia, y parte de esta irrupción es el perdón y la promesa como *páthos* revolucionario, requerido, por completo, para una acción revolucionaria. Asimismo, las instituciones humanas están sujetas a ciertos parámetros que impiden, en la medida de lo posible, un menor impacto negativo de las acciones. Pues si bien, no se puede controlar el curso de las acciones, ello no quiere decir que las acciones no deban ser bien pensadas, bien queridas, o bien actuadas. Uno de los parámetros a considerar que podrían evitar algunos conflictos interinstitucionales o intrainstitucionales es la dinámica entre justicia e igualdad ofrecida por Paul Ricoeur: “La institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético del sentido de la justicia”¹⁷⁰. La institución es el espacio que debe procurar reparar situaciones de la *vita activa* que enmiende las problemáticas surgidas a partir de la misma institución y los criterios que debe seguir es con precisión la justicia, en donde como guía puede utilizarse ‘lo que debería haber sido’ sobre lo que trágicamente ha sido, y esto, pese a la pluralidad de diferencias entre las situaciones que ofrece la *práxis* debe ser el mismo criterio para todos.

¹⁷⁰ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 202.

Sin embargo, estas características correctivas son mayormente administrativas y solamente el perdón y la promesa está más allá de la aplicación de la justicia, pues esta última es una herramienta de los agentes, mientras que en el perdón y en la promesa los agentes se encuentran inmersos a disposición del *páthos* político. Aun en esta restauración aparentemente activa por parte de la justicia, ésta se encuentra al margen de la legalidad insertada en el poder constituido, y como éste, se encuentra sujeta a las limitaciones ontológicas de la estabilidad, en donde, en palabras de Montesquieu, citado por Hannah Arendt, “la legalidad, tal y como Montesquieu la entendía, sólo puede poner limitaciones a las acciones, nunca inspirarlas”¹⁷¹. La inspiración de la acción sólo puede venir por la parte del poder constituyente y esta inspiración rebasa siempre las pretensiones de los agentes de toda institución. Pese a que el perdón y la promesa se viven por parte de los pacientes de toda institución, es un *páthos* irruptivo y como tal actúa de manera inesperada.

No debe confundirse, sin embargo, el carácter suprahumano de lo inesperado de las acciones en el seno del *initium* con alguna característica de la *vita contemplativa*, pues ésta en lo que respecta a las acciones humanas, sólo consigue fijarla con sus modelos prediseñados del actuar, mientras que el *initium* insertado en el hombre, y al mismo tiempo más allá de él, precisa de no tener nada como preestablecido. Esta problemática entre la confusión entre la contemplación y la actividad en la *práxis* tiene que ver con el viejo problema metafísico entre apariencia y esencia. Por un lado, la tradición filosófica ha despreciado desde sus orígenes las cosas que aparecen, pues, podríamos decir con términos actuales, se esperaba encontrar certezas científicas de lo que algo es ahí en donde existe la permanencia.

Todo lo que se presenta, cambia, de modo que no podía ser característico esencialmente de nada. Esto, como bien refiere Borja Lucena, ocasionó un descrédito hacia la vida política¹⁷², teniéndola como efímera y poco significativa. Hannah Arendt, a partir de la influencia de sus maestros Husserl y Heidegger, sobre todo del primero, retomará fenomenológicamente y ontológicamente algunas características sobre la

¹⁷¹ Arendt, *La promesa de la política*, 100.

¹⁷² Borja Lucena, “Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, núm. 4 (julio de 2018): 43, <https://doi.org/10.12795>.

aparición que pretenden rescatar la política desde su independencia respecto de fijismos metafísicos esencialistas o científicismos modernos empiristas. Pese a que sus maestros, principalmente Heidegger, carecían de este elemento tan vivamente político que Hannah Arendt acentúan, la autora traza a partir de ellos una teoría política, que si bien podemos enmarcar en la filosofía actualmente, y muy a su pesar, tiene sus razones inherentes para separarse de la filosofía política, así como de la ciencia política, las cuales ocupaban la atención de los pensadores de su época y, desde la postura arendtiana, vinculaban de manera infravalorada la aparición y la política a la contemplación en el caso de la filosofía política y la observación de un empirismo ingenuo por parte de la ciencia política, donde lo inesperado de la acción no tiene lugar ahí donde la estadística y la precisión convergen.

2.6 La acción política como quehacer constante

Para Hannah Arendt existen diferentes tipos de acción¹⁷³, pero sólo una acción política que identifica con el concepto de libertad en repetidas ocasiones¹⁷⁴. De modo que, en adelante, se tendrá en cuenta que se podrá utilizarlas indistintamente. Cuando piensa en acción o en libertad, no está haciendo uso de la semántica tradicional de estos conceptos, sino que son conceptos nuevos. Hannah Arendt entiende como acción política o libertad el hablarse los unos a los otros. No es, para Hannah Arendt, una acción política el hecho de relacionarse simplemente con el habla como acto social. Ni tampoco es libre la persona que, pese a no tener sustento económico o ser indiferente ante las situaciones que atañen a su comunidad sabe que siempre puede tomar sus decisiones y sentirse libre por dentro, como podría verse la libertad sartriana y en general la libertad existencialista¹⁷⁵.

¹⁷³ Arendt, *La condición humana*, 201. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...]. Debido a que son Initium los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se prestan a la acción. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”); dice San Agustín en su filosofía política”.

¹⁷⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós, 2018), 17. “La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (lexis), del discurso. Y ello porque en la medida en que siempre percibimos el mundo desde distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une”. Introducción de John Berger a Hannah Arendt.

¹⁷⁵ Fernando Bárcena, Hannah Arendt. *Una filosofía de la natalidad* (Barcelona: Herder, 2006), 180. “La acción nos recuerda, entonces, que, aunque los hombres han de morir, no han nacido para eso, sino para insertar en un mundo —a veces demasiado viejo y ya constituido— una original novedad. El hombre no se fabrica, nace; no es la ejecución

Hannah Arendt enuncia, en su obra *La condición humana*, que el ser humano ha sido puesto en escena mediante tres principales actividades, las cuales serían: labor, trabajo y acción. Dichas actividades son esenciales para su estadía en la tierra, pero sólo una lo hace lo que es como humano: la acción política¹⁷⁶. El trabajo, y aún más la labor, son esenciales en su vitalidad y preservación como especie. Pero sólo la acción política es esencial en su preservación *qua* humanos. Sólo el poder constituyente y el poder constituido, es decir lo político y lo jurídico podrán resolver a través del discurso y la acción los conflictos que como comunidad política se tengan¹⁷⁷.

Hannah Arendt denuncia de su tiempo, y es todavía vigente, el hecho de que, los totalitarismos en específico, pero en general toda forma de gobierno, se han hecho con el poder, o lo que es lo mismo: han disuelto el poder. Aunado al hecho de que, en general, las sociedades se han vuelto cada vez más apolíticas puesto que no existe un interés de parte de los ciudadanos tener algo más que lo que ella llama liberación¹⁷⁸. Misma que en la mayoría de las sociedades tampoco existe de facto y es, como lo menciona nuestra autora, *conditio sine qua non* para la libertad. Los ciudadanos, en su gran mayoría, creen que los asuntos políticos pertenecen únicamente al Estado y que su único papel político es obedecer la ley. Pero ¿qué ocurre cuando la ley es ciega? Es más fácil que surja el totalitarismo o una democracia sin libertad política ahí donde sus ciudadanos no distinguen entre su voluntad individual o el hacer lo que se quiera de lo que está permitido y la creación de un espacio en donde todos pluralmente consigan tomar las decisiones que les beneficien como colectivo.

de una idea o plan previo, sino el milagro de un comienzo.” La idea de Arendt de que el ser humano nace es contraria a la idea de Sartre de que el ser humano se hace, pero no porque nuestra autora esté pensando en que el ser humano nace de la forma como lo entendería y contradiría el pensador francés. Cuando Arendt refiere a la palabra nacer, no trata de decir que estemos determinados desde el nacimiento, sino todo lo contrario: que nuestro nacimiento mismo es ya la prueba de que somos un proyecto. Además, por supuesto, de que Arendt no entenderá por libertad lo que entendió Sartre, puesto que en nuestra autora la libertad no existe hasta que se funda.

¹⁷⁶ Marcos Estrada y Teresa Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt* (México, D. F.: El Colegio de México, 2015), 118. “para ser estrictamente política, además de la novedad y la pluralidad, la acción requeriría de un “modo” y de un marco que asegure el mantenimiento de las condiciones de su propia posibilidad. Es decir, una acción concertada puede ser plural e introducir novedad, pero si sus consecuencias socavan o suspenden la pluralidad entonces no puede ser considerada estrictamente “política””. Anabella, Di Pego. De esta manera, se podría hablar, en Hannah Arendt, de acciones violentas, acciones que nada tendrían de políticas, y que, ahora mismo no nos ocupan.

¹⁷⁷ Estrada y Muñoz, 21–22.

¹⁷⁸ Arendt, *La libertad de ser libres*, 23. “La liberación es de hecho una condición de la libertad —aunque la libertad no sea en absoluto una consecuencia necesaria de la liberación—, resulta difícil ver y determinar dónde acaba el deseo de liberación, de verse libre de la opresión, y donde empieza el deseo de liberación, de verse libre de la opresión, y donde empieza el deseo de libertad, de vivir una vida política. El meollo del asunto es que la liberación de la opresión podría haberse conseguido perfectamente monárquico, pero no tiránico, mientras que la libertad como modo de vida político requeriría una forma de gobierno nueva, o mejor dicho redescubierta, esto es, la instauración de una república.”

La política se hace necesaria, porque, a diferencia de otras especies, los humanos son diferentes pero iguales a la vez¹⁷⁹ y la única forma de diferenciación es al distanciarse¹⁸⁰ de las dos restantes actividades pertenecientes a la *vita activa*, es decir labor y trabajo, y reunirse con los otros para efectuar la acción política tal y como refiere Hannah Arendt en el siguiente pasaje: “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modelos en que los seres humanos se representan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres”¹⁸¹. El ser humano biológicamente ha nacido, pero para existir como humanos, lo que Hannah Arendt refiere como un segundo nacimiento es la constitución de la libertad que sólo puede ser efectuada mediante el poder de reunión y acción política de los ciudadanos organizados.

En Hannah Arendt, esta es la única forma en que el ser humano es libre y sólo lo es mientras actúa. La libertad dada existencialista, y que en general ha perdurado en la tradición filosófico-política, no existe en nuestra pensadora. Los seres humanos vivimos la mayor parte del tiempo sin destacar esta cualidad que nos hace lo que somos como humanos, pero es de vital importancia el mantenimiento y recurrencia de la misma por obvias razones.

2.7 *Initium*: la irrupción como constitución

Hannah Arendt describe lo siguiente: “Los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libres y actuar es la misma cosa”¹⁸². Con esto, Hannah Arendt, nos confirma, como se había mencionado, que no está a favor de la semántica tradicional de los conceptos políticos que ella utiliza porque cree que la tradición los ha entendido

¹⁷⁹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2006), 426. “Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales”.

¹⁸⁰ Arendt, *La condición humana*, 200. “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como el discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse, signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas o idénticas”.

¹⁸¹ Arendt, 200.

¹⁸² Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 241.

apolíticamente¹⁸³. El ser humano sólo es libre cuando actúa y esto no puede hacerlo siempre, de hecho, históricamente, como lo hace saber nuestra autora, el ser humano lo ha hecho en contadas ocasiones. Mayormente no somos libres, pero esto no quiere decir que se siga la esclavitud, a menos no *per quam*, sino que por el simple hecho de existir no tenemos garantía de nada. No estamos destinados a ser libres¹⁸⁴, como en Sartre, ni tenemos derechos o un espacio constituido por naturaleza, como en el iusnaturalismo.

No nos ha sido dada la libertad, pero tampoco estamos desamparados; en el nacimiento propio de cada ser humano existe la posibilidad de *initium*¹⁸⁵ o irrupción incausada e inesperada que posibilita que el ser humano recree los espacios que políticamente le constituyen. “Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un “milagro”, o sea algo que no se podía esperar”¹⁸⁶. Hannah Arendt fue fuertemente criticada por todo tipo de intelectuales que querían en todo momento ubicarla en determinada disciplina¹⁸⁷, para así compararla negativamente con lo que ellos creían epistémicamente válido. Los historiadores fueron unos de los principales críticos al observar algunas de sus obras, como *El origen de los totalitarismos*, en donde ellos esperaban un rigor más histórico en la obra. Hannah Arendt comentó en diversos

¹⁸³ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 257. “El pecado original de la filosofía política, diría Arendt es haber sustituido la acción como la forma de actividad adecuada para el ámbito de los asuntos mundano-políticos por medio del trabajo fabricación con la esperanza quimérica de lograr confiabilidad, precisión y control en este campo, porque sospechó apresuradamente que la acción es incapaz de generar continuidad y estabilidad en la esfera política, y que de ella sólo se podría esperar desmesura, irracionalidad, desorden y sinsentido. Debido a esto, suplantó desde muy temprano las relaciones de igualdad y libertad por las de dominación y obediencia. Una vez efectuada esta transmutación, entonces sí resultaría cierto que la dominación y la violencia son las características esenciales de la política (VA, en especial 214 ss)”.

¹⁸⁴ Arendt, *La libertad de ser libres*, 63. Contra la libertad existencialista, y en general el concepto de libertad en la filosofía, Arendt considera que la libertad no puede ser dada. En palabras de Meyer Thomas en el epílogo a *La libertad de ser libres*: “descubrió enseguida que la ansiada libertad era siempre una libertad negativa; en este caso, se concebía únicamente como la libertad de la opresión”.

¹⁸⁵ Arendt, *La condición humana*, 180. “El hombre no dispone solamente de una facultad del comienzo, sino que él mismo es comienzo. La vida de cada ser humano nacido es originaria, un “sin-porqué” que no está destinado a ser explicado en su mismo existir, sino que está predestinado a ser narrado. La vida narrada conforma una biografía y cada biografía (*bíos*), en su concreción vital y temporal, es un acontecimiento de la *zoé*.”

¹⁸⁶ Arendt, 266.

¹⁸⁷ Manuel Cruz, ed., *El siglo de Hannah Arendt* (Barcelona: Paidós, 2006), 41. “Seyla Benhabib refleja la difícil caracterización de los orígenes al señalar que, desde el punto de vista de los cánones tradicionales del rigor metodológico, el texto de 1951 desafía cualquier categorización y viola un buen número de reglas. Añade que, para pertenecer al ámbito de la ciencia social, es demasiado anecdótica, narrativa e ideográfica y, pese a tener la vivacidad de una labor de periodismo político, es excesivamente filosófica para resultar accesible al gran público.” Fina Birulés, “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”. Si bien esto fue referido únicamente a la obra de Los orígenes del totalitarismo, fácilmente podría decirse que Arendt permanece a lo largo de todas sus obras igual de incatalogable; esto ocurre cuando en filosofía o cualquier otra disciplina se innova, así como Hannah Arendt innovó con sus teorías políticas.

momentos que ella no se proponía a hacer historia, y tampoco filosofía política, sino una teoría política independiente de toda otra disciplina, y era por ello que no se le podía comparar con la historia, el periodismo, la filosofía o ninguna otra de forma directa.

Para nuestra autora los hechos políticos que ocurrieron en el siglo XX, específicamente hablamos de los totalitarismos, no tienen ningún antecedente y no se puede explicar por la historia. Son enteramente nuevos, y precisamente porque son nuevos se necesita de una nueva disciplina, como diría Tocqueville: “Un mundo nuevo requiere una ciencia política nueva”¹⁸⁸. Retomando estas últimas dos citas, Hannah Arendt espera que sólo retrospectivamente pueda darse un sentido a lo que ocurre, y no explicárselo con antecedentes como causa. El ser humano, cada uno con su respectivo nacimiento tiene la capacidad de *initium*, o lo que es lo mismo: su capacidad para iniciar; porque, como la misma Hannah Arendt comentará: él mismo es un comienzo¹⁸⁹. De modo que, aunque los tiempos actuales se vean sombríos y no parezca que sea posible pervertir el curso de la historia¹⁹⁰, siempre existe la posibilidad de que el ser humano se reúna con sus semejantes por medio del discurso y establezca su poder constituyente para irrumpir en la historia y en la autoridad vigente. Los acuerdos, y no la razón o el pensamiento, son la actividad humana —y política, desde luego— por excelencia. El discurso es en sí mismo una acción, y es *conditio sine qua non* y *per quam* de la acción en cuanto acción política. Los seres humanos actúan porque se hablan, y es en el discurso en donde se origina la potencia política en sus dos acepciones: como poder político fundacional o constituyente y como posibilidad o inicio político.

Es el discurso lo que nos distingue de otros seres y nos hace seres libres, y posibilita el fugaz pero constante *initium* como irrupción en la historia que se muestra como proceso ininterrumpible y necesario entre lo que fue, es y será. Son los acuerdos, el discurso, el fuego que nos otorgó Prometeo, y que ahora es nuestro. Para ello es necesario que el lenguaje se use más allá de la habitual conversación entre los seres humanos. Hannah Arendt tampoco espera de ello la conversación dialógica que se

¹⁸⁸ Arendt, *La condición humana*, 61.

¹⁸⁹ Arendt, 18. “La acción como *Initium* no es el comienzo de algo, sino de alguien: con las palabras y la acción nos insertamos en el mundo humano”. Además, del comienzo de alguien, podríamos agregar, que, debido al carácter de pluralidad de la acción política, como consecuencia habría también el comienzo de algunos.

¹⁹⁰ Arendt, 73. Cada individuo, y cada comunidad política son, en potencia, parteaguas de la historia: “Con el nacimiento de cada individuo, de cada pensamiento, se realiza un nuevo principio, tan pequeño como radical, que viene a refutar cualquier experiencia histórica y toda forma de pesimismo.

puede efectuar entre dos personas para comunicar un conocimiento. El discurso en Hannah Arendt se ejecuta donde haya un grupo de individuos donde se vean como iguales precisamente porque todos son diferentes, donde un espacio de pluralidad y opiniones diversas pueda manifestarse.

Por otro lado, las autoridades vigentes en los gobiernos totalitarios, e incluso en muchas de las actuales democracias, han propiciado no sólo el impedimento del poder de reunión de los ciudadanos, frenando así el *initium* del pueblo sino que además han fomentado su aislamiento político, que nuestra autora diferenciará de la soledad social: “Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales. El aislamiento¹⁹¹ y la soledad¹⁹² no son lo mismo. Yo puedo estar aislado —es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo— sin estar solo; y puedo estar solo —es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana— sin hallarme aislado. El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas donde actúan conjuntamente en la búsqueda de un interés común”¹⁹³. Presenciamos una época de gregarismo político, socialmente la gente se reúne para festejar y olvidarse de su día a día, pero, aun en este reunirse apolítico no hacen más que reafirmar el otro lado de su vida como *animal laborans*, políticamente hablando no se tiene aparición.

El transcurrir de una vida sin la aparición de un espacio político entre los ciudadanos, puede ser una vida biológica, pero no una vida humana y política, o *bíos*¹⁹⁴ como lo expresa Fernando Bárcena. Esta *bíos*, cuando se efectúa, no sólo se salva a sí

¹⁹¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 636. “Mientras que el aislamiento corresponde sólo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas”.

¹⁹² Arendt, 637. “El hombre solitario, por el contrario, está sólo, y por eso “puede estar unido consigo mismo” [...]El problema de la vida solitaria es que esta dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo irremplazable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas; y esta gran gracia salvadora de la compañía para los hombres solitarios es la que los convierte de nuevo en un “conjunto”, les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona irremplazable. La vida solitaria puede convertirse en soledad; esto sucede cuando yo mismo soy abandonado por mi propio yo”.

¹⁹³ Arendt, 635.

¹⁹⁴ Arendt, *La condición humana*, 180. “El hombre no dispone solamente de una facultad del *comienzo*, sino que él mismo es comienzo. La vida de cada ser humano nacido es *originaria*, un “sin-porqué” que no está destinado a ser explicado en su mismo existir, sino que está predestinado a ser narrado. La vida narrada conforma una *biografía* y cada biografía (*bíos*) en su concreción vital y temporal, es un acontecimiento de la *zoé*.”

misma, sino que, al actuar, actúa con otros y al actuar con otros se crean varias acciones. Si bien el poder se dispersara cuando los agentes se hayan disipado, las acciones que conjuntamente ejecutaron tendrán implicaciones igual de inesperadas para los propios agentes como inesperada fueron sus acciones principales; en palabras de Meirovich y Debanne: “Las consecuencias de una acción son ilimitadas debido a que la acción actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos”¹⁹⁵. Los procesos, además, no han de ser fugaces¹⁹⁶. No sólo se ejecutan pensando en un futuro cercano, sino que se edifican para las futuras generaciones a través de proceso constitutivo del poder constituyente.

En todo momento, el ser humano podrá volver a reunirse y replantear su situación mediante el diálogo, pero, debido a que la acción política o la libertad política no puede prolongarse interminablemente¹⁹⁷, es decir, tiene que ocurrir que el poder, y con ellos la libertad de facto, se dispersen y se vuelva de nuevo al resto de actividades de la *vita activa*, es necesario entonces que se funde un espacio jurídico¹⁹⁸ que garantice legítimamente que los agentes puedan volver a actuar. Cada que actúa un agente es un acto nuevo, pero no el primero. Los totalitarismos y las democracias, entre otros tipos de gobierno, donde constitucionalmente han obstaculizado o impedido que los ciudadanos puedan ser agentes políticos han conseguido que, tras no tener dicho espacio constituido, los ciudadanos tengan que actuar no sólo con un *initium* que es nuevo, sino como si fuera el primero.

Cuando Hannah Arendt, contra la quien fuese su maestro, Heidegger, argumenta: “[...] los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Luciano Debanne y Valeria Meirovich, “Nacer para comenzar. Acción y libertad en Hannah Arendt”, *Quito*, Razón y palabra, enero de 2011, 8.

¹⁹⁶ Arendt, *La condición humana*, 75. “Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de generaciones”.

¹⁹⁷ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 135. “Sin embargo, en Arendt el poder no es sólo manifestación espontánea, ya sea en la forma de reunión o de intercambio discursivo, sino también el intento de fundar o instituir formas estables en las que el poder se pueda preservar”. El poder reside en el pueblo, y puede manifestarse en todo momento en que el pueblo se reúna. Pero el pueblo tiene que volver, después de haberse reunido, a ocuparse de quehaceres no políticos, por ello es necesario que se instaure un espacio donde el pueblo garantice sus consecuentes reuniones evitando posibles situaciones antipolíticas donde se impida que la pluralidad y el ejercicio de la libertad política surjan.

¹⁹⁸ Estrada y Muñoz, 118. “se plantea, nuevamente, que lo político requiere de marcos de estabilidad que delimiten “modos” capaces de preservar la pluralidad, con lo que volvemos al problema de la fundación, pero no de cualquier tipo de fundación, sino de una fundación que garantice la posibilidad de que la acción plural se torne regla o norma del acontecer”.

¹⁹⁹ Arendt, *La condición humana*, 265.

Está pensando precisamente en estas dos ideas: que el ser humano necesita en todo momento poder ejecutar el poder y poder reconfigurar la autoridad vigente en pos del poder mismo. Esto es, que el ser humano, específicamente, el ciudadano, siempre tendrá el poder al reunirse discursivamente con los otros con la acción política, pero es necesario que constantemente el espacio jurídico se vea reconstituido y la autoridad que lo sustenta no se vea como absoluta sino como contingente, de esta manera no pueda imponerse ningún gobierno opresivamente contra su pueblo.

2.8 Dos conceptos de poder

En el uso habitual del término poder, se ha acostumbrado a entender por éste una relación de dominación y dominado respectivamente hablando entre el gobernante y sus gobernados. No es este término la excepción entre los conceptos reivindicados en sus teorías. Hannah Arendt concibe a cualquier relación asimétrica entre gobernantes y gobernados donde impere un dominio de uno sobre otros como un tipo de violencia. Para Hannah Arendt el poder es todo lo contrario a la violencia²⁰⁰, cuando la violencia se presenta es porque el poder está disipado. No pueden coexistir.

Mayoritariamente la violencia se ha utilizado contra el propio gobierno monopolizándose la misma a través del Estado, pero el pueblo ha utilizado de ella con frecuencia en las calles y disturbios. Hannah Arendt ha manifestado de diversas formas que la violencia no crea poder, sino que estos son contrarios, y que la violencia es opuesta también al espíritu revolucionario. Por ello se ha ganado el adjetivo de conservadora por varios de sus críticos. A nuestro juicio es esto una lectura equívoca, concuerdo con André Macedo, que en su obra se puede encontrar fácilmente la disposición de Hannah Arendt a entender la violencia como una acción, aunque no una acción política.

Pese a que no pertenece al ámbito político es necesaria para todo acto revolucionario posterior y la instauración de cualquier poder constituido a través del poder constituyente. Al respecto, Macedo comenta: “Para Arendt la violencia no es concebida como central o esencial en la política, como lo serían las capacidades humanas de actuar

²⁰⁰ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 97.

y elaborar un discurso colectivo y concertado, pero eso tampoco significa que ella considere a la violencia como algo ajeno a las relaciones políticas. Arendt incluso admite que ‘todo comienzo se encuentra íntimamente conectado con la violencia’ (Arendt, 1987:20). En sus reflexiones tardías sobre la violencia, Hannah Arendt también afirmará que, bajo ciertas circunstancias, ‘el actuar sin argumentar, sin el discurso o sin contar con las consecuencias, es el único modo de reequilibrar las balanzas de la justicia.’ (Arendt, 1970: 64)²⁰¹. Las revoluciones y la desobediencia civil surgen, precisamente, porque legítimamente los ciudadanos no tienen posibilidad instituida de aparecer. Su preaparición no puede ser otra que la violencia. ¿De qué otras formas podrían los ciudadanos atender con un gobierno que le ha arrebatado su capacidad de actuar constitucionalmente? Si se ha roto el lazo con los procesos precedentes de las acciones políticas del pasado que instituyeron, o debería haber instituido un espacio seguro de aparición política, ¿de qué otra forma, si no la violencia, podría un ciudadano disipar la autoridad que se impone contra lo que debería pertenecerle?

La violencia no genera poder, pero puede desestabilizar²⁰² la autoridad jurídica que pretende imponerse como absoluta, y una vez desestabilizada puede surgir el poder de reunión donde los ciudadanos disipen la violencia, puesto que con ella no crearán un nuevo cuerpo político, y mediante el discurso y la acción política reestablezcan su curso, irrumpen en la historia y constituyan un nuevo orden donde, además del poder constituyente (que siempre tendrán) el poder constituido sea constituido en cuanto a los intereses comunes de los ciudadanos²⁰³, y no arbitrariamente mediante el gobierno. Sólo de esta manera, los actos podrán ser perdurables en el tiempo. Mientras estos cuerpos políticos se mantengan en relación asimétrica entre lo político y lo jurídico, con un predominio claro de la política respecto del espacio jurídico, el discurso y la acción política bastarán para, diplomáticamente resolver los problemas que atañan a un pueblo

²⁰¹ Cruz, *El siglo de Hannah Arendt*, 45.

²⁰² Arendt, *La condición humana*, 225.

²⁰³ Charles Kenney, “Habermas y el concepto de poder en la obra de Hannah Arendt”, *Lima*, ARETE, III (1991). “El poder, nos dice Arendt, tiene su fuente en la capacidad humana de actuar, que, en el contexto de la pluralidad, es un actuar en concierto. Toda organización depende del poder como fuente de vitalidad; la pérdida de poder debilita la organización y la ausencia de poder implica su muerte. Esto es especialmente importante en el caso de las comunidades políticas; sin embargo, todas las organizaciones, que existen para propósitos de habla y acción deben ser considerados como políticos en este sentido. El poder es lo que mantiene en existencia el espacio público de aparición”.

y sus ciudadanos; donde no se presenten estas circunstancias, la violencia será la *ultima ratio*²⁰⁴.

Se ha destacado hasta el momento, dos conceptos de poder en Arendt, el poder constituyente y el poder constituido, y se ha aclarado también que en Arendt la política y el poder no sólo no están relacionados con la violencia y la dominación, sino que son contrarios. En las consideraciones de Di Pego, existen tres tipos de poder en Arendt, pero estos no se contraponen a los dos tipos de poder que estamos abordando, sino que son complementarios unos de los otros. Di Pego sostiene: “[...] nuestra tesis es que hay tres dimensiones complementarias del poder en Arendt que denominamos: ‘Poder de reunión’, ‘poder discursivo’ y ‘poder fundacional’”²⁰⁵. El poder de reunión es la capacidad que tienen los seres humanos para conformar un espacio de pluralidad donde pueda efectuarse el discurso, el poder de reunión es *conditio sine qua non*, pero no *per quam* del poder discursivo; y, asimismo, lo es en relación el poder discursivo respecto del poder fundacional. Los dos conceptos que abordamos directamente, el poder constituyente²⁰⁶ y el poder constituido, tendrían lugar en la tercera dimensión del poder enunciada por Di Pego: el poder fundacional.

Este sería el mismo que el poder constituyente, y lo que Di Pego llama poder posfundacional sería el espacio constitutivo de lo jurídico. Si bien he dicho que los dos restantes son su condición, sólo los tomaré en cuenta en esa medida y me centraré únicamente en la relación dispar entre lo constituyente y lo constituido, o lo fundacional y lo posfundacional en Hannah Arendt, y en destacar que, si bien el poder constituido debe verse como necesario no debe entenderse como el fin de la actividad política, sino como lo que permitirá con mayor facilidad la manifestación del poder constituyente²⁰⁷ cuando sea necesario. De modo que en nuestra autora puede entenderse esta doble importancia hacia ambos poderes, que, si bien parecieran encerrarse en un círculo y codependen, el sentido de ambas es el poder constituyente mismo.

²⁰⁴ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*.

²⁰⁵ Estrada y Muñoz, 129.

²⁰⁶ Estrada y Muñoz, 129.

²⁰⁷ Estrada y Muñoz, 42. “Aunque Arendt reconozca la importancia de los marcos jurídico-políticos como factores de estabilización del juego político, ella no concede prioridad a lo jurídico en relación con lo político, puesto que la acción política genuina siempre aporta la novedad imprevisible, trascendiendo y desafiando los límites del ordenamiento legal preestablecido”.

El poder constituido importa porque el poder no puede perdurar por sí solo, necesita ser inmortalizado constitucionalmente en beneficio de los ciudadanos. El poder constituyente tiene valor por sí mismo y es la razón que motiva ambos poderes. Tal se puede ver en lo que menciona María López y que reafirma las tesis que aquí he presentado acerca de la importancia de constituir un espacio irónicamente en beneficio del poder constituyente más que del poder constituido. Al respecto, López comenta: “El poder, desde la idea de revolución, buscaría instaurar la libertad de manera permanente. En este sentido, propongo que el acto mundano de las 'promesas mutuas' es un acto refundacional de la política, teniendo a la vista que el objetivo de toda revolución de la libertad es el de institucionalizar el poder.

Por último, planteamos que, pese a lo paradójico que pueda resultar la 'institucionalización del poder', Hannah Arendt entrega pistas de cómo hacerlo: una constitución puede conservar el poder si es pensada sobre la base de la experiencia previa de prácticas concretas de la comunidad política y si incorpora instituciones de participación directa como son los consejos ciudadanos o revolucionarios, que la filósofa rescata como espacios de multiplicación del poder”²⁰⁸. Con estos espacios, tal como lo comenta la autora, el poder se multiplica. Esto no quiere decir que no pueda surgir el poder sin este espacio, no es pensado al estilo de la *pólis* griega, puesto que tampoco se puede ir a donde sea y tener un espacio de multiplicación de poder, si bien sí puede surgir el poder por medio de la reunión en casi cualquier condición y sin la necesidad de otra cosa que la reunión misma.

El espacio no es el poder, el poder es siempre esa reunión entre todos, sin embargo, como lo he mencionado líneas arriba, pretender que siempre será factible reunirse y formar el poder es bastante inocente, las ocupaciones de la labor y el trabajo nos ocupan la mayor parte del tiempo, nuestro lado biológico y otras actividades no política abarcan gran parte de nuestro día a día, sin contar que, la autoridad jurídica puede terminar por superponerse ahí donde no esté resguardado un espacio especial para el ejercicio del poder constituyente. Las consecuencias de que el poder constituido rija al poder constituyente son la desaparición de este último. Es lo que ocurre en la

²⁰⁸ María López, “Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt”, *Chile*, Estudios públicos, septiembre de 2020, 7–42.

actualidad, y es lo que ha ocurrido a través de diferentes épocas. “La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir todo lo demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro medio propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo completamente sometido a su control puede el gobernante totalitario hacer realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías”²⁰⁹. Históricamente, la política ha estado bajo diferentes tutelas que no le han permitido un desarrollo eficaz.

Teóricamente, desde sus inicios con Platón²¹⁰, la política ha sido subordinada a la filosofía y posteriormente, en el medioevo, hasta tiempos relativamente precedentes, la filosofía fue custodiada por la religión. La economía desde la emancipación de la burguesía y la toma de riendas de la política a través de la burocracia ha hecho de la política lo que al día de hoy es. Son estas las razones por las que, en general, los ciudadanos no se interesan por la política, —puesto que no es claro luego de todo por lo que la política pasó— qué sea la política²¹¹. Ahora no solamente se considera como un artefacto más de la opresión civil, sino una forma de robar o explotar económicamente a un pueblo. Aunado a ello, los espacios jurídicos que deberían garantizar la inclusión y la aparición protagónica de los ciudadanos con su poder, han sido pervertidos, precisamente, no por un carácter únicamente de voluntad autoritaria, sino, además, predominantemente por los beneficios económicos de una minoría.

Hemos dicho con anterioridad, que algunas formas de gobierno pueden compartir particularidades a pesar de ser enteramente diferentes en sus núcleos políticos, apolíticos o antipolíticos. Así como de una disciplina a otra, o de una teoría a otra dentro de la misma disciplina, podría verse desarrollado el mismo método o alguno semejante.

²⁰⁹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 485.

²¹⁰ Arendt, *La condición humana*, 18. Asimismo, desde el comienzo del estudio de la Política a través de la Filosofía, además de la mencionada subordinación también comenzó, desde el nacimiento de la misma, la tutela y resguardo de la Política de parte de lo Jurídico: “Platón buscó el mejor de los gobiernos. Él consideró como algo obvio que el mejor de los gobiernos sería también el más inmutable e inmovible a través de las circunstancias siempre cambiantes de los hombres.

²¹¹ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 255. “Entre los poderosos prejuicios que nos impiden comprender el “sentido” de la política en el mundo contemporáneo, se encuentran: 1) el que se considere a los hombres como seres políticos por naturaleza; 2) el que la política haya existido siempre allí donde hay colectividades humanas; 3) el que la finalidad de la política esté más allá de ésta y su función fundamental sea la administración colectiva de las necesidades básicas de la vida; 4) el que el fundamento de la política sea la violencia; y 5) el que la política no sea más que la dominación de unos sobre otros”.

Los totalitarismos presentan, en comparación a las democracias actuales, que la propaganda es la herramienta pseudodiscursiva principal con la cual el gobierno mantiene vigente su autoridad jurídica absoluta respecto al pueblo. Las personas, no sólo no se reúnen, sino que, a través de la propaganda y los medios de información recrean su verdad social y, debido a su aislamiento grupal son persuadidos con facilidad de cualquier verdad a medias que se les pueda comunicar, puesto que tienen como creencia general que lo que se informa debe ser cierto, así sea lo contrario a lo que anteriormente se pensaba o lo contrario a lo que pudiesen presenciar. Los medios informativos son la caverna platónica, en donde, arendtianamente, no se pretende la búsqueda de un rey filósofo que, luego de salir de la cueva, pueda regresar y dirigir tiránicamente al resto de la sociedad, —ni tampoco la creación de una sociedad de filósofos— para la disipación de las sombras, sino la destrucción total de la cueva y la edificación de un nuevo espacio. Para ello es necesario una nueva teoría política, hacia la que apunta nuestra autora.

2.9 La primacía del poder constituyente

La acción política en Hannah Arendt, como lo hemos aclarado consiste en dar una realidad física a la libertad, pues para nuestra autora acción política y libertad son sinónimos²¹². Esta realidad física de la libertad sólo puede darse mediante el acto constituyente y su paso al acto constitutivo, no es algo que se nos haya otorgado naturalmente. Hannah Arendt reconoce al individuo como un inicio con capacidad de *initium*, pero su espacio debe ser constituido por él y los demás. Los espacios que se conforman por todos no garantizan por sí solos que el *homo initium* tenga el lugar que requiere. Como comenta Lefort, en su ensayo “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”: “[...] para Arendt, lo mismo que para Burke, sólo los derechos de los ciudadanos son reales, mientras que los derechos del hombre son una ficción”²¹³. El ser humano ha sido creado, o dado a la vida bajo ciertas condiciones que difieren de la realidad natural, por ello tiene que innovar y construir un espacio a su semejanza y digno de él. Este espacio sólo puede efectuarse si conjuntamente los ciudadanos discursan su edificación.

²¹² Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 231.

²¹³ Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, 138.

Cualquier otro espacio sólo será una quimera entre los espacios de la naturaleza y el que de hecho requiere el *homo initium*. Un limbo apolítico.

Este espacio requerido para la aparición de la humanidad en cuanto tal se consigue haciendo uso de ambos poderes. El ser humano tiene la facultad de crear, no desde la nada, sino desde lo que él es. El ser humano es inicio y por lo tanto puede iniciar, y puede iniciar inicios. Sin embargo, estos inicios deben tener cierta rigidez que le permitan poder regresar a la habitualidad sin mayor problema una vez que la política ha desaparecido. Tanto el espacio jurídico como el poder constituido en su totalidad no es más que eso, la protección del poder constituyente de los ciudadanos²¹⁴. Si su autoridad se funda podrá proteger a los ciudadanos, si su autoridad sobrepasa o perjudica el poder constituyente de los ciudadanos, éstos podrán hacer de su uso y modificarla. Hannah Arendt difiere de Platón cuando éste, en las leyes, les concede a éstas una autoridad absoluta donde el ciudadano debe mostrar una ciega obediencia²¹⁵. Para Hannah Arendt las leyes no son más que guías para el mantenimiento de una estabilidad social y el libre ejercicio de la política, y no normas absolutas que deban regir por completo y sin más el comportamiento de los ciudadanos.

Con el tiempo las autoridades y los gobiernos vigentes se han añejado. Esto no quiere decir que sean viejos y por lo tanto sea más fácil deshacerse de ellos, sino todo lo contrario. Así como hoy día parece lejano y ajeno un mundo sin tecnología, lo es en buena medida un mundo constituido jurídicamente diferente al que tenemos y nos parece de cuento las veces que políticamente se ha irrumpido en la historia por medio de las revoluciones, la violencia organizada y el discurso y las acciones políticas. A través de los años se ha adiestrado a la población, y las nuevas generaciones han nacido en un mundo adiestrado. A manera que, como Hannah Arendt comentó refiriéndose a los horrores de la segunda guerra mundial: “Únicamente los más jóvenes fueron capaces de decidir ‘que no podemos aceptar ir a la muerte como corderos’”²¹⁶. La juventud, como seres humanos nuevos que son, recién han nacido biológicamente pero también recién

²¹⁴ André Duarte, “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes”, *Brasil, EN-CLAVES del pensamiento*, I (junio de 2007): 42–43.

²¹⁵ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 167. “La autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad, y Platón esperaba haber hallado tal obediencia cuando, en su vejez, confirió a las leyes la cualidad que las convierte en gobernantes indiscutibles de todo el campo público”.

²¹⁶ Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, 27.

han tenido su segundo nacimiento. En la juventud reside más de las veces una desobediencia civil que, cual navaja de Ockham, percibe desde temprano el perjuicio de la autoridad absoluta jurídica sin siquiera tener conocimientos jurídico políticos con anterioridad. Esto se debe a que todo lo que se funda sea político, apolítico, o antipolítico, será humanamente, animalmente o antihumanamente creado y por lo tanto residirá en el *homo initium*.

Como se ha visto hasta el momento, el poder no reside en el gobierno²¹⁷, sino que reside en el pueblo²¹⁸. Entonces, ¿es necesaria la instauración de algún gobierno en específico? La respuesta rápida es sí. Sin embargo, no basta con ello. La política no puede, de antemano, manifestarse en cualquier tipo de gobierno; ni en la tiranía, ni en los totalitarismos podría. Hace falta un gobierno democrático, pero, si bien la democracia es *conditio sine qua non* para el ejercicio político del pueblo, no es *conditio per quam*. Como el poder no reside en el gobierno, en éste debe residir únicamente la facultad de preservar lo que se ha fundado en beneficio de los ciudadanos, esto es, la preservación de poder constituido, como puede notarse en el pasaje que Hannah Arendt enuncia en su obra *Entre el pasado y el futuro*: “La característica más destacada de los que están investidos de autoridad es que no tienen poder. ‘*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*’ ‘aunque el poder está en el pueblo, la autoridad corresponde al senado’”²¹⁹. La apuesta de Hannah Arendt, si bien no manifiesta un desprecio total por las democracias representativas, es la instauración de una democracia directa o democracia radical. No porque el poder resida en el gobierno, sino porque sólo en una democracia directa se podría constituir un espacio jurídico subordinado al poder constituyente del pueblo, donde el pueblo no requiera de la violencia, sino únicamente del discurso y la acción política en cada ocasión que así lo precise.

²¹⁷ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 131. “A su vez, la especificidad del poder se manifiesta en el hecho de que resulta irreductible a lo instrumental, puesto que, aunque se puede utilizar el poder para conseguir ciertas metas, Arendt advierte que “la misma estructura de poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser un medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría medios y fines” (1970: 48). De manera que el poder (i) surge en la acción concertada —y no reside sólo en el gobierno y el Estado— (ii) constituye una potencialidad que excede toda materialización, (iii) y resulta irreductible a la eficacia instrumental en la persecución de los fines”.

²¹⁸ Arendt, *La condición humana*, 224. “El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos “organización”) y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder”.

²¹⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 194.

La política en Hannah Arendt, es la única actividad humana que se puede efectuar sin ninguna materialización de por medio, a menos ninguna más que los propios ciudadanos. Pero, si bien, el acto político va más allá de esta materialización la instauración material de un espacio jurídico a disposición del poder constituyente del pueblo es fundamental para la aparición de la libertad política. Los tiempos cambian, y los actuales no tienen precedentes, por lo que el *initium* que reside en todo ciudadano debe poder surgir sin limitaciones ni enfrentamientos con la autoridad opresiva vigente mediante la *ultima ratio*, que, si bien no genera poder, tal como su nombre, lo indica podría servir de último recurso contra la autoridad absoluta²²⁰. Cuando Hannah Arendt argumenta que la violencia no genera poder, cabría recordar la relación que tiene en nuestra autora la revolución o el proceso constitutivo y la diferencia entre liberación y libertad que ella refiere.

A este respecto, en *Sobre la Revolución*, la pensadora alemana escribe: “[...] el fin de la revolución es el establecimiento de la libertad”²²¹. En torno a estas ideas André Macedo comenta: “Si bien es cierto que Arendt distingue entre libertad política (*freedom*), originada de la revolución, y libertad (*liberty*) negativa, oriunda de los derechos civiles conquistadas por los movimientos políticos de liberación de la opresión, los cuales frecuentemente requieren el uso de la violencia, no hay todavía cómo pensar la institución de una nueva constitución política sin tales violencias previas (Arendt, 1987:30) [...] en una palabra: no hay revolución sin violencia”²²². André Macedo constata en Hannah Arendt, que la violencia no puede generar poder, y es el poder el que puede hacer libres (*freedom*) a los ciudadanos, por medio del poder constitutivo subordinado al poder constituyente que le da vida, lo manifiesta y lo reconstituye. Pero, cuando la autoridad se vuelve absoluta, es necesaria la violencia como *ultima ratio* para conseguir la liberación (*liberty*) que será la *conditio sine qua non* para la libertad. No se seguirá una

²²⁰ Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 132–33. “el poder tampoco puede reducirse a una versión estilizada de acción dialógica en el espacio público —como parecía seguirse de algunos pasajes de *La condición humana*—, sino que frecuentemente el poder también puede surgir cuando las personas se reúnen en una situación convulsionada, como en los comienzos de las revoluciones, pero también simplemente “en la calle” (1970:46) en I forma de protestas y manifestaciones que dan cuenta de sectores invisibilizados o silenciados hasta ese entonces en la arena pública dominante. Este “poder de reunión” que no presupone un espacio público constituido, sino que surge en la calle y puede ir acompañado por expresiones de violencia, se ha manifestado en los inicios de las revoluciones modernas, especialmente en la toma de la Bastilla en los órganos populares de la Revolución francesa y, posteriormente, en la comuna de París en 1948, y en los soviets de la Revolución rusa”.

²²¹ Arendt, *Sobre la revolución*, 227.

²²² Estrada y Muñoz, *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*, 48.

de otra, por lo que el poder no se fundará nunca en la violencia. Pero, cuando no se tiene emancipación o liberación, sólo la *ultima ratio* puede otorgar frutos pre-políticos que servirán posteriormente en la fundamentación del poder.

2.10 Conclusión

¿Cómo saber si el poder constituido o jurídico está subordinado al poder constituyente y así fungir como guía y autoridad, aceptable para el funcionamiento de la sociedad y la fácil ejecución y reunión del poder constituyente del pueblo en toda situación política? ¿Cuál es el papel del Estado en un gobierno concebido arendtianamente? Estas preguntas son clave en el desarrollo de los espacios políticos y jurídicos como se ha enunciado hasta el momento. Resulta una tarea, debido no sólo a las diferentes clases sociales, sino también a los intereses poco comunes de una comunidad, que exista un espacio jurídico que beneficie y comprenda a todos. Por ello es necesario el poder de reunión y sus etapas discursiva y constituyente en un ciclo perpetuo, y así se pueda efectuar una búsqueda constante teniendo en cuenta en cada ocasión la instauración de lo que mejor conviene a todos.

El papel del Estado en estos casos, será el de asumir su papel jurídico y regir con una autoridad contingente y subordinada todo tiempo al poder constituyente del pueblo y “[...] establecer una comunicación entre los ciudadanos y sus opiniones, de tal modo que lo común de este mundo de haga evidente”²²³. El pueblo deberá obedecer la autoridad jurídica siempre y cuando no ocurra, como ocurrió en los totalitarismos, y como ocurre en las democracias representativas, que la ley se erija como limitación y opresión de los ciudadanos. Si bien no creemos que en Hannah Arendt exista, como hemos dicho antes, leyes absolutas, creemos lo mismo acerca de la moral y la ética; sin embargo, como los seres humanos somos inicios que inician (*homo initium*) existe en cada ciudadano a forma de *demiurgo* una máxima formal para identificar en qué momento lo jurídico puede convertirse en un peligro para el espacio político, y ello se debe a que lo jurídico o está al servicio de lo político, o es apolítico o bien antipolítico.

²²³ Arendt, *La promesa de la política*, 55–56.

En todo caso, estaríamos hablando de aspectos humanos respectivamente naturales-animales, o antihumanos, todos encontrados en la constitución ontológica del ser humano. Hannah Arendt, en la Banalidad del mal, lo enuncia escribiendo: “[...] la ilicitud debe ondear como una bandera negra, como un aviso que diga *prohibido*”²²⁴. En donde es de mucha ayuda recordar la diferencia vista en el capítulo anterior entre poder justificado y poder legítimo. La bandera de lo prohibido debe ondearse ante un poder justificado, que usa el poder y la política como un medio para fines particulares. Tal fue el caso de Eichmann. Pero no ha de ondearse ante el poder legítimo que busca la novedad en beneficio del poder como un fin en sí mismo y en necesidad de la *práxis* misma. El papel del pueblo consistirá en secundariamente en obedecer el espacio jurídico, y fundamentalmente es reunirse con los otros y discursar y actuar o, incluso, violentar, según lo ameriten las consecuencias, ante la autoridad jurídica cuando la política corra un riesgo. En cuanto inicios debemos dar comienzo.

²²⁴ Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, 425.

V. Reflexiones finales

La hipótesis principal que se desarrolló en este trabajo de investigación ha sido, por una parte, la de desplegar las dinámicas entre la *auctóritas* y la *potestas* desde la pretensión de una primacía del poder. Es decir, que las dinámicas no pueden ser horizontales ni simétricas. Asimismo, esta primacía se distingue de toda pretensión de poderes liberalistas con la diferenciación que hemos enunciado entre poder justificado (liberalismo) y poder legítimo, en donde hemos englobado a esa primacía de la *potestas* a la que nos referimos. De la misma manera, la autoridad, además de haberla entendido dentro de las fases de la misma *potestas* como parte de su génesis ontológica, hemos desprendido así también del núcleo arendtiano la identificación conceptual entre autoridad y autoritarismo entendiendo a la primera como poder constituido legítimo dentro de las dinámicas del poder político, mientras que por autoritarismo hemos relacionado todas las flaquezas contenidas en la autoridad cuando ésta no prioriza su *potestas* de modo que la violencia y las relaciones de medios-fines terminan por convertir la *práxis* en situaciones apolíticas o antipolíticas.

Como parte de futuras investigaciones partiremos de algunas dudas encontradas a lo largo de este trabajo que nos ha dado pautas para poder seguir pensando la realidad política. Tal es el caso de la cuestión de la fundación de la comunidad política y su relación con las dinámicas entre *auctóritas* y *potestas* aquí expuestas, pues es esta fundamentación formal y material la que da sentido a la formulación de posibles nuevas formas de entender la política siguiendo las líneas arendtianas del desprendimiento categórico ante el Estado y la sociedad que continúan imperando en los discursos políticos todavía vigentes. La comunidad política es ese espacio político legítimo del que hemos precisado su búsqueda al comienzo de este recorrido teórico.

En el transcurso de la presente investigación dialógica respecto de la estabilidad de lo constituido y la irrupción de lo constituyente encontramos algunos aspectos positivos en su relación dinámica, que son los que posibilitan la armonía de todo corpus político. De la misma manera, se presentaron algunos aspectos negativos en la relación estática entre lo constituido y lo constituyente que son los que dan suelen dar lugar a la perversión de la *auctóritas* y la *potestas* en formas rígidas de sometimiento, bien con tintes conservadores o bien con tintes liberales.

Estas dicotomías nos han servido para entender que, si bien la autoridad y el poder son los temas centrales de la política, ellos mismos junto con sus negaciones pertenecen concretamente a categorías políticas de mayor dimensión puesto que también poseen las cualidades, si bien atrofiadas, de la estabilidad y la irrupción. Es por ello que hemos optado en comprender ambos géneros principales como Poder constituyente y Poder constituido, para poder referirnos a toda estabilidad y a toda irrupción independientemente de si hablamos de autoridad, autoritarismo, tiranía, totalitarismo, así como, en el otro caso, pudiéramos hablar de política, apolítica prepolítica o antipolítica.

Como parte de la propuesta a esta descripción formativa presente en la condición humana y en la concreción de sus actos, nos ha surgido la inquietud de poder pensar como recurso básico desde Hannah Arendt y las reflexiones de Anabella Di Pego al Poder constituido y al Poder constituyente en sus dos regiones: la legítima y la justificada. De esta manera se enmarcarían con mayor claridad las diferencias entre la *auctóritas* y la *potestas* en el caso de lo legitimado, y todas las formas negativas de ambas antes mencionadas en el caso de lo justificado. Asimismo, respecto de esta relación dinámica, hemos considerado como una idea a seguir desarrollando la tendencia incluso ontológica de primacía del poder constituyente legítimo por encima del poder constituido legítimo para el óptimo funcionamiento de su relación dinámica y asimétrica, puesto que, si bien lo constituyente requiere ser constituido aquél le antecede y éste sólo cobra sentido porque lo constituyente ha de poder crear.

VI. Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Debolsillo, 2010.
- . *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Austral, 2020.
- . *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2017.
- . *La condición humana*. Ciudad de México: Paidós, 2016.
- . *La libertad de ser libres*. Barcelona: Taurus, 2018.
- . *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- . *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006.
- . “¿Qué es la autoridad?” En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Austral, 2020.
- . *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- . *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 2018.
- . *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2013.
- . *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Ballesteros, Alfonso. “Hannah Arendt: La gran tradición (1953). La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt”. *Eunomía. Revista en cultura de la Legalidad*, núm. 6 (agosto de 2014): 279–311.
- . “La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt: Tesis doctoral.” Universidad de Coruña, 2015.
- Bárcena, Fernando. *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- Birulés, Fina. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Cruz, Manuel, ed. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Debanne, Luciano, y Valeria Meirovich. “Nacer para comenzar. Acción y libertad en Hannah Arendt”. *Quito, Razón y palabra*, enero de 2011.
- Delgado, María. “El concepto de libertad en Arendt para el ejercicio de los derechos humanos”. *Tla-Melaua. Revista de ciencias sociales*, núm. 41 (marzo de 2017): 6–25.
- Di Pego, Anabella. “Autoridad”. En *Diccionario jurídico*, 588. México, 2017.
- . “Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Resistencias. Revista de filosofía de la historia* 1, núm. 2 (diciembre de 2020): 29–41.
- . “El fin del humanismo en La condición humana”. *Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana*, 2018.
- . “La revelación del quien en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las consideraciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 43 (2012): 45–78.
- . “Los derroteros de la política en las sociedades postradicionales. Algunas consideraciones a partir de Hannah Arendt”. *Estudios. Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, diciembre de 2013, 13–32.
- Duarte, André. “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes”. *Brasil, EN-CLAVES del pensamiento*, I (junio de 2007): 143–54.

- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México, D. F.: Era, 2010.
- Elvira, Dora. "La violencia como condición o como disolución de lo político: Carl Schmitt y Hannah Arendt". *Signos filosóficos* VI, núm. 11 (junio de 2004): 73–96.
- Estrada, Marcos, y Teresa Muñoz. *Revolución y violencia en la Filosofía de Hannah Arendt*. México, D. F.: El Colegio de México, 2015.
- Hegel, Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- . *Introducción a la Estética*. Barcelona: Península, 1973.
- Hidalgo, Hernán. "La autoridad perdida y la emergencia de la burocracia". *Prospectiva*, núm. 18 (octubre de 2013): 123–59.
- Honkasalo, Julia. "La actual crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt". *Pléyade*, núm. 4 (2009).
- Kenney, Charles. "Habermas y el concepto de poder en la obra de Hannah Arendt". *Lima, ARETE*, III (1991).
- Kohn, Carlos. "La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana". *En-claves del Pensamiento* III, núm. 6 (diciembre de 2009): 61–74.
- Longhini, Carlos. "El concepto de tradición en Hannah Arendt". *Nombres, Democracia*, núm. 15 (2012).
- López López, Marina. *El vuelo del espíritu*. Morelia: IIH-IIF, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- López, María. "Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt". *Chile, Estudios públicos*, septiembre de 2020, 7–42.
- Lucena, Borja. "Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, núm. 4 (julio de 2018): 43–60. <https://doi.org/10.12795>.
- Pando, Adán, y Jorge López. "Reflexión sobre la noción de tradición en y para la filosofía". *Silla vacía*, diciembre de 2018, 15–38.
- Pérez, Berta. "Acción y muerte en la Antígona de Hegel" 1, núm. 36 (2019): 107–26.
- Ponce, Facundo. "El acontecimiento de la autoridad". Carlos III de Madrid, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Rivera, Antonio. "Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt". *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 26 (2002): 87–106.
- Sánchez, Cristina. "Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política". *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 26 (2002): 57–75.
- Schiller, Friedrich. *Escritos sobre estética*. s.d.: Tecnos, s.d.
- Sirczuk, Matías. "Deshaciendo la tradición: ley y autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt". *Congreso Internacional "La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt"*, 2020.
- Smola, Julia. "El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre la revolución, promesa y fundación política". *Cuadernos de filosofía alemana. Crítica y Modernidad* 21, núm. 3 (2016): 93–110. <https://doi.org/10.11606>.
- Sófocles. *Las siete tragedias*. México, D. F.: Porrúa, 2010.
- Steiner, George. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa, 1991.

- Straehle, Edgar. "Algunas claves para una relectura de la autoridad". *Las Torres de Lucca*, núm. 7 (diciembre de 2015): 171–207.
- . "Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad: Tesis doctoral". Universidad de Barcelona, 2016.
- Vargas, Julio. "El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt". *Barranquilla*, Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, diciembre de 2009, 82–107.