



Hannah Arendt: *La gran tradición* (1953)

La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt

Alfonso Ballesteros
Universidad de la Coruña
alfonso.ballesteros@udc.es

Se recoge aquí por primera vez en lengua española el último texto de Hannah Arendt que se ha dado a conocer, publicado en el año 2007 en lengua inglesa. Se trata de una conferencia que la pensadora impartió en la Universidad de Princeton en 1953. Sin que se hayan cumplido aún 40 años desde su muerte, el pensamiento de Arendt despierta un interés creciente entre teóricos de la política y filósofos, y también entre sociólogos y pensadores de diversas disciplinas de todos los lugares del mundo. Se publican numerosas obras cada año sobre la autora, se organizan seminarios y se han creado varios *think tanks* dedicados en exclusiva al estudio de su pensamiento, el más activo de ellos es el Hannah Arendt Center del Bard College en Nueva York. Todo ello se ha agudizado en el año 2013 en que se ha cumplido el 50 aniversario de la publicación de su reportaje sobre el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén. Con este motivo se han organizado congresos y han aparecido nuevas publicaciones; e incluso una película sobre la polémica que despertó su reportaje.

1. Los manuscritos sobre Marx

La fecundidad intelectual de Hannah Arendt se pone de manifiesto cuando se repasan las decenas de artículos y libros que publicó en vida (1906-1975), pero lo es aún más cuando se dan a conocer póstumamente escritos suyos que eran hasta hace poco desconocidos. Ejemplo de ello es su *Diario filosófico* que se creía perdido y fue publicado en 2002. El diario aporta 800 páginas de notas y reflexiones muy variadas que la autora utilizaba, entre otras cosas, como materiales de consulta para la escritura de algunos de sus libros (Arendt, 2002a). Además, Jerome Kohn (2007a), el administrador de su legado, ha ido publicando manuscritos de la autora desde el año 2002. Son los denominados “Manuscritos sobre Marx” formados por cientos de páginas que Arendt escribió en la década de 1950, el momento en que estuvo más activa como escritora. Dichos manuscritos están divididos en varios grupos: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental” —formado por seis conferencias impartidas en la Universidad de Princeton y en el Institute for Advanced Studies en 1953—; “De Hegel a Marx” y “Filosofía y política: el problema de la acción y el pensamiento tras la Revolución francesa” —formado por tres conferencias impartidas en la Universidad de Notre Dame en 1954—¹.

¹ Estos escritos han sido publicados en Arendt (2002b, 2007a y 2008), algunos de ellos son reimpressiones de fragmentos de su *Diario filosófico*, Arendt (2006b). De los manuscritos sobre Marx todavía quedan tres conferencias por publicar de acuerdo con Kohn (2007a: xxi).

El texto que aquí se presenta pertenece al primer grupo de manuscritos. Es una compilación de diversas versiones de la tercera conferencia impartida en la Universidad de Princeton en 1953². Kohn realizó dicha compilación y la dividió posteriormente en dos partes que fueron publicadas por separado en la revista *Social Research* en el año 2007 (Arendt, 2007b y 2007c).

Para mostrar la importancia de esta conferencia hay que tomar en consideración el papel de los escritos inéditos de Arendt dentro de su obra. Dice Margaret Canovan que “los libros por los que [Arendt] es más conocida surgen como islas de un continente de pensamiento parcialmente sumergido, en parte documentado en oscuros artículos, en parte sólo en escritos inéditos” (Canovan, 1995: 3). Ese “continente sumergido” de los escritos inéditos arroja luz sobre las “islas”, las obras publicadas en vida, cuya interpretación está abierta muchas veces a disputa. Debido a la conveniencia de relacionar sus escritos, la interpretación de la autora se convierte en una suerte de intento de completar un puzzle en el que se ha de procurar contar con la mayor cantidad de piezas posible, ya sean escritos publicados en vida o póstumamente, pues esto ayuda a comprender su pensamiento de una manera global. La necesidad de este ejercicio de unir piezas, es decir, de vincular sus escritos, deriva de la asistematicidad de la autora y de unos textos que no sólo están abiertos a interpretaciones diversas, sino que no cierran de manera definitiva las cuestiones que tratan³. El pensamiento de Arendt tiene una “forma sinfónica en vez de secuencial, entretejiendo y desarrollando temas en vez de presentar un argumento” (Canovan, 1995: 3). En esta conferencia esto se hace especialmente patente, pues la autora parece más preocupada por comprender ella misma los asuntos que trata, como en un ejercicio de pensamiento (*id.*: 6), que por transmitir un argumento definitivo para convencer a los oyentes de un punto de vista. Por ello, con objeto de facilitar la comprensión del texto, la presente introducción tiene el propósito de dar cuenta de los aspectos centrales de la conferencia y relacionarlos brevemente con el marco global de su pensamiento.

Antes de situar la conferencia en el marco global del pensamiento de Arendt conviene situarla en su marco concreto, en la primera mitad de la década de 1950, un momento en el que la autora se proponía responder a una pregunta muy concreta: “¿Dónde se introdujo el concepto de dominio en el ámbito político?”. En una de sus cartas de 1954, Arendt le explica a Martin Heidegger en qué está trabajando desde 1951, y le escribe que lleva a cabo “partiendo de Montesquieu, un análisis de los sistemas políticos con la intención de descubrir *dónde se introdujo el concepto del dominio en lo político* [...] y cómo el ámbito político se constituye de manera diferente en cada caso”⁴. La investigación a la que se refiere Arendt comienza en el año 1951, el año en que salió a la luz *Los orígenes del totalitarismo*, su primera gran obra. Al poco tiempo de la publicación, la autora consideró que su libro estaba incompleto. No había estudiado con la misma profundidad los orígenes del totalitarismo estalinista como los elementos que precedieron al triunfo del nacional-socialismo de Hitler. El totalitarismo estalinista requería una mayor atención de la que le había prestado. Por ello, recién publicado *Los orígenes del totalitarismo* la autora proyectó la elaboración de un nuevo libro llamado “Elementos totalitarios

² De dos versiones distintas de dicha conferencia y dos versiones de cada una de estas dos versiones. Es decir, dos pares de manuscritos de la tercera conferencia que han sido compilados en uno por Jerome Kohn y Jessica Reifer. Véase Kohn (2007a: xvi).

³ Arendt (1995: 171) llegó a afirmar: “Cuanto he hecho y escrito es provisional. Considero que todo pensamiento [...] tiene la reserva de ser experimental”.

⁴ Añade que sus otros dos propósitos son estudiar las actividades de la *vita activa* en relación con Marx y con Hobbes y la relación entre filosofía y política a partir del mito de la caverna de Platón. Arendt; Heidegger (2000: 137). El énfasis es mío.

en el marxismo”, una obra con la que pretendía llegar a comprender el otro rostro del totalitarismo: el comunismo de Stalin.

Desde el momento en que la autora emprendió su investigación encontró una mayor complejidad en la relación entre el totalitarismo comunista y sus antecedentes de la que había encontrado entre el nazismo y los elementos anteriores relacionados con el mismo —el antisemitismo y el imperialismo colonial—. Había una raíz filosófica entre los elementos que cristalizaron en el comunismo estalinista y esta raíz debía de ser rastreada primeramente en Karl Marx. Por ello, el esquema original de la nueva obra incluía un análisis del concepto de hombre en Marx como *homo faber* y la evolución histórica del marxismo desde finales del siglo XIX hasta la llegada de Stalin al poder en 1941 (Young-Bruehl, 2006: 353). Lo original y lo complejo de la interpretación arendtiana es que Marx le parecía más un filósofo fuertemente arraigado en la tradición de la filosofía política que un pensador revolucionario (Arendt, 2008: 11 ss.). En concreto porque éste entendía la política como una forma de dominio⁵ igual que la tradición de la filosofía política. Al descubrir esta fuerte vinculación de Marx con la tradición, la autora emprende una investigación para responder a la pregunta sobre el momento en que se introdujo el concepto de dominio en la historia del pensamiento político. Por tanto, Marx es el punto de partida de la cuestión acerca del dominio y de las investigaciones posteriores acerca de las formas políticas a las que se refiere en su carta a Heidegger.

La crítica de Arendt a la tradición tuvo su origen en Marburgo años atrás, donde Heidegger fue su maestro durante un tiempo (Young-Bruehl, 2006: 109 ss.). La pensadora coincide con éste en que la tradición es un todo completamente determinado por el platonismo y, como él, diagnostica que sus verdades han perdido toda vigencia. Sin embargo, en lo que difiere radicalmente de Heidegger es en la razón por la que rechaza la tradición. El rechazo de Arendt deriva de que, a su juicio, la tradición de la filosofía siempre tuvo prejuicios contra la política. Por ello, se aproxima a los restos de dicha tradición para tratar de dilucidar en qué momento y porqué surgieron esos prejuicios filosóficos contra la política y con ello el concepto de dominio. A su juicio, estos prejuicios llegan hasta el final de la tradición, con Marx, con quien, según la autora, se cumplió póstumamente “el sueño de Platón” de someter la acción política al pensamiento filosófico (Arendt, 2007a: 113). Así, la investigación de Arendt que comienza con Marx, continúa remontando la tradición de la filosofía política hasta llegar a Platón (Arendt, 2008: 11-37).

Esta evolución de su investigación es la razón de que, a medida que ésta avanza, los manuscritos sobre Marx tienen cada vez menos que ver con éste (Kohn, 2007a: xvi)⁶ y recorren un campo de reflexión mucho más amplio. Este campo de investigación se amplió de tal modo que provocó que “Elementos totalitarios en el marxismo”, el libro que la autora proyectó y del que escribió algunos capítulos, nunca fuera concluido. Así, aunque el punto de partida de esta investigación es Marx y la introducción del concepto de dominio, hay una diversidad de puntos de llegada que derivan de ese campo de reflexión ampliado. Esta investigación se plasma de una manera inmediata en los manuscritos sobre Marx que estaban encaminados a formar parte del libro y en tres importantes obras publicadas en vida cuya relación con el problema original de la aparición del dominio y la crítica a la

⁵ Con dominio (“*rule*”) en sentido amplio Arendt se refiere a la relación “vertical” entre gobernantes y gobernados que se sostiene gracias a la coacción y la violencia. Se usan indistintamente gobierno o dominio pues ambos suponen verticalidad y coacción para la autora y traducen la palabra “*rule*”.

⁶ Para contextualizar estos manuscritos y el papel de Marx en la reflexión arendtiana de estos años ver las introducciones de Jerome Kohn en Arendt (2007a: 14 ss. y 2008: 11 ss.).

tradicción es menos central que en los manuscritos y se entrelaza con temáticas muy diversas que van ganando importancia en estos años en el pensamiento de Arendt. Estas obras son *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961, 68)⁷ y *Sobre la revolución* (1963).

2. La política y la ley como formas de dominio en la gran tradición

Esta conferencia se ocupa, en primer lugar, de la naturaleza de las formas políticas, de la manera tradicional de concebirlas como formas de *gobierno*. Arendt sostiene que la tradición de la filosofía política ha construido “dos pilares conceptuales” (p. 294) que son dos criterios para distinguir unas formas de gobierno de otras: el derecho y el poder⁸. A su juicio, sobre estos pilares se han asentado todas las distinciones entre formas de gobierno. El primero, el criterio del derecho, enjuicia lo buena o mala que es una forma de gobierno de acuerdo con su legalidad o ilegalidad y se concibe el poder como un instrumento para garantizar el cumplimiento de la ley. El segundo criterio, el del poder, conduce a distinguir las formas de gobierno de acuerdo con quién o quiénes gobiernan. En este caso, el derecho existe únicamente para limitar el poder de los gobernantes. Para Arendt, estos dos criterios han sido usados indistinta y simultáneamente por los pensadores de la tradición, a pesar de que, a su juicio, son incompatibles entre sí, porque “el poder en el primer caso surge como un *instrumento* para ejecutar la ley, y en el segundo caso la ley surge como un *instrumento* para mantener el poder controlado” (p. 294). Para ella, el uso de cualquiera de estos criterios implica que una de estas dos realidades carece de valor por sí misma, pues o bien el poder o bien el derecho se entienden como meros instrumentos, como males necesarios al servicio de la otra realidad humana que sería la considerada verdaderamente relevante⁹.

La autora lamenta que las formas de gobierno, tal y como han sido “formuladas y definidas por la tradición” (p. 295), como monarquía, aristocracia y democracia, o como gobierno constitucional o ilegal, derivan de estos dos pilares conceptuales. Para ella, el empeño por distinguir las formas de gobierno conforme al derecho y al poder ha lastrado la tradición del pensamiento político de modo que ésta se ha hecho impermeable a cualquier experiencia nueva, ya que toda forma política nueva ha podido ser clasificada dentro de alguna de las formas de gobierno antiguas: el gobierno de uno (monarquía), de unos pocos (aristocracia) o de la multitud (democracia), o bien en términos de su legalidad o ilegalidad. Así, la autora afirma que se da “el asombroso hecho de que ni una sola forma de gobierno nueva ha sido añadida en 2.500 años” (p. 295) y la riqueza de la historia política ha quedado reducida a unas pocas formas políticas entendidas como formas de *gobierno*.

Como se ha dicho, el primer propósito de la reflexión arendtiana es dar una respuesta a la pregunta acerca de dónde se introdujo el concepto de dominio o gobierno en la historia del pensamiento político. La autora comienza señalando que

⁷ El capítulo llamado “La tradición y la época moderna”, contenido en esta obra, pertenece también a los manuscritos sobre Marx.

⁸ En esta conferencia el término “poder” es normalmente sinónimo de dominio o gobierno de unos hombres sobre otros. Se relaciona con la investigación arendtiana sobre la introducción del concepto de dominio en la política. Si bien, cuando la autora comienza a hablar de Montesquieu hacia el final de la conferencia, el término “poder” adquiere el significado de “actuación concertada” que es como lo define la autora habitualmente en su obra (Arendt, 1973: 146).

⁹ La autora sitúa aquí la política y la ley al mismo nivel de importancia. En Arendt (1997: 67 ss.) subraya que la política no puede considerarse simplemente una realidad que realiza “funciones” o un medio para unos determinados fines. Para ella es una realidad que tiene sentido en sí misma, un rasgo que en esta conferencia extiende al derecho.

la experiencia del gobierno no procedía originalmente de la esfera política sino de la esfera doméstica. Esta última estaba regida en la Antigüedad por el gobierno despótico sobre los esclavos que estaban sujetos al dominio de sus amos y se ocupaban de las necesidades estrictamente biológicas de estos. De este modo, una vez cubiertas sus necesidades biológicas, los déspotas domésticos podían disfrutar de la libertad de la esfera pública como ciudadanos. Por tanto, la esfera doméstica en la Antigüedad era un ámbito de dominio que garantizaba la vida pública en la *polis*. Es decir, el contenido de la política no era el dominio sino que éste era una condición necesaria para aquella.

La autora explica que lo que ocurrió para que la experiencia doméstica del dominio se confundiera con la política, fue que “los filósofos la superpusieron sobre las experiencias políticas reales cuando empezaron a formalizarlas y conceptualizarlas” (p. 305). Es decir, la gran tradición de los filósofos agregó una realidad ajena a la política al comenzar a teorizar acerca de la misma y conceptualizar las diversas formas políticas. Desde entonces lo político se vio con los ojos de Platón, como una forma de gobierno o dominio. De este modo surgió la clasificación de las formas políticas como formas de gobierno de unos seres humanos sobre otros. Así, a juicio de la autora, al confundir el dominio privado con el ámbito público se desvirtúa este último al tiempo que se produce una confusión entre ambas esferas, la privada y la pública¹⁰.

Además de poner en claro el origen de la experiencia del gobierno, la autora aborda el otro criterio tradicional de distinción de las formas de gobierno que es el derecho. Con ocasión de este segundo criterio clasificador la autora da cuenta de las que considera que eran las nociones de ley en la Antigüedad griega y romana. La primera de ellas es la noción de derecho positivo griego según la cual las leyes se conciben como límites que establecen los seres humanos entre sí con carácter previo a la política. Es decir, la ley es prepolítica, su aprobación queda fuera de toda deliberación y consenso, aunque se entiende como “una muralla o límite erigido por los hombres” (p. 297). Ya que, la ley a pesar de ser prepolítica no deja de ser convencional en el sentido de que tiene origen en una voluntad humana, aunque sea la voluntad de un hombre sólo. Lo peculiar de la ley positiva griega es que es vista como una manera de garantizar el recuerdo de las acciones de los individuos, algo que anteriormente había logrado la poesía. Es decir, el *nomos* —como las epopeyas de Homero en su momento— tiene un carácter inmortalizador que mantiene en la memoria de las generaciones las hazañas de los griegos. Es lo que la autora denomina años después el “recuerdo organizado” de los ciudadanos de la *polis*¹¹.

El *nomos*, además de buscar la permanencia en la memoria de las hazañas de los ciudadanos, trata de compensar un problema que es común a todas las nociones de ley y a todos los pueblos. Y en este punto la autora aborda un tema central, que además constituye un problema en su pensamiento. La ley se enfrenta al hecho de que “cada nuevo nacimiento pone en peligro la continuidad de la comunidad política, porque con cada nuevo nacimiento nace potencialmente un mundo nuevo” (p. 296). Con esta afirmación la autora pone de manifiesto dos presupuestos muy recurrentes en su obra que conviene tener en cuenta. El primero es el hecho de que el nacimiento es el fundamento de la acción política, pues “con cada nuevo nacimiento nace potencialmente un mundo nuevo” y ese “mundo nuevo” potencial sólo aparece mediante la acción política, o mejor dicho, mediante los

¹⁰ Este tema es muy recurrente y lo trata más adelante en Arendt (1993: 243 ss.).

¹¹ “La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes [...] es una especie de recuerdo organizado” (Arendt, 1993: 220).

cambios que es capaz de lograr el agente cuando actúa. Para Arendt, en la medida en que hemos nacido, somos un nuevo inicio en el mundo y, por ello, somos capaces de llevar a cabo también nosotros “nuevos inicios”, acciones novedosas e inesperadas en el mundo en que vivimos. La autora señala que el nacimiento es el “apuntalamiento ontológico” (Arendt, 1984: 496) de la capacidad humana de acción política.

El segundo presupuesto resulta de poner en relación la acción así entendida con la ley. De esta relación surge el problema mencionado. Al reflexionar sobre la acción en cuanto actividad innovadora y capaz de dar lugar a “un mundo nuevo” se pone de manifiesto el peligro potencial que ésta supone para el mantenimiento del mundo común que comparten los seres humanos y para la continuidad de cualquier comunidad política. Por eso es necesaria la ley que tiene un carácter conservador, es decir, es aquello que da continuidad a la comunidad por encima del continuo peligro de la acción política, actuando como un límite a la misma. Este límite a la acción se ha de entender como aquello que da cauce para que la misma tenga lugar y se desarrolle. Es decir, la ley tiene que cumplir su propósito de conservar la comunidad a pesar de la acción política, al tiempo que garantiza que dicha acción tenga lugar con ciertos límites. De acuerdo con Arendt, el cambio no está previsto en las leyes, ni puede lograrse mediante la ley, ya que ésta es el “factor estabilizador de algo que por sí mismo está vivo y se mueve” (p. 301). Y ese algo que “está vivo y se mueve” no es la ley sino la acción. La acción es la actividad humana que puede lograr que se produzcan cambios, éstos son el resultado de una “acción extralegal”¹². Al hablar de “acción extralegal” la autora pone de manifiesto que la acción política tiende a romper los límites de lo jurídico. En este mismo sentido, la autora indica que “las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político”¹³. Así pues, la acción política con su capacidad para dar lugar a un “mundo nuevo” y el derecho positivo que trata de perpetuar el mundo ya existente y la estabilidad de la comunidad política, se encuentran, en cierto modo, enfrentados. Y estos dos elementos, la acción y el derecho, tienen el mismo valor como se adelantaba, ya que ni el derecho, ni el poder, pueden concebirse como meros instrumentos el uno del otro. Por ello es fundamental buscar una solución o un equilibrio a este conflicto. Un equilibrio a la paradoja de que Arendt es al mismo tiempo “una institucionalista que propone el Estado de Derecho, y una anti-institucionalista agonista o demócrata radical” (Smith (2010: 106). Esta conferencia arroja luz sobre el modo en que se plantea este problema, así como sobre la posible salida al mismo, como se verá más adelante.

En la conferencia, Arendt concluye su reflexión sobre las leyes señalando que el criterio del derecho para clasificar las formas de gobierno en la tradición se asimiló con el del poder entendido como gobierno o dominio. Arendt sostiene que Kant, con su filosofía moral representa una concepción de la ley que, al modo de la sentencia de Píndaro (“la ley es la que gobierna todas las cosas”), lo gobierna todo, alcanzando incluso la interioridad de la conciencia humana (p. 299). Con ello, a juicio de Arendt, “los dos pilares conceptuales” que la tradición ha utilizado, se identifican en uno solo con el dominio. Es “la posición en la que el gobierno y la ley

¹² “El cambio es siempre el resultado de una acción extralegal” (Arendt, 1973: 87).

¹³ “Las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político”. “La acción [...] tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación [...] las leyes que protegen y hacen posible su existencia política, son de tan gran importancia porque ninguno de tales principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 1993: 214).

realmente coinciden” (p. 299). Es decir, la política y las leyes coinciden al ser dos formas distintas de dominio, ya sean los hombres o las leyes las que gobiernen. Para la autora, esta identificación tradicional del derecho y el poder con el dominio implica una mala comprensión de las dos esferas en la que, como se ha dicho, o bien el poder o bien las leyes son meros instrumentos al servicio de la otra realidad. Frente a las nociones tradicionales de derecho y poder, la autora se inspira en la Antigüedad griega y romana que ofrece unas nociones de derecho y poder que en nada se asemejan, a su juicio, a la noción de mandato-obediencia¹⁴.

3. Montesquieu: una política de los principios

Una vez señalado el proceso mediante el que la tradición de la filosofía cambió la forma de concebir el derecho y el poder para pensarlos en términos de dominio, Arendt puede dar a conocer la alternativa de Montesquieu a la tradición. Para la autora, el pensador francés formuló “los grandes problemas del pensamiento político” y su “descubrimiento” más profundo fue haber percibido que cada forma de gobierno está dotada de una estructura particular que necesita de un principio diferente para ponerse en movimiento (p. 299). Es decir, las formas de gobierno no sólo tienen una naturaleza estática determinada por quién gobierna sobre quién — como sostiene la tradición—, sino que tienen un dinamismo: requieren de un movimiento. Y lo que logra ese movimiento es un principio que es propio de cada forma de gobierno e inspira las acciones de toda la esfera público-política¹⁵.

Como para el pensador francés, para Arendt los principios tienen un “extraordinario significado” en el ámbito político¹⁶. Hay en ella una suerte de política de los principios (Canovan (1995: 198). Desde su punto de vista, la acción política libre “se nutre constantemente” (Arendt (1997: 134) de ellos como una fuente de inspiración. De unos principios caracterizados por su generalidad. Es decir, que se distinguen de las metas particulares de las acciones concretas que se agotan cuando la acción ha terminado. Los principios son inagotables. Estas guías de la acción proceden de fuera, de un espíritu general del pueblo, no del interior del yo. Arendt esboza lo que entiende por principios en un fragmento de su artículo “¿Qué es la libertad?”:

¹⁴ “Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia” (Arendt, 1973: 143).

¹⁵ Arendt señala que Montesquieu distingue entre naturaleza y principio en cada forma de gobierno, la primera se refiere a quien gobierna a quien al modo tradicional, y la segunda a “lo que pone en movimiento” la forma de gobierno que “en sí misma está muerta” (p. 300). La autora se refiere a esta distinción entre naturaleza y principio para destacar el segundo frente al énfasis tradicional en la naturaleza y la convicción de que los regímenes políticos son estáticos.

A medida que avanza la conferencia y es Arendt la que propone una clasificación de las formas políticas, la referencia a la “naturaleza” deja de aparecer porque a ella lo que le interesa son las formas políticas en cuanto fenómenos. Aunque de esos fenómenos que son las acciones y experiencias de cada comunidad la autora extrae una “esencia” que es precisamente el principio fundamental de cada forma de convivencia como se verá más adelante. Este principio sólo es relevante en cuanto *aparece* en el mundo mediante la acción o la palabra. Y de esta aparición en el mundo la autora extrae una esencia de cada forma política. Arendt (1996: 165). No sin razón se habla del “esencialismo fenomenológico” de Arendt en Benhabib (2003: 123-127).

¹⁶ En Arendt (1997: 134), la autora señala, como reservando un desarrollo posterior de esta política centrada en los principios: “tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente”. La traductora indica que esto puede ser una referencia a un capítulo que planeaba sobre la “Pluralidad en las formas de estado” (Arendt, 1997: 134), de su libro inédito “Introducción a la política”. En vez de un capítulo sistemático sobre los principios inspiradores, Arendt ha legado muchas y muy dispersas referencias a su concepción de los principios.



En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad (aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular), sino que surge de algo por completo diferente que, siguiendo el famoso análisis de las formas de gobierno hecho por Montesquieu, llamaré principio.

Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos [...] se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio¹⁷.

De acuerdo con Montesquieu, cada forma de gobierno tiene un principio fundamental o *motor* que la impulsa, que la pone en movimiento. Y ello con independencia de que se den otros principios en dicha comunidad que no sean fundamentales o motores, pero que sean igualmente inspiradores de las acciones. Así, por ejemplo, en la monarquía la experiencia política preponderante es la distinción, lo que quiere decir que “solamente puedo establecer mi unidad como persona midiéndome frente a todos los demás” (p. 302). Es decir, el modo con que uno actúa en el ámbito público le lleva a ganar el reconocimiento de los otros y al mismo tiempo a establecer su propia unidad como persona, su propio yo. Según explica Arendt siguiendo al pensador francés, a raíz de esta experiencia surge el principio fundamental o motor de la monarquía que es el honor que entraña ese afán por distinguirse. Esto significa que el principio del honor inspira de manera general las acciones que tienen lugar en la comunidad. Su carácter de principio motor se pone de manifiesto en que cuando éste pierde su autoridad y las acciones ya no se inspiran de modo general en él, la comunidad como tal llega a su final. Porque ese principio inspirador o motor es lo que “pone en movimiento” la comunidad, en este caso la monarquía. Pero, como se adelantaba, el principio fundamental no excluye que se den en la monarquía otros principios inspiradores de las acciones distintos del principio fundamental del honor.

Respecto al régimen republicano, de acuerdo con Montesquieu, en éste la experiencia fundamental que constituye a la comunidad como tal es la experiencia de vivir juntos ciudadanos *igualmente* poderosos. Y las acciones de estos tienen su inspiración en un principio fundamental que el pensador francés considera derivado de esta experiencia, que es el principio inspirador de la “virtud” entendida como patriotismo o virtud política¹⁸. Por último, en la forma de gobierno pervertida que es la tiranía, el principio que inspira las acciones es el temor.

4. La pluralidad de experiencias políticas y su combinación

Una vez esbozadas las formas de gobierno de acuerdo con Montesquieu y situadas en primer plano de la reflexión las experiencias políticas, los principios y las acciones, la autora puede perfilar una taxonomía de las formas de gobierno alternativa a la tradicional. Una taxonomía alternativa que no coincide exactamente con la del francés pero que está profundamente inspirada en él. En ella, como en la de éste, lo distintivo de cada forma política es quiénes viven juntos —por ello utiliza el término “formas de *convivencia*”— y qué experiencia y qué principio fundamental les mantiene unidos, no quién gobierna sobre quién como en las formas de *gobierno*. En esta clasificación alternativa Arendt distingue tres formas políticas: el

¹⁷ “¿Qué es la libertad?”, en Arendt (1996: 164).

¹⁸ “No se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la virtud política” dice Montesquieu. Lo que denomina “virtud” republicana es el amor a la patria como amor a la igualdad de los ciudadanos. El pensador francés precisa que esto no supone descartar la virtud moral o cristiana, lo que quiere decir es que esta virtud política es algo distinto a aquellas, es “el resorte que pone en movimiento al Gobierno republicano, del mismo modo que el honor es el resorte que mueve la monarquía” (Montesquieu, 1980: 49).

reino, la aristocracia y la república frente a la monarquía, la aristocracia y la democracia de la taxonomía tradicional.

El hecho de que la autora denomine a esta clasificación alternativa como la de las formas de convivencia y no de gobierno, no significa necesariamente que el gobierno no exista en ellas en el espacio político, sino que, exista o no, nunca es lo determinante o el criterio distintivo de una forma política u otra. El gobierno no es la experiencia central de la política. Para ella, esta tipología de las formas de convivencia supone una visión de la política diametralmente distinta a la tradicional, aunque a su juicio, lamentablemente dicha tipología alternativa no tuvo influencia y fue absorbida y reemplazada por la tradición de la filosofía política.

De acuerdo con Arendt, la clasificación de las formas de *convivencia* —el reino, la aristocracia y la república— se basa en experiencias políticas reales de la Antigüedad. La distinción entre ellas surge del discernimiento de cuál es la experiencia política fundamental de cada una. Para la autora, las experiencias políticas reales son el elemento distintivo de la política y el criterio mediante el que se distingue una forma política de otra. La primera de estas formas de convivencia es el reino que se basa en la experiencia del reino griego de la edad heroica, una época anterior a la constitución de las ciudades autónomas griegas. En dicho momento el rey no es un dominador, como lo es en experiencias políticas posteriores, sino un *primus inter pares*, el primero entre sus iguales. La experiencia distintiva del reino o su experiencia fundamental es la acción. El hecho de que éste “descansa en la experiencia de la acción en el sentido general de comenzar algo nuevo” (p. 306). Es decir, la acción es el principio fundamental o motor del reino, “aquello que pone en movimiento” esta forma de convivencia. Por tanto, el reino sólo existe mientras dura una determinada empresa o gesta que ha unido para actuar juntos a aquellos que constituyen la comunidad. Una empresa que, como lo fue la guerra de Troya, es extraordinaria. Este carácter excepcional de las acciones reales imposibilita que la experiencia del reino sea susceptible de darse de un modo cotidiano o de durar largo tiempo.

El hecho de que Arendt señale que en el reino la acción como tal es la experiencia fundamental parece no añadir nada o confundir al lector, pues se ha subrayado anteriormente la importancia de la acción en toda la esfera de la política de cualquier comunidad. Ahora bien, el hecho de que en el reino la acción sea la experiencia fundamental —la que “pone en movimiento” esta forma de convivencia— hace ver que para Arendt este tipo de acción tiene un sentido paradigmático. Se podría decir que es la acción política en su forma pura.

La segunda forma de convivencia se basa en un momento histórico posterior al del reino griego que es el de la aristocracia de la *polis*. En ésta, la experiencia fundamental es la distinción mediante la que cada ciudadano se “revela” ante los otros o constituye su yo ante los demás miembros de la *polis*. Esta experiencia aristocrática de la distinción es aquella que Montesquieu atribuía a la monarquía. Para la autora, a diferencia de la experiencia de la acción “real” del reino, la distinción como experiencia fundamental supone una actuación diaria y una “deliberación constante” (p. 309). Por tanto, la aristocracia no descansa en experiencias de acción extraordinarias, como las gestas bélicas del reino, sino en la deliberación y la distinción cotidianas entre ciudadanos. Debido a esta cotidianidad de su experiencia fundamental, la aristocracia tiene, en principio, posibilidad de ser más duradera que el reino. Sin embargo, parece que esta durabilidad no resultó fácil de lograr en la realidad, pues sus mismos “rasgos aristocráticos, el individualismo



temerario del *aristeuein* a toda costa, llevaron a la *polis* a su perdición, porque hizo casi imposibles las alianzas entre *poleis*” (p. 308)¹⁹.

La contrapartida a este individualismo extremo de la *polis* es la tercera forma de convivencia, que se basa en la república romana en la que “el *salus rei publicae*, el bienestar que todos tenemos en común, era siempre puesto conscientemente por encima de la gloria individual” (p. 309). Así, en la república romana la actividad principal no está centrada en el yo sino en el “cuidado vigilante de la fundación de Roma y de sus leyes” (p. 309). La autora caracteriza la república como aquella forma de convivencia que logra ser duradera porque no está fundada ni en la acción extraordinaria como el reino, ni en la distinción individualista como la aristocracia, sino en la igualdad y el cuidado de las leyes. Ahora bien, la república también tiene su peculiar inconveniente y es que los ciudadanos no logran “revelarse a sí mismos”, es decir, constituir su individualidad irrepetible como en la aristocracia.

Tras señalar los rasgos positivos y negativos de las formas de convivencia, la autora señala que éstas se pueden combinar en una misma comunidad con el llamado “gobierno mixto”. Arendt explica éste de un modo peculiar. Considera que el gobierno mixto es el resultado de vincular las tres experiencias políticas fundamentales: la acción, la distinción y la igualdad. De hecho, a su juicio, el espíritu de igualdad y de distinción no se dan exclusivamente en la república y en la aristocracia sino que son “experiencias básicas de toda vida humana comunitaria” (p. 302)²⁰. Así, de acuerdo con Arendt, el gobierno mixto no significa otra cosa que la integración de “las tres experiencias fundamentales que caracterizan a los hombres en la medida en que viven juntos y existen en pluralidad” (p. 310). Es decir, la combinación del “amor por la igualdad” de la república, el “amor por la distinción” de las aristocracias —una combinación que, a juicio de la autora, Montesquieu ya llevó a cabo²¹—, así como la integración de estas dos en la facultad “real” de la acción (p. 310). Esta preferencia de Arendt por el gobierno mixto y las posibilidades y desventajas de cada una de las formas de convivencia que la autora presenta, ponen de manifiesto que no se decanta en exclusiva por ninguna de ellas: ni por la acción real, ni por la republicana, ni por la acción deliberativa-agonal, pues deja claro que quiere integrar las tres experiencias políticas fundamentales: la acción pura, la igualdad y la distinción.

¹⁹ La autora aventura que el modo de concebir el derecho en Grecia, de acuerdo con esos rasgos aristocráticos, pudo ser una de las causas de la desaparición política del mundo griego. Arendt (1997: 127). Este temor se repite en *La condición humana* donde se subraya que el espíritu agonal es la causa tanto del genio de Atenas como de su rápida decadencia (1993: 219-220). Esta impotencia del *nomos* para lograr la estabilidad se basa, en última instancia, en el desconocimiento griego de la importancia política de la capacidad de hacer promesas. Un desconocimiento que deriva, por un lado, del carácter prepolítico del *nomos*, y por el otro, probablemente de una incompatibilidad entre el individualismo y la capacidad política de hacer promesas, esencial para Arendt. Una capacidad que logra la duración del mundo humano y de las relaciones interpersonales que en él se establecen. Véase la importancia de la promesa en Arendt (1993: 262-265); y su desarrollo posterior en Arendt (2004: 233-241).

²⁰ Esto sigue en la línea de Montesquieu para quien las experiencias fundamentales (o motores) de cada comunidad política no son experiencias exclusivas o excluyentes. Por eso son “fundamentales” porque puede haber otras experiencias distintas, no fundamentales, que estén igualmente presentes en la comunidad política. Así, señala que “aunque la virtud política sea el resorte de la República, el honor se encuentra también en ella”, Montesquieu (1980: 49). Arendt lleva esta afirmación más allá y esta combinación de la igualdad y la distinción resulta sumamente interesante para arrojar luz sobre otros textos de la pensadora alemana.

²¹ Es clara la combinación de la distinción y de la igualdad en el Parlamento que propone Montesquieu basándose en la Constitución inglesa en la que “el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo”. Es decir, el legislativo es bicameral, formado por la cámara de los Lores y la de los Comunes, que es probablemente en lo que piensa Arendt (1980: VIII, 6) cuando habla de combinación entre distinción (aquí, nobiliaria) e igualdad (aquí, del pueblo).

En referencia a aquellos autores que, situados fuera de la tradición como Montesquieu, valoraron la posibilidad de un gobierno mixto, Arendt destaca a Aristóteles y en especial a Cicerón (p. 303) —la autora también cita a Tucídides, pero obvia la constitución mixta de las *Nomoi* de Platón—. Arendt comparte con Aristóteles y Cicerón la preocupación por encontrar un régimen que pueda durar. Y el régimen que encuentra es el gobierno mixto, como ellos. Un régimen que surge de una combinación de elementos tomados de las tres formas políticas (Aristóteles, 2005: 1265b33; Cicerón, 1992: I, 41; Arendt, 2004: 307).

De este modo, frente a las formas de gobierno tradicionales que, a juicio de Arendt, se excluyen entre sí, las formas de convivencia son combinables y permiten el gobierno mixto. Las primeras no se pueden combinar porque el gobierno no puede estar en manos de uno, de unos pocos y de la multitud al mismo tiempo. Frente a esta disyuntiva de la tradición se da el carácter copulativo e incluyente de las formas de convivencia. Esto que, en la Antigüedad se denomina gobierno mixto, en la Edad Moderna tiene una versión revisada con la división de poderes en tres ramas que hizo célebre a Montesquieu.

El gobierno mixto tal y como lo formula Arendt, como combinación de las tres experiencias políticas fundamentales —acción, distinción e igualdad— conduce de nuevo a la tensión entre acción y derecho a la que se ha hecho referencia. Difícilmente la teoría de la acción de Arendt puede combinarse con su concepción de las leyes superando la tensión que hay entre ambas realidades sin que estas pierdan sus rasgos distintivos. Es especialmente patente esta tensión cuando Arendt presenta la experiencia del reino como la acción pura o acción política paradigmática. Los rasgos de este tipo de acción, ejemplificada con la acción que se desarrolla en la guerra de Troya, ponen de manifiesto hasta qué punto hay una tensión entre la acción y la estructura jurídica, ya que esta acción guerrera como fundamento de una forma de convivencia es incompatible con cualquier estructura jurídica. Por ello, se hace especialmente comprensible el término que se ha acuñado respecto a la concepción arendtiana de acción como “política impolítica” (Canovan (1995: 148). Es decir, la acción es “política” en el sentido de que constituye una novedad, es un “nuevo inicio” como rasgo central en la política. Ahora bien, al mismo tiempo es “impolítica”, porque precisamente por ser innovadora, la acción puede poner en peligro la estabilidad del marco institucional o legal dentro del que se desarrolla. Ya que la acción tiene que ver con el cambio y la transgresión de límites como se señalaba, el cambio es “extralegal”, se da fuera o en el límite de lo que es acorde al derecho (Arendt, 1973: 87).

De ahí que Canovan afirme que a Arendt “la acción, propiamente dicha [...] le parecía algo realmente demasiado anárquico para ser completamente compatible con cualquier estructura política estable” (Canovan, 1995: 137). Esto se hace patente en la descripción que lleva a cabo Arendt del reino, en el que la acción que allí tiene lugar está desligada de toda estructura institucional. En el reino los hombres se unen para llevar a cabo algo juntos y en el momento que llevan a término esa empresa que los ha unido, se separan. Al subrayar que la acción no es algo cotidiano en el reino, sino que, al modo homérico se entiende como una gesta extraordinaria que se da en momentos muy puntuales, pone de manifiesto que la acción por sí misma carece de durabilidad y que el derecho propiamente dicho no tiene relación con ella. Se podría decir que la acción “real” como acción pura o paradigmática se opone esencialmente al carácter estabilizador o conservador de las leyes. En este sentido puede afirmarse que la acción pura más que “política impolítica” es más exactamente “política injurídica”, pues allí donde hay una

estabilidad jurídica como en la aristocracia de la *polis* o en la república romana, la experiencia de la acción pura no es la experiencia política fundamental.

Ahora, si con la intención de formar un gobierno mixto se pone en relación la acción real —y, en menor medida la acción agonal— con la experiencia republicana, aparecen los problemas. Ya que en la república la experiencia de la igualdad conduce al cuidado del pasado, tanto del momento fundacional como de las leyes. Es decir, la acción en la república está orientada a conservar. La dificultad del gobierno mixto radica en el modo en que se integra la acción real innovadora con esta experiencia conservadora republicana. El gobierno mixto trataría de combinar tres modos de entender la política muy distintos. Dos de ellos diametralmente opuestos: la acción real griega, innovadora, extraordinaria e impredecible y la acción republicana romana que es conservadora de las leyes y de la fundación de la ciudad.

Este intento de combinación se puede expresar en términos actuales como el intento de combinar la democracia y la constitución. O, desde el punto de vista arendtiano, entre existencialismo y republicanismo: como la combinación de su preocupación existencial por el yo con su preocupación republicana por el cuidado conservador de la ciudad²².

Se puede apuntar como una posible salida a esta tensión, la que la propia autora ofrece en *Sobre la revolución* y en “Desobediencia civil” al presentar la manera en que se constituye la república de Estados Unidos. Como también subraya en la conferencia, la republicana es una forma de convivencia especialmente apta para la constitución mixta. Por ello, la antigua Roma y Estados Unidos están tan estrechamente relacionadas para ella²³. Arendt señala en repetidas ocasiones que Estados Unidos no es una democracia, sino una república. Y eso no sólo significa que el pueblo —y no una mayoría del mismo—, detenta el poder, sino que, en la república americana se logra un cierto equilibrio entre dicho poder y la constitución, entre la acción y la estabilidad que todas las comunidades necesitan²⁴. Para la autora no es una solución carente de imperfecciones, pero se cuenta entre las más relevantes políticamente para ella. Al referirse al fenómeno de la desobediencia civil que tiene lugar en la república americana, la autora articula de forma más concreta este equilibrio entre democracia y Estado de Derecho. La desobediencia civil como forma de acción política, representa paradójicamente, no sólo la preocupación por la acción innovadora sino también la preocupación por la estabilidad²⁵.

²² Seyla Benhabib (2000: 127 ss.) distingue dos dimensiones fenomenológicas del ámbito público en la obra de Arendt, que bien pueden relacionarse con Grecia y Roma respectivamente. La primera, el ámbito público como “espacio de aparición” es una dimensión que se da bastante comúnmente y que se identifica con un tipo de acción agonal en la que lo central es la distinción y la expresión del yo a la vista de otros miembros de la comunidad. La segunda se refiere a un ámbito público entendido como “mundo común”, es decir, duradero, en el que tiene lugar la acción comunicativa puesta de manifiesto fundamentalmente en la capacidad humana de hacer promesas. Aunque Benhabib no lo subraya, la capacidad de hacer promesas con objeto de dar durabilidad al cuerpo político es un logro y un “descubrimiento” romano de acuerdo con Arendt (2004: 234 ss.).

²³ En *Sobre la revolución* la autora señala expresamente que los revolucionarios norteamericanos tuvieron como modelo “la república romana y [...] la grandeza de su historia” (Arendt, 2004: 210).

²⁴ En *Sobre la revolución* es manifiesto que Arendt considera la idoneidad del gobierno mixto de la república americana frente a la forma pura de la democracia francesa de inspiración rousseauiana.

²⁵ Según dice acertadamente Verity Smith (2010: 106), en el fenómeno de la desobediencia civil tal como la entiende Arendt, “podemos ver estos dos lados juntos”, al ser “una actividad que media entre la necesidad de cambio y la necesidad de estabilidad”. Esta combinación está estrechamente relacionada, de nuevo, con la influencia de Montesquieu en el artículo de Arendt (1973) al que se refiere Smith, llamado “Desobediencia civil”.

5. El paradigma romano del *ius gentium*

Conviene señalar brevemente un último aspecto relevante de la conferencia, que se refiere a las referencias de Arendt al *ius gentium* romano. Éste completa el cuadro de los rasgos que ha de tener el derecho para la autora. El derecho de gentes es un derecho incluyente, no excluyente. Es aquel que logra ampliar sus propios límites mediante pactos o alianzas entre ciudades distintas.

Como ha quedado dicho, la república romana es la forma política específicamente duradera de acuerdo con la autora. Para ella, dicha duración deriva de que la experiencia política romana se centra en la conservación del derecho y en la capacidad de los romanos para llegar a acuerdos y establecer pactos con otros pueblos. En las relaciones de Roma con otras ciudades, el derecho que se establece se denomina *ius gentium*, pues es “una ley erigida entre pueblos distintos cuyas ciudades prescribían diferentes leyes civiles” (p. 298). Para Arendt este tipo de ley tiene un carácter horizontal ya que establece relaciones entre pueblos distintos que mantienen sus propias leyes. No ‘gobierna desde arriba’ en un sentido vertical u homogeneizador. El derecho no se concibe como una forma de dominio al modo tradicional sino como aquello que relaciona a los seres humanos o a las ciudades entre sí. Este derecho de gentes se entiende como “los canales específicos de comunicación y relación que son necesarios *entre* ciudades, *entre* un código jurídico y otro” (p. 299). La autora contrasta este derecho de gentes romano con la incapacidad griega para establecer relaciones entre ciudades. En concreto, la autora considera que el modo griego de concluir las guerras es especialmente terrible, por lo que habla de “la específica crueldad de la historia griega” (p. 310)²⁶. A juicio de la autora, como los griegos desconocían tanto la práctica de llegar a acuerdos con los enemigos derrotados al modo romano como la de establecer un gobierno sobre estos al modo tradicional, se vieron abocados a la aniquilación de los enemigos como modo de concluir las guerras (p. 310)²⁷.

Frente a esta inmadurez griega en lo que se refiere a las relaciones políticas hacia el exterior, Roma aporta una solución propiamente política: el establecimiento de alianzas con los enemigos derrotados, dando lugar a confederaciones. Así, la autora se decanta por esta experiencia romana que logra reconciliar a los enemigos entre sí logrando un nuevo marco de convivencia más amplio. Para ella, la noción romana del poder, a diferencia de la griega, está abierta al exterior, ya que “se expresa en el establecimiento de ámbitos públicos concretos entre Roma y sus vecinos” (p. 310).

Arendt insiste en muchas ocasiones en que para Montesquieu las leyes eran *rappports*, aquello que establece relaciones entre las cosas (Arendt, 2004: 203, 260; 1984: 477). En este sentido entendió también ella el Derecho romano como aquello que establece relaciones entre personas, no sólo en el interior de la *civitas*, sino también en el exterior. Lo que Arendt lamenta es que esta noción de derecho no fue

²⁶ Esto desmiente una vez más la acusación común de idealización de la *polis* que se dirigía a Arendt hace algunos años en detrimento de una visión unitaria de su pensamiento y de otras experiencias políticas que la propia autora destaca. Una visión de la autora que, además, parecía olvidar las tensiones que hay en el mismo, al poner énfasis exclusivamente en la importancia de Grecia y la acción agonal. Taminioux (2008) ha desmentido con claridad la supuesta idealización de Arendt de la Antigüedad griega y señala que, por el contrario, la autora se inclina más bien, muchas veces, por la experiencia política romana.

²⁷ Arendt coincide nuevamente con Montesquieu. Éste afirma en términos muy similares: “entre los griegos, los habitantes de una ciudad tomada perdían la libertad civil y eran vendidos como esclavos; la toma de una ciudad llevaba consigo su total destrucción”, y habla del “abominable derecho de gentes” griego (Montesquieu, 1980: XXIX, 14).



tenida en cuenta por la tradición de pensamiento político a pesar de que es una solución propiamente política a los conflictos que se producen entre comunidades.

Basta lo dicho como un esbozo acerca de la tensión entre acción y derecho en Arendt y una aproximación a la influencia de Montesquieu. El pensador francés es una referencia constante en toda la obra de la autora²⁸, aunque a pesar de su importancia los intérpretes de Arendt no le han prestado toda la atención que merece²⁹. Probablemente, una de las razones de haber pasado por alto esta influencia es que escritos como el que aquí se presenta en lengua española, eran desconocidos hasta hace poco tiempo entre los lectores de Hannah Arendt.

Bibliografía

- AMIEL, A. (1998), "Hannah Arendt lectrice de Montesquieu", *Revue Montesquieu*, Núm. 2, pp. 119-138.
- ARENDR, H. (1953a), "Ideology and Terror", *Review of Politics*, Núm. 3, pp. 303-327.
- ARENDR, H. (1953b), "Understanding and Politics", *Partisan Review*, Núm. 20, pp. 377-392.
- ARENDR, H. (1973), *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- ARENDR, H. (1984), *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- ARENDR, H. (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- ARENDR, H. (1995), *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona.
- ARENDR, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona.
- ARENDR, H. (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- ARENDR, H. (2002a), *Denktagebuch: 1950 bis 1973* Piper, Múnich.
- ARENDR, H. (2002b), "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research*, Vol. 69, Núm. 2, pp. 273-319.
- ARENDR, H. (2004), *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- ARENDR, H. (2005), *Ensayos de comprensión 1930-54*, Caparrós, Madrid.
- ARENDR, H. (2006a), *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza editorial, Madrid.
- ARENDR, H. (2006b), *Diario filosófico: 1950-1973*, Herder, Barcelona.
- ARENDR, H. (2007a), *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid.
- ARENDR, H. (2007b), "The Great Tradition I. Law and Power", *Social Research*, Nueva York, Núm. 3, pp. 713-726.
- ARENDR, H. (2007c), "The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled", *Social Research*, Nueva York, Núm. 4, pp. 941-954.
- ARENDR, H. (2008), *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona.
- ARENDR, H. y HEIDEGGER, M. (2000), *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona.
- ARISTÓTELES (2005), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

²⁸ Entre los textos publicados de Arendt su influencia es explícita en los escritos "Ideología y terror" (1953a), un artículo que adquiere tal relevancia que se incorpora como el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* desde la edición de 1958; "Comprensión y política" (1953b) recogido posteriormente en Arendt (2005) y "La revisión de la tradición por Montesquieu" incluida en Arendt (2008). Además de en Arendt (1973 y 2004). La autora acude en muchas ocasiones a la obra del pensador francés cuando trata cuestiones problemáticas o se enfrenta a tensiones fundamentales dentro de su propio pensamiento.

²⁹ Como ha señalado Kohn (2007a: 2). Sin embargo, hay algunas excepciones como Canovan (1995), Forti (1996), Amiel (1998), Casadei (2005). Más recientemente, Smith (2010), es la autora que ha comprendido la influencia del francés en todo su peso. Para la numerosa bibliografía secundaria sobre Arendt y la estrecha relación de ésta con Montesquieu, el número de publicaciones dedicadas a la relación entre ambos sigue siendo escaso.

- BENHABIB, S. (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Oxford.
- CANOVAN, M. (1995), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press.
- CASADEI, T. (2005), "Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt", *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa.
- CICERÓN, M.T. (1992), *Sobre la república*, Tecnos, Madrid.
- FORTI, S. (1996), "Il potere centro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt". En *Percorsi della libertà*, Il Mulino, Bolonia.
- KOHN, J. (2007a), "Guest Editor's Introduction", *Social Research*, Nueva York, Vol. 74, Núm. 3, pp. xiii-xxi.
- KOHN, J. (2007b), "Guest Editor's Introduction", *Social Research*, New York, Vol. 74, Núm 4, p. xvii-xxxii.
- MONTESQUIEU (1980), *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid.
- SMITH, V. (2010), "Dissent in Dark Times. Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", en BERKOWITZ, R., KATZ, J. y KEENAN, T., *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, Nueva York.
- TAMINIAUX, J. (2008), "Performatividad y grecomanía", en BIRULÉS *et al.*, *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid.
- TOCQUEVILLE, A. (1989), *La democracia en América*, Aguilar, Madrid.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006), *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona.



La gran tradición (1953)¹

Hannah Arendt

1. Derecho y poder

Desde Platón, todas las definiciones tradicionales de la naturaleza de los distintos tipos de gobierno se han basado en dos pilares conceptuales: el derecho y el poder. Las diferencias entre las diversas formas de gobierno dependían de la distribución del poder: de si un hombre solo o los ciudadanos más distinguidos o el pueblo poseían el poder de gobernar. Se juzgaba la naturaleza buena o mala de cada una de estas formas, de acuerdo con el papel que jugaba el derecho en el ejercicio del poder: el poder legal era bueno y el ilegal era malo. Sin embargo, el criterio del derecho como vara de medir el gobierno bueno o malo fue reemplazado muy pronto, ya en la filosofía política de Aristóteles, por el concepto totalmente diferente del interés, con el resultado de que el gobierno malo se convirtió en el ejercicio del poder en interés de los gobernantes y el gobierno bueno en el uso del poder en interés de los gobernados. Los tipos de gobierno, enumerados de acuerdo con el principio del poder, no cambiaron en ninguno de los casos, pues siempre hubo tres formas básicas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y las correspondientes tres perversiones básicas de las mismas: la tiranía, la oligarquía y la olocracia (el gobierno del populacho). Con todo, el pensamiento político moderno es responsable de exagerar y malinterpretar la concepción aristotélica de interés: el *dzên kai eudzên* que no es todavía la orden que “manda el rey” (como el Cardenal Rohan expresó mucho más tarde), sino que designa las diversas preocupaciones de ricos y pobres a las que las leyes deben enfrentarse de acuerdo con el principio del *suum cuique*. Por lo tanto, gobernar en interés de todos no es más que una interpretación particular del gobierno de acuerdo con leyes justas.

Una curiosa ambigüedad respecto a la relación entre derecho y poder ha permanecido oculta en estos bien conocidos clichés. En este sentido, casi todos los teóricos de la política usan juntos dos símiles diferentes sin advertirlo. Por un lado, aprendemos que el poder hace cumplir la ley para lograr la legalidad; y por el otro, la ley se concibe como la limitación y la frontera del poder, que nunca debe ser sobrepasado. En el primer caso, el poder podría ser entendido como un mal necesario, mientras que en el segundo caso este rol caería más bien en la función de la ley, que parece deber su existencia a la necesidad de restringir una fuerza, por lo demás, libre y “buena”. Siguiendo la categoría tradicional de medios y fines, el poder en el primer caso surge como un *instrumento* para ejecutar la ley, y en el segundo caso la ley surge como un *instrumento* para mantener el poder controlado. Una consecuencia de esta comprensión ambigua de la relación entre derecho y poder, parece obvia a primera vista. Si el poder está solo para hacer cumplir y ejecutar la ley, no puede haber mucha diferencia entre si ese poder reside en un

¹ Traducción de Alfonso Ballesteros Soriano. La versión original en lengua inglesa de esta conferencia se publicó dividida en dos partes: “The Great Tradition I. Law and Power”, *Social Research*, Nueva York, núm. 3, pp. 713-726 y “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, Nueva York, núm. 4, pp. 941-954

hombre, en unos pocos, o en todos ellos. Sólo puede haber una diferencia esencial —la diferencia entre el gobierno legal o constitucional y el gobierno ilegal o tiránico—.

Por tanto, de Platón en adelante el término tiranía no fue usado sólo para la perversión del gobierno de un hombre, sino también indiscriminadamente para cualquier gobierno ilegal, es decir, cualquier gobierno que en sus decisiones estaba limitado sólo por su propia voluntad y sus deseos —incluso si estos eran la voluntad y los deseos de la mayoría— y no por las leyes que no podían estar sujetas a las decisiones políticas. Encontramos la última consecuencia de esta línea de pensamiento en el *Zum Ewigen Frieden* de Kant, donde concluye que en vez de distinguir muchas formas de gobierno, uno podría decir que hay solamente dos: a saber, el gobierno constitucional o legal (con independencia de quién o cuántos detenten el poder) y la dominación o despotismo. Para Kant, todas las formas de gobierno tradicionales son formas de dominación; son despóticas porque se distinguen de acuerdo con el principio del poder, y en ellas aquel que posee el poder lo posee como “soberano”, indivisible y no controlado por los otros. Frente a la monarquía, la aristocracia y la democracia, Kant establece el gobierno constitucional. Un gobierno en el que el poder siempre está controlado por los otros y que denomina “republicano” con independencia de otros criterios.

Pero si volvemos al segundo símil en la relación entre derecho y política, de acuerdo con el cual se ve el derecho como la cerca o muralla que rodea a los hombres que detentan el poder —que sin esta limitación podrían abusar de su fuerza—, las diferencias entre las formas de gobierno tradicionales, es decir, entre monarquías, aristocracias y democracias, se vuelven todas importantes. La cuestión, ahora, es si un hombre solo, o los hombres más distinguidos, o todo el pueblo deberían tener permitido ejercer el poder dentro de los límites del derecho. En este contexto, es obvio porqué el gobierno de un hombre debe estar identificado con la tiranía —o en cualquier caso, ser lo más cercano a la tiranía— y porqué la democracia debe ser considerada la mejor forma de gobierno. Aquí la monarquía viene a significar que sólo un hombre es libre, la aristocracia significa que sólo los mejores tienen garantizada la libertad, y únicamente la democracia puede considerarse un gobierno libre. La última consecuencia de esta línea de pensamiento la encontramos en la filosofía de la Historia de Hegel, en la que la historia del mundo está dividida en tres periodos: el despotismo oriental donde sólo uno era libre, el mundo antiguo griego y romano donde algunos eran libres, y finalmente, el occidente cristiano en el cual todos son libres porque el hombre como tal es libre. El aspecto más sorprendente de esta recurrente ambigüedad en los conceptos de derecho y poder es que aquí no tratamos simplemente con dos elementos de nuestra tradición, más bien al contrario, casi todos los grandes pensadores políticos usan ambos símiles indiscriminadamente.

He enumerado las formas de gobierno al modo en que fueron formuladas y definidas en la tradición, cuya base no se estableció por curiosidad histórica sobre los múltiples modos de vida de los diferentes pueblos, sino a través de la búsqueda de Platón de la mejor forma de gobierno. Una búsqueda que surge y presupone siempre su actitud negativa hacia la ciudad-estado ateniense. Desde entonces, la búsqueda de la mejor forma de gobierno ha servido para conceptualizar y transformar todas esas experiencias políticas que se fundan en la tradición de pensamiento político, la cual, quizá en ningún otro sitio muestra su extensión de manera más impresionante que en el asombroso hecho de que ni una sola forma de gobierno nueva ha sido añadida en 2.500 años. Ni la República romana, ni el Imperio romano, ni la monarquía medieval, ni el surgimiento del Estado nacional, se consideraron suficiente justificación para revisar o añadir a las que ya eran



conocidas por Platón. Sorprendentemente en vista de sus tremendas consecuencias, la distinción entre gobernar y ser gobernado como condición para todas las formas de sociedad organizada fue introducida abruptamente por Platón, de una manera casi improvisada; mientras que el concepto de derecho sólo asume su lugar central como el contenido de toda la vida política en su último tratado, en las *Nomoi* (*Las leyes*) —tratado que, por cierto, fue perdido y redescubierto en el siglo XV— y allí las leyes se entienden como la versión visible y política de las ideas de la *República*.

Con todo, si en la búsqueda de la mejor forma de gobierno la cuestión de las leyes jugó originalmente un papel subordinado, su papel fue siempre importante al definir la tiranía como la peor forma de gobierno. La razón de esta temprana constelación radica en la experiencia política específica de la *polis*, una experiencia que tanto Platón como Aristóteles daban por sentada. La experiencia política griega prefilosófica había entendido las leyes como los límites que los hombres establecen entre ellos o entre ciudades. Limitaban el espacio de la vida que cada uno tenía derecho a llamar el suyo y eran sagradas por ser las estabilizadoras de la condición humana, de las circunstancias cambiantes y de los movimientos y acciones de los hombres. Daban estabilidad a una comunidad compuesta por mortales y, por tanto, puesta en peligro constantemente en su continuidad por los nuevos nacidos en su seno. La estabilidad de las leyes se relaciona con el movimiento constante de los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede terminar mientras los hombres nacen y mueren. Cada nuevo nacimiento pone en peligro la continuidad de la *polis*, porque con cada nuevo nacimiento nace potencialmente un mundo nuevo. Las leyes limitan estos nuevos inicios y garantizan la preexistencia de un mundo común, la permanencia de una continuidad que trasciende la duración individual de cada generación. Una permanencia con la que cada hombre como mortal puede esperar dejar un rastro de permanencia tras de sí. En este sentido, que se impuso con la *polis* griega, las leyes constituyen el mundo público común, fuera del cual, de acuerdo con los griegos, la vida humana estaba privada de sus preocupaciones más esenciales.

La gran ventaja de la organización de la vida pública de la *polis* era que ésta, a causa de la fuerza estabilizadora de su muralla legal, podía conferir a los asuntos humanos una solidez que la acción por sí misma nunca puede poseer en su intrínseca futilidad y dependencia de la alabanza inmortalizadora de los poetas. Debido a que se rodeaba de la muralla permanente de la ley, la *polis* como unidad podía garantizar que lo sucedido o hecho en su interior no pereciera con la vida del agente o del que soportaba la acción, sino que perdurara en la memoria de las futuras generaciones. Es un gran mérito más del reino, y la razón por la que desde un punto de vista mitológico los griegos vieron en la fundación de Atenas del rey Teseo la última empresa real y la más grande, franca y brevemente señalada por Pericles, que alabó a Atenas porque no necesitó a un Homero para dejar, para bien y para mal, “monumentos innumerables” de los hechos de sus hijos.

Este significado originario de *nomos* está presente todavía cuando Platón evoca a Zeus como el dios de los límites al principio de su discurso sobre *Las leyes*, tal y como estaba presente cuando Heráclito afirmó que el pueblo debe luchar por sus leyes tal como lucha por la muralla (*teichos*) de su ciudad. Así como una ciudad podía existir físicamente sólo después de que sus habitantes hubieran construido una muralla a su alrededor, la vida política de los ciudadanos, *politeusthai*, podía empezar sólo después de que la ley hubiera sido planteada y establecida. La valla de la ley era necesaria para la ciudad-estado porque sólo en ella la gente vivía unida en un sentido en que el espacio mismo no era garantía suficiente para asegurar a

cada uno de ellos su libertad de movimiento. De tal modo era concebido el establecimiento de la ley como una condición de la vida de la *polis*, que la legislación, el hacer la ley, no se consideraba una actividad política: el legislador podía ser un hombre llamado del exterior, o como Solón, alguien que después de establecer la ley se retiró de la vida público-política, al menos por un tiempo. De tal modo era concebida la ley como algo erigido y establecido por los hombres sin ninguna autoridad o fuente trascendente, que la filosofía presocrática, cuando se planteó distinguir todas las cosas preguntando si éstas debían su origen a los hombres o a sí mismas, introdujo los términos *nomô* y *physei*, por derecho o por naturaleza. Por ello, el orden del universo, el cosmos de las cosas naturales, era diferenciado del mundo de los asuntos humanos cuyo orden está establecido por los hombres en la medida en que son cosas hechas y realizadas por hombres. Esta distinción sobrevive al comienzo de nuestra tradición en la que Aristóteles afirmó expresamente que la ciencia política trata con cosas que son *nomô* y no *physei*. En este contexto, el tirano que arrasa los límites de las leyes destruye completamente la esfera política. No es un gobernante sino un destructor que derriba las murallas de la ciudad, la condición prepolítica de su existencia.

Sin embargo, muy pronto, e incluso antes del comienzo de nuestra tradición, ya existían otras concepciones de la ley. Cuando Píndaro dice: *nomô basileus pantôn* podemos justificar el traducir sus palabras así: “la ley es la que gobierna todas las cosas”; y entiende que esto significa que, así como el rey mantiene unido y ordena aquello que da comienzo bajo su liderazgo, también la ley es un orden inherente en el universo y gobierna su movimiento. Esta ley no está establecida, ni propuesta por hombres ni por dioses; si se la llama divina es únicamente porque gobierna incluso a los dioses. Esta ley, obviamente, no podía ser concebida como la muralla o el límite erigido por los hombres. Las leyes derivadas o sustentadas en ella tenían una validez que no estaba restringida a una comunidad, ni al ámbito público como tal, ni en general a los asuntos que ocurren *entre* hombres como distinguidos de aquellos que ocurren *dentro* de los hombres. La ley cósmica era universal en todos los aspectos, aplicable a todas las cosas y a cada hombre en cada situación y condición de la vida. La distinción entre *physei* y *nomô*, entre cosas que crecen naturalmente y cosas que deben su existencia a los hombres, pierde su relevancia porque una ley preside y gobierna sobre ambas. El concepto posterior de ley natural, tal y como fue desarrollado por el estoicismo griego, ya está claramente señalado, pero para una concepción que veía las leyes en la imagen de vallas y límites que cercaban, protegían y establecían los diversos mundos comunes de la *polis*, el término “ley natural” hubiera sido una contradicción en los términos en la medida en que asumía que las cosas son lo que son por naturaleza o por ley, pero no por las dos al mismo tiempo.

Si cabe de una mayor importancia para la tradición es que de acuerdo con la suposición de que la ley gobierna sobre todas las cosas morales y políticas, las esferas de vida pública y privada no son claramente distinguidas, pues ambas esferas están insertadas en el orden eterno del universo y gobernadas por él. Los hombres pertenecen a este universo porque, en palabras de Kant, “el cielo estrellado sobre mí” corresponde, en su sublimidad legal y ordenada, a “la ley moral dentro de mí”. Esta ley ha perdido el carácter de limitación evidente en todos los códigos de la ley positiva que contienen prohibiciones antes que prescripciones, y que, por tanto, dejan todo lo que no está claramente prohibido a la libre decisión de quienes están sujetos a ellos. El conflicto entre moralidad privada y pública —entre cosas permitidas y exigidas en las relaciones personales y aquellas que se requieren por las necesidades de la política, que surgen naturalmente de la presunción de una ley universal—, podía ser resuelto de cualquiera de estas maneras: conforme a las necesidades de la vida política a expensas de la moralidad



privada —como por ejemplo en Hobbes, que partiendo de la esfera público-política, donde el poder se origina, concluye que la naturaleza del hombre es la de “un animal sediento de poder”—, o por el contrario, conforme al comportamiento de cada hombre en su intimidad individual, como en el caso de Kant, para quien la ley dentro de mí me eleva a legislador universal. En cualquiera de los casos, la universalidad de una ley se salva: aquellos que obedecen y se someten mansamente a las leyes del poder están sedientos de poder por naturaleza, y aquellos que obedecen las leyes de la ciudad reconocen en sí mismos la naturaleza de la legalidad moral.

Sin embargo, en toda nuestra tradición se mantuvo la distinción entre la ley cósmica en su validez universal y las normas y prescripciones válidas sólo entre un grupo claramente definido de hombres, y la relación entre ambas se vio más o menos en la imagen que encontramos por primera vez en Heráclito: “Todas las leyes humanas se alimentan de una ley divina; por ello tiene influencia en lo que quiere y es suficiente para todos, y prevalece en todo” (Frag. 114). Es decisivo que nuestra tradición jurídica siempre sostuviera que los códigos de leyes hechos por el hombre no estaban solamente derivados de una ley válida universalmente, sino que además dependían de ella como su fuente última de autoridad. Es esta misma distinción y relación la que más tarde encontramos entre el *ius civile* y el *ius naturale*, entre la ley positiva y la ley natural o el mandamiento divino. En cada caso, la idea temprana de ley como valla sobrevive en los códigos de leyes positivas a través de los cuales la ley universal se traduce en criterios humanos de bien y mal.

La ley universal, o más tarde el Mandato de Dios, se entiende como eterno e inamovible y de dicha eternidad derivan las leyes hechas por el hombre, su permanencia relativa a través de la cual éstas pueden estabilizar los asuntos de los hombres en constante cambio. Lo que ocurre cuando esta distinción entre ley universal y ley positiva no se sostiene —es decir, cuando la ley universal en la forma moderna de una ley de desarrollo natural o histórico se ha convertido en ley de movimiento que no hace más que anular constantemente los códigos normativos y las prescripciones—, lo hemos visto en las formas totalitarias de dominación. Allí, el terror como la ejecución diaria de una ley universal de movimiento siempre cambiante, hace toda ley positiva imposible en su permanencia relativa y conduce a toda la comunidad a un aluvión de catástrofes. Este peligro está latente allí donde el viejo concepto de ley universal es privado de su eternidad y se combina con el concepto moderno de desarrollo como los movimientos en constante progreso de la naturaleza o la historia. Si uno considera este proceso desde el punto de vista de la historia de las ideas, uno puede, con facilidad aunque falazmente, llegar a la conclusión de que la dominación totalitaria no es tanto una ruptura con todas las tradiciones del hombre occidental como la extensión de una “herejía” filosófica que culminó en Hegel y que fue aplicada de manera práctica por Darwin y Marx, a quien Engels llamó el Darwin de la historia.

La idea de una ley universal permaneció más o menos como una preocupación de los filósofos, mientras que los juristas, aunque estaban de acuerdo en la necesidad de una autoridad suprema (e incluso trascendente) para dar legitimidad a sus leyes, continuaron pensando en las leyes como límites y relaciones entre las personas. Esta diferencia es muy marcada en el doble origen de la ley natural que se desarrolló independientemente a partir del *ius gentium* romano, una ley erigida entre pueblos distintos cuyas ciudades prescribían diferentes leyes civiles. Aquí la ley natural no se entiende ni como lo que surge y funciona dentro de cada ser humano, ni preside desde lo alto y como norma suprema sobre todo lo que ocurre en el universo; sino como los canales específicos de comunicación y relación

que son necesarios entre ciudades, entre un código jurídico y otro —a menos que una ciudad quiera, al modo griego, vivir aislada o destruir a otra—. A este respecto la influencia romana permaneció fuerte en la tradición estrictamente jurídica mientras que en la tradición filosófica de pensamiento político permaneció tan carente de influencia como otras experiencias romanas.

Los criterios de bien y mal tal y como se establecen en la ley positiva tienen, por así decirlo, dos aspectos: son absolutos en la medida en que deben su existencia a una ley válida universalmente, más allá del poder y la competencia de los hombres; pero también son meras convenciones relativas a un pueblo y válidas dentro de unos límites, en la medida en que han sido planteadas y elaboradas por hombres. Sin el primero, la ley válida universalmente quedaría sin realidad en el mundo de los hombres; sin el segundo, las leyes y regulaciones establecidas por los hombres carecerían de su fuente fundamental de autoridad y legitimación. A causa de esta relación y su doble aspecto, la específica legalidad del gobierno que históricamente es característica sólo de la *polis* y de las diversas formas republicanas que se derivan de ella, podría convertirse en el marco de la tradición, en el pilar de todos los cuerpos políticos. Al final, el hacer cumplir la ley se ve como el deber principal del gobierno y el gobierno legal se considera bueno sin importar cuantos compartan y disfruten la posesión del poder. Al final de esta tradición encontramos la filosofía política de Kant en la que el concepto de ley ha absorbido a los demás. Aquí la ley se ha vuelto el criterio de toda la esfera de la política en detrimento de todas las demás experiencias y posibilidades políticas. La legalidad es el único contenido legítimo de la convivencia de los seres humanos y toda actividad política está ideada en última instancia como legislación o aplicación de prescripciones legales.

Hemos esbozado este desarrollo muy posterior con el fin de acortar a través de un atajo hasta la posición en la que el gobierno y la ley realmente coinciden; en el que el gobierno constitucional ya no es uno entre diversas posibilidades de gobernar y actuar dentro del marco de una ley, sino un gobierno donde las leyes mismas gobiernan y aquel que gobierna únicamente administra y obedece las leyes. Ésta es la conclusión lógica de la última etapa del pensamiento político de Platón tal y como lo conocemos a partir de las *Nomoi*.

Estas consideraciones parecían necesarias para la comprensión del último pensador que, aún en la línea de la gran tradición, indagó en la naturaleza de la política y se planteó las viejas preguntas sobre las diferentes formas de gobierno. Montesquieu, cuya fama descansa segura en el descubrimiento de las tres ramas de gobierno: el legislativo, el ejecutivo y el judicial —es decir, en el gran descubrimiento de que el poder no es indivisible— era mucho más un escritor de la política que un pensador sistemático. Esto le permitió mencionar libremente y formular casi sin intención de hacerlo los grandes problemas del pensamiento político tal y como se le habían transmitido, sin obstaculizar sus nuevos descubrimientos haciendo un todo completo de ellos y sin perturbar la consistencia interior de su pensamiento con segundas intenciones al presentarlo. Sus puntos de vista son, en sustancia, mucho más “revolucionarios” y al mismo tiempo más positivos y duraderos que los de Rousseau, que es el único igual a él en peso, en impacto inmediato en las revoluciones del siglo XVIII y en influencia intelectual en la filosofía política del siglo XIX. Por otro lado, su carencia de preocupación sistemática y la escasa organización de sus materiales han hecho deplorablemente fácil negar tanto la consistencia interna de sus dispersos pensamientos, como la peculiar unidad de su enfoque para todas las cuestiones políticas, que le separa sólo un poco menos de sus sucesores que de sus predecesores.

Oculto bajo el descubrimiento de las tres ramas del gobierno (que Kant entendió de manera rígida como el criterio decisivo del gobierno verdaderamente republicano, el cual sólo en la constitución de la República americana encontró una realización adecuada) se encuentra una visión de la vida política en la cual el poder está completamente separado de toda connotación de violencia. Sólo Montesquieu tenía un concepto del poder situado totalmente fuera de la tradicional categoría de medios y fines. Para él las tres ramas del gobierno representan las tres principales actividades de los hombres: hacer las leyes, ejecutar las decisiones y el juicio decisorio que debe acompañar a ambas. Cada una de estas actividades engendra su propio poder. El poder puede dividirse —entre las ramas del gobierno, así como entre Estados federados y entre gobierno estatal y federal— porque no es sólo *un* instrumento para ser aplicado a *un* objetivo. Sus orígenes descansan en las múltiples capacidades de los hombres de acción; estas acciones no terminan mientras el cuerpo político está vivo; sus propósitos inmediatos son prescritos por las circunstancias siempre cambiantes de la vida humana y política, las cuales, por sí mismas y a causa de que se producen dentro de comunidades definidas o civilizaciones dadas, constituyen una esfera de los asuntos públicos surgida entre los ciudadanos como individuos, uniéndolos mediante intereses compartidos o separándolos mediante intereses conflictivos. Los intereses, en este contexto, no tienen ninguna relación con las necesidades materiales o las ambiciones, sino que constituyen literalmente los *inter-esse*, aquello que está *entre* los hombres. Este entre común a todos, y por tanto, asunto de cada uno, es el espacio en el que la vida política tiene lugar.

El descubrimiento de Montesquieu de la naturaleza divisible del poder y de las tres ramas del gobierno surgió de su preocupación por el fenómeno de la acción como el dato central de toda la esfera de la política. Sus investigaciones le llevaron a hacer una distinción entre la naturaleza del gobierno, “*ce qui le fait être tel*”, y su principio, “*ce qui le fait agir*” (*L’Esprit des Lois*, libro III, cap. 1). Definió la naturaleza del gobierno en términos ligeramente distintos —descuida la forma de la aristocracia e indica que una república es un gobierno constitucional en el que el poder soberano está en las manos del pueblo; una monarquía un gobierno legal en el que el poder soberano está en las manos de un solo hombre, y la tiranía el gobierno ilegal en el que el poder lo ejerce un hombre de acuerdo con su voluntad arbitraria. Su descubrimiento más profundo es haber percibido que estas “estructuras particulares” necesitan un “principio” diferente cada una de ellas para ponerlas en movimiento, o en otras palabras, que estas estructuras en sí mismas están muertas y no corresponden a realidades de la vida política y a las experiencias de los hombres de acción. Como un principio de movimiento, Montesquieu introduce la historia y el proceso histórico en las estructuras —las cuales deben su existencia al pensamiento griego— que han sido concebidas originalmente como inmóviles. O mejor dicho, antes que Montesquieu, la única posibilidad de cambio había sido considerada como el cambio a peor, el cambio perverso que podía transformar una aristocracia en una oligarquía, una democracia en una olocracia, o una monarquía en tiranía. Por supuesto, hay muchas más posibilidades para esas perversiones; por ejemplo, se señalaba que el gobierno de la mayoría tenía una inclinación particular a acabar en tiranía. Comparado con el principio de acción de Montesquieu como el motor impulsor del cambio, todas esas perversiones son de una naturaleza física, casi orgánica. La famosa predicción de Platón de que incluso el mejor gobierno posible no podía durar para siempre y los cálculos de su eventual perdición debido a algunos errores inevitables en la elección de los padres adecuados para una descendencia deseable, sólo es el ejemplo más plausible de una mentalidad que sólo podía concebir el cambio en términos de ruina. Montesquieu, por el contrario, reconoció el movimiento como la condición de la historia, precisamente porque entendió que la acción es el factor esencial de toda la vida política. La acción no

sólo pertenece al gobierno, no sólo se manifiesta en los hechos registrados de las naciones y no se agota en el proceso de gobernar y ser gobernado: “*On juge mal des choses. Il y a souvent autant de politique employée pour obtenir un petit bénéfice que pour obtenir la papauté*” (“De la Politique”. En *Mélanges inédites de Montesquieu*, 1892). Él reconoce con la tradición que el carácter permanente del buen gobierno se funda en la legalidad, pero ve la estructura de las leyes sólo como el marco dentro del que el pueblo se mueve y actúa, como el factor estabilizador de algo que por sí mismo está vivo y se mueve, sin desarrollarse necesariamente en una dirección determinada por el destino o el progreso. Por lo tanto, no sólo habla de la naturaleza o la esencia, sino también de la estructura del gobierno que, con una relativa permanencia, alberga las circunstancias cambiantes y las acciones de los hombres mortales.

En correspondencia con estas tres formas principales de gobierno, Montesquieu distingue tres principios “que hacen a una comunidad actuar”: estos son la virtud en la república, el honor en la monarquía y el miedo en la tiranía. Estos principios no son lo mismo que motivos psicológicos. Más bien son los criterios según los cuales todas las acciones públicas son juzgadas y los criterios que articulan la totalidad de la vida política. Como tales, son los mismos para los gobiernos y para los ciudadanos, para los soberanos y para los súbditos. Si el principio del miedo inspira todas las acciones en una tiranía, esto significa que el tirano actúa porque teme a sus súbditos y los oprimidos porque temen al tirano. Tal y como es el orgullo de un súbdito en una monarquía para distinguirse y ser honrado públicamente, así es el orgullo del ciudadano en una república el no ser mejor en las cuestiones públicas que sus conciudadanos, lo cual es su “virtud”. De esto no se deduce que los ciudadanos de una república no sepan qué es el honor o que los súbditos de una monarquía no sean “virtuosos”, ni que todos se comporten siempre de acuerdo con las normas del gobierno bajo las cuales tiene lugar la vida. Sólo significa que la esfera de la vida pública siempre está determinada por reglas ciertas que se dan por hecho por todos los que *actúan* y que esas reglas no son las mismas para todas las formas de cuerpos políticos. Si estas normas ya no son válidas, si los principios de acción pierden su autoridad de modo que nadie por más tiempo cree en la virtud en la república, o en el honor en la monarquía, o si, en la tiranía, el tirano deja de temer a sus súbditos, o los súbditos ya no temen a su opresor por más tiempo, entonces cada una de las formas de gobierno llega a su final.

Bajo las observaciones asistemáticas y a veces incluso casuales de Montesquieu sobre la relación entre la naturaleza de los gobiernos y sus principios de acción, se encuentra una intuición aun mayor dentro de los elementos esenciales de la unidad en las civilizaciones históricas. Su “*esprit général*” es lo que une la estructura del gobierno con su correspondiente principio de acción. Como tal, más tarde se convirtió en la idea inspiradora de las ciencias históricas así como de la filosofía de la historia. “El espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) de Herder y “el espíritu del mundo” (*Weltgeist*) de Hegel presentan huellas claras de esta ascendencia. El descubrimiento original de Montesquieu es menos metafísico que cualquiera de esos, y quizá más fructífero para las ciencias sociales. A pesar de escribir en el siglo XVIII, todavía era dichosamente inconsciente de “la historia del mundo”, la cual, un siglo después —en la filosofía de Hegel y también en el trabajo de los historiadores destacados—, se apropiará los asuntos de juzgar el mundo: “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*”. Su espíritu unificador general es, ante todo, una experiencia básica de los hombres que viven y actúan juntos, que se expresa simultáneamente en las leyes de un país y en las acciones de los hombres que viven bajo la ley. La virtud, en este sentido, se basa en “el amor a la igualdad” y el honor se basa en “el amor por la distinción”. Las leyes de la república se basan en la igualdad y el amor a la igualdad es la fuente de la cual surgen las acciones de los ciudadanos; las leyes



monárquicas se basan en la distinción, por tanto, el amor por las distinciones inspira las acciones públicas de la ciudadanía.

Tanto la distinción como la igualdad son experiencias básicas de toda vida humana comunitaria. Podemos decir con igual validez que los hombres son distinguidos y diferentes los unos de los otros por el nacimiento y que todos los hombres “nacen iguales” y se distinguen únicamente por su estatus social. La igualdad, en la medida en que es una experiencia política —tan distinta como la igualdad ante Dios, un ser infinitamente superior ante quien todas las distinciones y diferencias se vuelven insignificantes—, siempre ha significado que, independientemente de las diferencias existentes, todo el mundo tiene el mismo valor porque cada uno recibió por naturaleza una cantidad igual de fuerza. La experiencia fundamental sobre la que las leyes republicanas se fundan, y de la cual surgen las acciones de los ciudadanos, es la experiencia de vivir juntos y ser miembros de un grupo de hombres igualmente poderosos. Por lo tanto, las leyes en una república no son leyes de la distinción sino de la restricción, se proyectan para restringir la fuerza de cada ciudadano para que deje espacio a la fuerza de sus conciudadanos. El fundamento común de la ley republicana, y la acción dentro de ella, es la consideración de que la fuerza humana no es limitada primariamente por un poder superior —Dios o la naturaleza— sino por el poder de los *iguales* y el júbilo que surge de él. La virtud como amor a la igualdad surge de la experiencia de la igualdad de poder que salva al hombre del horror de la soledad. “Uno es uno, y totalmente solo, y siempre será así”, tal y como dice la vieja canción de cuna inglesa que, se atreve a mostrar a los espíritus humanos lo que sólo puede ser la tragedia suprema de Dios.

La distinción sobre la que las monarquías —y sobre la que todas las formas jerárquicas de gobierno— se basan, no es una experiencia política menos auténtica y original. Sólo a través de la distinción puedo llegar a ser realmente yo mismo, ese individuo único que nunca fue y que nunca será de nuevo. Solamente puedo establecer esta unicidad midiéndome frente a todos los demás. De tal modo que, en definitiva, mi papel en los asuntos públicos dependerá de en qué grado puedo ganar su reconocimiento. La gran ventaja del gobierno monárquico es que los individuos, que tienen su estatus social y político de acuerdo con la distinción que ganan dentro de sus respectivos ámbitos de vida, nunca se confrontan con una masa mediocre e indistinguible de “todos los demás”, contra la cual el hombre solo no puede reunir más que una minoría desesperada de uno. El peligro concreto de los gobiernos basados en la igualdad es que dentro de la estructura de legalidad —en cuyo marco la igualdad de poder recibe su significado, dirección y restricción— los poderes de los iguales pueden cancelarse mutuamente hasta que el agotamiento de la impotencia prepara a todos para aceptar un gobierno tiránico. Por buenas razones, Montesquieu no pudo indicar el fundamento común de la estructura de la ilegalidad y el miedo como el principio de las acciones en las tiranías.

2. Gobernar y ser gobernado

Si ahora, a la luz de las ideas de Montesquieu, reconsideramos la tradición no desde su final sino desde su principio y nos preguntamos qué papel jugó la experiencia del gobierno, en qué esfera de la vida se encuentra principalmente, debemos recordar que las formas de gobierno tradicionales —enumeradas como el gobierno de uno, de unos pocos, o de la multitud, que resultan consecuentemente de la división entre dominadores y súbditos, así como sus perversiones— siempre estuvieron acompañadas de una taxonomía completamente distinta. En lugar de monarquía oímos hablar de reino (*basileia*), y monarquía en este contexto se usa

indistintamente como tiranía. Por tanto, al dominio de uno —la monarquía o la tiranía—, a veces se lo denomina la perversión del reino. La oligarquía, el dominio de unos pocos, aún es la perversión de la aristocracia, el gobierno de los mejores; sin embargo, en lugar del término democracia, el gobierno de la mayoría, encontramos república (*polity*²) que originalmente designaba la *polis* o ciudad-estado y que más tarde se convirtió en la república, la *res publica* romana. La democracia ahora se ve como la perversión de la república, una oclocracia en la que el populacho domina plenamente.

El reino, la aristocracia y la república son alabadas como las mejores formas de gobierno o una mezcla de las tres es recomendable —algo sobre lo que se insistió muy pronto, y más tarde, concretamente Cicerón—. Pero dicho “gobierno mixto”, que supuestamente personifica las mejores características de cada forma de gobierno, es imposible bajo la suposición de que estos gobiernos son distinguidos esencialmente como el gobierno de uno, de los pocos o de la multitud, porque claramente esas formas se excluyen mutuamente. La tiranía, por otra parte, denunciada en este contexto aún más fuertemente que en las definiciones tradicionales, no está condenada por su ilegalidad arbitraria como lo peor de la misma, siendo aún una forma posible de convivencia; o como la menos deseable, pero aun así, con una postura hacia el prójimo humanamente comprensible. En vez de eso, el tirano es excluido completamente de la sociedad humana; se lo considera una bestia con forma humana, incapaz de relación humana y más allá de los límites de la humanidad. En otras palabras, el reino, la aristocracia y la república no parecen simplemente “formas buenas” de gobierno, de las cuales son perversiones la monarquía, la oligarquía y la democracia; ya que las primeras ni siquiera pueden ser definidas dentro del mismo marco de categorías de la segundas.

Las descripciones del reino, la aristocracia y la república indican, más bien, experiencias políticas reales que cristalizaron en diferentes formas de convivencia de los pueblos y están encarnadas en ellas. Las experiencias son anteriores a las formas de convivencia y no necesariamente idénticas que aquellas que dieron lugar a los conceptos de gobierno de acuerdo con el derecho y el poder. Si estas experiencias, que todavía dominan en las definiciones y descripciones tradicionales de los gobiernos, habían sido conceptualizadas con anterioridad, es una cuestión diferente. El hecho de que Tucídides ya mencione lo que más tarde se llamó “gobierno mixto” (libro VIII, 97) y que Aristóteles aluda a teorías similares en su *Política* (1265b33), parece indicar que una trayectoria anterior del pensamiento político fue reemplazada, absorbida y eliminada parcialmente con el ascenso de nuestra tradición. La cuestión es que ni la división entre dominadores y súbditos, ni los criterios del derecho y el poder tienen demasiado sentido cuando se aplican a las “formas buenas”, las cuales cambian inmediatamente a sus “formas pervertidas” si intentamos definir las de acuerdo con esa división y esos criterios.

Si el reino fuera el gobierno de un hombre, claramente sería lo mismo que la monarquía: una monarquía constitucional como diríamos hoy, cuando está de acuerdo con las leyes y una tiranía si está contra ellas. El hecho, sin embargo, es que el rey (*basileus*) no tenía el poder absoluto del monarca, que su cargo no era hereditario sino electivo y claramente nunca tenía permitido ser más que un *primus inter pares* (el primero entre sus iguales). Desde el momento en que se le define en

² *Polity* significa orden civil u organización política. En el texto se traduce por “república” porque se refiere a una forma de gobierno específica que queda mejor definida con este término. Se traduce de este modo salvo cuando aparece junto a la palabra *republic*. En este caso se mantiene la palabra original en inglés, *polity*. [N. del T.]



términos de gobierno, como el poseedor de todo el poder, ya se ha transformado en un tirano. Si la aristocracia es el gobierno de unos pocos, que son los mejores, entonces la pregunta que surge de manera invariable es quiénes son los mejores y cómo pueden ser encontrados —ciertamente no a través de la auto-elección— y si uno puede estar seguro de que los mejores siguen siendo los mejores durante su gobierno. Desde el momento en que se identifica a los pocos de acuerdo con criterios objetivos sólo pueden ser los ricos o la nobleza hereditaria; cuyo gobierno Aristóteles define como oligarquía, una aristocracia perversa. O si los pocos son los más sabios, entonces, de acuerdo con Platón, son aquellos que no pueden persuadir a la multitud y deben gobernar sobre súbditos forzados a través de la violencia. Esto, de nuevo, sería una tiranía. Era aún menos posible definir *polity* o república en estos términos de gobernar y ser gobernado. Aristóteles, después de haber establecido axiomáticamente que “cada comunidad-*polis* está compuesta por gobernantes y gobernados”, continúa diciendo que en esta forma de gobierno “es necesario que todos compartan equitativamente el gobernar y el ser gobernados” y que la naturaleza misma, al componer las ciudades de los jóvenes y de los viejos ha indicado a quien es apropiado gobernar y a quien ser gobernado (*Política*, vii, 14, 1332b12-36). Obviamente, la distinción entre el soberano y los súbditos desaparece aquí con la distinción entre el profesor y los alumnos, o entre el padre y los hijos. Que la organización de la vida de la *polis* no permitía la distinción entre el soberano y los súbditos es evidente en la famosa discusión de Heródoto sobre las formas de gobierno, en la que, finalmente, el defensor de la *polis* griega, después de ser derrotado en una contienda, solicita que se le permita retirarse completamente de la vida política, porque no quiere gobernar ni ser gobernado. Por supuesto, el hecho era que la vida de la *polis* griega no conoció ninguna división de esa clase entre sus ciudadanos. El gobierno en que se basaba, como indica Aristóteles más de una vez, no era experimentado primariamente en la esfera público-política, sino en la esfera estrictamente privada de la casa, cuya cabeza gobernaba sobre su familia y sus esclavos.

Esta esfera privada de la familia y de la casa estaba constituida por las necesidades de la vida: la necesidad de mantener la vida individual a través de la labor y la necesidad de garantizar la supervivencia de la especie a través de la procreación y el nacimiento. Para definir la condición de la vida humana en términos de la doble privación de la labor y el parto (la misma palabra “labor” se usa para hacer referencia a la fatiga y los dolores del parto, no sólo en lengua inglesa, sino también en casi todas las lenguas europeas) y para entender estas dos como interconectadas, de acuerdo la una con la otra —ya sea porque después del pecado del hombre en el paraíso, Dios decidió hacer dura la vida a los hombres o porque esta necesidad impulsora es vista en contraste con la vida “fácil” de los dioses—, ha sido uno de los pocos rasgos destacados en los que las dos ramas de nuestro pasado, la hebrea y la griega, están de acuerdo. Indica la categoría del pensamiento de Marx que en un momento en el que esta conexión fundamental estaba casi olvidada, la restableció al entender la labor y la procreación como las dos formas principales de “la producción de la vida, de la propia vida a través de la labor, es decir, los medios de subsistencia y la nueva vida a través de la procreación” (*Deutsche Ideologie*, 17). Pero mientras Marx coloca esta producción de la vida a través de la labor en el centro de su filosofía política, toda la tradición, de acuerdo por completo con el pasado pre-tradicional, colocó la labor fuera de la esfera política, al hacerla la preocupación meramente privada de cada individuo de cómo resolver el problema de permanecer vivo; y se despreciaba toda la esfera no principalmente porque era “privada” sino porque estaba sujeta a las necesidades inherentes a estar y permanecer con vida. El que estaba sujeto a estas necesidades, como los laborantes y las mujeres, no podía ser libre; la libertad

significó, primero de todo, haberse convertido en independiente de cualesquiera actividades que son necesarias para la vida misma.

La división entre gobernar y ser gobernado fue experimentada primero en el ámbito privado que dividía a aquellos que gobernaban y aquellos que estaban sujetos a la necesidad. La vida público-política descansaba en esta distinción como su condición prepolítica, pero el concepto mismo de gobierno no tuvo originalmente papel en ella. Esto se hace decisivamente verdadero para la ciudad-estado y su concepto de igualdad de los ciudadanos, para quienes la libertad es una condición prepolítica y no el contenido de la política o un ideal político —pero ya es verdad para una época anterior—. Agamenón era un rey de reyes y aun en lo que parece una glorificación de la labor de Hesíodo, encontramos siempre presente al esclavo o siervo que ejecuta las órdenes de su señor.

En el pensamiento político tradicional esta elemental libertad respecto de la necesidad, que sólo puede alcanzarse a través del gobierno sobre otros, se refleja en las repetidas certezas de que sólo una vida que aspira a algo más alto que la vida misma merece la pena ser vivida, y que sólo vale la pena emprender una actividad cuyo fin es más que la propia actividad. Incluso la diferencia más llamativa entre la vida de los hombres libres en la Antigüedad y en la Edad moderna, es decir, la enorme comodidad sin la cual la actividad política en el sentido griego y romano, el *bios politikos*, sería completamente imposible y que se basa por completo en el trabajo esclavo, es para la experiencia real de la libertad de esos pueblos, menos relevante que su contrapartida aparentemente negativa —la libertad de la *anagkaia*, las puras necesidades de la vida.

En otras palabras, la distinción entre gobernar y ser gobernado, entre dominadores y súbditos, que las definiciones tradicionales de las formas de gobierno asumen como la esencia de todas las organizaciones políticas era, originalmente, una distinción válida sólo en la vida privada, y por tanto, sólo una condición y nunca el contenido de la política. Las razones por las cuales los filósofos la superpusieron sobre las experiencias políticas reales cuando empezaron a formalizarlas y conceptualizarlas, tiene mucho más que ver con la actitud de los filósofos hacia la política —una actitud que, ciertamente, también tenía sus razones e implicaciones políticas—, que con los rasgos supuestamente inmutables de la propia esfera público-política.

El reino, la aristocracia y la *polity* o república se basan en esta libertad de la necesidad, que se manifiesta en el gobierno sobre mujeres y esclavos y su diferencia no reside en la cuestión de cuantos ostentan el poder o en quién gobierna a quién. Su distinción reside en qué se considera un asunto público como tal y en la relación entre aquellos que están ocupados de la esfera pública. El asunto público en un reino es, primero de todo, una empresa común que no es un episodio común sino que tiene el significado sobresaliente de un acontecimiento que *interrumpe* el curso normal de la vida cotidiana. Los déspotas privados que siguen a su líder escogido, el *basileus*, para participar en los asuntos públicos, no tienen que dejar sólo la intimidad de sus vidas sino también abandonar completamente su ritmo diario.

Lo que Hesíodo glorifica por encima de Homero no es la labor misma sino la dignidad de la vida cotidiana. Como indica el título, *Los trabajos y los días*, y como se hace aún más claro en las advertencias al hermano marinero, Hesíodo alaba permanecer en casa frente a empresas y aventuras de cualquier tipo. Mantiene la gran belleza de la vida cotidiana, no menos caracterizada por la configuración



periódica de los días del año que por el trabajo en la casa y el campo, un trabajo que, también para Hesíodo, es ejecutado por esclavos y supervisado sólo por el cabeza de familia. La relevancia de Hesíodo reside en que alaba una vida que se mantiene completamente fuera de la esfera pública común; para él las posibilidades de gloria y los grandes hechos no cuentan para nada. Él es el único griego que alaba sin rubor la vida privada cuya principal característica para los otros griegos era que no ofrecía ese espacio o esfera de mundo común, la única en la que uno puede aparecer y ser visto y, por tanto, llegar a ser lo que uno es potencialmente. La razón de que el espíritu griego, como distinto del romano, no pueda ver en la vida privada algo más que una condición inevitable para la constitución de un mundo público común, era que la vida privada no ofrecía ninguna posibilidad para la *doxa* en sus múltiples sentidos: aparición e ilusión, fama y opinión. Y ya que sólo lo que es aparece y es visto, la idea más alta de Platón, la idea del bien en su realidad que todo lo abarca y eclipsa es *phanotaton* —es decir, brilla más y tiene la apariencia más brillante—(*La República*, 518 C).

La esfera privada, aunque las necesidades de la vida estuvieran “gobernadas” y cuidadas con éxito, permanecía como una esfera de asuntos sombríos, inarticulados y oscuros; la vida privada estaba privada de realidad porque no podía mostrarse y no podía ser vista por otros. La convicción de que sólo lo que aparece y es visto por otros adquiere toda la realidad y el significado auténtico para el hombre es la base de la vida política griega. El objetivo principal del tirano es condenar a los hombres a su esfera doméstica que les priva de la posibilidad de su humanidad. El *agon*, la lucha por el *aristeuein*, por ser mejor que los compañeros y si es posible el mejor de todos, no es una competición de “el alfarero con el alfarero, el artesano con el artesano y el mendigo con el mendigo”, como Hesíodo en su alabanza a Eris nos quiere hacer creer (*Los trabajos y los días*, 24); es más bien al contrario, la identificación política de la realidad de aparecer ante los otros. Sólo donde los otros estaban presentes podía comenzar una vida específicamente humana. Sólo donde uno era percibido por los otros podía alcanzar su propia humanidad al distinguirse a sí mismo.

Por tanto, no es sólo la vida y la experiencia política en el sentido limitado de la palabra, sino la vida y la experiencia humana como tal las que comienzan allí donde lo doméstico y el gobierno terminan; allí comienza el mundo común, visto por los otros bajo la luz pública que brilla libremente. Esto es igualmente verdadero para el reino y para la *polis*, pero la ventaja de esta última es que ofrece un mundo común para la vida cotidiana de sus ciudadanos y no sólo para empresas esporádicas. Del mismo modo, la vida de la *polis* pierde oportunidades para lo verdaderamente extraordinario, y por tanto, su *doxa* se convierte más y más en una opinión que los ciudadanos distinguen por sí mismos en la actividad constante del *politeusthai* y menos en la radiante gloria de la fama inmortal que se deriva de las grandes hazañas. Lo que distingue el reino de la *polity* y la república no es la relación entre gobernantes y súbditos, ni siquiera es principalmente la diferente relación entre ciudadanos, es decir, aquellos que viven y se mueven juntos en un mundo común. La diferencia histórica principal reside en el papel que juega la acción misma en estas distintas formas de organización pública.

El reino, probablemente la más antigua y quizá la forma de organización más elementalmente política, descansa en la experiencia de la acción en el sentido general de comenzar algo nuevo, de hombres que comienzan juntos una nueva empresa. La acción es el punto de reunión, del comenzar y permanecer juntos los cabezas de familia que han decidido olvidar sus preocupaciones privadas y que forman un cuerpo político mientras dura la empresa. Lo que los mantiene juntos es

el apetito por la acción que nunca puede ser satisfecho por un hombre solo; porque a diferencia de laborar y fabricar, que pueden ejercerse en soledad o aislamiento, la acción sólo es posible cuando los hombres se unen y actúan en concierto. Este concierto de la acción demanda y, por decirlo así, crea al rey, quien como *primus inter pares* se convierte en un líder elegido a quien los otros siguen por su libre elección en el espíritu de lealtad. Donde el elemento del acuerdo libre está ausente, el reino se convierte en monarquía, y de acuerdo con Platón, en una tiranía cuando la obediencia no se otorga voluntariamente. Los dominadores soberanos de las casas reales que siguieron al rey Agamenón para entablar la empresa troyana, le ayudaron a él y a Menelao porque esperaban ganar “gloria eterna”, a saber, la *doxa* de la aparición gloriosa en el mundo de los mortales, que sobrevivirá a sus muertes. Sólo en este mundo común donde ellos mismos y todo lo que hacen es visto y advertido por otros, pueden tener esperanza de superar su destino privado de mortalidad, es decir, nacer y vivir y morir como una persona única, que no cambia, que en la intimidad de sus propias preocupaciones no podía esperar dejar ninguna huella de su existencia terrena detrás de ella. Es por su futilidad total que la existencia privada —el *idion* de los griegos, y en menor medida, a causa de la integración de la vida familiar dentro de la esfera política pública, la *res privata* de los romanos— siempre tuvo la connotación de una vida privada de las posibilidades humanas más esenciales. Algo de esta futilidad es inherente todavía en las grandes empresas de la llamada edad heroica. La esfera pública misma, constituida sólo para las exigencias de la acción, desaparece en el momento en que la empresa termina —cuando Troya es destruida, sus personas asesinadas o repartidas como esclavas en las casas de los héroes. Aparentemente, el reino y sus empresas, inspiradas por el coraje de hacer y de soportar —*poiein* y *pathein* tienen una relación más estrecha en griego que en cualquier otra lengua; son como dos lados de las mismas *pragmata*, en la medida en que significan las fortunas cambiantes y fluctuantes de los hombres—, comienzan lo que eventualmente emerge en la *polis* como el mundo común de los asuntos humanos más estable (*ta tôn anthrôpôn pragmata*). Este mundo común posterior comprende y asegura la supervivencia para todo aquello que los hombres hacen y sufren mutuamente, por lo que se entiende que la grandeza humana no está restringida a los hechos y al hacedor (*doer*), en el sentido estricto de la palabra, sino que puede ser compartida igualmente por el que padece y la víctima.

Ni para la *polity* griega, ni para la república romana, la acción era la experiencia política central. Está a la base de la ciudad-estado que el pueblo puede vivir permanentemente unido y no sólo juntarse para grandes empresas. Los asuntos políticos en el sentido más estricto y usual surgen entre ciudadanos y las experiencias centrales de los ciudadanos provienen de esta convivencia mucho más que de actuar juntos. En el momento en que la acción sea necesaria, la *polis* volverá a la antigua forma de organización real y los ciudadanos seguirán de nuevo a su líder elegido, el *stratêgos*, para que los conduzca a la guerra, de conquista o defensiva. Pero entonces estas acciones, que normalmente tienen lugar fuera de los muros de la ciudad, están también fuera de la actividad política propiamente dicha; ya no constituyen, como lo hicieron en el reino primitivo, la única esfera en la que los hombres libres se reunían y vivían juntos. Cuando la acción militar se convirtió otra vez en la fundación de una forma de gobierno, no presenciamos la restauración del antiguo reino sino el establecimiento de la monarquía, como cuando los emperadores romanos fueron escogidos como soldados profesionales. La transformación del *stratêgos* en monarca o bien en el *rex* romano —y la palabra *rex* en el siglo V antes de Cristo había sido tan aborrecida para los oídos republicanos romanos, como la palabra monarquía lo había sido para los anteriores oídos griegos—, tiene lugar cuando las guerras se convierten en un asunto cotidiano y la acción militar predomina sobre todos los asuntos civiles. Sólo entonces el gobierno



de un hombre o monarquía adquiere una posición diferente de la tiranía. Sin embargo, la *polis* griega y la república romana están igualmente alejadas de la experiencia original de la acción como el inicio de una empresa, por un lado, y como la acción del último soldado profesional que tiene la visión de la guerra como ocupación diaria por el otro.

Lo que determina la concepción de la esencia de la política, tanto de Platón como de Aristóteles, es la convivencia cotidiana de muchas personas en el interior de las murallas de un espacio limitado. Lo que relaciona a estos muchos entre sí son dos experiencias: *la igualdad y la diferencia*. Sin embargo, el sentido de la igualdad tal y como surgió con la fundación de la *polis*, era muy diferente de nuestra creencia en una igualdad universal. Primero, no era universal sino que pertenecía sólo a aquellos que de hecho eran iguales; estaban excluidos de ella por norma los que no eran libres, es decir, los esclavos, las mujeres y los bárbaros. Por tanto, en un principio la libertad y la igualdad eran nociones relacionadas y se consideraba que no existía ningún conflicto entre ellas. En la medida en que la igualdad no se extendía a todos los hombres, no fue vista en el contexto de un destino común de la humanidad, como lo es la igualdad de todos los hombres ante la muerte; ni se medía frente a la realidad abrumadora de un ser sobrenatural, tal y como es la igualdad ante Dios. Ninguno de estos significados de la igualdad entró en la esfera política antes de los siglos de decadencia del Imperio romano. Lo que la igualdad significaba originalmente, en un sentido positivo, era no estar solo y no estar en solitario, porque soledad significa estar sin iguales y el señor de una familia rural no tenía iguales a menos que fuera a la guerra. La gratitud por el hecho de que no el hombre, sino los hombres, habitan la Tierra, encontró su primera expresión política en el cuerpo político de la ciudad-estado.

Allí, entre iguales, no en la supremacía solitaria de una familia rural, la gran pasión griega del *aei aristeuein*, el esfuerzo de distinguirse como el mejor de todos en toda ocasión, podía desarrollarse dentro de un modo de vida y esperar que diera lugar a una aristocracia, no en el sentido de gobierno de los mejores, sino en el de un predominio constante de los mejores en la vida de la *polis*. En un famoso fragmento, Heráclito nos dice quiénes son los mejores y cómo se les distingue de los ciudadanos comunes: “los mejores prefieren una cosa, la fama inmortal, a todas las cosas mortales; sin embargo la multitud está satisfecha con atiborrarse como el ganado” (B 29). La necesidad de medirse frente a los otros para obtener reconocimiento y mostrar la singularidad irrevocable e invariable de cada hombre que, a causa de que es mortal, debe encontrar y escoger por sí mismo una morada permanente que sobrevivirá a la futilidad perecedera de sus hechos y su mortalidad, era con certeza uno de los motivos más importantes para las grandes empresas de la época más temprana del reino. La gran ventaja de la *polis* sobre el reino es que el mundo público común, allí donde los hechos de los hombres son vistos y recordados, no está encerrado en un tiempo determinado de una gran empresa con su principio y su final, sino que es en sí misma la morada permanente de la posteridad. Por otra parte, la actividad de distinguirse, la misma *aristeuein*, puede convertirse ahora en una actuación diaria y penetrar en todo el cuerpo político. Mientras la *polis* griega estuvo inspirada por este espíritu agonal permaneció aristocrática, no importa si una oligarquía detentaba el poder del gobierno, como al principio, o si lo detentaba la multitud como en la época clásica. Sus rasgos aristocráticos, el individualismo temerario del *aristeuein* a toda costa, llevaron finalmente a la *polis* a su perdición, porque hizo casi imposibles las alianzas entre *poleis*.

La contrapartida exacta es la república romana, basada desde el principio en la firma de alianzas con los enemigos derrotados, en las que el *salus rei publicae*, el bienestar que todos tenemos en común, era siempre puesto conscientemente por encima de la gloria individual, con el resultado de que nunca nadie podía llegar a ser completamente él mismo. La diferencia y la distinción eran secundarias respecto de la igualdad, que sólo allí se convirtió en principio de funcionamiento, en un estilo de vida; no como en Atenas, donde era una suerte de plataforma de lanzamiento desde la que comenzar a distinguirse por encima de todos los demás. Lo que Roma y Atenas tienen en común es que el concepto temprano de acción como esencial en la vida política y estrechamente conectado con la idea de las grandes empresas, cedió a la concepción de una vida activa que consiste en el manejo de los asuntos públicos por todos los ciudadanos y en todo momento. El contenido de esta actividad en Roma y en Atenas era diferente, así como el término latino *agere* lo es del *politheuesthai* griego. El primero consistía principalmente en el interminable cuidado vigilante de la fundación de Roma y de sus leyes, el cuidado de la conservación y el aumento que sostenían los ciudadanos como una carga de responsabilidad eterna. Mientras que el otro consistía en la deliberación constante y la consideración común de todas las cosas humanas, porque todo lo esencialmente humano, de acuerdo con el espíritu de la vida de la *polis*, estaba obligado a aparecer y mostrar su verdadero rostro en la esfera público-política. Pero en ambos casos, los ciudadanos que querían llevar una vida activa y participar en las oportunidades más altas que su mundo les ofrecía, tenían que pasar el mayor tiempo posible entre sus iguales —en el gimnasio o en el teatro, en los tribunales o en el mercado, en reuniones populares o en el senado— y el menor tiempo posible en su casa como el cabeza o soberano de una familia. Sus asuntos privados, la gestión de sus hogares o la supervisión de sus trabajadores o la vigilancia de sus granjas, se hacían sitio, por así decirlo, entre las cuestiones sin duda más importantes de las que se ocupaban a diario en público. Por tanto, la misma idea de ocio, ya sea *scholé* o *otium*, significaba específica y exclusivamente ocio de los asuntos público-políticos y no ocio del trabajo, indicando —incluso antes de que los filósofos lo exigieran como el prerrequisito del modo de vida contemplativo inactivo—, un tipo de soledad que ni la *polis*, ni la república, con la presencia de sus conciudadanos, estaba dispuesta o en condiciones de otorgar.

A la vista de las experiencias políticas reales, las tres formas de gobierno desaparecen en tres formas de convivencia diferentes, pero no mutuamente excluyentes. El reino está fundado, ante todo, en la acción en el sentido de comenzar y llevar a cabo empresas grandes e individuales y como tal fue ideado para ocasiones únicas, no para la vida cotidiana. El reino tiene lugar en la historia griega pero no en la romana, que hasta el final aborreció al *rex* porque la única experiencia de gobierno de un hombre que alguna vez tuvo fue la de la tiranía. Desde que la vida política romana comenzó tras la fundación de Roma, la más alta de las empresas, no tenía experiencia de empresas como puntos de encuentro de los hombres constituyendo su propio mundo común. La historia romana contenía las *res gestae*, las cosas que Roma había cargado sobre sus ciudadanos y que estos habían soportado (*gerere* significa originalmente “soportar”) y de las que se habían ocupado con un espíritu grande y justo.

De nuevo, la aristocracia es ante todo una experiencia griega y consiste en vivir juntos al modus del *aristeuein*, de lograr distinción y medirse constantemente frente a los iguales. Frente a ello, y no necesariamente en una forma diferente de gobierno, está el espíritu de la república (*polity*) que prosperó en Roma en lugar de en Atenas. El espíritu romano personifica y exalta —a un nivel que para nosotros es difícil de recuperar— la gran alegría que desborda de la compañía de los iguales, el tremendo alivio de no estar solos, que debió haber caracterizado la primera



fundación de centros urbanos y la afluencia de muchos desde sus ocupaciones rurales. Aquí, la posibilidad de un “gobierno mixto” es evidente; no significa más que la integración de las tres experiencias fundamentales que caracterizan a los hombres en la medida en que viven juntos y existen en pluralidad —la combinación de “el amor por la igualdad” con “el amor por la distinción” (como lo hizo más tarde Montesquieu) y la integración de ambas en la facultad “real” de la acción, la experiencia de que la acción es un comienzo y nadie puede actuar solo.

La exclusión de la tiranía como forma de convivencia, como algo distinto del gobierno de un hombre o la monarquía como la peor de todas las formas posibles de gobierno, no es menos manifiesta. Los pecados del tirano se sitúan igualmente en contra de todas las características fundamentales de la condición humana en su aspecto político: pretende ser capaz de actuar completamente solo; aísla a los hombres entre sí al sembrar el miedo y la desconfianza entre ellos; de este modo destruye al mismo tiempo la igualdad y la capacidad del hombre de actuar y no puede permitir a nadie que se distinga a sí mismo y, por tanto, comienza su dominio con el establecimiento de la uniformidad, que es la perversión de la igualdad.

Es este pasado y sus extraordinarias experiencias políticas el que la tradición conceptualizó cuando definió las formas de gobierno en el marco de gobernar y ser gobernado, del derecho y el poder. Como hemos señalado, nada podía ser más ajeno a estas experiencias que la división entre gobernantes y súbditos, en la medida en que gobernar era precisamente una condición prepolítica para vivir juntos y, por tanto, en los términos de la Antigüedad esto sólo podía significar que una categoría de la vida privada era aplicada a la esfera público-política. De hecho, nada es tan característico de los aspectos negativos de la historia griega como la incapacidad de los griegos para gobernar, que se manifestó desde la gran empresa troyana —que concluyó con la destrucción de Troya, la muerte de sus hombres y la esclavitud de sus mujeres y niños— hasta el comportamiento nefasto de Atenas hacia los melios en la guerra del Peloponeso y en general hacia todos sus aliados. Los griegos nunca fueron capaces de gobernar en ningún lugar a los pueblos conquistados, es decir, establecer el gobierno (*rulership*) como un principio político válido frente a la destrucción por un lado y la esclavitud por el otro. La conquista y la destrucción podían enriquecer la esfera privada de los ciudadanos; estos nunca pudieron establecer una esfera pública en la que los ciudadanos como ciudadanos gobernarán sobre otro pueblo tal y como los cabezas de familia gobernaban a sus esclavos y mujeres. Ésta es precisamente la ausencia de gobierno en el ámbito público que caracteriza la específica crueldad de la historia griega.

Ciertamente, Roma tuvo la grandeza de resolver este problema. Sin embargo, su solución no es tampoco en términos de gobierno. El *dominium* así como el *imperium* se basaban en la capacidad romana de establecer *societates*, alianzas con antiguos enemigos. El poder romano se expresa en el establecimiento de ámbitos públicos concretos entre Roma y sus vecinos, sean enemigos o amigos, de modo que nace un mundo común que no es ni idéntico a Roma, ni al antiguo estatus político de los conquistados. Es, de manera muy específica, un mundo en sí mismo *entre* ambos, fundado en la ley romana, pero no en la ley válida para los ciudadanos romanos, sino en una ley específicamente diseñada para funcionar en medio, el *ius gentium*, una especie de árbitro entre las leyes diferentes y extrañas de las ciudades. Roma se convirtió en “el señor universal” sólo en su decadencia, y entonces destruyó el mundo común, la primera confederación que había construido, el *Imperium Romanum* en el cual el poder (*imperium*) se sostiene por la *gloria et benevolentia sociorum* tal y como dice Cicerón (*De Off.* III, 88), por la gloria de Roma y la buena voluntad de sus aliados.

Por lo tanto, fue sólo durante la decadencia y tras la caída del Imperio romano cuando la división tradicional entre gobernantes y gobernados como una necesidad básica para todas las comunidades organizadas, pudo basarse en una experiencia igualmente básica en el ámbito político. Durante este mismo periodo de la Antigüedad moribunda, la distinción más fundamental sobre la que se había apoyado toda la vida política en el mundo antiguo —la distinción entre un mundo de los libres, el único político, y el gobierno doméstico sobre los esclavos, que permaneció privado— se hizo cada vez más difusa. En parte a causa de que la esfera privada recibió un nuevo énfasis casi de manera automática y en parte porque muchos antiguos esclavos habían sido liberados, la distinción misma no era ya de una gran importancia. Pero a partir de entonces, la división tradicional entre aquellos que gobiernan y aquellos que son gobernados siguió creciendo en importancia durante la Edad Media y los primeros siglos de la Edad Moderna. El hecho de que toda la esfera de la vida política y el mundo común en el cual se mueve está fundamentalmente estructurada por esta división, se convirtió en el supuesto básico de la tradición del pensamiento político occidental. Donde se carece de esta división, como por ejemplo en las esperanzas utópicas de una sociedad futura en funcionamiento sin la intervención de un poder del Estado claramente definido, la conclusión inevitable es que toda la esfera de la política, y no sólo el Estado, se desvanecerá.