



Casa abierta al tiempo

**EL PROCESO DE LAS PROMESAS MUTUAS Y LOS NUEVOS
COMIENZOS**

UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Por:

ESPERANZA IRIS GÓMEZ FLORES

Asesora:

DRA. MARÍA PÍA LARA



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00285

Matricula: 2123801867

EL PROCESO DE LAS PROMESAS
MUTUAS Y LOS NUEVOS
COMIENZOS: UN ACERCAMIENTO
AL PENSAMIENTO POLITICO DE
HANNAH ARENDT

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 19 del mes de marzo del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: ESPERANZA IRIS GOMEZ FLORES

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobada

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



ESPERANZA IRIS GOMEZ FLORES
ALUMNA

REVISÓ
[Signature]

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH
[Signature]
DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA
[Signature]
DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL
[Signature]
DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ

SECRETARIO
[Signature]
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Para mis maestros de la vida: mis padres.

***Esperanza Flores Hernández
Luis Rey Gómez González***

Para mis ángeles en el cielo

***Esperanza Hernández Cruz
Manuel Flores López***

In memoriam

AGRADECIMIENTOS

A veces las experiencias que nos trae la vida no suelen ser muy agradables, a veces en ocasiones pueden llegar a deshacer todo lo que alguna vez alimentó una sonrisa sincera y joven. Comprender la vida es algo que dejaré para otro momento. Quizá lo único que me llevo de esta etapa de mí caminar, sea el significado real de la amistad y de la solidaridad, del amor y del respeto, pues estos valores hicieron menos tormentoso el túnel por el que algunas veces tuvimos que andar.

Ahora, sólo entenderé que las desilusiones y las lágrimas, los miedos y temores, el dolor y la desesperación, la angustia y la locura, fueron experiencias que hicieron darme cuenta que en esta vida ¡nada es fácil! Sin embargo, y a pesar de ello, nunca me vi sola para enfrentar lo que alguna vez intentó derribarme. Sé que detrás de mí, no sólo hay una familia, amigos y maestros, también hay dos almas que jamás me han abandonado y aunque ya no están presentes, siempre han estado a mi lado cuando más los he necesitado. Afortunada me siento por haber formado parte de sus vidas y por darme la oportunidad de haberlos amado. Gracias a mis dos ángeles del cielo: *Esperanza Hernández Cruz y Manuel Flores López*. Sigo en la lucha de no defraudarlos y por cumplir la promesa que alguna vez nos hicimos. ¡Esto es por ustedes!

Ahora bien, se dice que la base de todo ser humano es su familia, y sí que lo es. Por ello agradezco a mi madre, *Esperanza Flores*, quien con sus constantes consejos, ayuda, solidaridad y respeto fomentó en mí un espíritu de lucha frente a los constantes golpes y desafíos que la maestría me dejó; a mi padre, *Luis González*, quien a pesar de su rudeza mostró interés por mi futuro, y a su manera, respeto por mis decisiones.

Del mismo modo, agradezco profundamente el amor y la comprensión de *Edgar Olvera*, quien nunca me abandonó y supo mostrar ese apoyo que tanto necesité. A mis amigos *Mitzi, Osiris, Julián, Omar, Irving, y José Luis* quienes con su ternura, fraternidad y solidaridad me brindaron conocimiento, seguridad y fortaleza, amigos honestos y leales que supieron ser hermanos y tocayos también; y a todos mis Maestros que hicieron posible mi ingreso y culminación de este proceso académico: al Dr. Sergio Ortiz Leroux, la Dra. María Tera Muñoz, al Dr. Álvaro Aragón y al Dr. Víctor Martínez.

Finalmente, pero no al último, agradezco el enorme apoyo y paciencia de la Dra. *María Pía Lara*, del Dr. *Jesús Rodríguez Zepeda*, y del Dr. *Mario Hernández* a quienes estoy casi segura, llegué a colmar su paciencia, pero que gracias a sus conocimientos hoy he logrado terminar esta difícil etapa en mi vida.

¡A todos por su apoyo... Gracias!

Marzo, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1.- THOMAS HOBBS Y EL PAPEL DE LA PROMESA EN EL CONTRATO SOCIAL

2.- JOHN LOCKE Y EL PAPEL DE LA PROMESA EN EL CONTRATO SOCIAL

**3.- LA PROMESA Y EL PERDÓN: FIGURAS POLÍTICAS COMO METÁFORA DE UN
CONTRATO SOCIAL EN HANNAH ARENDT**

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A causa de la impredecibilidad del actuar humano y de la inseguridad del futuro, los seres humanos precisamos de perdonar y ser perdonados, y sólo nos podemos apoyar del prometer y cumplir con nuestras promesas.

Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt ha sido una pensadora que en los últimos años ha cobrado mucha relevancia dentro del pensamiento político. Sus reflexiones sobre la condición humana que datan exclusivamente de las experiencias y del pensar de las acciones políticas han hecho de ella, una de las filósofas más sugerentes del siglo XX, donde su originalidad, alejado de las tradicionales corrientes filosóficas, ha hecho que muchos estudiosos de la filosofía quieran adentrarse a su estudio. De sobra está aclarar que aquel que desee introducirse al pensamiento arendtiano encontrará no sólo una forma diferente de hacer política, sino que además encontrará en ella estímulos para enfrentarse al presente. Con Arendt no nos hundiremos en un océano de abstracciones filosóficas, por el contrario, con ella nos moveremos dentro de un mundo de problemas concretos fundamentales de la actividad política.

Para Arendt, son acciones como la libertad, la acción y la propia vida humana, las que le permite a todo ser humano contribuir activamente en la construcción de vida política. Es con la acción política y el discurso en donde podemos observar la grandeza de la política como creación humana. Y es a partir de este reconocimiento lo que generará en los individuos la necesidad de pensar en ciertas facultades que les permita aceptar, continuar y reconciliarse con su tiempo y su mortalidad.

Arendt logra entender que la forma más humana y por lo tanto más política que tiene el individuo para continuar, es una facultad que ha estado siempre en el ser humano pero que difícilmente ha logrado verse como una posibilidad de acción dentro de la esfera política, éstas son: el *perdón* y de la *promesa*. Para Arendt estos dos conceptos serán fundamentales al momento de pensar a la *acción política*. Ambos serán las facultades por excelencia que permitirán al ser humano seguir construyendo una comunidad política con metas y objetivos comunes. Y es por este motivo que hemos

decidido recuperar estos conceptos a partir de la construcción que hace Arendt del perdón y la promesa como aquellos acto que van a permitir la continuación y renovación de la comunidad política.

Ahora bien, la forma en la que hemos decidido hacer este análisis parte básicamente de tres apartados que van a cumplir el objetivo de explicar los antecedentes dentro del pensamiento político occidental, tanto del tema del perdón, como del tema de la promesa. Lo anterior ha sido pensando porque, y como es bien entendido, Arendt ha sido una filósofa que desde un primer momento decidió desprenderse de toda la tradición filosófica para construir, a partir de su experiencia e interés una forma diferente de ver y entender a la política. Por este motivo, consideramos importante hacer un recuento de dos autores que si bien utilizaron el tema de la promesa como base de su teoría contractual, el objetivo es resaltar la forma novedosa con la que Arendt logra re-semantizar dichos conceptos.

En primer lugar, se hizo el estudio de un autor muy conocido en la teoría política por su ya famoso sistema teórico que justifica el uso del poder político por parte del Estado: Thomas Hobbes. Con Hobbes, hicimos un recuento de su teoría contractual a partir de su visión autoritaria de la política. En este primer apartado encontraremos el proyecto hobbessiano que nos muestra la particular relación jerárquica que tiene el Estado y la comunidad, pero sobre todo, analizaremos la justificación legal-racional que posee el contrato social como un instrumento político que a partir de la promesa, va a generar legitimidad a la representación soberana del Estado.

En este apartado además, mostraremos la visión pesimista de Hobbes con respecto al ser humano, en donde a partir de una estudio psicológico del individuo, este autor hará una justificación del por qué la creación de un Estado a partir de la necesidad humana de tener paz. Es decir, para Hobbes es necesario crear una política donde los individuos deseen obedecer a un Estado soberano con el fin de tener la promesa de protección y paz en sus vidas, y no estar bajo el miedo de no saber cuándo y en qué momento podría tener una muerte prematura y violenta. El objetivo de Hobbes fue, sin duda, convencer a los individuos de obedecer a un orden político aceptable para todos que los ayudara a salir del estado destructivo en el que ellos mismo se

habíanmetido por el hecho de no saber controlar sus pasiones y sus deseos de poder. Lo que significa que entenderemos a Hobbes como aquel autor que utilizó el tema de la promesa como medio para la creación y preservación del Estado a partir del contrato social; pero sobre todo como un autor que consideró más importante el poder Soberano del Estado-nación que el poder colectivo de los individuos.

En el segundo apartado, se hará un análisis de un autor del liberalismo que también utilizó el tema de la promesa como un instrumento para la creación de un Estado basado en un contrato social: John Locke. En este apartado dedicado al pensamiento político liberal de Locke, se buscará hacer un estudio sobre el sistema que utilizó este autor para justificar la creación de un orden civil que nace a partir de la necesidad de la protección de la vida y la propiedad. A diferencia de Hobbes, con Locke veremos que el papel del individuo, una vez que ha pactado con el contrato, la protección de su propiedad, éste sólo va a adquirir la responsabilidad de disfrutar de su libertad negativa, es decir, de su libertad de actuar fuera del ámbito político.

En este segundo momento, veremos a Locke como un autor que construyó su teoría contractual a partir de la idea de que los ciudadanos no poseen la cualidad de actores políticos, sino una cualidad de propietarios. El contrato social de Locke será un pacto que englobará las promesas individuales de sus ciudadanos de no actuar como jueces de su propia causa para ceder este poder a un grupo, asamblea o Estado que vele por la protección de su vida, sus derechos y su propiedad. Y aunque a diferencia de Hobbes, el Estado en Locke debe estar en constante escrutinio para evitar que éste se entrometa en los asuntos privados del individuo, el ciudadano no deja de ser más que un simple propietario cuyo único interés es la protección de su propiedad privada.

En suma, con Hobbes veremos que la base de su promesa representada en un contrato social parte de individuos aislados y temerosos que pactan la creación de un Estado por temor mutuo a su propia destrucción; y con Locke entenderemos que el objetivo de su promesa para la creación de un Estado a partir del pacto es el resultado del interés privado de los individuos que son propietarios y que desean la protección de su vida y de sus bienes. Con Hobbes la soberanía y el deseo por la paz serán los ejes centrales de su sistema contractual, y con Locke la libertad negativa y la protección de

su propiedad guiarán el debate de su sistema contractual. Sin embargo, en ambos autores encontraremos la coincidencia de que la creación de su gobierno tiene como resultado el que el individuo abandone su poder político y su libertad de actuar fuera de su ámbito privado.

Frente a estos dos sistemas contractuales, uno autoritario y el otro liberal aparece el uso de la facultad de la promesa. En el tercer y último apartado, Arendt propone a la promesa como una facultad humana que permitirá unir a los individuos en comunidad y que deberá estar en constante renovación por el simple hecho de que la acción política de los individuos es algo que no está determinada en un inicio y un fin determinado permanentemente. Es decir, para Arendt la acción política es un acto que no puede ser predecible, necesita de la facultad de poder hacer y mantener las promesas para asegurar que la participación en lo público sea a partir de un ejercicio crítico y compartido con los ciudadanos que forma parte del mundo político.

En este último momento del trabajo, nos encontraremos con una recuperación de la reconstrucción del tema de la promesa y el perdón en Arendt. Empezaremos por rescatar, no sólo la genealogía que ella hace de ambos conceptos, sino también explicaremos el por qué Arendt se distancia de estos dos autores. Analizaremos conceptos centrales de su pensamiento político que nos ayudarán a entender el argumento arendtiano, que por un lado permite a la promesa entenderse no como un instrumento con un fin determinado, sino como un medio que necesita de una constante renovación para poder atenuar la impredecibilidad del actuar humano, y por el otro lado, al perdón como medio que necesita de la memoria para poder otorgar la posibilidad de los nuevos comienzos. El perdón será trabajado al mismo tiempo con la idea del perdón en Nietzsche, ya que existen algunos autores que consideran que Arendt basó su idea del perdón en este autor, algo que refutaremos en este apartado, pues para Arendt el perdón nietzscheiano es un acto que no puede ser utilizado en un ámbito público pues éste necesita de la capacidad de olvido para su funcionamiento, algo que Arendt considera imposible, pues no todo puede ser perdonado y mucho menos olvidado, de aquí que el papel de la memoria sea un momento fundamental a la hora de trabajar el perdón arendtiano.

Y finalmente, en la conclusión encontraremos un análisis sobre los temas estudiados, pero sobre todo mostraremos el por qué consideramos más apropiada la versión republicana de Arendt al momento de tratar a la promesa y al perdón como dos cualidades fundamentales de la condición humana. Es decir, en este último apartado, defenderemos la importancia del pensamiento de Hannah Arendt frente a la visión autoritaria de Hobbes y la visión liberal de Locke, con el objetivo de enfatizar la forma de pensamiento tan diferente que ella tiene con respecto a la tradición política occidental, en tanto que no parte de una explicación psicológica, dualista, metafísica o abstracta de estos conceptos, sino de una teoría de la acción que se basa en las experiencias vividas por los propios individuos en su comunidad.

1.- THOMAS HOBBS Y EL PAPEL DE LA PROMESA EN EL CONTRATO SOCIAL

Ahora bien, ¿Por qué Hobbes? Para Arendt, el pensamiento político de Thomas Hobbes, fue un trabajo que no sólo instituyó un nuevo modelo de pensar la política lejos de la tradición platónica, sino que además, logró mostrar como proyecto político un acuerdo justificado a partir del poder. Dichoproyecto muestra la relación entre el Estado y la comunidad, en el que el tema de la soberanía, entendida como un nuevo concepto político, fuese capaz de convencer a los ciudadanos para obedecer un nuevo orden jurídico. En Hobbes encontraremos al primer filósofo que piensa en el tema de la promesa política como un convenio (*covenant*) al que los individuos se ven obligados a respetar para asegurar su vida y sus bienes. De aquí que Arendt afirme que dentro: “de la Filosofía política de la Época Moderna, el máximo representante sigue siendo Hobbes”.¹

El interés de Arendt por la filosofía de Hobbes lo encontramos, fundamentalmente, en la obra de *Los orígenes del Totalitarismo*, en donde afirma que “Hobbes, es desde luego, el único gran filósofo al que la burguesía puede reivindicar justa y exclusivamente como suyo”,² además de proporcionar “un retrato casi completo, no del hombre, sino del burgués, un análisis que en treientos años ni ha quedado anticuado ni ha sido superado”.³ Esto es porque Arendt entiende que Hobbes sienta las bases de un Estado que se encuentra en constante acumulación por el poder y los individuos en constante acumulación por la propiedad privada, describiendo en su *Leviatan*, no las características del hombre que desea el poder por el poder mismo, sino adecuando esta forma pesimista del ser humano para hacerlas encajar según las necesidades del propio Estado. En palabras de Arendt “lo que logró [Hobbes] fue una descripción del hombre tal y como debería llegar a ser y comportarse si quería encajar en la naciente sociedad burguesa”.⁴

Ahora bien, con Thomas Hobbes encontramos al primer autor que construye una traducción radicalmente nueva de la promesa convertida en un contrato social. Esto

¹Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 321.

²Hannah Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998, p. 198.

³Hannah Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998, p. 199.

⁴Hannah Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998, p. 203.

significa que es en la Teoría de Hobbes donde veremos un gran esfuerzo teórico por construir una justificación legal-racional sobre el papel del Estado a partir de una promesa política que permite a los individuos reconocer que la autoridad del soberano puede ser legítima y en donde el objetivo principal radique en establecer una comunidad pacífica y voluntaria. Dicha promesa se afirma como un acto recíproco entre los individuos que les permite ver en el contrato un instrumento político en el que se va a ver reencarnada la comunidad y representada por el «Uno». En otras palabras, con Hobbes el poder será entendido con el papel de la soberanía y el contrato social estará justificado bajo la idea de la promesa que otorgará legitimidad a dicha representación por parte del Estado.

En Hobbes encontraremos una construcción teórica-racional de la conducta humana, tanto en sus aspectos individuales como en los sociales, en los que muestra el por qué si los individuos sólo están buscando lo que es bueno para ellos, y además comprenden que la guerra sólo hace más daño que beneficio, están constantemente tentados al conflicto violento. Frente a esto, Hobbes logró mostrar que el ser humano no es un animal político sociable en busca de la cooperación, por el contrario, afirma que el hombre es por naturaleza destructivo, haciendo que sus pasiones y deseos estengán que ser acogidos con una promesa de protección y de paz. Este nuevo paradigma tiende a alejarse de las visiones platónicas del filósofo como Rey. Hobbes explicó la noción del «estado de naturaleza» como una «condición no política del ser humano», en la que éstos no podrían sobrevivir sin crear antes un momento políticamente aceptable para todos.

Este estado natural del ser humano que tiende a desear más, permitió a Hobbes demostrar a partir de una visión política las “causas racionales”, o el “fundamento racional” que comprende el significado del Estado moderno, y no sus causas históricas del mismo. En otras palabras, el objetivo teórico de este autor fue responder con nuevos conceptos políticos, no sobre lo que condujo a los individuos a construir un Estado, sino que sucedería si no hubiese un poder político coactivo que pudiese contener las pasiones y los intereses.

Esta evolución del estado de naturaleza a una comunidad política, implicó en Hobbes, la unión voluntaria de los seres humanos para formar una comunidad política. Dicho contrato, estuvo impulsado por un poder político fundado en una aceptación voluntaria de los individuos que se asocian para satisfacer sus fines privados, dejando el papel político al gobernante. Lo que supuso la idea de que fueron los individuos quienes, ni por instinto ni por naturaleza, hayan aceptado formar voluntariamente un poder soberano que avale las necesidades vitales de la seguridad y la paz de todos los súbditos asociados a este acuerdo.

Con esto, Hobbes demostró cómo los individuos guiados por la necesidad racional de establecer un orden de paz aceptarían la validez y legitimidad del poder soberano; pues éste es el único que les va a garantizar la salida del estado de violencia, resultado de su naturaleza, para colocarlos en un estado de paz, resultado de su razón. Este espacio violento que se deja atrás para crear un Estado, es posible únicamente si todos los individuos renuncian al uso de su violencia y lo ceden al Estado. Esta fuerza de la violencia que es otorgada al soberano, Hobbes la entiende como la única acción que puede controlar y es efectiva porque acceden a ella a través de un pacto, que somete a partir de la fuerza a todos los contratantes a respetar las leyes del Soberano; pues «sin la espada, los pactos no son sino palabras».

Sin embargo, para Arendt esta forma de otorgar el poder a un soberano todo poderoso a partir del estudio de los «principales rasgos psicológicos del nuevo tipo de hombre» genera un Estado sediento de poder, en el que el ser humano termina obligado a ceder ese poder y todas sus fuerzas naturales a *uno*, convirtiéndolo en un pequeño individuo sumiso que no tiene ni siquiera el derecho de revelarse en contra de la tiranía y que, lejos de desear el poder, termina acatando un gobierno indiferente a los asuntos de interés común, mostrando con esto que la fuerza del Estado va a responder a su propia *raison d'état*.

Por el contrario, Hobbes ve en este pacto de sumisión, al que ésta obligado todo asociado, la posibilidad de hacer duradera a la comunidad, ya que si no hubiese poder soberano capaz de controlar y proteger a los individuos, estaríamos frente a un mundo violento, repleto de intereses egoístas deseosos por el poder y tentados a

desatar un estado de guerra. Por ello, es que a partir del pacto hobbesiano donde todos los individuos, incluido el Soberano, están comprometidos a respetar la promesa política que significa la creación de una comunidad política. En otras palabras, de acuerdo con Arendt, Hobbes genera el concepto de soberanía como una construcción que va a justificar el poder discrecional del Estado que despolitiza a los individuos, generando con esto, no sólo un temor sobresaliente y abrumador de las fuerzas del Estado sobre el propio individuo, sino además termina quitándole la posibilidad de sentirse parte de una comunidad políticamente libre en su acción pública, ya que su poder ha sido extraído de la voluntad individual y llevado a una voluntad general que encarna todas y cada una de ellas.

Hobbes no sólo se vio en la tarea de demostrar teóricamente y racionalmente la necesidad de crear una justificación de la obediencia al Soberano, sino que además justificó por qué debía ser legítimo el poder del Estado. Lo anterior lo logró basándose en una recuperación teológica de las Sagradas Escrituras, en las que mostró al Estado político como una forma de Estado eclesiástico. Esta forma de «divinizar el Estado» implicó a su vez la creación de una «religión civil», que no sólo es “aceptable e incluso es deseable desde el punto de vista de Hobbes, ya que es una forma de teocracia gobernada por el soberano y subordinada a las preocupaciones político–no-religiosas del orden cívico”.⁵

Esta forma que plantea Hobbes de pensar al Estado monárquico a partir de las visiones de las Sagradas Escrituras, encuentra su origen en el pensamiento teológico del Judaísmo. Para él la “solución fue “Judaizar” al cristianismo reinterpreta la Escritura cristiana de acuerdo con una comprensión pre-cristiana de un Mesías político”.⁶ Es decir, para Hobbes fue más racional basar su teoría política del Estado a partir de la imagen del Judaísmo, en tanto que en esta religión no ha estado envuelta en problemas de apariciones constantes de “profetas”⁷ falsos, que en su mayoría

⁵ Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in the History of Political Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 61. (traducción mía)

⁶ Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in the History of Political Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 48. (traducción mía).

⁷ Los *profetas*, afirma Hobbes, eran tanto para los romanos, griegos y judíos “locos o *demoniacos*, según los considerasen inspirados por espíritus buenos o malos; y algunos de ellos llamaba a ambos, profetas y

generan más conflicto que unidad entre los mismos creyentes. De aquí, que de acuerdo a la interpretación de Hobbes, éste vea en Moisés “unido en su propia persona la última autoridad eclesiástica y civil. [en tanto que] Solo Moisés fue el intérprete de la palabra de Dios”.⁸

Fue claro que para Hobbes, el problema de responder a varios *profetas* o reyes, implicaba no sólo la imposibilidad de llegar a acuerdos políticos, sino que también respondía a una división de la soberanía, y por lo tanto, de la autoridad. Es decir, y como afirma Beiner, para Hobbes, “únicamente los *Reyes* pueden estabilizar la comunidad política, reservándose para sí la autoridad de decidir a los verdaderos y falsos profetas”.⁹ Esto significa que, una vez que los individuos pactaron entre sí para crear un Estado, éste tiene el derecho exclusivo para hacer, deshacer, interpretar o modificar las leyes. El Estado que es portavoz de la soberanía absoluta es el único juez legítimo en el que recae la fuerza coactiva, pero a su vez, es el representante de todas las voluntades de sus creadores. Así lo planteó Hobbes:

El legislador en todos los Estado es sólo el soberano,[...] Porque legislador es el que hace la ley, y el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohíbe ponerla en ejecución.¹⁰

Para Arendt, esta forma utilizada por Hobbes de generar un “poder soberano civil” desde la imagen de un “poder soberano eclesiástico”, no sólo permitió la creación de un «Estado entendido como el Dios de este mundo» donde los atributos propios de la omnipotencia divina fueron trasladados a un Estado construido por pactos y contratos entre los individuos; sino que al mismo tiempo, logró mostrarse como un fenómeno

demoniacos, hombres locos; y otros llamaban al mismo hombre las dos cosas, demoniaco y loco” (Véase: Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 63.)

⁸ Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in theHistory of PoliticalPhilosophy*. New York, Cambridge UniversityPress, 2011, p. 51. (traducción mía).

⁹ Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in theHistory of PoliticalPhilosophy*. New York, Cambridge UniversityPress, 2011, p. 50-51. (traducción mía).

¹⁰ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 218.

relativamente nuevo en el que se creaba el “proceso que denominamos secularización, es decir, de la emancipación del poder secular respecto de la autoridad de la Iglesia. La monarquía absoluta, a la que corrientemente se le reconoce con toda justicia el mérito de haber preparado el nacimiento del Estado nacional, ha sido responsable, por la misma razón, de la constitución de la esfera secular, con su propia dignidad y esplendor”.¹¹

Y si bien, Hobbes logra sentar las bases de la política moderna a partir de su experiencia vivida en Inglaterra; fueron ciertamente estas experiencias rodeadas de un sinnúmero de guerras religiosas y de enfrentamientos políticos,¹² lo que le hizo entender lo fundamental que era encontrar la reunificación de la unidad política en un Estado o gobierno constituido a partir de un proyecto racional en el que el poder eclesiástico no tuviese mayor influencia que en la mente aislada de las personas, pero que a su vez, representase la justificación de superar al estado pre-político y conflictivo en el que los individuos se encontraban atrapados. Para ello, entendió que la respuesta a este gran problema de guerras y enfrentamientos tenía que partir de un argumento tal, que convenciese a los ciudadanos no sólo de obedecer a un solo Rey, sino que éstos cediesen un poder al soberano para que éste representase a su vez a cada una de las personas en una sola figura: el Estado.

Para Hobbes, era únicamente la figura de la Monarquía la que podía hacer coincidir el interés privado con el interés público. Ya que “la riqueza, el poder, y el honor de un monarca descansa solamente sobre la riqueza, el poder y la reputación de sus súbditos”.¹³ Como afirma Beiner, para Hobbes, “La monarquía es la única guerra para reducir la amenaza de la anarquía asociada con la Teocracia hebrea. [...] El reinado es

¹¹ Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 216.

¹² Hobbes vivió su desarrollo profesional y humano en un mundo renacentista pero al mismo tiempo rodeado de monarquías absolutas, expansiones territoriales y guerras constantes por parte de la religión. En el caso de Inglaterra, su lugar de nacimiento, fue un país en donde el rey gobernaba sin mayor impedimento que su propio poder soberano, con un parlamento poco incluyente y una Iglesia que disfrutaba de un amplio poder religioso, todo esto permitió que el futuro político de Inglaterra no tuviera otro pronóstico que ser un país con una gran cultura a la confrontación belicista en la que tanto el rey como la vida civil estaban organizadas bajo la misma lógica y desde la base del conflicto constante. Frente a este escenario aterrador de intensas guerras Hobbes vio la necesidad de iniciar su exilio con el fin de no entrometerse en problemas que seguramente podrían causarle su muerte.

¹³ Thomas Hobbes. *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 153.

la única manera segura de hacer frente a este problema. El propio pueblo hebreo reconoce esto, y por lo tanto, exigen a un rey, al que Dios da entonces su consentimiento”.¹⁴ Es decir, para Hobbes, la solución que tenía el ser humano para resolver los problemas de inseguridad y violencia sólo podían aminorarse con el establecimiento de un monarca que representase la única autoridad para decidir todo aquello que estuviese dentro del ámbito político.

Sin embargo, para Arendt “lo cierto era que cuando el Príncipe «hubo alcanzado los zapatos pontificios del Papa y los obispos» no asumió, por ello, la función ni recibió la santidad pontificia; en el lenguaje de la teoría política, no fue un sucesor, sino un usurpador, pese a todas las nuevas teorías acerca de la soberanía y del derecho divino de los príncipes”.¹⁵ Lo anterior, lo entendió perfectamente Hobbes al momento en que vio la necesidad de crear una nueva idea de *autoridad*¹⁶ que legitimara y justificara la acción de su Estado. Justificación que la Iglesia ya había logrado proyectar desde que los apóstoles se pensaron como los “padres fundadores” de la Iglesia y, por tanto, portadores de una autoridad que les permitía transmitir la revelación divina a partir de sus testimonios. Es decir, el reto al que Hobbes se vio obligado a alcanzar al momento de exigir una sumisión por parte de los individuos al Estado tuvo que “enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legitimidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes”.¹⁷

Por ello y al darse cuenta Hobbes que el ser humano además de ser sumamente supersticioso y tener en su corazón la simiente de la religión, entendió que la única forma de hacer que los ciudadanos aceptasen una autoridad civil que lograra mantener el orden y la paz, tendría que ser a partir de la imitación del Judaísmo, en el que el pecar se considerase al mismo tiempo actuar en contra de la ley natural, y por tanto, en contra del reino de Dios. Hobbes, en efecto, logra reconstruir toda una teoría

¹⁴ Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in the History of Political Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 49. (Traducción mía).

¹⁵ Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 216-217.

¹⁶ Arendt recupera la idea de *autoridad* a partir del sustantivo *auctoritas*, que al mismo tiempo se derivó de *augere* “aumentar”. Esta autoridad, significó para los romanos así como para Arendt, el único medio o facultad en la que se podía ver transmitida la idea de la fundación.

¹⁷ Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 217.

política civil-religiosa a partir de la imagen del poder eclesiástico del Viejo Testamento en el que el monarca, y no los profetas cristianos, fuese el único en poseer el poder de decidir las cuestiones sobre el ejercicio de la autoridad política, y donde su obediencia o resistencia se comparase, al mismo tiempo, con el respeto o insulto a Dios.

Es por esto que uno de los apartados más importantes de la obra política de Thomas Hobbes expuestos en su *Leviathan*, fue la parte del *Estado Cristiano*, donde sentó las bases argumentativas del cómo y el por qué el hombre debía realizar un pacto social, entendido desde su dimensión simbólica, en la que lograsen interiorizar las normas y los castigos a partir del miedo para que, y sólo entonces, fuera posible pertenecer a una comunidad y tener una vida pacífica. Es decir, la clave de la justificación del contrato social hobbesiano está expresado en el primer contrato religioso hecho por los hombres frente a Dios. Éste lo ubica en la historia de la *Sagrada Escritura*, en el que como primer pacto, Adán y Eva fueron dos seres creados desde la cualidad de lo eterno y puestos en el *paraíso del Edén*. De acuerdo con Hobbes, en esta parte del historia es donde podemos observar el primer pacto del hombre con Dios, ya que tanto Adán como Eva, tenían la promesa de Dios de que ellos gozarían de la eternidad del paraíso mientras no comieran un solo fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, de lo contrario su desobediencia tendría como consecuencia no sólo la mortalidad de ellos sino también de su posteridad como consecuencia de la falta a su promesa.

Dicha desobediencia al pacto, tendría ni más ni menos el resultado del tormento de la vida presente y mortal a partir de ese momento hasta el final de la historia. Así lo afirma Hobbes:

Considerando que la *vida eterna* es una mayor recompensa que la *vida presente*, y que el *tormento eterno* es un castigo mayor que la *muerte natural*, interesa que todos cuanto deseen (mediante la obediencia a la autoridad) evitar las calamidades de la confusión y la guerra civil, consideren determinadamente lo que se significa en la Sagrada Escritura con las frases *vida eterna* y *tormento eterno*, y por qué ofensas, y cometidas contra quién, los hombres han de quedar eternamente atormentados, y por qué otras acciones han de obtener la vida eterna.

[...]Considerando entonces que la vida eterna quedó perdida por la transgresión de Adán, al cometer el pecado, quien cancele este delito puede recobrar, por ello, de nuevo esa vida.

[...]Porque si con Adán todos mueren, y han perdido el paraíso y la vida eterna en la tierra, con Cristo todos serán vivificados.¹⁸

El segundo pacto religioso, pero el primero llevado a cabo ya en el reino de Dios, se estipuló en la persona de Abraham, en virtud del cual se le obligaba a él y a toda su descendencia a reconocer y obedecer los mandatos de Dios, no sólo de aquellos a los cuales pudiera tener noticia por parte de la naturaleza, sino además aquellas leyes divinas que Dios le hiciera llegar a partir de sueños y visiones. Con esto, Abraham y sus descendientes estaban obligados, a partir de la promesa hecha a Dios, a obedecerle, por lo tanto, “el pacto que Abraham hizo con Dios consistió en tomar como mandato de Dios lo que en nombre de Dios se le ordenó, en un sueño o una visión, y entregarlo a su familia y hacer que lo observaran”.¹⁹

Este pacto religioso implicaba, según Hobbes, que aquellos a quienes Dios no había hablado tendrían que recibir el mandato de un soberano, así como la familia y el linaje de Abraham lo hizo con el propio Abraham, es decir: “que nadie sino Abraham en su familia, y nadie sino un soberano en un Estado cristiano puede saber lo que es y lo que no es la palabra de Dios. En efecto, Dios habló solamente a Abraham, y sólo él fue capaz de saber lo que Dios dijo, e interpretarlo para su familia: y, por consiguiente, también, los que ocupan el lugar de Abraham en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado”.²⁰

El segundo pacto religioso llevado a cabo en el reino de Dios supuso un acto renovado de Dios en la persona de Moisés. Sin embargo, y en tanto que Moisés no poseía la autoridad para gobernar a los israelitas porque no era sucesor hereditario de Abraham, el pueblo no estaba obligado a considerarle como representante de Dios sólo hasta que él lograra convencer a todos las demás personas de la veracidad de los encuentros que Moisés sostuvo con Dios:

¹⁸ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 370 y 371.

¹⁹ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 389.

²⁰ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 390.

Por consiguiente, su autoridad, como la autoridad de los demás príncipes, debe estar fundada en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerle. Y así había de ser: porque el pueblo (*Ex., 20,18*) cuando vio los truenos[251]y los relámpagos, y escuchó el sonar de la bocina, y vio el monte que humeaba, tembló y se apartó a lo lejos. Y dijeron a Moisés: hánblanos y nosotros oiremos; más no hable Dios con nosotros porque moriremos. Aquí estaba su promesa de obediencia, y por esto quedaron obligados ellos mismos a obedecer cualquier cosa que Moisés les transfiriera por mandato de Dios.²¹

Fue así como Moisés logró mostrar a su pueblo la veracidad de sus palabras a los pies del monte Sinaí. Sin embargo, este poder que le fue otorgado a Moisés por parte de sus seguidores, encontró su sustento en la primera ley dictada por Dios a Moisés y éste a su vez mostrada al pueblo. Con ello se hacía real el pacto en el que los hombres, a partir del cumplimiento de las leyes soberanas, tendrían la promesa hecha por Dios de un futuro mejor y una vida eterna. Este hecho histórico sagrado dejó como evidencia la grabación en dos piedras de los diez mandamientos que deben seguir los seres humanos para poder recibir la promesa hecha por Dios de ser recibidos en el reino de Dios, siempre y cuando, los seres humanos no falten a su promesa de ser buenos cristianos.

En este sentido, lo que Hobbes quiso demostrar fue la importancia de estos dos pactos hechos por los hombres en el reino de Dios en los que se muestra, a partir del primer pacto, a un Dios que gobernó directamente sobre Abraham y su descendencia con la promesa de convertirse en el pueblo de Israel en la tierra de Canaán. Y en el segundo pacto, mostrar cómo fue que Dios eligió a un representante llamado Moisés para que siguiesen su mandato a partir de la interpretación de la *Sagrada Escritura* y así mantener los vínculos sociales por encima de todo acto humano otorgándole confianza a la palabra profética del intérprete.

A partir de este momento, Hobbes muestra la explicación al origen de su poder político, justificándose en la idea de que la verdadera misión de Dios en la tierra consistiría en reestablecer la promesa de un reino futuro, pero, y mientras tanto, debía existir un representante elegido legítimamente por el pueblo que gobernase tanto en

²¹ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 391.

la esfera civil como en la esfera religiosa y que fuese instituido como un único soberano para mostrar la voluntad de Dios en la tierra. Así lo expuso Hobbes: “[...]no existe poder coercitivo conferido a ellos por nuestro Salvador, sino sólo un poder para proclamar el reino de Cristo, y para persuadir a los hombres que se sometan a él, enseñando a los que se han sometido, por medio de preceptos y buenos consejos, lo que han de hacer para que sean recibidos en el reino de Dios, cuando venga[...].”²²

A partir de aquí, piensa Hobbes que, y mientras Dios regresa a juzgar a vivos y muertos para entregar la promesa de un tiempo mejor, dejó en la autoridad civil el poder de mandar y promulgar las leyes a las que se debe obediencia. Y así como Dios pactó con los hombres para perseguir un fin común que es una mejor vida futura, Hobbes considera que es importante que exista un acto racional que se vea expresado en un contrato entre el soberano y el súbdito con el fin de alcanzar la paz en un mundo en el que únicamente es posible tener la amenaza constante de una guerra. Es decir, la lógica en la que piensa Hobbes al momento de proponer la idea de un contrato social es que, “así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad[...].”²³Y fue justo esta inquietud lo que lo llevó a pensar en una salida virtuosa en la que el hombre viera asegurada su vida y sus bienes. Para Hobbes, el contrato social parte, en primera instancia, de una racionalidad política que presupone la búsqueda de *la paz y su seguimiento*, ya que ésta trata de prevenir tanto las guerras civiles, como el conflicto de la política internacional.

En este sentido el contrato para Hobbes responde a dos cuestiones, en primer lugar, un *pacto unionis* en el que se funda la sociedad entendida como un todo; y en segundo lugar, un *pacto subjeccionis* en el que el contrato se muestra como un artificio propiamente político. Con este segundo pacto o contrato, en el que se instituye un soberano absoluto, los súbditos se ven en la necesidad-racional de abandonar su *derecho natural* a ser jueces de su propia causa y otorgan una obediencia al Estado,

²² Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 411.

²³ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 102.

para recibir a cambio, la promesa de que se respetará su propiedad y su seguridad. Es decir, para Hobbes, “un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno* que a cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir de ser su *representante*)”.²⁴

Sin embargo, no podría instituirse como tal un Estado sin antes haber transferido uno por uno su derecho de ejercer su libertad a un Soberano. Esta transferencia se sitúa bajo la imagen simbólica de la promesa, en la que se plantea la necesidad de vivir apaciblemente y de ser protegidos contra la amenaza de los otros seres humanos, quedando representado, de acuerdo con Hobbes, con las siguientes palabras: “*autorizo y transmito a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*”.²⁵ En otras palabras, la constitución de una comunidad política es utilizada por Thomas Hobbes bajo la idea de una metáfora en la que el soberano se vuelve parte de una realidad colectiva y su representación política es su modo de acción.

Esta forma de actuar de los individuos que necesitan resolver sus problemas de dañarse mutuamente con la creación de un Estado que les garantice la paz y la seguridad de su vida y sus bienes, es para Arendt un pretexto que justifica el papel de la soberanía absoluta y el ejercicio tiránico del Estado y no, como afirma Hobbes, la seguridad de los individuos. Es decir, de acuerdo con Arendt, los individuos a los que describe Hobbes en un aparente «Estado de naturaleza», tienden a ser seres aislados, que viven en la ilusión de ser omnipotentes, envidiosos, obsesionados por el poder y sin ninguna inclinación afectiva o amistosa por los demás, pero son al mismo tiempo débiles y vulnerables, dispuestos a ser sumisos por el miedo a una muerte violenta y deseoso de una protección por la inseguridad a la que están constantemente amenazados. Esta contradicción en el sistema de Hobbes muestra que tanto para él como para todos aquellos filósofos “realistas”, el Estado es más bien una creación que

²⁴ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 142.

²⁵ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 141.

justifica la sustitución de la pluralidad por la soberanía, la obligación de mostrar una sumisión y la imposibilidad de actuar políticamente en una comunidad, remitiendo al individuo a la esfera privada para poder gozar de su vida fuera del ámbito de lo político.

Lo anterior, queda más claro cuando Hobbes afirma que la creación del Estado no adquiere validez sino existe la constitución de un poder civil lo suficientemente fuerte para obligar a los individuos a respetar y mantener los pactos hechos mutuamente frente al soberano, esto significa que:

[...]debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo, más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan[...].²⁶

Finalmente, para Hobbes, todo este escenario en el que convive, tanto el Estado como los súbditos, representa una auténtica unidad de todos en una misma persona: el Soberano. Conformando, con esto la verdadera razón de la política, no como un momento meramente convencional, sino como un elemento constitutivo de la nueva formación de una realidad, en el que se deja atrás la incertidumbre del «Estado de naturaleza», y se da la posibilidad de plantear un nuevo orden en el que la obediencia al soberano represente la realidad política del súbdito. Es en esta realidad donde queda por sentado que legítimamente:

[...]quienes acaban de instituir un Estado y quedan por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como

²⁶ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 118.

autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano.²⁷

Hasta aquí queda ya en Hobbes instituida una soberanía inquebrantable propia del Estado, puesto que en este momento nadie puede protestar contra la institución del soberano que ha sido legítimamente establecido por la mayoría, dejándole a éste último el poder de definir lo que es necesario para la paz y la defensa de sus súbditos. Ahora es el soberano, y no los individuos en su plena libertad, el que decide por derecho el establecimiento de normas en las que se defina lo que es de cada uno y no de otro. En cuanto a las libertades que quedan al súbdito, sólo puede realizarse lo que está permitido por el soberano o lo que la ley no dicte, es decir, «la máxima libertad de los súbditos depende del silencio de la ley», en otras palabras, de su libertad negativa. En suma, el Estado en Hobbes es una maquinaria que funciona únicamente cuando se les ha quitado la capacidad de acción política a todos los individuos que conforman una comunidad. Individuos que han entregado, a partir de un contrato, su poder y fuerza a un Soberano para que éste asegure la paz y la defensa común.²⁸

Sin embargo, y como puede deducirse, esta noción de soberanía absoluta es uno de los conceptos a los que Arendt se antepone con mayor énfasis y, por los que, se separa definitivamente del pensamiento político hobbesiano. Y no sólo porque la noción de soberanía implica una facultad absoluta de acción de una sola persona o asociación de personas, sino porque dentro de esta capacidad va implícito, tanto el *poder* como la *pluralidad*. Es decir, Arendt reconoce que Hobbes se da cuenta de “cómo el poder es esencialmente político, es decir, de que el obstáculo para el poder del hombre no es la naturaleza, sino los hombres, o sea, no la materia, sino la espontaneidad imprevisible de los otros. En este sentido negativo dicho autor fue el único que conoció la pluralidad como problema central. Y resuelve el problema por el derrocamiento de todos a favor de uno”.²⁹

²⁷ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 142.

²⁸ Cfr. Hannah Arendt. *From Machiavelli to Marx*. Seminarios de 1965 en Cornell University, Ithaca, N. Y., p. 023464 – 023466. (Traducción mía).

²⁹ Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 81.

Y aunque, Hobbes y Arendt partan de la misma idea de que el poder es ante todo político en tanto que es un fenómeno originario de la acción plural de los individuos, Arendt se distancia de Hobbes, porque para él, el poder es algo que sólo puede sostenerse en una persona, y para evitar un “conflicto violento” debe ser otorgado al Estado. Para él, el poder es algo que por igual poseen todos los humanos, son “las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como la fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias”,³⁰ en otras palabras, es un *instrumento* que permite poseer algún bien y, que por lo tanto, es individual y contrapuesto a las facultades de los demás.

Esta forma de entender el poder expuesto por Hobbes, para Arendt no es la correcta, ya que “el individuo no sólo no tiene ningún poder, sino que además, como solitario en su singularidad, ni siquiera puede experimentar el poder. Si se pone a comprobar su fortaleza, no experimentará otra cosa que su impotencia”.³¹ Con Arendt, el individuo en solitario sólo encuentra debilidad, pero en unión con los otros, crea una fortaleza, un poder en común que da razón y sentido a la política. Para ella, el poder únicamente va a surgir en el «entre» de la pluralidad. Así lo afirma en su *Diario Filosófico*:

En verdad nadie puede apropiárselo, pues se evapora tan pronto como se pretende trasladarlo de ese entre al «sujeto». En la pluralidad, en cuyo entre surge el poder, dominan los hombres la naturaleza y erigen un mundo, o bien dominan la naturaleza y erigen un mundo que se aniquila a sí mismo. El «initium», que es el hombre, se realiza solamente en esta esfera del entre. Con el origen del poder en el entre brota el comienzo. Por eso *ἀρχή* significa principio y dominio, pero con la salvedad de que en la palabra dominio se filtra una interpretación torcida.³²

Y así, para Arendt como para Hobbes, el poder surge en la pluralidad de la acción políticamente humana, también esta pluralidad implica otra gran diferencia por la que Arendt se distancia de Hobbes, aunque no por ello le deja de reconocer el “mérito” de haber abierto nuevas vías. Esto es porque para él, la pluralidad o multitud de individuos fuera de un cuerpo Soberano (El Estado) pierden la capacidad de controlar la violencia y pueden llegar a matarse los unos a los otros. Así lo afirma Arendt: “«Esta

³⁰ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 69.

³¹ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 154.

³² Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 154.

igualdad [en Hobbes] se demuestra, por así decirlo, en la igual capacidad de matar »”;³³ en cambio para Arendt, la pluralidad corresponde al hecho de la distinción, del vivir con un ser distinto pero único entre iguales. “En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”.³⁴

En otras palabras, y así como para Arendt, el poder y la pluralidad son dos conceptos fundamentales que permiten que la política surja en un ámbito de iguales; para Hobbes, el poder y la unidad permiten mostrar la razón de ser del Estado con la desaparición política de los «muchos» por el «Uno». Este «Uno» que ha absorbido a los individuos en una esfera en la que se les imposibilita actuar conjuntamente, hacen que “el cuerpo del Dios Mortal este constituido por los muchos, pero toda la fuerza, concentrada en sus brazos, perteneciéndole en singular. [...] Los muchos renunciando a su fuerza han hecho de Él un monstruo de fuerza. Ya que son muchos, su poder lo apoya, pero no saben nada de su poder; cada uno en lo cierto, en singular, hará lo mismo, y dimitirán de su fuerza”.³⁵

Este Monstruo, como lo ha llamado Arendt, no representa a otra cosa más, que a la propia soberanía. Para ella, “la soberanía ha dado un vuelco al desamparo, a un desamparo en el que ni siquiera se siente la necesidad. Por primera vez en esta situación puede la doctrina de los filósofos del hombre, junto con el descuido de los hombres, repercutir de tal manera que los hombre en plural se vuelvan superfluos ante el monstruo del hombre convertido en un híbrido singular”.³⁶

Claro está ya, que Arendt fue una lectora constante de la obra filosófica de Hobbes. Y aunque para ambos, siempre fue importante plantear que el trabajo del pensamiento debía emerger de los acontecimientos políticos concretos, es decir, de las incidencias de la experiencia viva, cada uno y con su forma tan original de entender su tiempo, decidieron explicar su mundo, no a partir de las categorías tradicionales de la filosofía,

³³ Hannah Arendt. *From Machiavelli to Marx*. Seminarios de 1965 en Cornell University, Ithaca, N. Y., p. 023464. (Traducción mía).

³⁴ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 206.

³⁵ Hannah Arendt. *From Machiavelli to Marx*. Seminarios de 1965 en Cornell University, Ithaca, N. Y., p. 023464. (Traducción mía).

³⁶ Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 153.

sino desde la recuperación de nuevos parámetros conceptuales que les permitieran comprender su actualidad.

Esta forma tan original en la que, tanto Hobbes como Arendt explicaron su contexto actual, y la relación de los dos pensamientos, dejan en claro que el principal objetivo siempre fue comprender los eventos políticos del presente para reivindicar el papel de la política. Sin embargo, y a pesar de partir del mismo objetivo, Arendt no retoma el pensamiento político de Hobbes para explicar su idea de la promesa política como un contrato, porque esto implicaría aceptar aquellos conceptos de los que Arendt siempre se ha desligado. En otras palabras, para Arendt, el contrato o la promesa que se presenta como un convenio entre los individuos, no debe responder a un contrato hecho ante Dios o el Estado para asegurar la estabilidad de la comunidad política, como sí lo fue para Hobbes, en el que afirma, que un contrato implica: “la mutua transferencia de los derechos”.³⁷ Para nuestro autor, esta transferencia se presenta en tanto que “uno acceda, si los demás consienten también y mientras se considere necesario para la paz y la defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”.³⁸ Por el contrario, para Arendt, “el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad » o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza”.³⁹

Así observamos como el Contrato en Hobbes y el contrato en Arendt, son claramente dos ideas diferentes, en tanto que para Hobbes implica una sumisión y desigualdad frente al Estado, y para Arendt, implica la posibilidad de actuar políticamente en los proyectos comunes del Estado a partir de una igualdad entre los individuos. Para Hobbes, el contrato va a suponer la aceptación de un poder absoluto en manos de un Estado, mientras que para Arendt, este poder sólo se verá expresado en la unión de todos los individuos que actúan juntos con miras a un bien común. Sin embargo, para

³⁷ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 109.

³⁸ Thomas Hobbes. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 107.

³⁹ Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 232.

Hobbes, este contrato hecho entre los individuos para la conformación del Estado, implica necesariamente la noción de una soberanía absoluta en la que se encuentran inmersas todas las voluntades de cada individuo para formar una sola; en contraposición con Arendt, este contrato mutuo, que responde a una promesa libre y sincera, la noción de soberanía ya no aparece, pues ésta según ella, el Estado-nación fue la culminación de este trayecto conceptual y político que desencadenó el gran problema del autoritarismo del siglo XX.

2.- JOHN LOCKE Y EL PAPEL DE LA PROMESA EN EL CONTRATO SOCIAL

Ahora bien, es importante entender la razón del por qué Arendt también va a distanciarse del pensamiento liberal de John Locke. Quizá sea claro que la forma de entender de Arendt a la política, difícilmente puede verse reflejada en un pensamiento político donde los intereses privados sean el marco y la base de la comunidad política. Sin embargo, y así como en Hobbes, Arendt va a ver en Locke a un filósofo contractualista que planteó el tema de la promesa, no sólo como un medio para que el contrato social tuviese un buen puerto de llegada al momento de salir del «estado de naturaleza» y entrar a la «sociedad civil», sino como un acto de interés individual que poco tiene que ver con los asuntos públicos de una comunidad política.

Para Arendt, la forma en la que el contractualismo intenta explicar los supuestos comienzos que dieron origen a la sociedad civil, no alcanza mayor objetivo, que generar en el ciudadano una “obligación moral” para «asentir», sin mayor reserva a una obediencia a las leyes. En el caso, específicamente de Locke, este «consentimiento» no implicaba aceptar de forma sumisa los mandatos de una voluntad extraña, sino las normas emanadas de uno mismo que se verían reflejadas en la sociedad civil.

Ahora bien, dentro de estos acuerdos originarios que permitieron justificar la acción del Estado, Arendt va a reconocer tres clases totalmente diferentes de *contratos sociales*. El primero lo va a llamar el «el pacto bíblico» hecho entre un pueblo y su Dios “por virtud del cual el pueblo consentía en obedecer cualesquiera leyes que pudiera decidir revelarle una todopoderosa divinidad”,⁴⁰ haciendo de la teocracia la mejor forma de gobierno; el segundo, «el contrato social vertical» representado con Hobbes, en el cual “cada individuo concluye un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares para garantizar su seguridad, para cuya protección abandona todos sus derechos y poderes”;⁴¹ y finalmente, «el contrato social horizontal» de Locke, en el que se “limita el poder de cada individuo miembro pero deja intacto el poder de la

⁴⁰Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 93.

⁴¹Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 93.

sociedad; la sociedad entonces establece el gobierno «sobre la simple base de un contrato originario entre individuos independientes».⁴²

Estos tres tipos de contratos o pactos, afirma Arendt, tienden a descansar en una reciprocidad de promesas que son aceptadas por cada uno de los miembros de la sociedad; sin embargo, a diferencia de los dos primeros contratos, Arendt encuentra una ventaja en el contrato social de Locke, y es que, en tanto que es un acuerdo entre individuos libres, éste será planteado de forma horizontal, y no homogeneizando a todos para lograr una unidad política. Para Arendt, Locke establece un contrato en el que la sociedad, mientras se conserve como tal, no podrá ser devuelta a la ilegalidad, ya que el poder de cada individuo tiene su lugar en la sociedad, mostrando con esto la fuerza de las promesas que generan una sociedad civil; sin embargo, el problema emerge cuando Locke afirma que el ciudadano, una vez aceptando el contrato, sólo posee el derecho a disfrutar de una libertad negativa, pero no una libertad positiva. Algo que para Arendt no debe ni tiene que suceder cuando se trata del estar el uno con el otro en la comunidad política.

Para Locke, el objetivo por el cual los seres humanos se reúnen para pactar en un contrato la creación de una comunidad política o a una sociedad civil, inicia por el problema de no tener un poder que les mantenga asegurada su propiedad y su vida. Es decir, y como afirma Arendt, en Locke “El origen de la sociedad se identifica con el origen de la propiedad”.⁴³ Ahora bien, es importante detenernos en este punto, porque es justo bajo este argumento de Locke en el que justifica el origen de la sociedad, donde vamos a encontrar el principal “pero” arendtiano a la versión contractualista de Locke. Recordemos que para Arendt existe una división entre la esfera pública y la esfera privada, la esfera que corresponde a la ciencia política y la que corresponde a la economía; es decir, el hecho de pensar que el origen de la sociedad radica en el origen de la propiedad va a mostrarse como un argumento difícil de comprender, pues cualquier relación que tuviese que ver con la supervivencia del individuo implicaba algo no político, o si se quiere, algo propio del asunto familiar.

⁴²Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 94.

⁴³ Hannah Arendt. *Courses: History of Political Theory. Lectures of Locke, John*. California, University of California, Berkeley, 1955, p. 024099. (Traducción mía).

Para Arendt hablar de los asuntos económicos como una consecuencia de los políticos indicaría una “especie de «administración doméstica colectiva»”, que correspondería a el “conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana” llamada “«sociedad» y donde su forma política de organización se califica con el nombre de «nación»”.⁴⁴

En Arendt, la esfera privada que es entendida propiamente como un espacio doméstico es el lugar por excelencia en donde las necesidades y las exigencias de la vida mantenían unidos a los individuos; contrariamente, en la esfera pública las exigencias se localizaban en la libertad, igualdad y pluralidad de la acción política, donde los individuos se mantienen unidos, no por una necesidad de mantenerse protegidos de los demás (Hobbes) o por la necesidad de proteger su propiedad (Locke), sino por el hecho de vivir entre iguales con miras a la construcción de un proyecto común de comunidad. De acuerdo con Arendt, “en una sociedad de propietarios[...] sigue siendo [la apropiación del] mundo[...] el centro del cuidado y preocupación humanos”,⁴⁵ cuya base debía estar al mismo tiempo fuera de duda y disputa al momento de construir el artificio humano. Así lo afirma Arendt: “porque los productos sobreviven, se añaden a la artificio humano donde constituyen la herencia de los hijos. Que no necesita una incorporación del proceso. Lo que necesita es sólo un protector de ambos, de la producción y de la propiedad”.⁴⁶ Lo que mostraría que el gobierno, tal y como lo planteó Locke, implicaría el abandono del poder político y la capacidad para ser libres dentro de la esfera pública, es decir, con Locke para Arendt “la sociedad es productiva y el gobierno es estéril”.⁴⁷

En este sentido, y regresando al sistema de Locke, existen tres momentos fundamentales que determinan la justificación de un Estado; en primer lugar, la existencia de un «estado de naturaleza pacífico», después el surgimiento de un «estado de naturaleza belicoso o de guerra» y, finalmente evolución a una «sociedad civil» en

⁴⁴Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 55.

⁴⁵Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 132.

⁴⁶Hannah Arendt. *Courses: History of Political Theory. Lectures of Locke, John*. California, University of California, Berkeley, 1955, p. 024103. (Traducción mía).

⁴⁷Hannah Arendt. *Courses: History of Political Theory. Lectures of Locke, John*. California, University of California, Berkeley, 1955, p. 024103. (Traducción mía).

la que se muestra, como momento último, la institución de un Estado a partir del contrato.

Con Locke, el primer escenario en el que se encuentran los individuos es un estado de «naturaleza pacífico» que existe por la racionalidad de los seres humanos de obedecer las leyes naturales de igualdad y libertad entre cada uno de ellos. Así lo menciona Arendt en sus *Courses* sobre Teoría Política: para Locke, todos los individuos “descubren que la primer cosa que se les ha dado [por igual a todos], es su cuerpo, y esto en un doble sentido: a) como la condición de la vida y, que por lo tanto, es sagrado; y b) como instrumento para adquirir o producir bienes”. Y ya que, por naturaleza, todos y cada uno de los hombres nacen iguales, al mismo tiempo, nacen libres, es decir: “Todos los hombres nacen libres significa: que todos los hombres son dueños de su cuerpo y de su propiedad [...]. El hombre se da a sí mismo por Dios: él es el "obra de Dios".⁴⁸ En suma, podríamos afirmar que es en este “estado de paz” donde existe una *igualdad de los individuos en su libertad* para poder hacer uso de su cuerpo y de su propiedad como mejor les parezca y así lograr generar un cuerpo social.

Sin embargo, y así como los individuos poseen en este «estado de naturaleza pacífico», una igualdad en su libertad, ésta les permite a su vez, castigar la violación de una ley natural, haciendo de cada ser humano juez de su propia causa. Esta capacidad de poder juzgar él mismo los daños ocasionados a su vida o a sus bienes puede traducirse en un abuso de su libertad, haciendo del castigo un acto arbitrario y, por lo tanto, verse interpretado desde la lógica de una venganza y no de un castigo adecuado al transgresor. Estos abusos originan un conflicto entre los individuos, en el que se muestra la puerta de entrada al «Estado de guerra» que esta fuera de toda racionalidad impuesta por la ley natural.

En este horizonte, Locke afirma que el obstáculo que tiene el «estado de naturaleza» donde existe una constante guerra entre los individuos responde a la ausencia de un juez parcial que dirima los conflictos entre los seres humanos. Esto significa que, aunque exista una ley natural que mantenga a los hombres como seres “racionales”

⁴⁸ Hannah Arendt. *Courses: History of Political Theory. Lectures of Locke, John*. California, University of California, Berkeley, 1955, p. 024100. (Traducción mía).

(idealmente), es fundamental tener un órgano político que logre aplicar los castigos y exigir el respeto a las leyes emanadas de la razón; de lo contrario, el único medio para resolver los conflictos será la fuerza de cada uno en ausencia del uso de su razón, así lo afirma Locke: “es precisamente la falta de una autoridad a quien apelar lo que da a un hombre el derecho de guerra, incluso contra un agresor, aunque este pertenezca y sea miembro de su misma sociedad[...]”.⁴⁹

Frente a este escenario, la única posibilidad que encuentra Locke para garantizar la paz, es a través de la instauración de una sociedad civil basada en el fundamento de un pacto social. Es decir, la única forma de minimizar el «estado de guerra» que responde a una condición “no-política”, es a partir de la constitución de un “Estado político” que se estructure con el asentimiento de cada individuo y bajo la idea de preservar la libertad negativa. Esto significa que: “el estado de Naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político”.⁵⁰

Esta transición de un «estado de naturaleza pacífico» a un «estado político», tiene que pasar, necesariamente por un consenso en el que un número cualquiera de individuos, libres e iguales, deseen formar una sociedad política con el objetivo de ceder su derecho, a ejercer justicia por su propia mano, a un Estado bajo la promesa de que éste vele por sus vidas, sus derechos y su propiedad:

[...]todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría, y dejarse guiar por ella; de otro modo, nada significaría el pacto inicial por el que cada uno de los miembros se integra con los demás dentro de la sociedad, y no existiría tal pacto si cada miembro siguiese siendo libre y sin más lazos que los que tenía cuando se encontraba en el estado de Naturaleza.⁵¹

Con el pacto social, celebrado entre la mayoría de los individuos, el Estado adquiere el papel de un juez imparcial que actúa como mediador entre las controversias de los ciudadanos. Lo anterior supone, como se nota claramente, que el «estado político»

⁴⁹ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Ediciones NUEVOMAR, 1984, p. 42.

⁵⁰ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Ediciones NUEVOMAR, 1984, p. 39.

⁵¹ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Ediciones NUEVOMAR, 1984, p. 72.

viene a representar el perfeccionamiento del previo «estado de naturaleza» gobernado por la razón, con la única diferencia de que ahora es importante la existencia de un juez que mantenga protegido al individuo de las violaciones de los otros seres humanos.

Para Arendt, sin embargo, esta evolución presentada por Locke en la que se pasa de un «estado de naturaleza» a un «estado político» a partir del uso del *contrato social*, responde a un acto ficticio en el que lejos de vincularse a través de las promesas, se establece un “«consentimiento» a ser gobernado por el gobierno, cuyo poder se compone de la suma total de fuerzas que todos los individuos le han entregado y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los súbditos”.⁵² Este acto de «consentimiento», o si se quiere, de «asentimiento» que supone la afiliación voluntaria de cada individuo a una comunidad, significa para Arendt, un argumento legal e históricamente correcto, pero no existencial y teóricamente aceptable.

Es decir, por un lado, es posible afirmar históricamente que el acto de «asentir» implica entender que cada individuo nace en una determinada comunidad en la que es recibido para poder sobrevivir aceptando de forma implícita las normas establecidas en el lugar al que pertenece por nacimiento: “Todos vivimos y sobrevivimos por una especie de *consentimiento tácito*, que, sin embargo, sería difícil denominar voluntario”.⁵³ Sin embargo, esta aceptación implícita, afirma Arendt, no puede ser aceptable ni existencial ni teóricamente mientras dicho «asentimiento» no contenga en sí mismo la posibilidad del «disentimiento». En otras palabras, y mientras el individuo que ha nacido en una determinada comunidad en la que acepta, por nacimiento las normas de convivencia, no tiene la posibilidad de disentir cuando ha alcanzado su mayoría de edad, el consentimiento implícito pierde legitimidad al momento de generar una “obligación moral” de obedecer las leyes que históricamente se cree han sido el resultado de las decisiones de la mayoría.

⁵²Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 233.

⁵³Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 95.

Es por esto que para Arendt “el disenso implica el asentimiento y es la característica del gobierno libre”.⁵⁴ Solo así, el consentimiento tácito, no implicaría una mera ficción, sino una cualidad inherente de la comunidad política; algo que en Locke no estaba presente, y que Arendt reconoce como una de las grandes debilidades de su sistema contractual. Esta debilidad teórica de Locke estaba acompañada, además, de otro aspecto en el contrato social que requiere atención pues estaba, en gran medida, determinada por la acción política de los individuos, esta es la *law of Opinion*. Dicha ley no posee, como pudiera suponerse, la posibilidad de manifestar públicamente una opinión referente a la acción del Estado, sino únicamente, permite expresar la idea que de uno tienen los demás. La “*Law of Opinion* no alude de ningún modo a una ley de la opinión pública; pues ni surge *opinión* de la discusión pública[...], ni tiene modo alguno de influir en las leyes del Estado, puesto que está basada en el *consent of privatemmen, who have not authority enough to make a law*”.⁵⁵ En suma, lo que hizo Locke, fue construir, básicamente, “su «pacto original», de acuerdo con la teoría corriente del contrato social, como una cesión de derechos y poderes al gobierno o a la comunidad, esto es, en ningún caso como contrato «mutuo», sino como un convenio por el cual cada individuo cede su poder a una autoridad superior y consiente en ser gobernado por ella a cambio de una protección razonable de su vida y propiedades”.⁵⁶

Esta acción individual que realiza el ser humano en Locke, demuestra que la finalidad principal de conformar una unión política, responde a los intereses individuales de cada sujeto por cuidar sus propiedades, olvidando que una vez renunciando a su poder natural pierden la posibilidad de constituirse como actores políticos, pero ganan la posibilidad de gozar del ámbito íntimo en la esfera privada. Desde este punto de vista, el objetivo del Estado termina siendo el de proteger los derechos naturales del individuo: derechos que implican la vida, la propiedad y la libertad. El contrato de Locke, al que Arendt llama *horizontal* “limita el poder de cada individuo miembro pero

⁵⁴Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 95.

⁵⁵Jürgen Habermas. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Editorial Gustavo Gill, 1981, p.126.

⁵⁶Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 231.

deja intacto el poder de la sociedad; la sociedad entonces establece el gobierno «sobre la simple base de un contrato originario entre individuos independientes»⁵⁷

Esta acción llevada a cabo por individuos que se vinculan a partir de la promesa hecha en un contrato social responde, irónicamente para Arendt, a la protección de su libertad negativa que engloba únicamente el tema económico, la propiedad y el resguardo de su privacidad, pero nunca ven por el desarrollo de su libertad positiva. Es decir, es con Locke, donde se muestra una noción revolucionaria de la idea de libertad. Para él, la libertad ya no va a ser definida en términos políticos, por el contrario, ahora será entendida en términos económicos; es decir, ser libre, significa para este momento, ser propietario de sí mismo. Tanto la libertad como la propiedad van a ser vistos como derechos naturales anteriores a la constitución del Estado y, por lo tanto, superiores a cualquier asunto político. Esta idea de libertad, implicó para Arendt, no sólo el desprendimiento del mundo de lo común al mundo de lo individual, sino una separación mortal entre la noción de libertad y de política que eran entendidas, en la Antigüedad, como dos caras de la misma moneda. Para este momento, la libertad va a significar el derecho de desprenderse de la política.

Para Arendt, la libertad que en este momento se había perdido, mostraba la anulación de un espacio que surgía entre los ciudadanos, donde convivían y actuaban entre ellos, un espacio que sólo podía darse en la pluralidad y espontaneidad de la acción política. Una libertad, que para la Tradición occidental, ya no comprendía la posibilidad de un nuevo comienzo o de la innovación, de la acción y del discurso, de lo político y lo común, esto es: del “segundo nacimiento”, ahora político, que abría las puertas al compromiso mutuo y a los proyectos comunes. Así lo afirma Arendt cuando se da cuenta que ahora la libertad iba a implicar la condena de la acción política: “La única manera de salvarse de esta clase de libertad [propia de la modernidad] parece radicar en la no-actuación, en la abstención de participar en la esfera de los asuntos humanos como medio de salvaguarda de la soberanía e integridad personal.⁵⁸

⁵⁷Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 94.

⁵⁸Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 254.

Este movimiento liberal que significó «el abandono de la política» y de los asuntos comunes, llevó a los individuos a adentrarse a la tranquilidad y opacidad de su vida privada, provocando que el reino de lo público fuese perdiendo poco a poco su poder de publicidad. Sin embargo, esta decadencia, o si se quiere, “este retiro del mundo[afirma Arendt] no necesariamente daña a un individuo; éste puede incluso llegar a cultivar grandes talentos hasta el punto de la genialidad y así volver a ser útil al mundo otra vez. Pero con cada individuo que se retira el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es ese estar en el medio específico y a menudo irremplazable que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes”.⁵⁹

Esta visión liberal de Locke que desprende al ser humano de sus obligaciones políticas, responder a la necesidad racional de los individuos por cuidar su vida y sus bienes a partir del cumplimiento de una promesa o un pacto políticos:

[...]toda la confianza, toda la fuerza y toda la autoridad que se depositan en el magistrado le son concedidas con el solo propósito de que las use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad que tiene a su cargo; y que, por lo tanto, ésta ha de ser la norma y la medida según la cual debe ajustar y proporcionar sus leyes y modelar y enmarcar su gobierno.⁶⁰

Con Locke, el objetivo de los pactos que dan legitimidad al poder político del Estado, son el resultado de una necesidad de abandonar la capacidad de actuar políticamente ya sea para obedecer o para vivir en libertad negativa, logrando así mantener el orden civil y el respeto a los derechos naturales de cada uno de los individuos. Así la afirma Locke: “una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad”.⁶¹ Esta unión hecha entre individuos libres permitió construir una “unidad política” que no sólo terminó con el «estado de naturaleza» belicoso, sino que también logró controlar, al igual que en Hobbes, la “pluralidad conflictiva” de todos los individuos que viven en sociedad.

⁵⁹ Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 14.

⁶⁰ John Locke. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 23.

⁶¹ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Ediciones NUEVOMAR, 1984, p. 73.

Para Locke, el Estado va a ser, por un lado, “una sociedad de hombres constituida únicamente para preservar y promocionar sus bienes civiles. Lo que llamo bienes civiles son la vida, la libertad, la salud corporal, el estar libres de dolor y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes”;⁶² y, por el otro lado, va a tener la obligación de “[...]preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a todos y cada uno de sus súbditos en particular, mediante la aplicación imparcial de leyes justas, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida.”⁶³ Lo anterior podríamos resumirlo en tres puntos que, de acuerdo con Locke, son: *a)* la necesidad de establecer una ley aceptada, conocida y fija que sirva como norma de lo justo y lo injusto a partir de un consenso aprobado por la mayoría; *b)* la necesidad de tener un juez imparcial y reconocido por los individuos, con la suficiente autoridad para lograr resolver las diferencias sin el problema de las pasiones o el rencor que posee cada ser humano; y *c)* la necesidad de tener un poder que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta sea justa para su correcta aplicación. “Estas son las razones por las que el género humano se ve rápidamente llevado hacia la sociedad política a pesar de todos los privilegios de que goza en el estado de Naturaleza, porque mientras permanece dentro de éste su situación es mala”.⁶⁴

En suma, cuando surge el Estado y se deja en la «unidad del poder» una «pluralidad de poderes naturales», se elimina el temor de que cualquier persona pueda ser juez de su propia causa y se inaugura la posibilidad de recurrir a un juez imparcial que imparta justicia y promulgue racionalmente las leyes para beneficio de los ciudadanos. Sin embargo, el Estado de Locke tiene la obligación de no entrometerse en la libertad de propiedad y en los derechos de los individuos que conformaron a esa sociedad, pues cualquier intento de intervención en estas materias, puede entenderse como una violación a los derechos naturales de los ciudadanos y, por lo tanto, la cancelación del pacto y las promesas realizadas para la constitución del orden político.

Frente a esto, Locke tiene bastante claro que una cosa es la promesa de una protección a la seguridad de los bienes individuales, y otra cosa es la intervención del Estado en

⁶² John Locke. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 66.

⁶³ John Locke. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 66.

⁶⁴ John Locke. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Ediciones NUEVOMAR, 1984, p. 82.

las cosas privadas de los individuos; es decir, para nuestro autor el Estado es una asociación que se encuentra limitada en su poder de mando, ya que éste no puede “entrometerse en nada que no esté dirigido a asegurar la paz civil y la propiedad de sus súbditos”.⁶⁵ Con Locke, el individuo goza, en el tema de la religión, las especulaciones y el culto religioso “una perfecta e incontrolable libertad, de la cual puede hacer uso como le venga en gana, sin seguir las órdenes del magistrado, o incluso contrariándolas sin incurrir en culpa o pecado en absoluto, siempre y cuando lo haga sinceramente y en buena conciencia para con Dios, según su conocimiento y persuasión”.⁶⁶

Ahora bien, observemos como tanto para Locke como para Hobbes el fundamento de la creación de la sociedad como momento decisivo de todo su sistema político se basa en la resolución de los conflictos mediante un pacto social que crea al Estado. En ambos casos, el papel de la promesa logra aportar no sólo seguridad y estabilidad a los ciudadanos frente a los demás, sino que al mismo tiempo otorga legitimidad a la autoridad del Estado una vez creado. Es decir, en Hobbes encontramos una *doctrina de la obediencia* al soberano, y en Locke una *doctrina liberal y de resistencia*; para el primero el soberano es el único que tiene el derecho para hacer, deshacer, interpretar o cambiar las leyes de acuerdo a su propio criterio; sólo él posee la soberanía para realizar cualquier acto necesario para garantizar la paz y la seguridad. Bajo esta lógica, el cuerpo político hobbesiano es el único en el que debe residir la facultad de dictar las leyes en materia civil, además de poseer el mando de las fuerzas armadas y, por lo tanto, ser el único poseedor del poder de coacción debido a que la voluntad de todos se encuentra inmersa en la voluntad del soberano para hacer las leyes y obligar a su cumplimiento. Por el contrario, para Locke, el Estado es el único que debe garantizar la seguridad de la vida, la propiedad y los derechos de los ciudadanos. Con Locke, en comparación con Hobbes, el Estado tiene que estar siempre bajo escrutinio continuo para evitar que éste se entrometa en los asuntos privados de los individuos, pues cualquier intento del Estado por romper el convenio hecho con los individuos

⁶⁵ John Locke. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 25.

⁶⁶ John Locke. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 29 y 30.

implicaría la anulación del contrato social y la posibilidad de desobedecer al cuerpo político.

Sin embargo, y aunque ambos filósofos tuvieron diferencias mayores, y en algunos casos menores, sus formas de justificar el ejercicio del poder político del Estado implicó un cambio de paradigma muy fuerte en el pensamiento político occidental. Ya que por un lado, se logró enaltecer la noción de soberanía propuesta por Hobbes, y la idea de libertad-no-política descrita en Locke con el objetivo de hacer de ambos conceptos, las dos cara de la misma moneda; es decir, del Estado-nación moderno. Algo que para Arendt, no significó más que una absurda incongruencia, pues “si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad”.⁶⁷

⁶⁷Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 254.

3.- LA PROMESA Y EL PERDÓN: FIGURAS POLÍTICAS COMO METÁFORA DE UN CONTRATO SOCIAL EN HANNAH ARENDT

Tanto el perdón como la promesa fueron para Arendt dos nociones que estuvieron, aunque no de forma sistemática presentes en su pensamiento político. Es posible observar lo anterior ya en sus primeras anotaciones de su *Diario Filosófico* de 1950 y en *La Condición humana* de 1958. Ahora bien, y aunque no encontremos en Arendt un análisis detallado de estos conceptos es claro que para ella, tanto el perdón como la promesa, tienen el mismo valor e importancia como el propio concepto de *acción*.

Partiendo de esta afirmación, es necesario considerar al menos la manera en la que Arendt retoma y reconstruye los conceptos del perdón y la promesa. Pues, y como se ha advertido, en Arendt no vamos a encontrar una interpretación de ambos conceptos a partir del pensamiento político occidental que ha representado a la tradición filosófica de la modernidad. Por el contrario, con ella ubicaremos el origen y el empleo de la noción del perdón en el inicio de la era cristiana con la figura de Jesús de Nazaret. Para Arendt, el hecho de retomar a este personaje religioso que sido el representante del mundo cristiano no implica que el perdón y la promesa sean exclusivos del ámbito religioso, del mundo metafísico o, en su caso, de la esfera de los asuntos privados del ser humano.

Con Arendt, la importancia de retomar a Jesús de Nazaret para explicar el fundamento del perdón y la promesa, es porque ella ve en él al primer hombre que lleva el papel del perdón a la esfera de los asuntos humanos y lo aleja del control divino, permitiendo con esto la posibilidad de desprenderse de cualquier toque religioso y así poder trasladarlo a un ámbito meramente secular: “El hecho de que [fuera Jesús quien] hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular”.⁶⁸ Es decir, Arendt da cuenta de que fue Jesús quien a partir de sus experiencias, palabras y enseñanzas demostró que el perdón no es una cualidad

⁶⁸Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 258.

que se encuentre únicamente en Dios, sino que es una facultad humana que vincula a los seres humanos entre sí para hacer posible su capacidad de acción. De aquí que Arendt, vea en Jesús un hombre que desarrolló este tipo de acción dentro de las experiencias humanas, y por tanto políticas.

En este sentido, para Arendt, Jesús fue un hombre que no sólo reconoció el poder de la acción como aquel hecho que permite esperar del ser humano un milagro, o si se quiere, hasta lo inesperado; sino que además fue quien enseñó a partir de los hechos el significado del perdón como aquella acción que permite iniciar algo de nuevo. Así lo afirma Arendt en su *Diario filosófico*: “Por ello no es posible ninguna acción sin perdón recíproco.[...] Lo mismo que en Jesús, el perdón se basa en el conocimiento de que nosotros nunca podemos saber enteramente lo que hacemos”.⁶⁹

Y es justo, esta ausencia de no saber realmente lo que será el fin de la acción, que Jesús encuentra el punto de partida para que los seres humanos aprendiesen a perdonarse los unos a los otros, pues como “no saben lo que hacen”, nadie es enteramente dueño del fin de su acción. De aquí que Arendt vea en las enseñanzas de Jesús un mensaje que remite exclusivamente al ámbito de los asuntos humanos, y por lo tanto, a la esfera política. Con esto, el perdón va a surgir, por un lado, como una reacción a las consecuencias impredecibles del acto humano, y por el otro, como una respuesta a la pluralidad humana, ya que si todos fuesen iguales entre sí, no existiría la posibilidad de iniciar algo nuevo, y entonces el perdón no tendría ninguna razón de ser en la esfera de los asuntos humanos. “De hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros, como Jesús de Nazaret[...] debió de conocer muy bien al comparar el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniendo ambos al mismo nivel y al alcance del hombre”.⁷⁰

Ahora bien, esta recuperación conceptual que hace Arendt de la figura histórica de Jesús de Nazaret como un ser humano que entendió la complejidad en las relaciones de los asuntos humanos, le permitió a nuestra autora desprenderse no sólo del pensamiento político tradicional al que ella tanto criticaba, sino que además, logró

⁶⁹ Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 293.

⁷⁰ Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 265.

quitar de las palabras de Jesús el toque religioso que por tanto tiempo lo envolvió para trasladarlo a un ámbito secular en el que se pudiese ver al perdón y a la promesa como dos cualidades meramente humanas, que no sólo se producen en la esfera de la acción política, sino que además, son originados en ésta.

Desde este punto de vista, es posible afirmar cómo el pensamiento político arendtiano nos presenta, ya desde sus inicios, una forma asombrosa y muy original de pensar a la política a partir de un modo poco convencional en el que se pone como foco de atención la *preocupación por el mundo* y el desafío a los presupuestos filosóficos antes establecidos en el pensamiento occidental, es decir, desde un principio Arendt nos advirtió que su intención era proponer “una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias[...]: *nada más que pensar en lo que hacemos*”.⁷¹ La preocupación de Arendt por sentar las bases para la construcción de un espacio donde la política represente un desafío a los acontecimientos del presente suponía tanto el compromiso de eliminar el peso de las normas de aquellas tradiciones que separan al pensamiento del mundo común, como la posibilidad de arriesgarse a pensar sin pilares o soportes, evitando frenar la fuerza dinámica que tiene la experiencia y su vínculo con la historia. Así lo afirma Arendt: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías”.⁷²

Para Arendt el hecho de perder *el suelo de la experiencia* significaba que todo suceso o acto que alguna vez tuvo el objetivo de ser conductor de la experiencia y la comprensión, fuese olvidada no sólo por sus autores, sino por sus herederos y sus comentaristas. Esta pérdida de significado de los acontecimientos del pasado no sólo dejaba al ser humano sin una identidad que lo constituyese, sino que además, de acuerdo con Arendt, se eliminaba la continuidad en la historia dejando sin pasado y sin futuro a los seres humanos. Esta ausencia del pasado en la política, o en palabras de Arendt, esta *herencia que no proviene de ningún testamento* dio como resultado la

⁷¹ Hannah Arendt. *La condición humana.*, p. 33 (cursivas mías).

⁷² Hannah Arendt. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política.*, p. 145.

posibilidad de que el futuro quedara sin relevancia, que el tiempo histórico y político no se constituyesen como aquel fundamento de la comprensión humana, es decir para ella: “Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición—que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven”.⁷³

Este alcance en la continuidad voluntaria del tiempo, afirma Arendt, empezó por razones misteriosas a desaparecer del pensamiento humano cuando se dejó atrás la tarea de la mente de entender y comprender el curso de la acción, mostrando que si la mente es incapaz de este entendimiento, el ser humano vería impedida la posibilidad de reconciliarse con su realidad a partir del reconocimiento de su pasado, dejando en el olvido algunos pequeños intervalos históricos que hubiesen podido contener algún momento de comprensión que el pensamiento hubiese logrado captar para entender su propio rumbo, pero sobre todo, dejando en el olvido la posibilidad de construir un proyecto común en donde pudiese hacerse realidad la participación vinculada con los actos discursivos.

Es aquí donde la idea arendtiana de “pensar nada más en lo que hacemos” para sentar las bases de un proyecto político coordinado por la acción y el discurso de los agentes que trascienden la *funcionalidad* de los bienes de consumo y la *utilidad* de los objetos, permite la construcción de un mundo común, de una “comunidad plural inscrita en el tiempo como comunidad de excepciones”.⁷⁴ Esta comunidad plural que se muestra fundamental para Arendt depende, no de la conducta de los individuos, sino de su acción política que presupone ya en sí misma la noción de lo impredecible, de lo novedoso y de lo inesperado. Y es, justamente esta novedad de la acción la que puede tener lugar en un contexto plural dónde las interrelaciones humanas son dinámicas, dónde el *actuar* permite vivir y estar entre los seres humanos, así como establecer y preservar los recuerdos, las historias y las memorias.

⁷³ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 16.

⁷⁴ Fina Birulés (comp.). Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2006, p. 85.

Cuando Arendt afirmó que su trabajo teórico iba a ser político y no-filosófico se debió a que para ella, el pensamiento debe concentrarse “nada más en lo que hacemos”, es decir en la experiencia y el sentido de las acciones humanas, porque para Arendt, resultó claro que el papel de la filosofía había perdido su rumbo. Un rumbo que se basó en las preocupaciones humanas basadas en abstracciones, o si se quiere, especulaciones que sólo lograron distanciar al individuo del mundo de lo común, de aquella posibilidad de responder a los desafíos del presente, retirándolo de todo lo visible, de lo importante para trasladarlo al mundo de lo invisible, de lo etéreo, de lo eterno. En cambio, el pensamiento arendtiano tuvo siempre el objetivo de repensar a la política desde la óptica de las acciones plurales, deliberativas y con miras a participar en los proyectos comunes para construir instituciones como respuesta a los retos vigentes, donde la negación de la política ha mostrado la ausencia de comprensión de los hechos históricos y políticos del presente.

Uno de los argumentos más importantes donde Arendt nos muestra la singularidad de su pensamiento, pero sobre todo, lo esencial que es la comprensión como aquella exigencia que responde a una capacidad para orientarnos en el mundo, es lo que ella retomó como la condición propiamente humana del *perdón* y la *promesa*. Para Arendt, el perdón responde a los actos del pasado que no deben ser olvidados, pero sí deben permitir la continuación de la acción política como aquella posibilidad de comenzar algo de nuevo; y la promesa responde a la contingencia de las acciones futuras como aquel recurso que otorga confianza a los actos de los individuos, pero sobre todo da la oportunidad de construir una comunidad a partir de contratos o proyectos comunes para el bienestar colectivo. Ambos conceptos son para Arendt la posibilidad humana de permanecer en el mundo, en lo político, en lo histórico a partir de la relación con la experiencia del pasado y la vivencia con el presente. Para ella, la capacidad de perdonar y el poder de las promesas responden a la posibilidad de establecer nuevos comienzos que se vean manifestados en un espacio de libertad e igualdad para deliberar y decidir sobre la vida en común, donde la innovación de la acción permita el establecimiento de un proyecto colectivo apoyado en la construcción de instituciones y en la participación colectiva dentro de las instituciones duraderas y estables.

Esto significa que en Arendt vamos a encontrar una innovación del pensamiento político donde no sólo critica las abstracciones filosóficas, sino que también la oposición al pensamiento sistemático de la historia de la teoría política, ya que para ella el trabajo que debe desempeñar el individuo que tiene como objeto el mundo es una re-construcción y re-memoración de la experiencia viva, de cualquier acto o acontecimiento que haya sido pensado y que sea portador de un aprendizaje (de aquí que Mary McCarthy se refiera a Arendt, dentro del ámbito de las ideas, como una “entusiasta del reciclaje”) para confrontar la alienación del mundo moderno. Con Arendt “su método, si es que cabe hablar de tal, exige permanecer en el mundo, en lo social e histórico, y requiere establecer una peculiar relación entre la vivencia del presente y el pasado.”⁷⁵

Con base en lo anterior y entrando en debate con la historia de la filosofía, uno de los conceptos que más se antepone a la idea de la acción colectiva libre y deliberativa, y por tanto al perdón y la promesa propuestos por Arendt es el de la *soberanía*. Para Arendt, el papel que ha jugado este concepto dentro de la Teoría política, fundamentalmente desde el *Leviatán* de Hobbes, ha sido uno de los principales motivos por los que el ciudadano se ocultó en el espacio privado y, por tanto abandonó su papel de actor político y constructor de su propia libertad. Es decir, para ella al “Igual que la soberanía de la nación se perfiló sobre el modelo de la soberanía del individuo, así la soberanía del Estado como Estado nacional fue la representante de ambas y la monopolizadora de ambas. El estado conquistado por la nación se convirtió en el individuo supremo ante el que todos los demás individuos tenían que inclinarse”.⁷⁶ En otras palabras, la soberanía implicó para Arendt, la monopolización de la libertad del individuo, y por lo tanto, de la libertad de la comunidad en un solo lugar que ahora se determinaba dentro del poder del Estado, haciendo de éste un instrumento de la nación y no del ciudadano activo.

Para Arendt, esta soberanía fue uno de los medios por los cuales el concepto de nación, que representa una «sociedad cerrada» y homogénea a la que se pertenece en tanto se

⁷⁵ Fernando Vallespín. *Hannah Arendt y el republicanismo*, en “El siglo de Hannah Arendt”, Comp. Manuel Cruz. Barcelona, Paidós, 2006, p.113.

⁷⁶ Hannah Arendt. *Ensayos de comprensión 1930-1945*. Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 258.

nace en un determinado territorio, se convierte en un Estado-nación que representa una unidad que sólo reconoce a sus ciudadanos en términos étnicos y no políticos. Esta implantación del nacionalismo da lugar a “la conquista del Estado por la nación [que] comenzó con la declaración de la soberanía de la nación. Éste fue el primer paso en la transformación del Estado en instrumento de la nación, que ha terminado finalmente en esas formas totalitarias de nacionalismo en que todas las leyes e instituciones legales del Estado como tales son interpretadas como medios para el bienestar de la nación”. En otras palabras, lo que Arendt quiere mostrar es que una vez que el Estado se vincula a la nación, la soberanía nacional personifica al Estado bajo un orden general en el que la pluralidad queda subordinada a la homogeneidad étnica de la nación y donde la idea errónea del consenso, o si se quiere del consentimiento, terminan mostrándose como baluarte de la comunidad. De este modo, la acción política que, de acuerdo con Arendt, permite a los individuos vincularse para formar una comunidad a partir de la reciprocidad e igualdad bajo el contenido de las promesas mutuas y libres para formar una sociedad o co-asociación, queda borrada por la idea de la noción de soberanía.

Esta concepción arendtiana de entender la absorción del Estado por la nación, y la personificación de la soberanía en un orden social, quedan expresadas en el momento constitutivo de un «contrato social». Es decir, para Arendt existe –como ya se ha mencionado anteriormente– una gran diferencia entre lo que para algunos filósofos fue el «contrato social» que permitió la justificación de la acción política del Estado, y lo que para ella significó el «contrato mutuo» que posibilitó la creación de una *societas*; en otras palabras, para Arendt es importante aclarar la gran diferencia que existe entre la tradición contractualista reflejada, fundamentalmente, en la teoría tanto de Hobbes (visión autoritaria del Estado) como de Locke (visión liberal del Estado) y el contrato mutuo que se encuentra reflejado, no en la teoría sino en la práctica de la experiencia de la Revolución americana (visión republicana del Estado).

Estas diferencias las vamos a encontrar en una de sus obras que contienen la etapa más madura de Arendt, y es en *Sobre la revolución*. En esta obra, la autora va explicar con mayor detalle el cómo se distanciaron las dos revoluciones más importantes del

siglo XVIII,⁷⁷ en donde por un lado, la Revolución francesa acompañada de las ideas de Rousseau y Robespierre llevaron a este movimiento a una “revolución social” y no política; en contraste con la Revolución americana, en donde las ideas de Montesquieu y de los *Padres fundadores* hicieron de ésta, un movimiento encaminado hacia la libertad, o si se quiere, en palabras de Arendt, lograron el objetivo principal de toda revolución que era, ante todo, una *Constitutio Libertatis*.

Sin embargo, y antes de seguir es importante aclarar que para no desviarnos de nuestro objetivo de análisis, y por cuestiones de fondo, nos centrarnos de forma más concreta en lo que para Arendt significó la Revolución americana, y no tanto la Revolución francesa, ya que lo anterior implicaría traer a debate cuestiones que excederían por mucho el tema inicial de la presente investigación. Recordemos que en Arendt vamos a encontrar que tanto la Revolución americana como la Revolución francesa, fueron dos movimientos que si bien, iniciaron con diferentes objetivos de liberación, uno en contra del Antiguo régimen y el otro en contra del imperio británico hubo algo en ellas que terminó abarcando la idea de los nuevos comienzos, es decir, la generación de promesas nuevas y sus experiencias sobre el fundamento del poder colectivo.

De acuerdo con Arendt, existe una gran diferencia entre lo que se llegó a pensar que era un «contrato social», y lo que ella pudo observar como el ejercicio de un «contrato mutuo». Es decir, para el primero: el «contrato social», debe existir ante todo un acuerdo entre los ciudadanos y los gobernantes, en donde los primeros entregan su fuerza y poder a los segundos con el objetivo de construir un gobierno en el que sólo se tenga permitido manifestar su «consentimiento» a vivir bajo una relación asimétrica con y de obediencia al Estado. Dicho en otros términos, este «contrato

⁷⁷ La Revolución significó para Arendt esa fuerza que se encuentra siempre orientada hacia el futuro, y por lo tanto, es entendida como la expresión más aproximada para la construcción de la historicidad de la propia condición humana moderna que da sentido a cada ser humano como un sujeto que vive en el tiempo. De acuerdo con Arendt, cuando se piensa en una revolución el problema de la acción del agente político se traduce en la tarea sustancial de fundar o iniciar algo nuevo (rumbo al futuro) para dejar atrás todo el malestar político que se ha venido desarrollando (las sendas del pasado) y, preservar el espíritu que nació de este nuevo comienzo: el espíritu de la libertad (la búsqueda del acto presente). Sin embargo, afirma Arendt que para poder hablar de una revolución, ésta debe necesariamente plantear un nuevo origen permitiendo la liberación de la opresión y la constitución de la libertad, y no el intento de solucionar la «cuestión social» como una expresión brutal de la pobreza de las masas.

social» al que hace referencia Arendt representa la imagen citada en el pacto hobbesiano que posee tanto “el principio de *soberanía absoluta*, de un monopolio absoluto de poder «para intimidarles por completo»[...], como el *principio nacional*, según el cual debe existir un representante de la totalidad de la nación y donde el gobierno debe incorporar la voluntad de todos los nacionales”.⁷⁸

En otras palabras, este contrato lleva en sí mismo un *principio de soberanía absoluta* que anula la capacidad de ser libre en el acto y en el discurso por el temor al monopolio absoluto del poder político y, por lo tanto, muestra una clara incapacidad de trascender lo dado y de empezar algo nuevo; pero además, también se inscribe bajo el *principio nacional* en el que se invalida toda posibilidad de re-definición como aquel carácter natural, contingente y frágil de los asuntos humanos. En suma, dicho contrato genera, no sólo la disolución de la condición de pluralidad humana en la que el individuo se vuelve un ser atomizado y carente de vínculos sociales, sino que además se pierde cualquier tipo de lazo comunitario con los que se pueda actuar conjuntamente y confrontar las opiniones, dejando así, que el artificio humano de mil cabezas –que es la voluntad general– incorpore en *uno*, todos los intereses y todas las voluntades de cada hombre en la figura del Estado.

A diferencia, del «contrato mutuo» en el que los individuos se van a vincular para formar una comunidad a partir del poder de hacer promesas y la capacidad de mantenerlas a partir del perdón. Este contrato partirá tanto “del *principio republicano*, según el cual el poder reside en el pueblo y donde el «sometimiento mutuo» hace del gobierno un absurdo[...] como del *principio federal*, el principio de una «comunidad por multiplicación»[...], según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad”.⁷⁹ Si lo anterior es cierto, entonces es posible afirmar, al igual que Arendt, que en tanto exista la acción política apoyada por los actos deliberativos con miras a un proyecto común, y en tanto exista una participación pública que tenga como propósito realizar actos colectivos que logren combinarse desde un sentido plural y

⁷⁸Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 234 (cursivas mías).

⁷⁹Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 234.

no homogéneo, los vínculos hechos entre los ciudadanos y las promesas mutuas planteadas frente a los otros serán la facultad que, por excelencia, conserven y mantengan unidos a los individuos en comunidad para actuar y ejercer su poder en un ámbito de libertad política. Es decir:

El contenido moral de este asentimiento [el contrato mutuo] es como el contenido moral de todos los acuerdos o contratos; consiste en la obligación de cumplirlos. Esta obligación es inherente a todas las promesas. Toda organización humana, sea social o política, se basa en definitiva en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas. El único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas.⁸⁰

El ejemplo más claro que podemos encontrar de este contrato, al que Arendt se refiere como «contrato mutuo», se encuentra en la experiencia de la Revolución americana, en el que “los colonos, incluso antes de embarcarse, siempre habían considerado, con buen juicio, «que toda esta aventura es resultado de la confianza mutua que depositamos los unos en los otros y de nuestra fidelidad y resolución, de tal forma que ninguno de nosotros se hubiera aventurado sin contar con la confianza de los demás».⁸¹ Para Arendt, el *espíritu revolucionario americano* permitió a estos hombres darse cuenta que la acción, aunque puede ser iniciada en aislamiento, sólo puede ser realizada de forma efectiva a partir del esfuerzo colectivo que nivela todas las diferencias y que les permite unirse mediante vínculos comunes y promesas mutuas. Esta unión de diferencias que permite la acción política, permite a su vez, que el poder que mantiene unidos a los individuos en común pueda ser conservado mediante las promesas y los pactos cuando éstos se dispersen.

Con el «contrato mutuo», afirma Arendt, la facultad de hacer promesas permite al ciudadano construir su mundo, ya que “las promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible”.⁸² Es por esta razón que las promesas entendidas como una

⁸⁰Hannah Arendt. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999, p. 99.

⁸¹Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 237.

⁸²Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 240.

acción que surgen en un ámbito político constituyen para Arendt la facultad humana superior y no sólo una cualidad que se encuentra en la vida privada de los individuos. En otras palabras, lo que ocurrió en América y no en otro lugar o en otro tiempo, fue “si lo expresamos en términos teóricos, que la acción había conducido a la formación de poder y que el poder se conservó gracias a los entonces recién descubiertos instrumentos de las promesas y el pacto”.⁸³

Por el contrario, con el «contrato social» que bien puede ser adjudicado como ejemplo del fenómeno histórico de la Revolución francesa, mostró, *por un lado*, que “la función de las leyes no consistía primordialmente en garantizar un cierto número de libertades, sino en proteger la propiedad: era la propiedad y no la ley la que garantizaba la libertad”.⁸⁴ Desde este punto de vista, podemos encontrar lo que en Locke vimos como el inicio de todo Estado político: la protección de la propiedad y la vida privadas. Protección que llevó a la Revolución francesa a colocar su objetivo dentro del régimen absoluto de la necesidad. Ahora, “el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, a fin de que pudiera crecer en una corriente de abundancia. El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad”,⁸⁵ o en otras palabras, el objetivo era la solución a los problemas referentes a la miseria y al reclamo de todo un pueblo sumido en el sufrimiento y la pobreza extrema. Contrariamente a la Revolución americana quienes no tuvieron que someterse a la idea de la compasión, la piedad o el sentimentalismo, ya que éstos, afirma Arendt, parecieron haber hecho su revolución “dentro de una torre de marfil en la que nunca penetraron ni el espantoso espectáculo de la miseria humana ni los clamores obsesivos de la pobreza abyecta”,⁸⁶ pues estos fueron siempre hombres de acción política que lucharon por alcanzar una «libertad pública» que consistiese en la participación de los asuntos públicos, “lo que les sedujo fue «el mundo y el interés público de la libertad»

⁸³Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 240.

⁸⁴Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 247.

⁸⁵Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 84.

⁸⁶Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 124.

(Harrington) y lo que les motivó fue «la pasión por la distinción» que, según John Adams, era la «más esencial y notable» de todas las facultades humanas”.⁸⁷

Pero además, la Revolución francesa, mostró *por otro lado*, que el proyecto de los hombres de la revolución estaba enfocado en una idea de *voluntad general* que suponía la preocupación por el bienestar del pueblo, es decir, por la felicidad de la mayoría. Para Arendt “la cualidad más llamativa de esta voluntad popular como *volontégénérale* era su unanimidad y, así, cuando Robespierre aludía constantemente a la «opinión pública», se refería a la unanimidad de la voluntad general; no pensaba, al hablar de ella, en una opinión sobre la que estuviese públicamente de acuerdo con la mayoría”.⁸⁸ Lo anterior podemos verlo expresado en lo que para Rousseau fue el inicio del Estado político como la unión de los intereses particulares en una voluntad general que tuviese su realidad en el poder del soberano. Desde el punto de vista de Arendt:

[...]la deificación del pueblo, llevada a cabo durante la revolución francesa, fue consecuencia inevitable del intento de hacer derivar, a la vez, ley y poder de la misma fuente. La pretensión de la monarquía absoluta de fundamentarse en un «derecho divino» había modelado el poder secular a imagen de un dios que era a la vez omnipotente y legislador del universo, es decir, a imagen del Dios cuya *Voluntad es la Ley*. La «voluntad general» de Rousseau o de Robespierre es aún esta voluntad divina cuyo solo querer basta para producir la ley.

Queda claro el por qué Arendt, cuando hace referencia al tema de la promesa política, termina desprendiéndose del pensamiento político occidental, en general; pero sobre todo, de la tradición contractualista de Hobbes y Locke y culmina con Rousseau en el siglo XVIII. Esto fue porque para Arendt, no hubo mayor lección dada por los ciudadanos de la revolución americana, en la que mostraron la importancia de la acción política, la fortaleza que las promesas mutuas otorgaban y el fundamento de una deliberación libre y común; además de inaugurar el carácter público de la libertad como algo tangible.

⁸⁷Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 157.

⁸⁸Hannah Arendt. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 101.

Junto a esto y cómo podemos observar, en Arendt encontraremos no sólo una visión distinta de la política, sino una forma totalmente diferente y renovada de presentarla. En ella es posible identificar un fundamento de la acción llevado a un nivel más concreto de las relaciones humanas, esto es, como actos políticos que dan libertad y que se encuentran sustentados en la facultad de hacer promesas y de mantenerlas a partir del perdón, evitando con esto, no sólo una la incertidumbre de los actos futuros, sino permitiendo entablar una confianza a las acciones de los demás y, por tanto, asegurado la posibilidad de los nuevos comienzos. De acuerdo con lo anterior, y para entender la genealogía de los conceptos que nos interesan (el perdón y la promesa) es importante detenernos un poco en algunas nociones arendtianas para lograr entender el significado y el fundamento que ella les da a las promesas como medios para entablar proyectos comunes y al perdón para reestablecer los inicios y, por tanto, no ver cancelada la acción política.

La visión política que nos presenta Hannah Arendt parte de una preocupación tan antigua como el propio pensamiento filosófico, y ésta es: el sentido de la política. La política, que para nuestra autora, implica el hecho no sólo de la acción colectiva que está siempre en relación con el principio del perdón y la promesa, sino que además ve en ella la posibilidad de desarrollar la condición humana de la pluralidad, del vivir como seres distintos y únicos entre iguales; pero sobre todo, encuentra que en la política podemos ver realizada la libertad en tanto que es el motivo por el cual los individuos viven juntos en una organización colectiva bajo proyectos comunes, o en palabras de la propia autora: “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”.⁸⁹

Esto es porque “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. [...]La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”;⁹⁰ es decir, el sentido primordial de la política es la *libertad*. Y aunque haya algunas objeciones sobre el papel que juega el ámbito de lo político en nuestro tiempo la idea misma de la libertad que trae como sustento la posibilidad de siempre plantear algo novedoso,

⁸⁹Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 231.

⁹⁰Hannah Arendt. *La promesa de la política*. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2008, p. 131.

inesperado, imprevisible o inexplicable, es ya en sí mismo un *milagro* cuando todo lo que se hace en política se afirma a partir de un cálculo determinante; de aquí que para Arendt la idea de un *anfangen* (comienzo) es ya un milagro.

Para Arendt, este *anfangen* es lo que se conoce como *das Handeln* (acción), que permite tomar la iniciativa o comenzar por sí mismo una cadena de acciones, un *Anfangen-Können* (poder comenzar) y “no porque creamos en ellos [los milagros] sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e impredecible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no”.⁹¹ Esta posibilidad que tiene el individuo de ser un *milagro*, de actuar y hablar en un mundo común, está determinado por el simple hecho de que éste no es autárquico, en tanto que depende de la existencia de otros, por lo que su acción, su *Anfangen-Können*, muestra su aparición en relación con la vida humana, tanto en lo individual como en lo colectivo. Esta dependencia que tiene el ser humano con los demás se ve sustentada en la confianza de respetar los pactos, promesas o acuerdos que permiten, hasta cierto grado, asegurar el establecimiento de una comunidad irreductiblemente plural en el que quede expresado el hecho de que se es un *alguien* y no un *algo*.

Esta capacidad de actuar políticamente se traduce para Arendt en la fuente del poder. Es decir, en tanto que para ella el *poder* no es un *poder-sobre*, es decir como aquella “probabilidad imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun en contra de toda resistencia[...]”,⁹² sino un *poder-hacer*, que responde a la cualidad de la pluralidad humana como condición de posibilidad para su propio surgimiento, éste logra verse realizado desde la propia acción colectiva y desaparece cuando los individuos se dispersan, entendiéndolo como un fenómeno impredecible que depende –a su vez– del compromiso mutuo para su conservación. Entonces, de acuerdo con Arendt, el poder “corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar [estando juntos]. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra”.⁹³ Bajo esta interpretación, el atributo principal que tiene el *poder* arendtiano, no está basado en una capacidad de

⁹¹Hannah Arendt. *La promesa de la política.*, p. 105.

⁹²Max Weber. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 43.

⁹³Hannah Arendt. *Sobre la Violencia.*, p. 41.

dominación y/o posesión de ciertos medios de coacción, sino en la existencia de los individuos en comunidad donde, acción y discurso se encuentran unidos por proyectos comunes que se realizan porque se pueden mover en la acción colectiva.

Por tanto, el poder para Arendt implica esa potencialidad que da realidad a la acción política, o en otras palabras, cuando puede cambiar el mundo. Esto es porque para ella el poder es entendido desde su equivalente griego: *dynamis*; desde su derivado latino: *potentia*; y desde su significado alemán: *Macht*, mostrando con esto el carácter absolutamente *potencial* del *poder* y, por lo tanto, expresándolo como una capacidad humana que es siempre: un *poder potencial*. Sin embargo, este *poder potencial* no reside por naturaleza en uno mismo, sino que requiere además, de la unión de los agentes en el acto y la palabra, del estar juntos y del común acuerdo, depende en esencia, de su actualización, pero no de su materialización.⁹⁴

Esta capacidad de la acción que contiene la fuente del poder nunca va ir más allá de la violencia o la dominación. La dominación, para Arendt, se traduce en despotismo y éste a su vez responde a la iniciativa individual de un tirano que exige una obediencia ciega en un espacio de desigualdad, eliminando cualquier indicio de pluralidad que reconozca a los ciudadanos como sujetos que tienen el derecho a tener derechos. Dicho de otra forma, el poder cuando se traduce en dominación presupone la idea de un consenso llevado a cabo por los individuos para ser gobernados, eliminando la contingencia de la acción y al mismo tiempo, la posibilidad de la deliberación, la libertad y la novedad. De aquí que, “el poder comunicativo que «mantiene unido» a un «grupo de hombres» «en el fugaz momento de su acción común», no sólo se revela en la fundación de nuevas instituciones, sino también en actos de liberación de un cuerpo

⁹⁴ Entonces si el poder surge como ese potencial de la acción conjunta, el concepto arendtiano de poder está en contra de nociones tales como: poderío «strength», fuerza, autoridad y violencia. Al respecto, Hannah Arendt en su libro *On Violence* plantea estas diferencias mostrando que: *strength* o poderío no es más que algo individual, una propiedad inherente a un objeto o a una persona, y que generalmente causa una fuerte hostilizada y resentimiento a aquellos que se ven dominados por el poderío individual; la «fuerza» es una cualidad natural del individuo visto en aislamiento que usualmente sirve como medio de coerción; la «autoridad» es lo que demanda obediencia y, por tanto, puede confundirse con el poder o con la violencia; no obstante, es la violencia la que se usa, cuando la autoridad fracasa; y finalmente, el concepto de «violencia» -que es el más utilizado cuando se piensa en el poder- se distingue por su carácter instrumental de medios-fines y precisa siempre de una justificación.

político que se ha quedado anquilosado, que ha perdido todo poder entre sus ciudadanos y que sólo se mantiene en pie con medios violentos”.⁹⁵

De acuerdo con Arendt, este poder comunicativo, o acción política al que hace referencia como gran momento de la condición humana, nunca va a encontrar otro lugar de existencia que no sea en manos del ciudadano y en el poder colectivo de la comunidad, por lo que su realización o institucionalización se verá reflejada en la creación de las promesas y los pactos comunes, evitando con esto su desvanecimiento una vez que los individuos han dejado de estar unidos. Es decir, las promesas y los pactos comunes adquieren un grado de legitimidad debido al proceso comunicativo del que surgieron, y con ello es posible manifestar confianza y estabilidad a la incertidumbre de la acción política. En palabras de Arendt: “Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción”.⁹⁶

Este proceso de constitución al que Arendt hace referencia cuando el poder y la acción política se unen para conservar el poder que brotó durante la acción responde al problema de la propia acción política. Es decir, para ella la acción política asegura la participación política en la vida pública a partir de la idea de los nuevos comienzos, pero al mismo tiempo, reconoce que en esta actividad, propia del agente político, la acción tiende a ser ilimitada, irreversible y novedosa. De aquí la importancia que tiene el pensar en una facultad que le permita establecer cierta seguridad a un mundo en el que la imposibilidad de predicción de una acción se muestra como nula, y por tanto, genera una gran inseguridad para plantear la posibilidad de una continuidad a las relaciones humanas y los proyectos comunes.

Ahora bien, es importante mencionar el significado que tiene para Arendt el tema de la acción como un nuevo comienzo, y por tanto, como algo impredecible, irrepetible e

⁹⁵HaukeBrunkhorst. El legado filosófico de Hannah Arendt. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p.179.

⁹⁶Hannah Arendt. *Sobre la Revolución.*, p. 239-240.

ilimitado, para entender la importancia que tiene el tema de la promesa como una figura política que se piensa a partir de la metáfora de un contrato mutuo. En este sentido, para Arendt, la acción se nos muestra, por un lado, como un acto fundamental de la condición humana que permite revelar quiénes somos en el mundo pero, por el otro lado, es con la acción con la que se inician los procesos nuevos, cuyos resultados no se pueden prever, mostrando con ello su contingencia, pero sobre todo, su carácter de nula previsibilidad. Este carácter de inseguridad, propia de cualquier acción realizada por los seres humanos en el espacio público, posee la cualidad de presentar un sinfín de circunstancias 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”.⁹⁷

De modo tal que la acción realizada por los propios agentes genera, a su vez, reacciones como respuesta a las acciones y, por lo tanto, incidencias de actos externos en los demás. Es decir, es con la acción caracterizada por su inherente ilimitación en las interrelaciones humanas, lo que permite que, y aunque el acto sea desarrollado en condiciones limitadas, lleva ya en sí mismo la fuente de la novedad de la acción política, lo que supone que hasta que el acto aparentemente más insignificante puede traer consigo la posibilidad de cambiar considerablemente el mundo. En otras palabras, el carácter ilimitado de la acción política podría traducirse en el proceso en donde se sitúa la trama de las relaciones humanas, pues éstas existen y se llevan a cabo donde los hombres viven juntos.

Sin embargo, no sólo es la novedad una característica de la acción. Para Arendt, la acción posee, además una innata cualidad de no-predicción. Estas cualidades son las que permiten a los individuos afirmarse ante los demás como actores potencialmente impredecibles en un espacio de libertad política. Es decir, si la acción no se encuentra desarrollada dentro de un espacio político propiamente libre, ni la acción ni la libertad podrán dar presencia a algo nuevo o novedoso dejando cancelada la posibilidad de mostrar la pluralidad de cada uno de los ciudadanos para insertarse en el mundo

⁹⁷ Hannah Arendt. *La condición humana.*, p. 218.

común. Ya que “sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición”.⁹⁸

Esta posibilidad de compartir proyectos comunes dentro de un ámbito político es para Arendt la muestra de que todo ser humano debe responder a un “segundo nacimiento” en el que individuo logra asumirse como un sujeto único en un espacio de igualdad y pluralidad. Desde este punto de vista, la acción muestra su fundamento a partir de nociones tales como: actuar, tomar iniciativa o comenzar (en griego: *archein*), o como aquella posibilidad de poner algo en movimiento (*angere*). Un inicio que se asemeja al nacimiento de los recién llegados, en tanto que y “debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción”.⁹⁹ Sin embargo, esta llegada al mundo, o si se quiere, este «segundo nacimiento», que ahora se traduce en algo propiamente «político», no muestra el inicio de un “algo”, sino de un “alguien” que no está sometido al mando de otro y no manda sobre nadie, que se muestra como un igual y que comparte proyectos comunes. “Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de libertad se creó al crearse al hombre, no antes”.¹⁰⁰

Este nacimiento político que da comienzo con la acción y discurso libres para poder desarrollar sus capacidades dentro de una organización política, afirma Arendt, debe de estar acompañado del *valor*. El valor, no en el sentido de la aventura que arriesga la vida para sentirse vivo, sino el que posibilita abandonar la seguridad protectora del *oikos* para entrar a los dilemas y retos de la *polis*: “el valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo”;¹⁰¹ es decir, el objetivo que tiene el individuo al momento de insertarse en el mundo donde se convive entre iguales, no implica sólo el hecho de mostrarse frente a los demás, sino el hecho de cambiar el mundo con el acto y la palabra en busca de proyectos políticos comunes.

⁹⁸Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 235.

⁹⁹ Hannah Arendt. *La Condición Humana.*, p. 207.

¹⁰⁰ Hannah Arendt. *La Condición Humana.*, p. 207.

¹⁰¹ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 247.

Esta convicción de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo político común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que está unida nuestra vida.¹⁰²

Este arriesgarse al cambio, plantea Arendt, es propio de la virtud del “héroe”. Un héroe que no requiere de hazañas peligrosas o cualidades heroicas, sino del valor o coraje por darse a los hombres libres para participar en los asuntos políticos, para actuar y hablar e insertar su *yo* en el mundo, y lograr así con la participación, comenzar una nueva historia. Esta noción de héroe que Arendt retoma de los griegos, posee una connotación de distinción por el hecho de tener el coraje de todo ser libre. Para ambos, este héroe era aquel que lograba dejar las cosas privadas del *oikos* y arriesgarse a participar en las cosas públicas de la *polis*. Por ejemplo, para los griegos: “Los individuos pueden ellos mismos ocuparse simultáneamente de sus asuntos privados y de los públicos; no por el hecho de que cada uno esté entregado a lo suyo, su conocimiento de las materias políticas es insuficiente. Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad”.¹⁰³ Y para Hannah Arendt: “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia [pues ésta es muda y anula cualquier acto y discurso]”.¹⁰⁴

Es claro que para Arendt el tema de la acción y del discurso que sólo pueden llevarse a cabo dentro de un ámbito propiamente político, donde la libertad y la igualdad se encuentren asegurados, representa la realización plena de las virtudes humanas. Esta realización al que todos los individuos tienen la posibilidad de acceder responde a la necesidad humana de poder hacer y mantener las promesas. Es decir, y debido a que la acción es entendida como un poder comunicativo del que es casi imposible

¹⁰²Hannah Arendt. *La promesa de la política*. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2008, p. 157.

¹⁰³Tucídides. “El discurso fúnebre de Pericles”, en *Estudios Públicos*, núm. 11, p. 6 (VI).

¹⁰⁴ Hannah Arendt. *La Condición Humana*, p.53. (Corchetes míos)

determinar un pronóstico, con la promesa es posible asegurar, a partir de un poder complementario, fijar la acción futura para apartar, la eventualidad siempre presente, de la violencia o la dominación. Lo que permite, hasta cierto grado, mostrar una confianza hacia los demás con respecto a sus actos que por sí mismos ya se traducen en algo impredecibles, pero al mismo tiempo, novedosos.

Esta confianza que otorga la promesa y que además permite disminuir la inquietud de saber si el otro se comportará mañana de la misma forma pacífica como hoy, tiene su fundamento en los mitos fundacionales que vinculan a los ciudadanos a un proyecto político común. En otras palabras, el tema de la *fundación* que se vincula con la *autoridad* y la *religión*,¹⁰⁵ representan para Arendt, al igual que para los romanos, la posibilidad de mantener la promesa de seguir construyendo, desde las experiencias de la fundación en el pasado, un futuro políticamente estable a partir del acercamiento a las experiencias y proyectos políticos que los antecedieron.

Este concepto de *autoridad* apareció a partir del sustantivo *auctoritas*, que a su vez se derivó del verbo *augere* “aumentar”. Para los romanos los únicos que tenían esta facultad eran los que engrandecían o transmitían la base de la fundación; es decir, los ancianos o los *maiores*. Ellos eran quienes a partir de su experiencia otorgaban las raíces del pasado. Así lo expresó Enio, según Arendt: “*Moribus antiquis res stat Romana virisque*” («lo romano se asienta en las costumbres y el vigor antiguos»),¹⁰⁶ ya que la vejez constituía la *verdadera culminación de la vida humana*. Para los romanos los ancianos eran los que estaban más cerca de los antecesores y, por tanto, del pasado:

En este contexto sobre todo político, la tradición significaba el pasado, la tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de los que habían sido testigos y protagonistas de la fundación sacra y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos. En la medida en que esa tradición no se

¹⁰⁵ En particular, para los romanos el centro de su política se basaba en el carácter sacro de su fundación, que suponía el hecho de que donde una vez algo había sido fundado debía conservarse su validez o experiencia para el futuro como una promesa para constituir el presente. Es decir, el poder de unión que poseía su fundación, era en sí misma religiosa, esto significaba que estaban unidos a su pasado. La religión era para ellos un derivado del vocablo *religio* o *religare* que denotaba el estar ligado o asociado a formar parte de los cimientos de la fundación para la posteridad, adquiriendo como principio fundamental, el papel de la autoridad.

¹⁰⁶ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 194.

interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad y tradición, sin normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores.¹⁰⁷

Esta idea romana de la *autoridad* estuvo fuertemente apoyada por otras dos fuerzas que se fusionaron para crear una “trinidad” muy poderosa: la *religión* (*religare*) y la *tradición* (pasado con la política). Cada una cumplía un papel fundamental como experiencia de fundación para el funcionamiento del presente a partir de la promesa de su continuación. Esto es porque la *autoridad* poseía una fuerza vinculante como principio investido por los *maiores*, con la que lograban atar a los seres humanos por lazos *religiosos*, justamente a partir de la base de la *tradición*.¹⁰⁸

Ya con Maquiavelo y las revoluciones de la época moderna –afirma Arendt– se logra reconstruir la idea de *fundación* como algo central para la historia del pensamiento político. En su opinión, Arendt explica que fueron las experiencias de Maquiavelo las que crearon en él un fuerte desprecio por las tradiciones (cristiana y griega). Este filósofo florentino veía en la Iglesia el germen de la corrupción y, por tanto, creía que su relación con la política estaba destinada a ser totalmente destructiva; por esta razón, Maquiavelo buscó y re-descubrió en las experiencias políticas romanas, la grandeza de la experiencia de la fundación: “advirtió que la totalidad de la historia y de la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación y creyó que debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada[...]”.¹⁰⁹ Sin embargo, además de Maquiavelo, Robespierre también compartió

¹⁰⁷ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 197.

¹⁰⁸ Esta herencia romana, basada en una poderosa trinidad, se trasladó a la Iglesia cristiana haciendo de la muerte y resurrección de Cristo la base de una nueva fundación e institución. Aquí, los apóstoles tomaron el papel de “padres fundadores” de la Iglesia y, por tanto, los portadores de una autoridad que les permitiría transmitir por generaciones, a partir de sus testimonios, la revelación divina. Sin embargo, no fue sino hasta la Edad Media, con la inserción del infierno platónico a las bases de la Iglesia cristiana, que se reforzó la *autoridad* religiosa a un grado impensable; esto dio como resultado, por un lado, la dilución de la noción original del concepto de *autoridad* romana y, por el otro lado, la adopción de la violencia tanto en el pensamiento religioso como en la propia organización jerárquica de la Iglesia. Finalmente, y después de algún tiempo, justo a partir del desarrollo inevitable de la secularización del mundo, el *miedo al infierno* ya no formó parte de los motivos que podían evitar las acciones de la mayoría de los seres humanos; esta separación entre la esfera religiosa y la esfera política ocasionó que la primera perdiera su carácter político, y la segunda perdiera su carácter de excomunión por parte de las autoridades religiosas.

¹⁰⁹ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 220.

la idea de que la *fundación* era el momento fundamental de la acción política, pero a diferencia de los romanos que la pensaban a partir de su pasado, Robespierre la consideró a partir de la lógica de los “medios-fines”. Así lo explica Arendt: “ambos entendieron el acto de la fundación como algo inserto en el hacer; para ellos, literalmente, la cuestión era «hacer» una Italia unificada o una república francesa, y su justificación de la violencia estaba fundada en una argumentación subyacente que, asimismo, le otorgaba una inherente aceptabilidad: [...]no se puede hacer una república sin matar gente.”¹¹⁰

Esta pérdida de la noción original de la fundación, provocó que al momento de plantearse la idea de un contrato mutuo que se vinculara con las experiencias del pasado, dejara por mucho las experiencias de dignidad y grandeza que se habían logrado en los tiempos antiguos.

La autoridad tal y como la conocimos en tiempos, nacida de la experiencia romana de la fundación y entendida a la luz de la filosofía política griega, no se restableció en ningún caso, ni a través de las revoluciones no por medios de restauración menos prometedores, y menos aún mediante todas las actitudes y tendencias conservadoras que una y otra vez inciden la opinión pública. Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias- con los problemas elementales de la convivencia humana.¹¹¹

De aquí que para Arendt, no sólo la promesa signifique el estar, en cierta forma, obligados a cumplir y respetar los acuerdos, sino que la promesa conlleva ya en sí misma el soporte del acto de la fundación. Ahora bien, para ella este poder comunicativo en el que la promesa basa su origen, debe provenir del cumplimiento de los *contratos mutuos*. Esto significa que, mediante un pacto o contrato hecho por los individuos libres que se vinculan entre sí para formar una comunidad basada en la reciprocidad y la igualdad, puede hacerse posible conformar una sociedad o co-asociación a partir de la noción romana de *societas*, es decir, de una alianza entre los

¹¹⁰ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 222.

¹¹¹ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro.*, p. 224-225.

propios individuos que les permita relacionarse independiente de cualquier sanción religiosa [como por ejemplo el contrato social en Hobbes] para conformar, por un lado, un poder republicano que dote al pueblo de poder y, por el otro lado, un poder federal, es decir, una *comunidad entre sociedades*.

No obstante, esta facultad humana de prestar y conservar las promesas, no proviene de ningún atributo religioso, privado o íntimo; por el contrario, las promesas planteadas desde una perspectiva política, son el resultado de que los individuos en presencia de sus prójimos actúen con el propósito de realizar algo en común, es decir, con el ejercicio del poder que nació de su propia acción. En este sentido, la posibilidad que tienen los individuos para construir su mundo a partir de un elemento que contenga una confianza mutua, y al mismo tiempo que acepte la contingencia de la acción, parte de la relación mutua que combina el acto de fundación en virtud del cumplimiento de las promesas y el poder de conservar los pactos mediante el perdón.

La promesa arendtiana representa entonces, además de un acto llevado a cabo en *presencia del prójimo*, es decir en público, y no en *presencia de Dios*, es decir en privado, una fuente de poder para el individuo que se encuentra indefenso frente al gobierno, haciendo de ésta “el único modo que los hombres tienen de ordenar el futuro, haciéndolo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible”.¹¹² Entonces, podemos afirmar que el poder de la promesa está basado en modificar la incertidumbre del futuro, en tanto que la acción, que procede de la nada y es sólo aparición, se realiza únicamente en una comunidad política en la que no muestra su punto final, permitiendo con la constitución de la *libertad* la posibilidad de un nuevo comienzo y por tanto la revisión constante de lo fundado, además de ver realizado el concepto de *poder* como aquel acto que hace permanecer los acuerdos que surgen entre los hombres cuando actúan concertadamente, ya que como afirma Simona Forti: “Toda acción que entra de modo totalmente inesperado en colisión con otras iniciativas comporta repercusiones no dominables que empalman cadenas de consecuencias que escapan totalmente a las intenciones y control de los actores”.¹¹³

¹¹² Hannah Arendt. *Crisis de la República.*, p.100.

¹¹³ Simona Forti. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política.* p. 324.

Sin embargo, esta incertidumbre que provoca la acción por el simple hecho de no saber del todo lo que se está haciendo cuando da inicio una acción dentro de una red de interrelaciones humanas que son en sí mismas inesperadas e ilimitadas, Arendt plantea otro acto como solución para la contingencia de la acción, este es: el *perdón*. El origen y el uso común de la noción del perdón están basados en la tradición religiosa como principio cristiano; sin embargo, también lo vamos a encontrar como fundamento de las tres religiones más importantes del mundo: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Esta noción del perdón, ha estado restringida únicamente a una dimensión teórica, en un contexto teológico y, como uso común, en el ámbito religioso, lo que ha provocado que el perdón sea entendido a partir de una noción fuertemente metafísica, en la que sólo Dios es el único con la facultad divina de perdonar para que el ser humano logre alcanzar la salvación de su alma.

Esta idea divina del perdón, a la que no hace referencia Hannah Arendt, va a responder, no sólo a una relación jerárquica entre un Dios omnipotente y los individuos mortales y pecadores; sino que además, es entendido como un medio específico de salvación para alcanzar el fin de la vida después de la muerte, esto significa, que esta clase de perdón, posee un fin determinado para predecir un acto divino. Sin embargo, y a pesar de que el perdón posee una fuerte carga religiosa, Arendt va a recuperar esta cualidad de Jesús de Nazaret, quien descubre el papel de este acto como remedio inherente de la propia acción, en la que no sólo se está en juego la vida del propio ser humano, sino las condiciones bajo las cuales se le dio vida. No obstante, cuando Arendt hace mención del perdón lo plantea en contraposición con Nietzsche, ya que para él esta noción no responde a un momento positivo del acto humano, por el contrario, para esta autor el perdón, visto desde la doctrina cristiana, es irracional en tanto que si nadie sabe lo que está haciendo, entonces no tiene razón de ser que alguien necesite ser perdonado.

Sin embargo, la idea de Arendt acerca del perdón diferente al de Nietzsche lo podemos encontrar ya en su *Diario filosófico 1950 – 1973* y en *La Condición Humana*, donde el objetivo de Arendt por rescatar las enseñanzas de Jesús de Nazaret, no partirá desde una óptica religiosa, sino desde la experiencia de un hombre que enseñó a los seres

humanos que la facultad de perdonar los actos de los demás, no está sólo en manos de Dios, sino que se encuentra en la raíz de los actos sinceros de los propios individuos. De aquí que la noción del perdón considerada por Arendt, no tenga ningún sentido religioso o metafísico; por el contrario, para ella esta facultad va a remitir exclusivamente al ámbito de los asuntos humanos, y por lo tanto, va a adquirir un carácter propiamente político. Esto significa, como afirma Marie Luise Knott, que Arendt tuvo que “rechazar la interpretación Cristiana del perdón con el fin de superar una aflicción intelectual”, es decir, para ella el perdón “tuvo que ser separado de su contexto cristiano, de-construirlo, y volverlo a construir como concepto nuevo”.¹¹⁴

Esta re-construcción del perdón como capacidad humana retomada por Arendt, va a ser entendida como aquella cualidad que ha estado siempre dentro de las potencialidades de todo individuo que necesariamente se mueve en un circuito de errores y culpabilidades inevitables por el simple hecho de iniciar o poner en movimiento su propia vida política, así lo plantea Arendt: “el remedio contra la irreversibilidad y el carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad[...] es la facultad de perdonar”.¹¹⁵ Esta redención de los actos realizados por los individuos encuentra su explicación a partir del cómo la historia se ha ido desarrollando con los sujetos que nunca saben que desencadenará su acto o cuáles serán las consecuencias que sucederán una vez iniciada la acción.

De acuerdo con Arendt, fue Jesús de Nazaret quien logró fundamentar como remedio de la acción, la capacidad humana para perdonar en tanto que los individuos no saben lo que están haciendo (Lucas 23, 24),¹¹⁶ y es justo esta incapacidad de saber el resultado de los actos y del no poder dejar de actuar, que nunca se debe dejar a un

¹¹⁴ Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 60. (Traducción mía).

¹¹⁵ Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 256.

¹¹⁶ [...] (Lucas 23) Más ellos instaban a grandes voces, pidiendo que fuese crucificado. Y las voces de ellos y de los príncipes de los sacerdotes crecían. (Lucas 24) Entonces Pilato juzgó que se hiciese lo que ellos pedían[...]. *Del Evangelio según San Lucas*.

lado la capacidad de perdonar (Lucas 2, 3, 4 y 5).¹¹⁷ Más aun, fue Jesús quien mostro a los individuos que la capacidad del perdón no se encontraba únicamente en manos de Dios, sino que también era una cualidad del ser humano y no sólo de la potestad divina (Lucas 5: 21, 22, 23 y 24),¹¹⁸ trasladando el acto del perdón de Dios al individuo, donde si los unos y los otros se perdonase sinceramente, así también Dios los perdonará a ellos, pero si entre los individuos no se logra otorgar el perdón, entonces Dios tampoco los perdonará (Mateo 6: 14, 15).¹¹⁹

Esta capacidad de perdonar, que Jesús había trasladado al ámbito de las relaciones humanas como una cualidad inherente al propio acto, puede y debe ser actualizada por cada ser humano, para así adquirir legitimidad y validez en la medida en que se logren establecer vínculos comunes, restaurando con ello, la capacidad humana de actuar y brindar la oportunidad de re-establecer un nuevo comienzo allí donde las acciones ya habían sido canceladas. Es por este motivo, que para Arendt la aceptación, comprensión y uso de esta facultad humana de perdonar no sólo sea necesaria, sino imprescindible para la esfera de los asuntos humanos,¹²⁰ de acuerdo con Knott: “es en *The Human Condition* donde se muestra su intento de establecer las bases de la

¹¹⁷[...] (Lucas 2) Y comenzaron a acusarle, diciendo: A éste hemos hallado que pervierte la nación, y que veda dar tributo a César, diciendo que él es el Cristo, el rey. (Lucas 3) Entonces Pilato le preguntó, diciendo: ¿Eres tú el Rey de los Judíos? Y respondiendo él, dijo: Tú lo dices. (Lucas 4) Y Pilato dijo a los príncipes de los sacerdotes, y a las gentes: Ninguna culpa hallo en este hombre (Lucas 5) Mas ellos porfiaban, diciendo: Alborota al pueblo, enseñando por toda Judea, comenzando desde Galilea hasta aquí[...]. *Del Evangelio según San Lucas*.

¹¹⁸[...] (Lucas 21) Entonces los escribas y los fariseos comenzaron a pensar, diciendo: « ¿Quién es este que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?». (Lucas 22) Jesús entonces, conociendo los pensamientos de ellos, les preguntó: -¿Qué pensáis en vuestros corazones? (Lucas 23) ¿Qué es más fácil, decir: “Tus pecados te son perdonados”, o decir: “Levántate y anda”? (Lucas 24) Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados -dijo al paralítico-: A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa[...]. *Del Evangelio según San Lucas*.

¹¹⁹[...] (Mateo 14) Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; (Mateo 15) más si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas[...]. *Del Evangelio según San Mateo*.

¹²⁰ Y a pesar de que la tradición antigua nunca dejó de pensar al perdón como una virtud del ser humano; siempre terminó planteándolo desde un matiz religioso y no político. Este matiz suponía que sólo el hombre religioso era el que podía adquirir el perdón divino para tener como gratificación una vida eterna en el paraíso. Ahora bien, afirma Arendt, que la única expresión política del perdón en la Modernidad se encontraba en el *indulto* o la *amnistía* propia de los jefes de Estado, pero no entre los individuos quienes son los que actúan constantemente en el ámbito político.

fundación política, a partir de un concepto tan enorme y controvertido como su nueva idea del perdón”.¹²¹

Para Arendt, el perdón además de ser un medio para poder continuar con la acción, se muestra como posibilidad para evitar la *venganza*. Es ésta, un acto que en principio responde como reacción automática a la transgresión mostrándose como una acción condicionada por el acto que la provocó, planteándose fría y calculadora. En comparación con el perdón que actúa de nuevo y de forma inesperada mostrándose como un correctivo a los inevitables daños que resultaron de la acción, evitando con esto no sólo guardar rencor al otro, sino impidiendo que se anule la posibilidad de volver a iniciar nuevamente la acción. Sin embargo, y aunque para Nietzsche, el perdón libere del resentimiento, va a implicar al mismo tiempo una desigualdad entre el que perdona y el que va a ser perdonado, pues “lo que hace el ‘te perdono’ a veces insostenible u odioso, hasta obsceno es que se dirige a menudo de arriba abajo”.¹²²

Por el contrario, el perdón al que Arendt hace referenciano implica una desigualdad en las personas. Con ella, la capacidad del perdón no sólo es posible por el hecho de que cada individuo tiene la libertad de otorgarlo, además muestra gracias a un amor desconsiderado a los otros, o si se quiere, a una *philiapolitiké*, “una especie de «amistad» sin intimidación ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente”.¹²³ En otras palabras, el perdón permite dominar los temores del futuro a partir de una relación entre iguales que otorga confianza y permite la continuación de la acción

Sin embargo, la principal diferencia que existe entre el perdón de Nietzsche con el perdón en Arendt, radica en dos conceptos que son clave para ambos autores: para Nietzsche el «olvido» y para Arendt la «memoria». Con Nietzsche, el perdón debe contener ya en sí mismo la facultad del «olvido»: “desde esta perspectiva, el perdón

¹²¹ Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 64. (Traducción mía).

¹²² Vanessa Lemm. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 115.

¹²³ Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 261.

redime el pasado, supera la venganza y genera verdaderamente un nuevo comienzo sólo cuando es constituido por una forma de la memoria que está involucrada activamente con el olvido más que con una memoria que le es antitética”.¹²⁴ Es decir, para Nietzsche el «olvido animal» es el que va a hacer posible ver al pasado como algo reversible, pues es éste el que permite liberarse de los actos para hacer frente al futuro: “sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*[...] el olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*”.¹²⁵ En otras palabras, para Nietzsche, el perdón a partir del «olvido animal» va a ser el único medio que permitirá superar la sed de venganza: “redimira los que han pasado, y transformar todo “Fue”[pasado] en un “Así lo quise”[olvido] – ¡sólo eso sería para mí redención!”.¹²⁶ Sin embargo, frente a esto, Arendt menciona que “el perdón y la venganza forman una unidad como opuestos que se corresponden. El que perdona renuncia a vengarse, porque también él habría podido ser culpable. El que se venga no desea perdonar, pues puede hacer lo mismo que se la ha hecho a él”.¹²⁷

Ahora bien y contrariamente a Nietzsche, Arendt entenderá al perdón acompañado siempre de la «memoria». Esta referencia que hace Arendt sobre el tema de la memoria deriva principalmente de su experiencia con el nazismo, pues para ella estos acontecimientos son algo que no pueden ni deben ser olvidados, al contrario, deben permanecer en la memoria de los individuos para evitar que vuelvan a suceder. Para Arendt la memoria “es la auténtica característica del ser humano frente a todos los demás géneros de entes[...] parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre, y puede asegurarla por lo menos a aquello que asciende y perece dentro del devenir y desaparece de un hombre, dentro de su vida”.¹²⁸

¹²⁴ Vanessa Lemm. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 121.

¹²⁵ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid, Editorial Alianza, 1996, p. 76.

¹²⁶ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. España, GLOBUS, 2011, p. 136.

¹²⁷ Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 4.

¹²⁸ Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 102.

Esta facultad de la memoria defendida por Arendt, muestra su momento más culminante cuando trasciende al lenguaje, logrando con esto realizar el recuerdo de los desaparecidos. Con el lenguaje es posible evitar la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de los actos: “Así la memoria se convierte en una «strong-and-clearinghouse». El pasado ya no es la dimensión de la grandeza; más bien, la memoria es la dimensión del pasado”.¹²⁹ En otras palabras, mientras que para Arendt el pasado es algo que debe ser recordado y aceptado para reconciliarse con él a partir del perdón y así asegurar un futuro apoyado en las experiencias y aprendizajes del pasado, con Nietzsche el pasado debe ser, en cierto grado olvidado para asegurar el futuro en contra de las experiencias que obstruyen el continuar de la vida.

Entonces, el perdón arendtiano es presentado, como un acto necesario en tanto que responde a la naturaleza del actuar humano, pues y como dijo el propio Jesús: “no saben lo que hacen”, y no lo saben, porque las consecuencias que tienen los actos no pueden ser predecibles en tanto que estamos frente a una pluralidad de individuos, que si no fueran diferentes entre sí, sus acciones podrían ser pronosticables y el perdón carecería entonces de sentido. Es así que bajo esta lógica arendtiana, podemos entender que el perdón tiene como condición de posibilidad a la pluralidad humana, “el perdón es una especie de pacto político que destruye el daño sin olvidarlo. Los resultados del perdón, al igual que los resultados de todas las acciones, son libres e imprevisibles”.¹³⁰ y acontece no sólo dentro de la esfera de las interrelaciones humanas, sino que además es originado en ésta. En otras palabras, “el único que puede perdonar es la persona que ha sido tratada injustamente”, es decir, el perdón parte en primera instancia, de un acto individual, pero, “por otra parte, el perdón exige un diálogo” esto es, un proceso intersubjetivo “incluyendo específicamente la expresión de un cambio de mentalidad por parte de la persona que ha hecho mal. Y finalmente, el perdón concluye “liberando” al infractor, otorgándole la libertad de hacer un nuevo comienzo”.¹³¹

¹²⁹Hannah Arendt. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002, p. 289.

¹³⁰Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 60. (Traducción mía).

¹³¹ Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 60. (Traducción mía).

Es por ello que para Arendt es importante recuperar la noción del perdón como aquel acto que permite corregir los resultados secundarios de la acción política a partir de actos comunicativos que eliminan el peso de la agresión sufrida y posibilitan la continuidad de la acción. Tanto el perdón como la acción, contienen ya en sí mismos, la capacidad de introducir algo nuevo en el mundo, y de darle continuidad a las acciones humanas. Esto significa que así como el perdón se muestra en un contexto interpersonal –en tanto que nadie puede perdonarse a sí mismo- en un ámbito donde necesariamente debe existir la presencia del otro, su uso termina mostrándose como una forma de poder político que es anterior a la acción; y la promesa, que responde a un proceso de común acuerdo –en tanto que nadie puede prometerse a sí mismo algo en soledad- en donde sino existe la presencia del otro, la promesa carece de sentido. Su ejercicio viene a legitimar el acuerdo hecho entre los ciudadanos para realizar proyectos comunes con miras al bienestar social. Así lo afirma Knott: “la capacidad de perdonar y la capacidad de prometer son las características humanas que garantizan nuestra libertad de ser gobernados por el pasado o el futuro. Si el perdón y el olvido no existieran, cada acción pasada sería irrevocable y el presente sería dominado por el pasado. Si prometer no existiera, todo el futuro sería imprevisible y el presente sería dominado por todos los miedos y las incertidumbres del futuro”.¹³²

En otras palabras, tanto el perdón como la promesa siempre van a ser actos intersubjetivos que necesariamente deben estar vinculados con los otros. Esto es porque ambas categorías se van a convertir en una verdadera fuente de poder para el individuo mientras estén unidos dentro del ámbito político; pero al mismo tiempo, les permitirá seguir bajo proyectos comunes cuando se hayan dispersado dentro de su esfera privada. Recordemos que Arendt entendió el acto de la acción como un «milagro» en la medida en que todos los individuos pueden actuar y ser capaces de llevar a cabo lo improbable e impredecible. Dicha idea del milagro, lo retoma de Jesús de Nazaret, quien es el primero en comprender el extraordinario poder de la libertad humana, fue él quien encarnó la impredecibilidad del actuar humano cuando interpretó el futuro impredecible de otros actores.

¹³²Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 60. (Traducción mía).

Sin embargo, también fue Jesús quien entendió que el ser humano no es capaz de saber las consecuencias y resultados que desencadenan sus propios actos, de allí que vea en el perdón a una acción que consigue un poder sobre el pasado, un elemento de poder para crear un futuro político. Lo que permite entonces entender el acto del perdón como una facultad que debe iniciarse en primer lugar en presencia de los demás, y nunca en la soledad del pensamiento humano. Para Arendt esta forma de ver y entender al perdón, le permitió mostrar la importancia que tiene frente a la acción política que le es inherente a cualquier ser humano, y que por lo tanto, se muestra como un apoyo a la contingencia de los actos políticos. Ahora, “el perdón, del que ella escribió, ya no es un acto de la voluntad divina, sino un acto por completo de este mundo. Tampoco es incondicional; puede ocurrir sólo bajo la condición de que el malhechor ha pedido perdón y deseos de un nuevo comienzo[...] en el ámbito político, lo que se necesita es un acuerdo mutuo para que haya un cambio de la mente; la gente tiene que estar dispuesto a cambiar sus mentes para que puedan ser "confiables" y empezar algo nuevo”.¹³³

En el caso de la promesa sucede algo similar. Esto es porque la promesa permite lo que ningún acto en libertad ha logrado conseguir: una confianza acerca del futuro de la acción política. Es con la promesa que encontramos el acto complementario del perdón como una acción política, o un momento que fija la acción futura y que necesariamente depende de la presencia de los demás para poder ver su realización efectiva, pues una promesa que no se muestra en lo público implicaría lo mismo que el perdón pensando en la intimidad de la soledad; es decir, algo que simplemente carece de sentido.

Para Arendt, perdonar implica entonces un poder político de la acción que responde a “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

¹³³Marie Luise Knott. *Unlearning with Hannah Arendt*. Other Press, New York, 2013, p. 60. (Traducción mía).

perdonado, se parecería al hombre de la fábula a quien se le concede un deseo y es castigado para siempre con la satisfacción de ese deseo”.¹³⁴El poder de hacer y mantener las promesas muestra su función como aquella facultad política que permite “dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos [la desconfianza de los hombres de no poder garantizar quienes serán mañana y la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto] y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía”.¹³⁵

En este sentido, afirma Arendt, que la libertad contenida en la capacidad de perdonar, permite a los seres humanos liberarse de la venganza y el odio que sólo trae como resultado la in-acción y, por lo tanto, la inacción para el desarrollo de los proyectos comunes. No obstante, esta libertad que permite otorgar el perdón, también da la posibilidad de poder hacer y mantener las promesas con el objetivo de tener cierta seguridad al oscuro abismo del futuro. Lo que hace la *promesa*, una vez otorgado el *perdón*, es mantener unidas a las personas que actúan en común acuerdo aún estado fuera del ámbito público y dentro de la nubosidad del espacio privado. En síntesis, el *perdón* permite redimir los actos del *pasado* y, la *promesa* da la posibilidad de predecir y otorgar confianza a las acciones del *futuro*.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Ahora bien, estas acciones novedosas del perdón y la promesa que recupera Arendt para dar sustento a su pensamiento político como bases de la acción común de los individuos, son dos nociones que hasta el momento no han sido del todo tratadas por sus más cercanos intérpretes. Hablar de Arendt nos remonta, casi siempre, a

¹³⁴Hannah Arendt. *La promesa de la política*. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2008, p. 95.

¹³⁵Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005, p. 262.

conceptos tales como el espacio público, la acción, la libertad o todo aquello que tenga que ver su “famoso” libro: *La Condición humana*. Sin embargo, en este trabajo consideramos que es aún más importante hablar de temas que no han sido tan estudiados y que al mismo tiempo son el fundamento del pensamiento político de Arendt.

El perdón y la promesa son dos conceptos clave que nos permiten entender más allá de lo que usualmente se conoce dentro del tratamiento que da Arendt a la política. Con estos conceptos novedosos que han sido recuperados por nuestra autora y analizados aquí, podemos observar que ambas nociones no han logrado, a pesar su relevancia, la atención que merecen. Quizá podríamos pensar que fue porque a Arendt no le dio tiempo suficiente de realizar un texto más explícito en el que recobrase con mayor especificidad estos conceptos, aunque sea claro que sí los menciona constantemente en varios de sus escritos; o quizá sea por lo polémicos que pueden llegar a ser al momento de ser trasladados al ámbito político. Pues tanto el origen y la tradición de la que provienen el perdón y la promesa, nos remite inmediatamente a la tradición religiosa o a la esfera de los asuntos privados.

Sin embargo, es esta dificultad la que nos permite demostrar la importancia de la presente investigación, pero sobre todo, la elucidación que muestra Arendt al momento de reconstruir, a partir de las experiencias humanas, el fundamento del perdón y la promesa como dos medios que hacen posible la continuación de la política. De aquí, que el interés de este trabajo sea mostrar como a lo largo de la obra de Arendt, tanto el concepto del perdón como el de la promesa, han logrado involucrarse en el contexto político que Arendt propone.

Con el tratamiento que realiza Arendt respecto al tema del perdón y de la promesa encontraremos una visión republicana de la política, donde el principal actor va a ser el ciudadano el cual debe estar dispuesto a comprometerse en la construcción del mundo común. Para Arendt, en oposición al pensamiento autoritario de Hobbes y al liberal de Locke, el reino de lo público debe contener el principio de la acción y del discurso, de la libertad y la igualdad, frente al dominio de la necesidad (la propiedad)

y la desigualdad (la soberanía nacional), en las que el uso de la promesa y el perdón se muestren como dos categorías centrales de esta perspectiva republicana.

Es decir, Arendt se va a mostrar en contra, no sólo con la idea de los Estados-nación propio de los “soberanistas” que afirman al Estado moderno como un cuerpo político que monopoliza el conjunto de la vida, y en donde todos los individuos tienen que inclinarse frente a *uno*. También, estará en contra de la visión liberal que plantea una postura *solipsista* del ser humano, dirigida únicamente a la realización de su propio interés privado, apartado de la realidad auténticamente humana y donde su libertad empieza cuando los individuos abandonan el campo de la vida política.

En otras palabras, el argumento en Arendt se encuentra justificado en una dualidad de acciones que están íntimamente relacionadas la una con la otra, estas son: el *poder de perdonar* y el *poder de hacer promesas*. Es decir, mientras Arendt, encuentra el fundamento del tema del *perdón* expresado en la acción de *Jesús de Nazaret*, como una cualidad que está dentro de todo ser humano que interactúa en un ámbito interpersonal, el perdón va a otorgar, al mismo tiempo, la posibilidad de que la acción política prosiga, manteniendo con esto, cierta continuidad en las acciones políticas de los individuos y dándoles la posibilidad de iniciar algo nuevo.

En este sentido, afirma Arendt, la libertad contenida en la capacidad de perdonar, permite a los seres humanos liberarse de la venganza y del odio que sólo trae como resultado la in-acción y, por lo tanto, la cancelación de los proyectos comunes. No obstante, esta libertad que permite otorgar el perdón, también da la posibilidad de poder hacer y mantener las promesas con el objetivo de tener cierta seguridad frente al oscuro abismo del futuro. Lo que hace la *promesa*, una vez otorgado el *perdón*, es mantener unidas a las personas que actúan en común acuerdo aún estado fuera del ámbito público y dentro de la nubosidad del espacio privado. En síntesis, el *perdón* permite redimir los actos del *pasado* y la *promesa* da la posibilidad de predecir y otorgar confianza a las acciones del *futuro*.

La visión de Arendt que en ningún momento se planteó a partir de teorías dualistas, abstractas o pesimistas, permite ver con otros ojos lo importante que es el comprender los procesos históricos a partir de las experiencias vividas. Esto significa

que, de acuerdo con Arendt, los ciudadanos tiene la obligación de preocuparse por la vida pública, por lo problemas políticos, por construir proyectos comunes, y aunque las propuestas de Hobbes y de Locke no sean nada desdeñables, la forma en la que Arendt “re-semantiza” los conceptos del perdón-acción y de la política-promesa, nos permite entender que es mejor un lugar donde los individuos se hagan responsables de su gobierno en tanto que esto posibilita la difícil tarea de vivir con otros.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2008.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah. *Courses: History of Political Theory. Lectures of Locke, John*. California, University of California, Berkeley, 1955.
- Arendt, Hannah. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999.
- Arendt, Hannah. *Diario Filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2002

- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1945*. Madrid, Caparrós Editores, 2005b.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península, 2003.
- Arendt, Hannah. *From Machiavelli to Marx*. Seminarios de 1965 en Cornell University, Ithaca, N.Y.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.
- Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Madrid, Paidós, 2005a.
- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Mariarsa, Impresiones, 1984.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Arendt, Hannah. *Sobre la Violencia*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1970.
- Aristóteles, *Política*, México: Porrúa, 1999
- Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. United States of America, Series Editor: Morton Schoolman. State University of New York at Albany, 1996.
- Birulés, Fina (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2006.
- Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder, 2007.
- Brunkhorst, Hauke. *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid, Ediciones Cátedra Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1996.
- Galetto, Gerardo. *Hannah Arendt: sentido común y verdad*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.
- García González, Dora Elvira. *Del poder político al amor del mundo*. México, Porrúa, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Editorial Gustavo Gill, 1981
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J., *El Federalista*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Hansen, Phillip. *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Stanford, California, Stanford University Press, 1993.
- Hernández, José María. *El retrato de un Dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

- Knott, Marie Luise. *Unlearningwith Hannah Arendt*. OtherPress, New York, 2013.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Locke, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. México, Editorial Porrúa, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. España, GLOBUS, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Editorial Alianza, 1996.
- Pía Lara, María. *Moral Textures. Feministnarratives in thepublicsphere*. Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1998
- Rafael del Águila, “1. Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense”, en Rafael del Águila, Fernando Vallespín, et al., *La democracia en sus textos*, Madrid: Alianza, 2003.
- Ronald Beiner. *Civil Religion. A dialogue in theHistory of PoliticalPhilosophy*. New York, Cambridge UniversityPress, 2011.
- San agustín. “Libro decimonoveno: fines de las ciudades”, en *La Ciudad de Dios.*, cap. XI.
- Sánchez Muñoz, Cristina. “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”. En *Intersticios*, año 10, núms. 22/23, 2005, pp. 101-117.
- Tomás de Aquino. *Suma de TeologíaII, parte I-II, Segunda edición*. Madrid·MCMLXXXIX, Biblioteca de autores cristianos, De la ley humana: C.95 a.4 (p.745).
- Tucídides. “El discurso fúnebre de Pericles”, en *Estudios Públicos*, Introducción, traducción y notas de Antonio Arbea G. Centro de Estudios públicos, Chile, Número 11, 1983, pp. 1-10.
- Vallespín, Fernando. *Hannah Arendt y el republicanismo*, en “El siglo de Hannah Arendt”, Comp. Manuel Cruz. Barcelona, Paidós, 2006, p.113.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona, Ediciones Paidós, 2006, p.119.