

El concepto de tradición en Hannah Arendt

Carlos Longhini

Arendt lleva adelante el análisis del concepto de tradición a partir de una frase del poeta René Char¹ "Nuestra herencia no proviene de ningún testamento", que le suscita la idea de preguntarse por ese testamento en dos registros distintos. Uno es el histórico en el que aparece la frase aludida: la Resistencia; el otro, más difícil de aprehender, es el del pensamiento. En el primer registro -el de la referencia histórica- Arendt advierte que una vez pasada la Resistencia, cuando desaparece el enemigo común se regresa en el ámbito de lo político a las antiguas luchas de ideologías. Se está frente a la expresión de la pérdida de algún bien, algún valor, algún tesoro; pero, ¿en qué consiste ese valor perdido? Char dice que el que se "unió a la Resistencia se encontró a sí mismo", sin saberlo, casi espontáneamente se encuentra a sí mismo y se asume la iniciativa en el plano político, y sin darse cuenta comienza a crear un espacio público, que es el espacio que media entre ellos donde es posible que aparezca la libertad, lo común, el lenguaje. Sin embargo, ese valor, ese tesoro, carece de nombre, ¿será connatural a este valor ser innombrable?, ¿dónde radica la importancia de que se crea que este valor existe? La importancia de que este testamento exista parece que radica en que aquel que lo hereda sabe que lo hereda, le pertenece, y que de ese modo las ideas transitan del pasado al futuro. Por lo que es necesario, desde el punto de vista del pensamiento, de lo político, que haya algo en la brecha entre el pasado y el futuro. Algo transmisible, algo que permanezca y que facilite a los hombres poder proyectarse al futuro.

Aunque innominable el testamento es tomado a veces como tradición ya que sirve para transmitir, preservar e indicar dónde y cuáles son los tesoros, es decir, sirve como criterio para definir lo que es valioso y lo

¹ Es llamativa la tendencia de la autora por rescatar un *continuum* en el plano del pensamiento y que puede tener como componentes tanto la literatura, como la historia o la filosofía. Así como en esta ocasión alude a un aforismo de Char, también hará lo propio con Rilke, Kafka y otros escritores. Ver *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.

que no lo es. Sin este testamento no habría continuidad entre pasado y futuro, sólo habría persistencia del ciclo biológico de las criaturas en el mundo. Sin embargo, la sensación es de que este tesoro ha desaparecido, y que no ha sido por circunstancias históricas, ni por desgracias naturales, ni por un arrebato del destino sino porque ninguna tradición ha previsto la aparición de este tesoro. Parece que lo que Arendt quiere señalar es que en todo tiempo histórico se pasan muchas cosas por alto y en este sentido la desaparición del tesoro tendría que ver con una falta de preparación de los individuos y de las comunidades debido a que no tienen previsto que este tesoro aparezca. Los hombres se encuentran dispersos y sordos para advertir qué es lo valioso de la época, aquello que aproxima a algo que proviene del pasado y que de alguna manera permite que se proyecte de un modo positivo hacia el futuro².

La tradición, tal como la piensa Arendt, ya no existe. Hay una pérdida de aquello que significó, en su momento, asumir la iniciativa y por lo tanto se olvida aquello que era valioso, lo que aparecía como el tesoro. A través del *recuerdo* se puede rescatar aquello que ha sido olvidado y que ha desaparecido, consistiendo el problema en que si este recuerdo está aislado del mundo, en tanto que no "conecta" con el pasado ni con el futuro que proyecta, resultando que aquellos que han tenido contacto con el tesoro les resulta tan extraño que no pueden ni siquiera nombrarlo. No poder nombrarlo tiene que ver con una pérdida de la capacidad conceptual y la búsqueda del origen del concepto operará también la posibilidad de una reconceptualización del mismo. Los hombres deben llevar a cabo una concreción mental de los hechos, es decir, deben anudar el recuerdo de ese tesoro con las circunstancias que los llevaron a tomar la iniciativa de modo tal que esto pueda ser contado a la historia, y así el significado que ha tenido pueda ser preservado. Entonces, no sólo es necesaria la iniciativa para tener la posibilidad de recordar este tesoro sino que también hace falta tener conciencia de esto para poder nombrarlo, registrarlo, *narrarlo históricamente*. Es imprescindible que aparezca un testamento ligado a este tesoro, a aquello que se hereda porque sin esta conciencia de cumplimiento no hay relato que se pueda transmitir.

A partir de una muy poco conocida parábola de Kafka que cita H.

² Una de sus preocupaciones permanentes es la de que no se tenga la capacidad de advertir qué es lo valioso en los tiempos actuales.

³ La parábola, incluida en *Entre el pasado y el futuro*, es la siguiente: "[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino ha-

Arendt³, se figura la posición del hombre como aquel que está en medio de dos fuerzas, una que proviene del pasado y otra que proviene del futuro, lo que le da motivo a la autora para preguntarse sobre cuál es la *brecha* que aparece entre el pasado y el futuro. Dentro de la filosofía política y de la filosofía de la historia, una respuesta es la dada por Hegel: es la tarea del intelecto humano que al entender lo que ha ocurrido, y mediante esta comprensión, se reconcilia con la realidad. Ahora bien, se ha mostrado que para la mente humana es muy complicado lograr esta reconciliación, y dos hechos pueden dar cuenta de ello. En el existencialismo el pensamiento filosófico y los hombres toman una iniciativa -fundamentalmente consiste en volcarse a los asuntos políticos- privilegiando el paso a la acción por sobre el pensamiento. Esta es una decisión que aparece cuando el hombre moderno ha caído en la cuenta de que no había sido capaz de plantear preguntas significativas ni tampoco de responder a las preguntas que se había planteado; cuando ya no sirve el instrumental con que contaba el pensamiento para pensar lo político y para pensar cómo funciona el intelecto. R. Char hace una referencia a esto, y señala que cuando desde el pensamiento se pasa a la acción, una vez que se ha dejado este pensamiento, desde la acción nuevamente se lo añora pero ya no podrá ser recuperado sino es a través de la mediatización del *recuerdo*. El llamado al pensamiento, una vez producida la acción, suele darse en un interregno que está determinado por cosas que *ya* no existen y por cosas que *todavía* no existen produciendo un estado de dispersión que es el estado típico en que se encuentra el hombre de la modernidad. Aunque este interregno está caracterizado por la crisis, es allí donde suele manifestarse la verdad en términos políticos; paradójicamente es en esa dispersión donde se da la posibilidad de recuperar el sentido, lo olvidado de la política.

El otro hecho que torna a la respuesta hegeliana como insostenible es el siguiente: biográficamente -se advierte en la vida de Kafka- una mínima experiencia política y, sin embargo, eso no ha sido óbice para que

cia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido -para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura- pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro".

aparezca un pensamiento *políticamente* profundo. Pensando desde la cuestión de la brecha que aparece entre el pasado y el futuro, se puede decir que no necesariamente hace falta una gran experiencia para generar un pensamiento fuerte, para elaborar una idea que sea un acontecimiento. Aunque Arendt hace continuas referencias a la *polis* griega, todo indica que la cuestión del olvido -también formulada en términos de la referencia a un tesoro perdido- no debe tomarse como síntoma de decadencia. Más que buscar en el pueblo griego la posibilidad de rescatar un origen, se hace referencia a ellos en tanto configuran un episodio en el que ha aparecido un intermediario entre el pensamiento y la acción de modo tal que hace que lo político adquiera un sentido. La referencia, entonces, busca darle expresión a la apertura de cierto ámbito que sería el de lo propiamente político. Arendt valora estos momentos positivos para la política en tanto son propicios para la aparición de lo que llama "milagro", esto es, para el nacimiento de una fuerza autónoma que aparezca entre las fuerzas del pasado y del futuro, y que no es sino el hombre⁴.

La lucha entre el pasado y el futuro es posible porque hay un hombre, sin él la lucha no hubiese existido. El reconocimiento de la existencia de una brecha entre ambos es a la vez el reconocimiento de que hay *alguien*, sin él no sólo no habría tal brecha sino que no se encontraría otra cosa que un flujo indiferente de la temporalidad sin ningún tipo de periodización. Pasado y tradición no son lo mismo, sin embargo, el pasado no puede recuperarse si no es a través de la tradición, por eso, para estar en la brecha entre pasado y futuro es necesario que haya un testamento pero, como se vio anteriormente, uno de los problemas que se presentan es el de no saber de dónde se hereda lo que se hereda, es decir, no saber de dónde proviene esto que se hereda. La manera de seguir en el problema es la de dejar de lado los planteos morales con que la Ilustración ha cargado la noción de tradición para quedarse con el siguiente problema: se reconoce una herencia y no se sabe muy bien de dónde proviene. Sin embargo, la continuidad entre pasado y futuro está ligada a la presencia del sujeto que está en la brecha, únicamente este individuo, si es que no sucumbe a la presión de las dos fuerzas (recuérdese el relato de Kafka), puede asumir la tradición. De lo contrario el individuo queda atrapado entre estas fuer-

⁴ En muchos pasajes de su obra Arendt hace referencia al milagro. En el sentido en que lo estamos viendo se trata de *interrupciones* de algún proceso pretendido automático, de la aparición de lo *inesperado*. La existencia humana descansa sobre una serie de milagros.

zas del pasado y del futuro sin poder advertir ningún tipo de origen, ningún tipo de autor de aquello que se hereda. Pero, ¿qué sería recuperar la tradición? Ante todo sería modificar la pregunta, esto es, hacer una pregunta que pueda conducir a aquellos elementos que han sido significativos en virtud de lo que ha sido legado, y en el mismo hecho de la búsqueda habría una tarea de recuperación. Es más o menos frecuente que esta preocupación por la tradición suela adquirir la forma teórica de historicismo, pero Arendt realiza una distinción cual es que el *historicismo* es el ámbito de las necesidades donde la libertad no aparece y que, en cambio, aunque de la tradición no se podría prescindir, una vez que se ha tomado conciencia de ella se puede establecer una relación selectiva en el sentido de que la tradición es algo que está, se puede hacer uso de ella y por lo tanto puede dar lugar a un acto de *libertad*⁵.

Las dos fuerzas que colisionan provienen tanto de un pasado infinito como de un futuro infinito. En el punto donde se unen, que está dado en el sujeto, es generada una fuerza oblicua que tiene un origen determinado (el punto donde se encuentran las dos fuerzas infinitas), pero no tiene fin debido a que nace de dos fuerzas infinitas. Esta metáfora usada por la autora es perfecta para dar cuenta de la idea de la actividad del pensamiento que ella tiene presente. La experiencia del pensamiento que se da en esa brecha no es aquella que se puede aprehender de una vez para posteriormente ser aplicada sino que está emparentada al *juicio de gusto*⁶. Con esta tercer fuerza, el hombre habría encontrado un lugar en el tiempo (esa es la brecha) que está lo suficientemente alejado del pasado como del futuro de modo que pueda asumir desde allí una posición imparcial desde la que se podrían juzgar en público las fuerzas actuantes. Otro elemento a tener en cuenta en esta problemática es el de la *autoridad* debido, en gran medida, a que el tiempo presente está marcado por una pérdida de su idea pero, ¿qué fue la autoridad?, ¿cuáles serían los elementos que señalan una pérdida de autoridad? Para Arendt es evidente que la creciente elimina-

⁵ Cuando Arendt descifra las acciones que van a constituir los acontecimientos que pasarán a formar parte del legado, sólo lo hace en el sentido de dar continuidad narrativa al relato histórico. Sin embargo, en otras partes de su obra -sobre todo en la segunda parte de *Sobre la revolución*- aparece la idea de que esta continuidad puede estar sedimentada en formas institucionales, con lo cual el modo de rescatar de allí un legado sería distinta a la forma discursiva. El problema aparecería cuando la herencia queda meramente institucionalizada y se pierde el legado teórico, dando lugar, por ejemplo, a la crisis de significado de las palabras.

⁶ Al respecto, puede verse *Nombres* 13-14, "El lugar del juicio político en H. Arendt".

ción del sistema de partidos a mano de movimientos políticos favorables a formas totalitarias de gobierno va en esta dirección ya que significa una clara ruptura con fuentes de autoridad tradicional. Se ha perdido de vista la idea de autoridad respaldada por la tradición de manera tal que lo único que queda es otra percepción de la autoridad: aquella que responde a otra noción, la de autoritarismo⁷. Para la autora hay que dirigir la mirada hacia una forma de autoridad que fue válida para occidente durante mucho tiempo y que fue connatural a la política contribuyendo directamente a la creación de las formas políticas conocidas. Habrá que ver históricamente de dónde extrajo la autoridad su significado y su fuerza, y también intentar dilucidar lo que la autoridad jamás fue pero con lo que sin embargo suele asociársela a menudo. Como la autoridad demanda obediencia suele confundírsela con la violencia, pero una de sus principales características es la de excluir medios externos de coacción⁸. La afirmación de que la autoridad y la persuasión son incompatibles responde a que la persuasión presupone un plano de igualdad que contribuya a que se opere el proceso de argumentación, es decir, éste se concreta porque hay un plano de igualdad y no de autoridad, la que conlleva siempre algún tipo de jerarquización (más allá que esta sea mala, buena, justa o injusta). En un plano de igualdad es donde se dan las condiciones para el autoritarismo porque la autoridad se distinguiría tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por el argumento. Esto es, la autoridad da por supuesto que existe una jerarquía en común, que no es unilateral sino que es reconocida en la relación entre el que manda y el que obedece⁹. Con la pérdida de autoridad se expresa un proceso que durante mucho tiempo erosionó la idea de religión y de tradición pero que en los tiempos que corren invade sobre todo el campo político.

Por lo visto hasta ahora, aparece claramente la incapacidad para pensar la brecha existente entre el pasado y el futuro, lo que conduce a volver a preguntar acerca de cómo abordar el pasado. Para Arendt, desde la

⁷ Se trata de una autoridad absolutamente ilegítima que descansa únicamente en la fortaleza del jefe y persigue exclusivamente la realización de su voluntad.

⁸ El uso de la violencia implica el fracaso de la política, "se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa".

⁹ Esta jerarquía puede estar radicada en cosas muy variadas; por ejemplo, puede ser un elemento ligado con el carácter valeroso del individuo o con la aristocracia generada por la riqueza.

fundación de Roma esa brecha ha estado salvada por la idea de tradición que ha servido de puente entre el pasado y el futuro pero, como se acaba de ver, la noción de tradición y su capacidad operativa, se ha ido debilitando cada vez más al punto tal de ser considerada casi como un síntoma típico de la modernidad. La recuperación de la mencionada brecha como posibilidad de pensar se convierte, más allá de la preocupación que pueda suscitar entre los intelectuales, en un fenómeno de crucial importancia política. De aquí, entonces, surge la relevancia de adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar y a cómo moverse en esta brecha, ya que el pensamiento político emerge de la experiencia viva de la experiencia asumida del pasado de la que no debe separarse si no quiere perder el rumbo. Una de las sugerencias de la autora es la de pensar el futuro como una fuerza pero, ¿qué significa pensarlo así? Pensarlo en términos de condicionamiento: en la medida en que la brecha entre pasado y futuro no se produce, que no es ocupada por el hombre, lo que habría sería nada más que un continuo, una sucesión ininterrumpida de hechos y entonces sería muy difícil señalar un pasado distinto de un futuro. Esta fuerza provendría de aquel condicionamiento dado por la necesidad de proyección del pasado sobre el futuro el que influye directamente en el modo de pensar y de actuar ya que, de no ser así, se vería nada más que como una continuidad de aquello que ha ocurrido. Pero, ¿qué acontece si únicamente se toma en cuenta esto como una continuidad del pasado? No aparece ni la novedad, ni el acontecimiento, ni la idea de natalidad, ni la idea de libertad del individuo que se mueve entre ambos. Esta brecha se aproxima a la idea de vacío como un escenario en donde la libertad humana jugaría un papel relevante en términos políticos y, abierta esa brecha, el hombre deberá presentar batalla, la que consistirá en poner algún tipo de resistencia a ambas fuerzas, esto es, reapropiarse de la fuerza infinita que proviene de uno y de otro para que en ese punto de intersección se conjugue el futuro político.

Sin la existencia de esa brecha¹⁰ no hay posibilidad de hablar de futuro o, en todo caso, quedaría hablar de un futuro -según la idea que de él se tenga- como algo que se debe realizar necesariamente o que es totalmente azaroso. Para Arendt, entonces, es posible ejercitar críticas y experimentos con esta idea de futuro¹¹, sobre todo como interpretación crí-

¹⁰ Esta "brecha" es una idea que tiene que ver con la posibilidad del hombre de poder dar un sentido -que es en gran medida ruptura- a lo que si no sería una mera continuidad entre pasado y futuro.

¹¹ Significa una importante apuesta por parte de la autora ya que de esto depende, en gran me-

tica del pasado: intentar descubrir las fuentes, los orígenes de aquellos conceptos que operaron tradicionalmente con fuerza en el pensamiento político de modo que puedan dotar de sentido nuevamente al lenguaje político. Es más, los interrogantes que hasta ahora la autora ha formulado *son parte* de esta búsqueda de sentido de lo político en medio de respuestas que dio la tradición y que ya no son válidas, en gran medida porque se han perdido las distinciones resultando que todo pueda llamarse de cualquier forma. Las distinciones han llegado a significar algo sólo en la medida en que se da por aceptado que cada uno tenga el derecho de definir sus términos sin tener en cuenta la relación común que pudiera tener con el *resto*¹². En este uso superficial de las distinciones se podrían caracterizar algunas teorías siendo una de las más importantes la *liberal*. Para ella la historia moderna está marcada por la idea de un progreso continuo orientado hacia una libertad organizada y asegurada, considerándose reaccionario todo aquello que se aparte de ese camino. Las teorías derivadas de esta concepción liberal se han interesado más por la historia, por el progreso y la libertad, que por establecer distinciones entre las formas de gobierno y aquellos principios que las sustentan, como si todo hubiese tenido un mismo principio variando solamente la intensidad de desarrollo de cada uno de ellos. Su error más importante gira en torno a la noción de poder, que se advierte -entre otras cosas- por el hecho de no haber distinguido entre poder legítimo e ilegítimo por considerar que el poder corrompe, y si a esto se le añade su idea de la necesidad de un continuo progreso, se obtendrá como resultado una constante pérdida de poder sea cual fuere su procedencia¹³. Esta consideración se puede ver reflejada en la confusión que el liberalismo mantiene respecto a tiranía y gobierno con autoridad; en la primera la voluntad del individuo y sus propios intereses están por encima de la comunidad, mientras que un gobierno que tiene autoridad reconoce su existencia atravesando y legitimando todo el campo de lo político.

dida, que se pueda resignificar una concepción de la política que posibilite nuevamente pensar y actuar políticamente.

¹² Tanto el resto de los términos como el resto de los hombres.

¹³ Las observaciones de Arendt, junto a las críticas que hiciera Carl Schmitt, respecto del liberalismo, no sólo conservan una actualidad muy grande sino que son perspectivas que no se concentran en las consecuencias de la política liberal sino en ciertas confusiones teórico-conceptuales que el liberalismo ha venido reproduciendo desde sus inicios.

Esclarecer el concepto de *autoridad* que trabaja la autora es de importancia para la intención de fondo que es la de ver cuál es su concepción de la política. Analizar el concepto de autoridad supone una comprensión de su significado, de su origen y también la distinción que se deba hacer de otras nociones tales como los de violencia y poder¹⁴, que desde una perspectiva funcionalista suelen tomarse como equivalentes¹⁵. Se trata de otra modalidad de aquella pérdida de la capacidad de hacer distinciones a la que hicimos referencia anteriormente, que se expresa sobre todo en las ciencias sociales y que consiste en la "funcionalización casi universal de todos los conceptos e ideas", lo que se ha formulado generalmente del siguiente modo: si la violencia cumple la misma función que la autoridad (lograr que la gente obedezca) la violencia es autoridad. El peligro de este tipo de ecuación es doble, por una parte se confunden temas políticos y por el otro -que resulta ser más importante- la dilución de las líneas que efectivamente diferencian al totalitarismo de toda otra forma de gobierno¹⁶. Su consecuencia más notoria es que ante el uso de la violencia se crea que se ha restablecido una autoridad que se había perdido.

Con el fin de comprender lo que implica para la modernidad la pérdida de un concepto que fue clave en gran parte de la historia política occidental, la autora emprende un rastreo del mismo desde los comienzos de la política en Grecia. En la *polis* griega existieron dos ámbitos de gobierno, por una parte el de la casa y por el otro el de la *polis*, que pudieron servir de inspiración a los primeros filósofos políticos -Platón y Aristóteles- para introducir en la esfera pública de la *polis* algo similar al concepto de autoridad. En el ámbito público se encuentra la experiencia de la tiranía caracterizada por la violencia de un individuo único que al impedir la participación de los ciudadanos en los asuntos del estado destruye el ámbito de la *polis*; la guerra sería la otra experiencia perteneciente a la esfera pública pero, por su carácter episódico y coyuntural, no puede servir de modelo a una institución permanente. En el plano doméstico, en cambio, aparece la figura del jefe de familia, figura despótica que tiene el po-

¹⁴ Estas dos nociones, como se habrá visto, han sido de la mayor importancia en el desarrollo realizado hasta ahora.

¹⁵ Recuérdese la nota 42. En el mismo sentido, la confusión aludida ha sido característica del pensamiento liberal y de los análisis sociológicos debidos a ella.

¹⁶ La preocupación de Arendt por el tema de la originalidad del totalitarismo se encuentra presente prácticamente en toda su obra.

der de reprimir y precisamente esa característica es la que torna conflictiva su adecuación a los fines de la política. Tanto la relación del amo con el esclavo como la del tirano con sus súbditos tiene por condición la desigualdad y la violencia, y estos rasgos los distancian de las relaciones de autoridad -que si bien implican también obediencia- se distinguen por no entrar en contradicción con la libertad cuya condición de posibilidad es la igualdad.

En *La República* Platón se aproxima a cierto concepto de autoridad a través de un conflicto que Arendt identifica como el de la sabiduría y la política en el cual el deseo de gobernar del filósofo¹⁷ tiene más que ver con su bienestar y su seguridad. Surge entonces el problema de encontrar formas de coacción que no sean violentas, lo que lleva a Platón a pensar en cierta tiranía de la razón¹⁸ que se formula a través de dadas, las cuales pretenden escapar de las relaciones domésticas aplicando un principio legítimo de apremio ejemplificado a través de la relación médico-paciente, pastor-rebaño, etcétera. Por medio de esto se intenta un principio de solución que surge de una extrapolación de lo doméstico a lo político, sin embargo estos modelos son extraídos de un ámbito prepolítico donde prima la desigualdad y por esto, para Arendt, han carecido de éxito en su intención. El problema que surge en Platón respecto al concepto de autoridad también se encuentra en la relación del filósofo con la *polis*. Para el rey-filósofo las ideas se transforman en patrones de medida cuando está de regreso en la caverna, en este traslado de las ideas, según han sido contempladas, al ámbito de los asuntos humanos aparece el conflicto. La falta de orientación del filósofo, su incapacidad para comunicar lo visto y el peligro que esto implica para él, provocan su utilización de las ideas como elemento de dominación ejerciendo así una violencia de la que, en realidad, pretende escapar.

Dentro del contexto de las ideas tomadas como patrones de medida aparecen también otras analogías como la labor del artesano que teniendo una idea logra plasmarla en la materia. Sin embargo, el proceso de transformación que opera el artesano supone una violencia que, como tal, se opondría a actividades como la acción y la palabra originalmente diri-

¹⁷ En la terminología de Platón es el rey-filósofo.

¹⁸ Es necesario recordar que en Platón la idea de la tiranía siempre va acompañada, en su caso, por una superior capacidad de gobernar que se sustenta en que efectivamente por su intelecto puede acceder a un conocimiento que no está a disposición del común de los mortales.

gidas a los hombres y que tienen como fin servirles de guía. Por el contrario, si lo que se tiene en cuenta es la idea de fabricación, el tirano aparece como la figura más indicada para llevar a cabo tal proceso. La idea de artífice es reforzada en el reemplazo producido, en los escritos políticos, de la idea suprema de belleza por la de bien ya que bueno -para los griegos- siempre significó también "bueno para". El hecho de que aparezca una idea regente, como la de bien, llama la atención sobre el deseo de los seres humanos de permanecer sujetos a algo que trascienda el campo de los asuntos humanos de donde la palabra y la acción reciban su legitimación. Es destacable el análisis que hace de Aristóteles ya que la distinción que mantiene entre gobernantes y gobernados, de alguna manera, pertenece a un ámbito prepolítico puesto que en la *polis* no puede haber relaciones de desigualdad, debido a que se trata de un espacio de preservación y sustentación de la igualdad y la libertad. Por el contrario, en los asuntos domésticos -espacio de la nuda necesidad- siempre prevalece una estructura de *dominio* y no de poder (político). Esta diferencia se manifiesta claramente en la relación del educador con el educando que es transpolada al ámbito público por los romanos; y a partir de ellos el concepto de autoridad se relaciona¹⁹ con el de educación al suponer a los antepasados como fuente de grandeza, como portadores de un legado que puede y debe ser transmitido a la humanidad. Precisamente Arendt rescata -de entre los romanos- el carácter sacro que tiene el concepto de *fundación* como un acontecimiento único que perdura en el tiempo y constituye el horizonte en el que aparece el concepto de autoridad entre ellos. Quienes ejercen la autoridad mantienen la fundación en el tiempo y, en ese sentido, la autoridad hunde sus raíces en el pasado pero teniendo la capacidad de mantener su presencia en todo momento. La autora señala la íntima relación que existe con el concepto de religión en tanto principio de un origen común, en el sentido de re-ligar, de volver a ser atado, y que interesa especialmente para apreciar la estrecha conexión entre la actividad política y la religiosa en tanto ambas establecen un compromiso con el pasado, particularmente la política a través del cuidado del mantenimiento de la funda-

²⁰ La asociación entre autoridad y autoridad de los antepasados, ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento adquiriendo mayor o menor fuerza conforme al momento histórico.

²⁰ La fundación debe ser permanente y ese es el carácter de la fundación que se expresa a través de la tradición que adquiere forma también de repetición.

ción²⁰. En este punto es interesante señalar la distinción que la autora establece entre el autor, que es quien realiza la fundación y la conserva, y el artífice que se caracteriza por su uso del poder y la violencia. Quienes tienen autoridad no tienen poder. Esto dicho en el sentido de que la autoridad se vincula con cierto sedimento -de difícil identificación- que opera en una comunidad y que importa fundamentalmente por su carácter orientativo, esto es, la autoridad no indica qué deba hacerse ni tampoco constraña a que se realice algo²¹.

La fuerza vinculante de la autoridad está conectada con la religión y la tradición, conformando una tríada cuya principal fuerza radica en el principio vinculante de autoridad al que los hombres están atados por lazos religiosos a través de la tradición. Los romanos buscaron autoridades en la filosofía y la poesía y por eso aceptaron antepasados griegos. Sin embargo la fundación de la Iglesia también contiene, en cierto modo, la fundación del Imperio. De esta manera la Iglesia configura una amalgama entre la autoridad -como fundación en el pasado extraída de Roma- y las normas trascendentes -tales como las ideas platónicas extraídas de Grecia. Es por esto que el divorcio entre iglesia y estado no significó directamente una secularización del campo político, sino la pérdida -por vez primera- de autoridad en la política y con ella de sus elementos de continuidad. La situación que describe Arendt es la de encontrarse el hombre frente a una ausencia de autoridad y, por lo tanto, al desconocimiento de que la fuente de la misma trasciende el poder y a los que están en él. La autoridad implica obediencia pero sin entrar en contradicción con la libertad, por eso se diferencia tanto de la persuasión por argumentos como de la coacción por la fuerza, su filiación está en cierto sedimento que ha operado en una sociedad y que llega a cumplir la función de poseer un carácter orientativo²². La modernidad, para Arendt, está signada -entre otras cosas- por esta separación aludida entre iglesia y estado lo que conlleva la pérdida de autoridad. Pero también debe ser analizada desde la perspectiva producida por las diferencias ya señaladas entre autor y artífice, poder y autoridad, esto es, *distinciones* que suelen ser pasadas por alto en las teorías

²¹ Más aún, la autoridad como tal no adquiere forma institucional alguna, aunque en Roma estaría encarnada por el senado en tanto que *voz que es escuchada*.

²² En este punto se podría pensar en Kant y *La paz perpetua*, allí se le asigna un lugar a los filósofos que es de consulta por parte del príncipe cuando necesite consejos. Aquí parece entenderse a la autoridad como una opinión calificada pero que no tiene incidencia ejecutiva directa.

políticas.

Otro concepto que es esencial a la política es el de *libertad* y, como en los restantes, Arendt lo va a analizar en su problemática -que puede expresarse en términos de existencia individual- como la dificultad manifiesta en la contradicción entre la conciencia de ser libres y responsables y la experiencia que pone en contacto al sujeto con un mundo que le es exterior y en donde lo que rige es la causalidad²³. Sin embargo, lo que más interesa a la autora es analizar este concepto en el campo de lo *político* puesto que allí es donde el problema de la libertad es crucial y es vivido como un hecho de la vida diaria, y en este sentido se parte de una primera aseveración, "los hombres viven en una organización política a causa de la libertad". La libertad -en el plano de lo político- es la antítesis de la *libertad interior* caracterizada en la literatura filosófico-política como aquella en donde el hombre se siente libre y que supone un apartamiento del mundo con la consiguiente búsqueda de un refugio en la interioridad. Pero el hombre -en el pensamiento filosófico- accede a la noción de libertad interior sólo después de hacer consciente la libertad en su relación con los otros. Su condición de hombre libre supone marcharse de su casa y salir al mundo y para ello le es necesario liberarse de las necesidades inmediatas de la vida, lo cual únicamente puede darse en un determinado contexto: en compañía de pares iguales en un espacio políticamente organizado. Es cierto que a la luz de nuestra experiencia política actual no se puede dar por sentada esta coincidencia de libertad y política, y fundamentalmente esto se puede ver a través de dos de las ideas políticas más influyentes: los totalitarismos (en donde la libertad está constantemente amenazada por la política) y el credo liberal que pide menos política y más libertad. Esta idea de que la compatibilidad de la política con la libertad radica en que puede precisamente liberar *de* la política, tiene una historia en el pensamiento filosófico-político perfectamente identificable desde la modernidad. En la mayoría de los pensadores modernos puede verse este proceso de que la política cada vez más está llamada a garantizar la seguridad y esto hace posible la libertad, pero esta libertad siempre está pen-

²³ Da la impresión que Arendt tiene como marco un reducido modelo epistemológico en el que la ciencia física aparece como paradigma del conocimiento, donde un sujeto cognoscente singular se enfrenta a un mundo externo que deja sus impresiones en las representaciones internas de ese sujeto con la correspondiente primacía del conocimiento sobre el lenguaje y la idea de coerción racional o prueba lógica.

sada como un conjunto de actividades que se producen fuera del campo estrictamente político²⁴. La libertad política no es un fenómeno de la voluntad ni de la interioridad del sujeto, es libertad de dar existencia a algo que no existía antes, es decir, una *acción* libre de motivaciones y de finalidades predecibles. La libertad -tal como la entiende Arendt vinculada a la política- es libertad *de* acción y sólo en la acción (acción política) se expresa la libertad humana. Las acciones -en su relación con el conocimiento y la voluntad- surgen de un principio y poseen como una de sus características principales la de ser generales (no señalan metas particulares a perseguir), manifestándose en el acto mismo de su ejecución, es decir, mientras la acción dura²⁵. Uno de los ejemplos más significativos que usa Arendt en este respecto ("la libertad como elemento inherente a la acción") es el papel que juega la *virtú* en el pensamiento de Maquiavelo a través de la cual se manifiesta la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la fortuna. El virtuosismo connota que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que sea independiente y sobreviva a la actividad que le ha dado existencia²⁶. La acción política en su faz referida a la conservación de las instituciones políticas se consigue porque es una acción virtuosa -en el sentido aludido anteriormente- y no porque sea un producto del hacer. Inclusive la razón de ser de lo político entre los griegos, en gran medida, es el de establecer y conservar un espacio muy preciado (*polis*) en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo.

La tradición filosófica poco contribuye a comprender qué sea la libertad en su relación con la política puesto que, en general, ha mantenido la posición de que *la libertad aparece cuando se abandona la política*. La tradición cristiana vinculó la libertad al libre albedrío, situándose el problema de la libertad en el ámbito de la interrelación de uno mismo y su propio yo, al margen de los otros. Se formula, con diferentes matices y en distintas expresiones, una separación entre voluntad, fuerza de voluntad y

²⁴ Desde fines del siglo XIX las ciencias sociales han contribuido a ampliar la distancia entre libertad y política ya que se han encargado de instruir al gobierno para que éste garantice el proceso vital de la sociedad como un todo.

²⁵ Uno de las afirmaciones a este respecto es el de que "los hombres son libres mientras actúan".

²⁶ Los griegos fueron pródigos en el uso de metáforas -tales como tocar la flauta, navegar, bailar- para diferenciar a la política de otras actividades, señalando lo decisivo que consideraron el virtuosismo que debe de tener una actividad y cómo esta se realiza en la ejecución.

poder en el interior del individuo, sobre todo a raíz del conflicto producido entre un yo voluntario y un yo activo. El ideal de libertad ya no es el del virtuosismo, sino que se convirtió en el de la *soberanía*, esto es, el libre albedrío independiente de los demás y capaz de prevalecer entre los individuos²⁷. Esta identificación de libertad y soberanía ha llevado en definitiva a una negación de la libertad humana: la libertad de alguien o algo se logra al precio de la libertad (soberanía) de todos los demás y, en este sentido, si los hombres quieren ser soberanos deben ceder a la opresión de la voluntad individual o general de algún grupo organizado. Además es necesario recordar que la soberanía se mantiene mediante la violencia, esto es, a través de medios anti-políticos. En definitiva, y como se ha estado viendo, para Arendt solamente entre los griegos en la Antigüedad se advierte una libertad experimentada en el proceso de *actuar* que se desarrolla en dos ámbitos diferentes²⁸ pero que para la autora tiene máxima importancia la acción como *prattein*, esto es, como la conducción de algo a un buen fin. Fundamentalmente se trata de un principio por el que algo nuevo llega al mundo y los que podían desarrollar esta acción eran quienes ya mandaban (jefes de familia), y que liberados de las necesidades de la vida, podían entregarse a la política. De este modo el individuo se movía entre sus pares y podía, en concurso con los demás, conducir -definitivamente- algo a buen término.

²⁷ En la obra de Rousseau, por ejemplo, se advierte que se concibe al poder político como si fuera una fuerza de voluntad individual.

²⁸ Hay dos verbos en griego que tienen que ver con el actuar, *arjein* y *prattein*. Arendt va a ligar la acción libre y política a este último.